UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"

FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

EL OFICIO DE CONSEJERO.

LAS ARTES DE GOBERNAR Y EL ETHOS POLÍTICO DE LA MODERNIDAD TEMPRANA

TESIS
PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

SUSTENTA:
Adán Pando Moreno

ASESOR DE TESIS:
Dr. en Filosofía Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo

Morelia, Michoacán, febrero 2015.

EL OFICIO DE CONSEJERO.

LAS ARTES DE GOBERNAR Y EL ETHOS POLÍTICO

DE LA MODERNIDAD TEMPRANA

A mis alumnos y alumnas,

pasados, presentes y futuros.

Agradecimientos

La realización de una investigación doctoral es una actividad en que la que participan muchas personas en momentos y maneras muy distintos. La presente tesis no es diferente. Esta nota de agradecimiento es para todos ellos y si no menciono a todos no significa que olvide a nadie. En primer lugar y en especial quiero agradecer al Dr. Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, director de esta tesis. El Dr. Álvarez-Cienfuegos indicó, leyó, proveyó materiales, sugirió, facilitó contactos, corrigió pruebas, puso a prueba su paciencia (a veces también la mía) y, contra todo pronóstico, tuvo fe. Muchas gracias.

A los miembros de mi comité tutorial que leyeron la tesis desde sus primeros borradores y a la que aportaron con sus valiosos comentarios, los doctores Víctor Pineda Santoyo y Federico Marulanda Rey.

Al Dr. Jorge Velázquez, de la UAM-I, quizá el primero en conocer el perfil de esta tesis fuera del ámbito de la institución en la que la estaba desarrollando, siempre me ha mostrado una inmerecida deferencia y una actitud abierta y colaboradora. Al Dr. Ambrosio Velasco, de la UNAM, cordialmente crítico, me hizo cuestionamientos y observaciones a alguna idea de la tesis desde que dicha idea estaba en la edad de ponencia, y con la misma amabilidad aceptó leer la tesis.

Un agradecimiento particular para ciertas personas que me facilitaron o me pusieron en el camino de documentación clave para la investigación. Al Dr. Arturo Ponce, del Colegio de México, quien restándole tiempo a sus actividades propias se lo tomó para enviarme artículos sobre los espejos de príncipes musulmanes. A la Mtra. Melina Solari, tuvo la inapreciable disposición de buscar un par de materiales de primera mano sobre el oficio en la Edad Media en las bibliotecas de París y enviármelos. A la LCC Gabriela Arévalo Guízar, gran amiga, por su constante ayuda, en

el inicio de la investigación fue gracias a sus gestiones y a su guía en la UNAM que tuve un mejor acceso a las bibliotecas y sus servicios y, en ocasiones, realizados por ella misma. Y, ya que fueron mencionados, a los no pocos bibliotecarios que me auxiliaron en la búsqueda de materiales, sobre todo en la UNAM. A la Mtra. Patricia Ramírez, la lectura y discusión como sinodal de su tesis de maestría en teoría psicoanalítica me brindó la oportunidad de aclarar algunas ideas sobre la teoría del don. A todos los compañeros del Programa, profesores y doctorantes, porque me escucharon, leyeron, sugirieron y animaron.

El programa doctoral en el que desarrollé la tesis aúna la participación del Instituto de Investigaciones Filosóficas "Dr. Luis Villoro Toranzo" y de la Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la UMSNH, en la cual, además, he laborado durante todo este tiempo. Ambas instituciones me brindaron siempre un irrestricto apoyo para mi desarrollo académico, ya fueran trámites, viáticos, permisos, documentos, etc. Mi agradecimiento a estas instituciones y a sus sendos directores, Dr. Mario Teodoro Ramírez y Dr. Jaime Vieyra, respectivamente. Mi sincera gratitud a las autoridades de postgrado, doctores Bernardo Pérez y Eduardo Gónzalez Di Pierro, en sucesión cronológica, y a los también consecutivos coordinadores del programa doctoral, Dr. Oliver Kozlarek, Dr. Federico Marulanda y Dr. Alfonso Villa, de ellos siempre encontré la puerta abierta y pláticas estimulantes.

A mi familia, Lourdes, mi esposa, y Fausto y Daira, mis hijos, que soportaron estoicamente –o casi- estos 54 meses de doctorado.

La investigación de más de cuatro años que ha dado como fruto esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo de la beca del Consejo Nacional

de Ciencia y Tecnología (CONACyT) para los miembros del Programa Interinstitucional de Doctorado.

El Programa mismo me brindó el soporte necesario y el financiamiento específico para algunas actividades académicas directamente relacionadas con la investigación, en particular la asistencia a Congresos. De igual modo, gestionó un suplemento económico para la etapa de redacción final y presentación de esta tesis.

Tabla de Contenidos

Resumen 9

Introducción 11

I. Espejos de príncipes 20

I.1 *Specula principes*: la madeja. 20

I.2 Espejos de príncipes: hacia el género. 50

I.3 El ocaso de los espejos de príncipes: testamentos, breviarios y memorias políticos. 75

I.4 Del *ars politica* a las ciencias camerales. 83

II. El consejero 88

II.1 Los consejeros. 88

II.2 El oficio de consejero. 89

II.3 El consejero como lector, como autor y como intermediario de saberes. 109

II.4 El consejero como intelectual. 115

a) Del intelectual medieval al renacentista. 115

b) El humanismo cívico. 117

II.5 Consejero, funcionario. 127

II.6 La imagen negativa del consejero. 130

III. Los tópicos vistos como ethos 136

III.1 Los tópicos. 136

II.2 El consejo. 141

III.3 El adulador y el consejero. 147

III.4 El favor. 154

III.5 *Auctoritas.* 169

III.6 Simulación y disimulo. 172

IV. Las artes de gobernar y el nacimiento de lo político 186

IV.1 El tránsito del ethos. 186

IV.2 La racionalidad cortesana. 192

IV.3 El nacimiento de lo político. 196

IV.4 Las artes de gobernar. 209

Conclusiones 213

Bibliografía 220

El oficio de consejero.

Las artes de gobernar y el ethos político de la modernidad temprana

Resumen.

El presente trabajo aporta elementos para esclarecer el ethos político de la sociedad política y su relación con las artes de gobernar en la modernidad temprana a través del análisis de los tópicos en el género de los espejos de príncipes. Los espejos de príncipes son, según se afirma, el producto específico de una labor especializada (un oficio) de un grupo de intelectuales de las cortes: los consejeros. Los consejeros, en tanto intérpretes y autores de los espejos de príncipes, elaboran el ethos que articula la dinámica social de la sociedad política.

Primero se presenta el estado de la cuestión sobre los estudios de espejos de príncipes como género de la literatura político-moral que abarca desde fines de la Antigüedad hasta la modernidad; se propone una definición de dicho género con sus rasgos distintivos y las líneas generales de su desarrollo hasta su ocaso en el siglo XVIII.

Enseguida, se presenta de manera general a los consejeros y su ubicación social como intelectuales. En tercer lugar se presenta un análisis más detallado de algunos de los tópicos de los espejos de príncipes (el adulador, el favor, simulación y disimulo, entre otros) y se propone como modelo de interpretación el vínculo del ethos representado por estos tópicos con el ethos del sistema de prestaciones totales según la teoría del don. El trabajo se cierra con una reflexión sobre la relación entre el ethos de la sociedad política, las artes de gobernar y el nacimiento de lo político moderno.

Palabras clave: espejos de príncipes, artes de gobernar, consejeros renacentistas, ethos político, sociedad política.

The counsellor's trade.

The arts of governing and political ethos of early modernity

Abstract.

This paper provides elements to clarify the political ethos of political society and its relationship with the arts of governing in early modernity through the analysis of the topics on the genre of the mirrors of princes.

The mirrors of princes are, as it is commonly assumed, the specific product of a specialized labor (a trade) of a group of intellectuals of the courts: the counselors. Counsellors, as performers and authors of mirrors of princes, elaborate the ethos that articulates the social dynamics of political society.

The paper starts by presenting the state of issues on the studies of mirrors of princes as a genre of political-moral literature spanning from late Antiquity to modernity; a definition of the genre is proposed with their distinctive features and the outlines of its development to its setting in the eighteenth century. Next, an overview of counsellors and their social location as intellectuals is provided.

Then, a more detailed analysis of some of the topics of the mirrors of princes (the flattery, favor, simulation and dissimulation, among others) is presented. Also a model of interpretation is proposed through the link of the ethos (represented by these topics) and the ethos of a total services and counter-services system according to the theory of the gift. The study ends with a reflection on the relationship between the ethos of political society, the arts of governing and the birth of modern politics.

Keywords: arts of governing; mirror of princes; political ethos; political society; renaissance counsellors.

Introducción

Esta tesis nace, como muchas otras en la filosofía, de una intuición: la de que ciertos elementos del ethos político de la sociedad política en la modernidad temprana se configuraron a través del género de los espejos de príncipes como producto de la labor de un tipo específico de intelectual político, el consejero, y, a su vez, dieron forma a las prácticas políticas de la modernidad, algunas con antecedentes muy antiguos y otras no tanto pero que perviven hasta la actualidad.

Los resultados de investigación que presento pretenden responder varias preguntas, la primera de las cuales fue, quizá, ¿por qué a pesar de las diferencias manifiestas entre los espejos de príncipes -diferencias teóricas, de fundamento jurídico, de época, de país, de forma de gobierno- éstos recurren a los mismos tópicos para aconsejar la realización de las mismas prácticas políticas, muchas de ellas hoy moralmente condenadas pero igualmente vigentes? ¿Cómo justifican dichas prácticas?

En relación con esta pregunta, la tesis central es que se había venido forjando al menos desde la Edad Media una parte del ethos de la sociedad política que fragua en la modernidad temprana. Ese ethos responde más bien al cómo hacer política, qué decisiones tomar, a la conducta política, y se diferencia de la teoría política como tal. Por ello, no encontraremos ese ethos en los tratados de teoría jurídica y política (como las *Summa* medievales y posteriores) sino en un género específico de literatura político moral: los espejos de príncipes.

Fue un género abundantísimo, los textos más afortunados fueron traducidos y editados, sin exagerar, decenas de veces. Y son, además,

textos que han sobrevivido épocas enteras, que han sido traducidos a lenguas modernas y algunos de los cuales se siguen leyendo con avidez. Es decir, se trata de textos que todavía nos dicen algo, nos hablan, y no sólo ocupan un lugar en los anaqueles de historia de las ideas. Están vivos, al menos algunos de ellos. Sin embargo, ha sido un género frecuentemente mal valorado, incluso hay quienes niegan su existencia. Ha sido tachado de repetitivo, adocenado, moralino, de baja estatura teórica, sumiso si no es que servil, y se le han atribuido fines que no son los suyos como el de ser manuales didácticos.

Esta tesis trata, pues, de espejos de príncipes pero sólo en tanto caldo de cultivo del ethos político que nos interesa (conjunto de creencias impulsoras de prácticas en el mundo de la política y de lo político). No obstante, la noción de espejos de príncipes estaba tan revuelta que fue necesario realizar un estado de la cuestión no menor para deslindar posiciones y presentar la caracterización y, más aún, un concepto de espejos de príncipes, así como un tímido intento de morfología del género y una defensa de la denominación. Los espejos de príncipes son, para decirlo de alguna manera, el objeto empírico de la tesis, son el medio para acceder al ethos, son un mirador privilegiado. Para efectos de escritura, el capítulo I, que se ocupa de lo que acabo de decir, es una especie de mal necesario, era forzoso exponer el estado de la cuestión sobre los espejos de príncipes pero las posiciones en dicho estado son confusas, hubo necesidad de atravesar este berenjenal para salir con una propuesta propia, indispensable para sostener el resto de la tesis.

Es evidente que su historia no es lineal. Los espejos de príncipes se ramificaron y sufrieron mutaciones con las épocas, pero conservan un conjunto de características que permiten hablar de un género a lo largo de unos doce siglos.

Características sobresalientes de los espejos de príncipes es que están fundados en una tradición retórica sobre la deliberación y en la tradición de la ética ciceroniana del *decet*. La ética del *decet* es de difícil traducción, ha sido traducido como decencia –pero en la época actual tiene una connotación moralina y más referida al pudor-, de la honestidad –pero ese es uno de los criterios de Cicerón a tomar en cuenta, no es el todo-, de los buenos modales –demasiado superficial-, de conveniencia –que en sentido etimológico sería muy aproximada, o sea que con-viene, que viene al caso, pero que en su acepción contemporánea suena horrible en español-.

La ética del *decet* no es una deóntica, no procura normas universales para cualquier situación, no hay valores absolutos; es una ética circunstanciada y de pensamiento aspectal –para retomar el término de C. Pereda-, en cierto sentido casuística, prudencial. Mas, no obstante la afirmación del mismo Cicerón de su eclecticismo en filosofía, la ética del *decet* no es pragmática o un "todo se vale", hay ejes claros de discernimiento ético: hay virtudes y vicios, lo útil y lo honesto, lo público y lo privado.

En esta tradición, sostengo, *ars* y ethos no están desvinculados ni pueden estarlo. Los consejos que proporcionan los espejos de príncipes son, a la vez, reglas del arte y patrones de comportamiento, están integrados en los textos. A esa integración en la obra le corresponde una labor análogamente integrada de sus autores: a esa labor le llamo oficio, a su aprendizaje, su ejercicio, sus materiales de trabajo.

Durante la Edad Media, el Renacimiento y la modernidad temprana el oficio fue de suma importancia. De oficio se calificaba la labor del príncipe; del oficio del príncipe trataban los espejos de príncipes. Y oficio ejercían quienes los escribían: el oficio de consejero. Sólo el oficio de consejero podía dar cuenta del oficio de príncipe, de las artes de gobernar,

y la obra que crearon los consejeros en el ejercicio de su oficio fue absolutamente singular: los espejos de príncipes.

Los consejeros y su oficio particular fueron de crucial importancia en los albores de la modernidad. Fueron ellos los lectores y los autores no sólo de los espejos de príncipes sino del ethos político de la sociedad política moderna, podría decirse, de su cultura política. Pero no estoy hablando de los funcionarios, de la burocracia, de los técnicos, por el contrario: lo que afirmo en esta tesis es que el ethos de la sociedad política no se deriva de la actividad o la teoría de la racionalización burocrática; esta última, el proceso de racionalización burocrática, comienza en el último tercio del siglo XVII y se consolida en la primera mitad del XVIII en Europa occidental. No, el ethos de la sociedad política se fue configurando desde, por lo menos, el siglo XV (antes y al margen de la ética protestante, importa decirlo) hasta el siglo XVII; este ethos viene con lo que N. Elias denomina la "racionalidad cortesana".

El oficio, el oficio de consejero, su relación con la tradición, su papel como intelectual, su distinción del funcionario y la imagen negativa que ha adquirido son los temas del capítulo II.

Por otra parte, claro está que los espejos de príncipes no describen el ethos en los términos más convenientes para el investigador contemporáneo. Lo hacen en sus propios términos. Esos términos son los tópicos. Los tópicos son los lugares comunes del discurso pero no son puntos aislados, no son "temas", son auténticos lugares, espacios sociodiscursivos. Los tópicos son redes de conexión de distintos aspectos, de un punto tópico a otro, son entramados, tejidos, textos, plexos. Si bien es frecuente señalarlos con el título de algún aspecto tomado como central.

Los tópicos tienen tres facetas en la retórica clásica: como *pathos*, como logos y como ethos. No pueden separarse sino precariamente para fines analíticos. Interesa sobre todo resaltar que los tópicos son aquello

que da contenido al ethos y que tienen una correspondencia social. Un "valor" en el ethos es una posición en la sociedad (como un valor numérico depende de la posición), es una cristalización de relaciones sociales. Así, el tópico del favor, por ejemplo, nos habla de una circulación de bienes simbólicos.

Sería imposible examinar todos los tópicos. He elegido algunos, los de menor peso jurídico teórico, quizá los más ominosos, para analizarlos someramente en el capítulo III. Tienen en común: (a) que son tópicos o rasgos que parecerían enfrentarse con las teorías políticas de la época. (b) Son rasgos que chocan con la moral de la sociedad civil posterior, del siglo XVIII. Tópicos que se le reprochan a la sociedad política como la circulación de favores, la simulación, etc. (c) Pero son rasgos que admitimos que fueron efectivos y eficaces en el quehacer político de la modernidad temprana e, incluso, que son vigentes, que funcionan y cumplen un papel en la actualidad de la sociedad política.

La "racionalidad cortesana", matriz de la cultura política de la sociedad política, ese complejo tapiz de relaciones cobra sentido cuando se sabe que el ethos de la sociedad política no es sólo un conjunto de normas de conducta individual sino el modo de realizar las artes de gobernar. Pero las artes de gobernar, aunque hayan existido siempre, no han tenido siempre la misma forma. La política (como actividad humana de competencia por recursos, de posicionamientos, de estrategias de sobrevivencia frente a otros grupos, de organización colectiva para el cumplimiento de fines, etc.) ha existido desde siempre, es una constante de la condición humana. Si –y de lo que sigue estoy convencido- el ser humano es un ser social que se autotransforma colectivamente al transformar la naturaleza, el carácter político le viene no sólo de la vida social colectiva sino de la relación misma con la naturaleza como proceso simultáneo de toma y distanciamiento de la misma; el uso, el

posesionamiento, la selección de recursos, la eventual competencia, todo ello implica desde ya relaciones de poder y estrategias de los seres humanos con la naturaleza y de los seres humanos entre sí.

Lo político, en cambio, como esfera autónoma de lo social, como instancia estructurada estructuradora, no: lo político es un fenómeno moderno. La política cambia parcialmente al contacto con lo político. Ese proceso afecta de una manera u otra, en un grado u otro, la racionalidad cortesana y las artes de gobernar. El capítulo IV es una apretada síntesis de estos últimos planteamientos.

Hasta aquí la presentación del texto. Ahora, no está por demás hacer algunas precisiones de índole metodológica y estilística.

Mencionaré una sola cuestión metodológica. Sería imposible decir todo lo que esta tesis no es o aquello de lo que carece, pero hay un aspecto que cuya ausencia llama de inmediato la atención: la omisión de la obra de N. Maquiavelo. Omisión del todo intencional, precisamente por razones metodológicas. La obra de Maquiavelo y el debate en torno a ella ejerce lo que suele llamarse un "efecto supernova": es tal su brillo que impide ver lo que está alrededor. Para tratar de demostrar lo que pretendo en esta tesis era necesario restar a Maquiavelo de la ecuación so riesgo de deslizar la polémica en torno a la obra del secretario florentino en vez de los conceptos propuestos. Más aún, pienso que algunos de los hilos del debate en torno a Maquiavelo se pueden ver beneficiados de lo elaborado en este trabajo. Por ejemplo, la polémica respecto de si *El príncipe* es o no un texto perteneciente al género de los espejos de príncipes depende de cómo conceptualicemos los espejos de príncipes; o aquella otra sobre si Maquiavelo pretendía congraciares con los Medici mediante la dedicatoria de su obra más conocida dependerá del buen entendimiento del papel que jugaban las dedicatorias.

Para las cuestiones estilísticas me he apoyado, esencial pero no únicamente, en López Ruiz (*Normas técnicas y de estilo para el trabajo académico*, UNAM, 1974) y Zavala Ruiz (*El libro y sus orillas*, UNAM, 1998), entre otros. He preferido seguir el sistema Chicago con algunas adecuaciones para las llamadas de referencias a pie de página pero ante cualquier duda he consultado las *Normas de estilo bibliográfico para ensayos semestrales y tesis* de Ario Garza (El Colegio de México, 1995).

Es apenas un detalle, pero el lector verá que la palabra ethos aparece siempre en redondas excepto cuando se toma en una cita cuyo autor la pone en bastardillas. Aún sin estar admitida por la Real Academia de la Lengua Española, el uso la consagra.

Para facilidad del lector, he traducido las citas que están en otro idioma que no es el español con una nota a pie de página. He traducido personalmente las citas o pasajes más largos, dejando en su idioma original las citas cuando las uso como epígrafes (aunque la traducción está en el interior del capítulo), palabras o frases sueltas, títulos de libros, términos técnicos cuyo significado se aclara en el texto y expresiones clásicas o muy conocidas. Las traducciones son siempre de tipo escolar, como suele decirse, sin pretensiones filológicas ni literarias. Los corchetes sirven para indicar que el autor de estas líneas está intercalando un comentario u aclaración en medio de una cita o traducción, cuando lo amerita, el comentario va firmado por las iniciales APM.

Vindico la presencia de las abreviaturas latinas: son parte de una tradición humanista de escritura, son marcas semánticas de los paradigmas a los que invocamos. Su conocimiento y uso no son más latosos que los criterios APA pero tienen más prosapia.

El lector encontrará algunos usos peculiares, quizá un tanto licenciosos, para los cuales pido su tolerancia: así, sigo la costumbre mexicana (en contra de la castiza) de utilizar las comillas inglesas (“”) para

las citas textuales o expresiones comunes o procedentes de alguna fuente –así sea *vox populi*-, mientras que utilizo las comillas españolas (o antilambda, <>) para citas dentro de citas. Por otra parte, recurro a la comilla simple (‘, que en otros casos es apóstrofe) para connotar palabras o frases, sea connotación irónica o una cierta acepción de la palabra. De modo similar al de las comillas, sigo la usanza mexicana de separar los enteros de los decimales con un punto y no con una coma.

Por último, la bibliografía. El lector se dará cuenta que no toda la bibliografía referida en el cuerpo del texto está a pie de página. Que no toda la que está a pie de página está en la sección de Bibliografía y que no toda la que está en la sección de Bibliografía está en notas o en el cuerpo del texto. La razón de este aparente laberinto es muy sencilla: todo título (libro, artículo) importante para la argumentación de la tesis es referido entre paréntesis y a pie de página sólo la primera vez que es citado o referido. Todos esos títulos están en la Bibliografía.

En el cuerpo del texto se mencionan títulos a guisa de ejemplos o para ilustrar lo dicho, si esos títulos no tienen mayor relevancia en el contexto del pasaje no son referidos a pie de página ni aparecerán en la Bibliografía.

En ocasiones, pongo a pie de página títulos de cuya existencia tengo conocimiento pero que no fueron consultados o utilizados para la tesis; esa es información complementaria para el lector y no está presente en la Bibliografía.

Por último, si se revisa la sección de Bibliografía se encontrarán unos pocos títulos que no están explícitamente referidos en el cuerpo del texto. Son títulos que efectivamente fueron utilizados aunque su presencia directa fuera escasa pero, por mor de evitar una omisión injusta, aparecen en la Bibliografía. En contra de los usos humanísticos que excluyen la

literatura de consulta, he puesto en la Bibliografía algunos, pero sólo aquellos diccionarios citados o referidos a lo largo de la tesis.

I. Espejos de príncipes

> *Scribere de clementia, Nero Cæsar, institui, ut quodam modo speculi uice fungerer et te tibi ostenderem peruenturum ad uoluptatem maximam omnium.*
>
> *De Clementia,* Séneca

I.1 *Specula principes*: la madeja.

En el campo de los estudios humanísticos no es extraño encontrar la expresión espejo de príncipes o sus equivalentes en otras lenguas.[1] Usada como designador referencial, como indicador, se tiene una noción más o menos común del conjunto de escritos que engloba el término. Por

[1] Denominaciones en otras lenguas: en latín *speculum principis, specula principum, speculum principum*. En alemán es *Fürstenspiegel* que se traduce literalmente al español como espejo de príncipes. En francés tenemos *miroir au prince* en singular y *miroir aux princes* para el plural; también se encuentra *miroir du prince*, *miroir des princes*, y es quizá la lengua en que más énfasis se hace sobre la diferencia de caso gramatical entre *au* y *du*. En gallego portugués es *espelho de príncipes*. En inglés es común *mirrors of prince*. En italiano *specchio dei principi* aunque a veces se encuentra *letteratura di podestá*. En catalán se dice *espill de prínceps*, siendo *espill* una palabra un tanto culta, usada en vez de *mirall* que es la traducción común de espejo. En todas estas lenguas suele utilizarse el sintagma en latín en alguna de las variantes expuestas al principio de la nota. La pluralidad de usos de casos gramaticales entre varias lenguas o dentro de una misma son para nosotros un síntoma del diverso entendimiento de estos textos como se verá más adelante en el cuerpo del texto.

ejemplo, no parece caber duda de que libros como *De Regimene Principum* de Gil de Roma o el *Policraticus* de John de Salisbury o, de plano, *Educación del Príncipe Cristiano* de Erasmo de Rotterdam caben en este indicador.

Su identificación, sin embargo, ya no es tan fácil. Para algunos autores incluye unos pocos títulos en latín en específico de la dinastía carolingia, mientras que para otros abarca obras en griego, árabe, latín y lenguas vulgares, desde la Península Ibérica hasta Bagdad y desde Escandinavia hasta el Magreb, y van desde el siglo I de n.e. –quizá antes- hasta el XVII ó XVIII de n.e., siendo conservadores. La denominación aún siendo usual no deja de ser problemática. Así, tenemos un abanico que va desde quienes consideran que los espejos de príncipes comienzan con Séneca hasta quienes se preguntan si realmente las traducciones de Ibn Muqaffa de libros de consejos a los gobernantes desde el pahlevi (lengua persa) al árabe en el siglo VIII son un caso de espejos de príncipes. A primera vista podría pensarse que la pregunta es extravagante, desatinada o, por lo menos, ajena a la discusión, pero se puede cambiar de opinión cuando se sabe que Ibn Muqaffa fue uno de los principales introductores de la tradición griega clásica al mundo árabe y que está datada la influencia de los espejos de príncipes orientales en el mundo hispánico medieval.[2]

El término 'espejos de príncipes' nació de una manera laxa, en un entorno germanófono, desde principios del siglo XX hasta bien entrado éste, para denominar un grupo de textos medievales, grupo bastante

[2] "A première vue, les miroirs des princes sont un genre bien établi et y universallement reconnu" ("A primera vista, los espejos de príncipes son un género bien establecido y universalmente reconocido". Naegle, 2011, p. 259, en Lachaud & Scordia). Así comienza el capítulo de esta investigadora que tratará, precisamente de un "parentesco difícil entre los espejos de príncipes y los escritos de reforma". Esta parece ser la divisa de todo el género: reconocido *a primera vista* pero de relaciones difíciles por lo demás.

heteróclito y cuyo universo era incompleto y de contornos difusos. La lista de los primeros estudios sigue más o menos una línea recta: "…Albert Werminghoff acuñaba, en su artículo *Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit* (1902), el término genérico de *Fürstenspiegel* —en latín, *speculum principis*—, que, décadas más tarde, investigadores como Lester K. Born (1928, 1933), Wilhelm Kleineke (1937) y, sobre todo, Wilhelm Berges (1938) consagrarían en el estudio […] del pensamiento político medieval." (Nanu, 2013, p. 22 donde se encuentran las referencias de los autores citados). A estos les siguieron unas décadas después los de Anton en 1968, P. Hadot en 1972 y Eberhardt en 1977, también en alemán (Dubreucq, 2002, pp. 17 – 18; cfr. también Jónsson, 2006, p. 2).[3]

[3] Es deber declarar que no tenemos acceso a estos primeros estudios en alemán tanto por la dificultad de conseguirlos como por nuestra ignorancia de la lengua. Respecto de este punto estamos trabajando con fuentes secundarias. Damos a continuación las cuatro fuentes que proveen referencias fundamentales:

Nanu, Irina. *La* Segunda Partida *de Alfonso X El Sabio y la tradición de los* specula principum. Tesis doctoral inédita. Valencia, 2013.

Dubreucq, Alain. "La litterature des specula: délimitation du genre, contenu, destinataires et réception". En, Lauwers, M (ed), *Guerrieres et moines. Conversion et saintité aristrocratiques dans l'Occidente médiéval (IXe – XIIe siècle)*. Éditions APDCA, Antibes, 2002.

Jónsson, Einar Már. "Les <<miroirs aux princes>> sont-ils un genre littéraire?" *Médiévales* # 51, automne 2006.

Buescu, Ana Isabel. "Um discurso sobre O Príncipe a <<pedagogia especular>> em Portugal no século XVI". *Penélope*, no. 17. 1997. Pp. 33-50.

Como información complementaria, la lista de los primeros textos mencionados es:

Werminghoff, Albert (1902). *Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit.*

Born, Lester K. (1928). "The perfect prince. A study in thirteenth- and fourteenthcentury ideals". *Speculum*, 3, 470-504.

Born, Lester K. (1933). "The *specula principum* of the Carolingian age". *Revue Belge de Philosophie et d'Histoire*, 12, 583-612.

Kleineke, Wilhelm (1937). *Englische Furstenspiegel Vom Policraticus Johanns Von Salisbury Bis Zum Basilikon Doron Konig Jakobs 1*. Halle: M. Niemeyer.

Berges, Wilhelm (1938) *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelaters*. Stuttgart (Schriften der MGH 2).

Anton, H. H. (1968) *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*. Bonn (Bonner historischen Forschungen 32).

Hadot, Pierre (1972). "Fürstenspiegel". *Reallexikon für Antike und Christentum*. Stuttgart: Hiersemann, VIII, 555-632.

Eberhardt, O. (1977). *Via regia: der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gatung*. Munchen.

La ampliación de estos estudios ha llevado a la problematización de la categoría. Hasta donde nos alcanza, del tronco germano original los estudios han migrado en la actualidad hacia Francia, España y Portugal, o quizá sería mejor decir, al francés y al español, pues los estudios se han expresado más en estas lenguas con independencia del país de origen del investigador.[4] En particular, es en ediciones francesas que se han presentado los estudios globalizadores más recientes aunque no sean de un solo y mismo autor sino trabajos colectivos, compilaciones, memorias de foros o mesas redondas.[5] Un porcentaje considerable de los estudios son de caso, monográficos, en la órbita de disciplinas históricas y filológicas medievalistas, a veces incluso como ramificaciones derivadas de una investigación cuyo objetivo no es específicamente ese.[6] Son pocos los

[4] Sin menoscabo de otras lenguas. Por supuesto se encuentran artículos en inglés, por ejemplo, los de Lester Born, igualmente es de suma importancia la entrada *mirrors of prince* de Eberle en el *Dictionary of the Middle Ages*; los textos en inglés son abundantes pero, a diferencia de otras lenguas están distribuidos más uniformemente a lo largo de más tiempo. También se nota un interés creciente por el tema en portugués aunque concentrado en medios lusitófonos.

[5] Lachaud & Scordia (2011, p. 11) refieren tres mesas redondas que han dado sendos productos editoriales: *Politische Tugendelehre und Regierungkunst. Studien zum Fürstenspiegel der frühen Nuezeit* (1990), *Speculum regis* (1994) y *Speculum principum* (1999). A estas memorias habría que agregar los volúmenes colectivos de Lachaud & Scordia (1ª. ed. 2007, 2ª. 2011) mismo y el de Fournés & Canonica (2011), más recientes.

[6] Las fuentes para las afirmaciones de este último párrafo no son sólo las recensiones de algunos textos. Hemos recurrido al examen y conteo de bases de datos y bibliografías. En la bibliografía al final de esta investigación se mencionan las principales bases de datos consultadas. Respecto a las bibliografías nos referimos a dos tipos de ellas: la primera, obvia, las bibliografías de los libros y artículos consultados; la segunda, las bibliografías específicas que se han compuesto sobre la cuestión. Dentro de éstas, sobre todo, el titánico –y ahora imprescindible- trabajo de la Dra. Irina Nanu: tres conjuntos bibliográficos consecutivos publicados en la revista *Memorabilia* entre el 2011 y el 2013, conjuntos que abarcan tanto fuentes interpretativas del pensamiento político medieval como específicas de los espejos de príncipes pero más aún, cada una de las ediciones en varias lenguas de cada uno de los espejos de príncipes (como fuente primaria) carolingios y capetos (ss. VIII al XIV) y los estudios monográficos sobre cada uno.

Se requieren trabajos más extensos de investigación documental en este rubro. En casi todos las investigaciones interpretativas es fácilmente identificable el tronco común y primario de estudios sobre *Fürstenspiegel*; no así la historia siguiente. Se encuentran investigaciones extensas (como la citada de la Dra. Nanu) pero no llegan al punto de

estudios que pretenden una visión global de los espejos de príncipes.[7] No obstante, como a principios del siglo XX, seguimos con un grupo de textos heteróclitos, aunque ahora ampliado y de contornos difusos.

La denominación 'espejos de príncipes' tiene una ineludible carga idiomática, pues el objeto que denota y el uso de la denominación tienen cierta variación de lengua a lengua. En varios idiomas (comenzando por el alemán que es la primera lengua moderna en usar la expresión como sustantivo colectivo) el sintagma 'espejo de príncipes' es un tanto ambiguo pues no podemos afirmar con certeza si la preposición corresponde a un genitivo o a un dativo. Por supuesto, el contexto del sintagma puede aclarar el sentido. En latín, en cambio, la duda es menor, aunque se encuentran por igual las formas tanto para un caso gramatical como para otro (*speculum principis, speculum principum*), existe entre ambas una connotación ligeramente distinta basada en el número.

Por lo regular, una obra es designada 'espejo de príncipes', sin importar que vaya dirigida a un solo príncipe. Así, del *Policratus* de J. Salisbury se dirá que es un "espejo de príncipes". Pero cuando se habla de

saturación (el punto de saturación documental es cuando se detecta un alto porcentaje de bibliografía compartida en las últimas investigaciones y existe circularidad de citas entre las mismas).

[7] A las obras referidas en la nota 3 y a los textos introductorios y epilogares de las obras de la nota 5 agregamos:

Darricau, R. (1979). "Miroirs des princes". *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Paris: Beauchesne, IV, cols. 1025-1632.

I, Deug Su (1998). "Gli *specula principum*". En Cavallo, G., C. Leonardi and E. Menestó, eds., *Lo spazio letterario del Medioevo: Medioevo latino*. Roma: Salerno Editrice, 515-535.

Eberle, P. J. (1987). "Mirrors of princes". STRAYER, J. S., ed., *Dictionary of the Middle Ages*. New York: Scribner, VIII, 434-436.

Quaglioni, D. (1987). "Il modello del principe cristiano. Gli *specula principum* fra Medioevo e prima età moderna". En Comparato, V. I., ed., *Modelli nella istoria del pensiero politico*. Florence: Olschki, 1, 103-122.

Genet, Jean-Phillippe. "L'evolution du genre du miroir au prince en Occident". En Cassagnes-Brouquet, Sophie, Amaury Chauou, Daniel Pichot & Lionel Rousselot (éd.). *Religion et mentalités du Moyen Âge. Mélanges en l'honneur d'Hervé Martin.* Presses universitaires de Rennes. Rennes, 2003.

estos textos como sustantivo colectivo (por no decir aún como género) se usa el primer sustantivo en plural: 'espejos de príncipes'. De modo análogo, se utiliza 'espejo de príncipes' tomando príncipe en su sentido general y primigenio.[8]

Ya sea en alemán (*Fürstenspiegel*), ya en francés (*miroirs aux princes*), en portugués (*espelhos de príncipes*) o en italiano (*specchio dei principi*) es posible encontrar una clasificación bibliotecológica bajo el rubro de su respectivo sustantivo. Pero en español no. En este idioma el término comenzó a usarse con mayor frecuencia en algunos estudios humanísticos en épocas más bien recientes (a partir de la década de los ochenta del siglo pasado, aunque ya era posible encontrarlo antes procedente de traducciones) y en la clasificación bibliotecológica no aparece 'espejos de príncipes', la temática de dicho grupo de textos parece quedar englobada en el rubro 'educación del príncipe' o similares (instrucción, *institutio*, etc.). No obstante, reiteramos, habremos de utilizar la denominación espejos de príncipes en esta tesis con el sentido que iremos apuntando a lo largo de este capítulo (y a partir de ahora sin las medias comillas excepto que se quiera connotar algo especial).

[8] Puntualicemos: por 'príncipe' no debe entenderse la acepción vulgar de primogénito del rey, delfín, infante. Esta acepción es, de hecho, muy reciente, de cuando la sucesión dinástica y la sociedad cortesana eran ya dominantes en los Estados (según veremos en el capítulo IV). No es esta, pues, nuestra acepción, sino una más cercana a la latina; para los romanos *princeps* era un rango y un cargo militar administrativo que transitó sin dificultad a ser un cargo político militar jurisdiccional. De ahí se fueron derivando otras acepciones en torno a la idea de jefe, caudillo, hoy diríamos líder político, en tanto dirección, pero sobre todo a la de alta posición de poder. Un príncipe era una investidura con mando, con *imperium*, una persona que podía ocupar diversos puestos en el poder público (magistrado, secretario, ministro, etc.). En sentido concreto abarca a los gobernantes: monarcas, reyes, condes, duques, personajes poderosos de la corte. Un príncipe no siempre era heredero, podía ser elegido, designado y hasta contratado. El príncipe máximo era, claro está, el rey. Nos interesa ir subrayando la relativa ambigüedad de la acepción de príncipe en estos siglos, tan ambigua como la de consejero (cfr. Skinner 1985, I, p. 18). Muy distinto será el significado de 'príncipe' en Rousseau alrededor de dos siglos después del periodo que nos interesa.

No existe un acuerdo generalizado sobre el concepto de espejos de príncipes. Ni sobre sus orígenes, génesis, periodización ni alcance geográfico. Ni sobre los criterios que se deben seguir para intentar tal conceptualización. En su momento, propondremos los elementos que consideramos capitales para perfilar un concepto de espejos de príncipes; para ello es menester pasar revista crítica a las principales posiciones de los tratadistas para preguntarnos después por las características del género.

Los principales ejes en torno a los cuales se ha discutido la definición o conceptualización de los espejos de príncipes son, a saber:

1) El recurso de la metáfora especular y la utilización del sintagma en el título de la obra o en el *incipit* de tal modo que la distinga (pues el título en una obra es una adquisición más bien moderna).
2) El tipo o carácter formal del texto.
3) Si cubre un contenido de determinadas obras.

Como es lógico, estos ejes se entretejen y forman tapices más complejos. Por ejemplo, puede ser que se quiera atribuir la pertenencia al espejo de príncipes a una obra sí y sólo si tiene un contenido determinado, digamos las virtudes del príncipe, y a la vez lleva en el título una mención a la metáfora del espejo. Pero ¿y si la obra no tiene un título proveniente de la época de su escritura sino que le fue impuesto con posterioridad y quedó así incluido en una tradición? Por supuesto, también es probable que algunos de estos ejes entren en contradicción entre sí o contengan una paradoja. Es el caso del eje 3) porque no es posible saber *ex ante* si teniendo una definición caben ahí las obras o si requerimos un universo de obras para extraer de ellas la definición. Nos movemos en un terreno aporético.

Examinemos primero, sólo por orden, cada uno de los ejes mencionados y después sus posibles cruces, las consecuencias de esto sobre la geografía y periodización de los espejos e intentemos obtener un esquema actual de las constelaciones sobre la conceptualización de los espejos de príncipes.

(1) Primer eje: espejos.

A) La metáfora especular.

El espejo, su sentido figurado, su simbolismo real o supuesto, han estado rodeados de un hálito enigmático durante siglos: "… los temas principales asociados con los espejos: religión, cosmología, vanidad, belleza, sexo, magia y ciencia" (Pendergrast, 2003, p. 21).[9]

El espejo opera miméticamente, es decir, devuelve al observador una imagen como figura mimética. Figuras miméticas son el reflejo en el espejo pero también la sombra, el gemelo inverso, el nahual, la imagen en la cámara oscura, el sacerdote y el actor. Mímesis es imitación (por gestos, por disfraz) pero es sobre todo re-producción, re-creación. La mímesis puede operar por diversos mecanismos: analógicos, metonímicos, incluso paródicos.

La figuración mimética es una cuestión con varias facetas. Una, la implicación del doble, figura de relevancia cósmica y mágica y, sin duda, de hondas resonancias psicoanalíticas.[10] La duplicación: con un marcado

[9] Pendergrast, Mark. *Historia de los espejos*. Vergara. Barcelona, 2003. Es muy ilustrativo el ensayo de U. Eco "De los espejos" en *Del espejo y otros ensayos*, Lumen, Barcelona, 1988. También un pequeño artículo de Vergara Ciordia "Enciclopedismo especular en la baja Edad Media" que tendremos ocasión de criticar.

Tenemos noticia de Grabes, Herbert, *Speculum, mirror and looking-glass*, 1973. Y *Le miroir, naissance d'un genre littéraire* de Einar Már Jónsson.

[10] Cfr. Rank, Otto, *Le double*, en *Don Juan et Le double. Essais psychanalytiques.* Colección "Les classiques des sciences sociales", Université de Québec á Chicoutimi. Québec, 2005.
http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_socles/index.html
Versión digital del original: Rank, O. *Don Juan et Le double*, Petite Biblioteque Payot, Paris, 1973 (1932).

carácter de fertilidad, procreativo (multiplicar, incrementar el número de la especie), como posibilidad o no de herencia (el hermano del rey, el doble del rey), la doble personalidad shamánica (animal y humana, terrenal y nouménica), el rey como persona geminada (como lo expresa E. Kantorowicz en su obra más conocida), la doble naturaleza de Cristo, la duplicidad histriónica entre el actor como persona y el personaje ficticio.[11]

Otra faceta, la inmanencia de otra dimensión, de otros mundos espaciotemporales, presentes y por ello ominosos: se habla del "mundo de las sombras"; del espejo como portal de tránsito, como umbral. La fantasía del espejo coalescente. Ahora que mientras en el espejo hay una internación, uno se mete en el espejo, con la sombra hay una externalización, uno se pone afuera.

Las dos facetas anteriores nos llevan a una tercera. Por una vía u otra, la mímesis entraña la dinámica de entrar y salir, dentro y fuera. Una especie de estado coloidal entre la ipseidad y la alteridad. La tercera faceta es el desdoblamiento. No creemos exagerar al decir que puede pensarse un conocimiento mimético casi en oposición a otro noético. En particular, cuando se considera el problema de la representación.[12] Ciertos estados de introspección, la empatía, manifestaciones de intersubjetividad, el aprendizaje por imitación pero también la capacidad de reconocimiento del otro, entre varios más son casos que ameritarían examinarse para poner a prueba el conocimiento mimético.

El elenco de figuras miméticas sería demasiado extenso para referirlo aquí, piénsese tan sólo en todo lo que la paremiología, el folklore o

---

[11] Entre otros cfr. Lotman, Iuri M. *Cultura y explosión*. Gedisa. Barcelona. 1998. Pp. 104 – 105.

[12] Cfr. la prosa del mundo de la que habla Foucault, las cuatro similitudes, sobre todo la segunda, la *aemulatio* en relación con el espejo. Pero también el paso a las "signaturas" y la "representación duplicada". Sólo con el signo hay representación duplicada; el espejo es reflejo, no representación. Foucault, Michel *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México, 1999.

la literatura pueden ofrecer sobre acerca de espejos y sombras: desde cuando se dice que alguien "le pisó la sombra" a otra persona para indicar un dominio o control erótico, por lo general, hasta las fechas en que los espejos deben ser cubiertos (Semana Santa) y lugares en los que en los altares de día de muertos es el reflejo en un espejo de la foto de un difunto (y no el retrato visto directamente) el que indica para quién es la ofrenda.

Pero, de entre todas las figuras miméticas, por ahora nos ocupa una: el espejo. El espejo juega *con* y *en* la perspectiva, ateniéndonos tan sólo a los espejos planos. Desde hace siglos ha sido usado para proyectar pinturas que han de trasladarse a una pared, para llevar luz en los laberintos de la pirámide o para efectos ilusionistas. El carácter óptico de virtualidad, el que la imagen se forma 'más allá' de la superficie del espejo, 'dentro' del espejo, da la sensación de profundidad, de volumen, en la imagen.

El reflejo especular es también un caso peculiar de simetría pues es una imagen que solemos llamar 'invertida' de lo real. Esta 'inversión' es un término inexacto: inversión ¿de qué? De hecho, en catóptrica, conjunto de saberes sobre el reflejo de la luz, se llama "imagen invertida" a aquella en que el objeto es reflejado 'de cabeza' (es decir, invierten arriba y abajo) y la pueden producir espejos cóncavos o convexos. Para los espejos planos, un término más claro, aunque más técnico, es quiral, que, como su raíz lo indica, es el efecto que se produce al unir una con otra nuestras manos por los cantos y bordes externos de los meñiques y ver como al cerrar las palmas coinciden los pulgares. Mas la quiralidad no describe todas las peculiaridades del reflejo especular: el espejo tiene propiedades enantiomorfas. Una sombra la podemos entender como una especie de silueta recortada de un manto extendido de luz, ese hueco en la luz puede ser sobrepuesto al modelo tangible que la produce y a la inversa (salvo la deformación por efecto del ángulo luminoso); a diferencia de la sombra, la

imagen especular no puede ser recortada y superpuesta sobre su modelo. Nuestras dos manos sólo pueden, literalmente, empalmarse, no coinciden ni concuerdan de ninguna otra forma, la imagen especular y su modelo siempre se enfrentan, sólo pueden hallarse 'frente a frente'. El enantiomorfismo es precisamente esa cualidad de oposición complementaria, la imagen es antistrofa del modelo reflejado. Cuando vemos por el espejo retrovisor parece que todo ha vuelto a la normalidad porque lo hemos girado dos veces sobre el mismo eje de simetría: un giro, el reflejo del objeto en el espejo, y el segundo porque estamos de espaldas al objeto reflejado. Todo parece normal pero el espejo no ha dejado de hacer lo que sabe hacer: el letrero invertido que dice "aicnalubma" lo podemos leer al derecho en el retrovisor.

Claro, el enantiomorfismo no es sino la expresión de que el espejo sólo "toma" uno de los tres ejes de simetría de un cuerpo quedando los otros dos como si fuesen desligados de la totalidad de ese cuerpo.

Así, la imagen especular es un reflejo exacto pero virtual y quiral de un modelo real. No puede diferirse ni en el tiempo ni en el espacio: para que haya reflejo el modelo debe estar ahí y en ese momento, pero el enantiomorfismo nos hace pensar en que la imagen reflejada tuviera vida propia.

El espejo, especie de resonancia visual, asociado al acto de ver, mirar, observar, casi inevitablemente ha servido como alegoría del conocimiento. Empero ha jugado papeles encontrados. Ya veremos más adelante la opinión de Platón sobre los espejos, alejados tres grados de la verdad. Y ya dijo San Pablo "*videmus nunc per speculum et in aenigmate*".[13] Por una parte, el espejo no siempre es tomado como un reflejo fiel de lo

[13] "Ahora vemos por un espejo y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara" (Cor. 13:12). Este versículo ha motivado un ensayo de Jorge Luis Borges ("El espejo de los enigmas" en *Nuevas inquisiciones*), cuyo argumento son las interpretaciones de este versículo, y ser parte importante de un episodio en la trama de *El Nombre de la Rosa*.

real, puede ser una imitación o una representación o un signo, eso sin hablar de los espejos deformantes. Por otra parte parece un *medium* especial a través del cual y sólo de él se pueden observar ciertos aspectos del mundo. Reflejo, reflexión; espejo, especulación.

El espejo nos sirve para explicar los procesos de reflexión aunque no es los procesos mismos. Existen otros fenómenos que forman imágenes fantasmáticas sin que intervenga un espejo plano en sentido estricto. Quienquiera que hay visto un espejismo sabe a que nos referimos. No explicaremos ya la óptica del espejismo[14] pero tengamos en cuenta que al hablar de 'espejos' es posible que alguien esté tratando de nombrar una experiencia global respecto de un conjunto de fenómenos.

Y aún con todo lo dicho, se siguen escapando algunos sentidos, algunas insinuaciones, ocultas en el espejo. ¿Por qué los ojos han de ser el espejo del alma? ¿De quién ve o de quién es visto o de ambos? Es posible que el espejo haya sido impropiamente tomado por metonimia de todas las figuras miméticas.[15]

Son abundantísimas las apariciones del espejo en mitos, leyendas, literatura, cuentos populares, en la pintura, como analogía erótico amorosa, como instrumento de adivinación y parafernalia, como tránsito a

[14] Apuntaremos únicamente que el espejismo es un fenómeno que combina refracción y reflexión, que genera imágenes reales (en términos ópticos) que no parecen estar frente a ninguna superficie reflectante (o sea que son diferidas), lo cual las dota de 'realismo' (en términos perceptivos). El espejismo no está fundado en ningún estado alterado de conciencia, no es una alucinación.

[15] Estamos en contra de la idea sostenida por Zamora Águila, (*Filosofía de la imagen*, 2008, UNAM) al afirmar que el reflejo en el espejo no es una imagen sino un "fenómeno natural", tanto como la sombra, haciendo depender el sentido de 'imagen' de la imaginación. No es posible, a juicio nuestro, deslindar la pura recepción sensorial de los procesos de percepción prerrepresentativa. Es cierto que hubo un cambio en la manera de entender la visión y todos los fenómenos ópticos en el Renacimiento, pero no fue el tránsito que Zamora, citando a Gombrich, propone: de una representación-mapa a una representación-espejo, la primera resaltando puntos esenciales en un espacio representado abstractamente y la segunda como reflejo fiel, detallado, exacto de la realidad (Zamora, 2008, pp. 303-306).

otro mundo, es el recurso óptimo de ese modo de transformación simétrica llamado automorfismo. Y es, al modo de un oximorón, la antonomasia de lo paradójico y al mismo tiempo de lo tautológico.[16] No podemos ni siquiera sobrevolar un territorio tan extenso pero si podemos hacer una breve incursión en su historia política. Breve, pues, en realidad, la alegoría político moral del espejo ameritaría un estudio particular análogo, por ejemplo, al del cuerpo político.

El espejo oscila entre esos dos polos característicos del programa filosófico platónico: de un lado, un conocimiento íntimo, interno, el conócete a ti mismo, la cura de sí, pero con el riesgo del desliz narcisista. De otro lado, el dar cuenta, el espejo como representación, pero con el riesgo de la deformidad.

Irina Nanu menciona en su tesis doctoral los varios puntos de origen de esta idea: la filosofía griega tanto antigua como helenística, la filosofía romana, la tradición bíblica, la patrística, hasta la época carolingia (Nanu, 2013, pp. 21-22).

Nanu cita un diálogo platónico, el *Primer Alcibíades*, en el que se habla de los espejos (Nanu, 2013, p. 22, nota 2), pero no refiere, extrañamente, el pasaje más conocido de *La República* (Libro Décimo) en el que Platón por voz de Sócrates crítica los espejos. Sócrates, en un momento de su charla con Glaucón, le dice:

> Toma un espejo; preséntalo por todas sus caras: en menos de nada harás el sol y todos los astros del cielo, la tierra, a ti mismo, los demás animales, las plantas, las obras de arte y todo lo que hemos dicho. –Sí, haré todo eso aparentemente; pero en todo ello no habrá nada real

[16] Cfr. Weyl, Hermann. "Simetría". En *Antología de matemáticas (Lecturas universitarias 8).* UNAM. México, 1971. Un ejemplo claro: los cuadros de Escher.

> y existente. –Muy bien. Penetras perfectamente mi pensamiento. El pintor es un obrero de esa clase, ¿no es eso? –Sin duda. –Acaso me digas que no hay nada real en todo lo que hace; sin embargo, el pintor hace también un lecho de cierto modo.[17]

De aquí, Sócrates llevará el diálogo al punto de distinguir tres grados de realización: el primero, aquel en que la obra es la idea misma y es perfecta (el eidós), por ejemplo, el Lecho. El segundo, en el que se fabrican las cosas concretas que se sujetan a esa idea, por ejemplo, los lechos que hacen los ebanistas. Y el tercero, el de la imitación, que comprende toda la poiesis. La analogía que comenzó con un espejo culmina su ruta en la pintura.[18]

---

[17] Platón "La República o de lo Justo". *Diálogos*. Porrúa ("Sepán cuántos…" # 13). México, 1998, p.603.

[18] *Ibidem,* p. 604. Platón era, como es sabido, partidario de la noesis, la intelección, como vía única de la episteme, no hay lugar para ninguna clase de conocimiento mimético. Cabe notar que la idea platónica es, por lo tanto, contraria a la del Estado como obra de arte. Para el Renacimiento será de suma importancia, como veremos, esta clasificación praxológica. Cito a Ginzburg (p. 22): "… la tesis de Singleton es que Maquiavelo tomó distancia de la tradición aristotélico-tomista debido a que desplazó la política del ámbito del *actuar* al ámbito del *hacer*, del *agere* al *facere.* La perdurable originalidad de Maquiavelo consistiría en haber concebido la política como un *arte* según la definición aristotélico-tomista del término, esto es, como una actividad carente de connotaciones morales y cuya finalidad es la producción de objetos." En la página anterior de este artículo (p. 21), citando a Maritain: "<<Aquello que hace del estudio de Maquiavelo algo extremadamente instructivo para un filósofo es la enorme dificultad para encontrar en otro lugar una concepción tan puramente artística de la política. Y justamente en esto mismo reside su principal error filosófico, si la política pertenece al ámbito del *praktikon* (del actuar) y no del *poietikon* (del hacer), termina siendo esencialmente parte –la parte principal, según Aristóteles- de la ética>>". Ginzburg, Carlo. "Maquiavelo, la excepción y la regla. Líneas de una investigación en curso" en *Ingenium*. Revista de historia del pensamiento moderno. Nº 4, julio-diciembre, 2010, 5-28.

Coincidimos plenamente con la primera parte del aserto: el tránsito del actuar al hacer, en general, como una característica renacentista parte de la vida activa. La segunda parte no nos convence tanto: pensamos que un arte (*tecjné*) en el sentido aristotélico *implica* un ethos.

Encontramos ya contenida la noción de mímesis; lo interesante es que tiene un signo negativo, un sentido peyorativo. En efecto, en la filosofía helenística, por ejemplo, se encontrará también la noción de mímesis pero con un sentido opuesto al platónico, un sentido meliorativo. Cito *in extenso* a Nanu:

> En la filosofía política helenística, una síntesis del misticismo neoplatónico y pitagórico, el rey, su reino y sus súbditos son una *copia* y una *imitación*, μίμησις, del reino divino, un *espejo* que refleja la armonía y el orden del universo en la tierra. Véanse, para mayor información, los fragmentos sobre la realeza de Arquitas, Diotógenes, Ecfanto y Esthenidas. (Nanu, 2013, nota 3 en p. 22).

Sin embargo, el recurso a la metáfora especular está presente como telón de fondo, no es explícito.[19] Todo indica que la primera vez que aparece de manera declarada es en *De Republica* de Cicerón (106 a.n.e. – 43 a.n.e.):

> XLII 69 […]
>
> Entonces Lelio: "Veo ya frente a qué deber y tarea pones a ese hombre que yo esperaba."
>
> "Sin duda –dijo Africano- casi frente a éste solo (pues casi en este solo están los demás): que nunca deje de educarse y de observarse a sí

[19] Nos llama la atención que la Dra. Nanu nombre diferente cada una de las tres bibliografías de espejos de príncipes para sendos periodos, la razón probable: que el uso de la metáfora del espejo a lo largo del tiempo ha evolucionado.

> mismo para que invite a los demás a la imitación de sí mismo, para que, por el esplendor de su alma y de su vida, se ofrezca a sus conciudadanos como un espejo. […"][20]

La encontramos después en un texto de Séneca (4 a.n.e. – 65 n.e.), *De Clementia*, que sirve de epígrafe a este capítulo y cuya traducción es: "Me he propuesto, ¡oh César Nerón!, escribir de la clemencia *para hacer en cierto modo de espejo y presentando tu imagen a ti mismo*, hacerte llegar al placer mayor de todos" (Séneca, *De Clementia*, Libro I, parágrafo 1; bastardillas APM).[21] En este texto hay un sentido diferente de la metáfora (el espejo es el libro) y está específicamente dedicado a un príncipe, por lo cual varios tratadistas lo consideran como el "punto cero" del uso de la metáfora del espejo.[22][23]

A partir de este momento –cuando muy tarde- la dualidad mimética, el desdoblamiento del que hablamos párrafos atrás, queda asentada como un *leitmotiv* del poder.

---

[20] Cicerón. *De la república*. II, 69. UNAM. México, 2ª. ed. 2010; p. 77. *De republica* de Marco Tulio Cicerón fue compuesta, con alta probabilidad, en el año 54 a.n.e. Nanu (2013, p. 23, nota 4) refiere la misma cita, en latín, *in extenso*. Senellart (1995, pp. 47-48) lo cita, en francés, en el mismo sentido.

[21] Séneca, *De Clementia*, I, 1. Todos los estudios indican que este opúsculo de Séneca fue escrito entre los años 54 y el 55 de n. e.

[22] Esta idea se encuentra reafirmada en varios autores: Auvray-Assayas, "Le cosmos et l'ethique du prince: une relecture du *De Clementia* de Sénèque et du *Songe de Scipion* de Cicéron"; en Lachaud & Scordia, 2011, pp. 19 – 30. Cfr. también Dubreucq, *op. cit*. p. 19.

En un sentido semejante pero no directo con la hipótesis de la fundación de los espejos de príncipes, cfr. Pernot, Laurent, "Miroir d'un prince por lui-même: les *Pensées* de Marc-Aurele" en Cogitore & Goyet (dirs.) *L'éloge du prince: de l'Antiquité au temps des Lumières* (2003).

Véase también Vizentin, M. *Imagens do poder em Sêneca: estudo sobre o De Clementia*. Cotia, SP. Ateliê Editorial/Fapesp, 2005.

De aquí se da paso al periodo medieval del uso de la metáfora especular. Ya se hallaban activas las tradiciones de la retórica (Cicerón, por lo pronto) y de la literatura político moral (Séneca). A estas tradiciones se entroncará el flujo de ideas con base bíblica y patrística. Agustín de Hipona citará tanto el pasaje antes mencionado de Cicerón (pasaje que se perdió en algún momento y se reencontró hasta el siglo XIX) como versículos bíblicos, uno a continuación de los otros.

Nanu nos da noticias de este desarrollo medieval pero no difiere significativamente del uso antiguo; nuestra autora aporta más bien una visión de las posibles intersecciones de motivos entre la metáfora del espejo y otras en curso en el Medievo (Nanu, 2013, pp. 23-37).

Senellart (1995, pp. 47–50) describe sucintamente tres sentidos de la metáfora especular durante la Edad Media, pero habremos de tratar este tema en específico.

Da Costa, una autoridad brasileña en el tema, parece ofrecernos más pistas sobre la cuestión.[24] Comienza su estudio sobre el *Speculum Regum* por aclarar el sentido medieval del término 'espejo', rescatando el étimo latino (*speculu*), su significado literal ("reproduçao fiel da imagem, representaçâo, reflexo", Da Costa, 2001, p. 2) y su sentido translaticio o figurado ("um modelo, exemplo a ser seguido", *idem*). Pasa a examinar el concepto en la tradición del Antiguo Testamento como "…um lugar que o homem … podem vislumbrar a açao de Deus…" y, renglones adelante, "…

[24] Son tres las fuentes que utilizamos de Ricardo da Costa: Da Costa, 2001:
Da Costa, Ricardo, "O Espelho de Reis (*Speculum Regum*) de Frei Álvaro Pais (1275/80-1349) e seu conceito de *tirania*." En Maleval, María de Amparo Tavares (org.), *Atas do III Encontro Internacional de Estudios Medievais*; Río de Janeiro, Editora Ágora de Ilha; 2001.
Da Costa, 2003: Da Costa, Ricardo, "Um espelho de príncipes artístico e profano: a representaçao das virtudes do bom governo e os vicios do mau governo nos afrescos de Ambrosio Lorenzetti (c. 1290-1348?)"; *Utopía y Praxis Latinoamericana*, oct.-dic., año/vol. 8, no. 23; Universidad de Zulia, Maracaibo, Ven.; 2003.
Da Costa, 2004: Da Costa, Ricardo, "O Espelho de Reis (1341-1344), do galego Álvaro Pais." *Estudos Galegos # 4*; Niterói; EdUFF, 2004.

o *Espelho* e o lugar da contemplaçâo, a porta onde os soberanos podem receber a Iluminaçâo que reflete a luz divina da Sabedoria." (*ibidem*).[25]

Retoma enseguida la filosofía occidental, remitiéndose principalmente a Plotino y Gregorio, ambos en la línea neoplatónica. "O cerne da filosofia de Plotino era a pratica do retorno da alma a través da contemplaçâo interior. Neste sentido, o *Espelho* e una metáfora do 'olhar para dentro'..." (Da Costa, 2001, p. 2).[26]

Esta idea neoplatónica le es cara al franciscanismo cuatrocentista, en 1318 se encuentra el título *Espelho de Perfeiçâo* de un hermano franciscano anónimo (texto que probablemente tenía un público clerical, monacal, además de la posibilidad de que llegara a los príncipes).

Para Da Costa, el *Espelho de Perfeiçâo* es un momento importante en la consolidación del cristianismo que queda marcado también en el uso de la alegoría: "Momento de integraçâo cristâ, o rei que contempla é contemplado pela imagen que vê" (Da Costa, 2001, p. 2).[27] La idea de reflejo especular juega, inevitablemente, con la de reflexión especulativa: los espejos de príncipes ideales reflejan la imagen del príncipe real para hacerlo reflexionar sobre cómo alcanzar el ideal del príncipe en la realidad.

Queremos señalar, dado que será importante retomar el tema más adelante, la relación que nuestro desconocido autor franciscano propone como función del saber, dice Da Costa "...este autor desconhecido afirma que o 'dom da ciência' deverá ser um guia para o modo de agir." (Da Costa,

[25] " ...un lugar en que el hombre... puede vislumbrar la acción de Dios..." y, renglones adelante, " ...el *Espelho* es el lugar de la contemplación, la puerta donde los soberanos pueden recibir la Iluminación que refleja la luz divina de Sabiduría".

[26] "El meollo de la filosofía de Plotino era la práctica del retorno del alma a través de la contemplación interior. En este sentido, el *Espelho* es una metáfora del 'mirar para dentro'...".

[27] "Momento de integración cristiana, el rey que contempla es contemplado por la imagen que ve".

2001, p. 3).[28] No obstante el círculo especulativo, el saber debe ser una guía para obrar, el saber en relación con el hacer.

Estamos en condiciones de sintetizar lo referente a la metáfora especular. Durante toda la época comprendida comúnmente como Edad Media parece haber habido tres usos de la metáfora del espejo directamente relacionada con el príncipe:[29]

a) el príncipe como espejo de un estado político ideal o divino (el príncipe es el espejo). De la filosofía helenística procede la ya mencionada imagen del príncipe como espejo (copia, imitación) de la armonía y orden del universo en la Tierra (Nanu, 2013, p. 22).
b) El príncipe sirve de espejo a sí mismo, mediante la autobservación (el conócete a ti mismo), y a los demás para que emulen sus virtudes. Es el sentido que tiene en Cicerón, según vimos, pero es también el sentido de la *imitatio Christi*.
c) Un libro (*ese* libro desde el que se habla) como espejo cuadro (tapiz, lienzo, retrato) del príncipe. Es el sentido que tiene en Séneca. Curioso espejo que refleja lo que es y también lo que debería ser.

Como ya habíamos adelantado, Senellart encuentra tres usos medievales de la metáfora especular. El primero, en el cual el príncipe no se ve en un espejo sino que es él quien sirve de espejo: es el "príncipe-espejo". Es el sentido que tiene en Cicerón y corresponde más o menos con nuestro inciso b) (Senellart, 1995, pp. 47-48). El segundo sentido, el

[28] "…este autor desconocido afirma que el 'don de ciencia' deberá ser un manual (en el sentido de libro sinóptico con instrucciones, APM) para el modo de actuar".

[29] Nanu parece insinuar en algunos pasajes que fueron usos consecutivos, sin embargo, creemos que más bien fueron simultáneos y su diferencia se debe no tanto a la época sino a la tradición en la que se inscriben. Precisamente tan temprano como en Séneca encontramos el segundo uso de la metáfora. Lo dicho por Nanu, Senellart y lo que a continuación apuntamos nosotros mismos aunque valioso es aún insuficiente: son necesarios más estudios al respecto.

escrito como espejo de las virtudes del príncipe. Es el sentido de Séneca y corresponde a nuestro inciso c) (*ibidem*, pp. 48-49). El tercer sentido parece una variación cristiana del primero: un instrumento para verse a sí mismo interiormente, como una "meditación catártica" o "práctica ascética" dice Senellart; este sentido queda en nuestro inciso b) (*ibidem*, pp. 50-51). Subraya Senellart que a partir de este tercer sentido que se encuentra ya en los espejos de príncipes carolingios la acepción queda fijada, hay un entendimiento común sobre la metáfora especular. Agregará nuestro autor un sentido más, una extensión, para los espejos de príncipes del siglo XVI: en estos ya no sólo se reflejará la faz del príncipe sino toda la cámara desde la cual él gobierna: "Elle [la salle, la chambre] reflète l'émergence du territoire comme domaine concret… de l'exercise du pouvoir." (*ibidem*, p. 53).[30]

Llamemos la atención sobre un par de puntos. Primero, estos usos metafóricos (sobre todo en nuestra versión pero también en la de Senellart) contienen tanto una faceta praxológica como una gnoseológica y dentro de cada faceta hay tendencias distintas, incluso contrarias. Si miramos estas facetas cada una por su cuenta no necesariamente producen la suma tal como la encontramos en los *specula*, podría arrojar otros resultados. Por ejemplo, respecto de la praxológica, los dos primeros sentidos están más cerca del campo semántico del latín *agere* mientras que el tercero está más cerca del latín *facere*.[31] Existía una tradición cristiana ascética de desprecio de los espejos como inductor de vanidad (desde los monjes cistercienses hasta Savonarola) y también una tradición de los espejos

[30] "Ella [la sala, la cámara] refleja la emergencia del territorio como dominio concreto… del ejercicio del poder".

Si hasta ahora habíamos podido eludir la mención de ese cuadro de Velázquez conocido como *Las Meninas* su alusión ahora resulta inexorable. Cfr. Foucault, Michel *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México, 1999.

[31] Véase la nota 17 de esta investigación.

como útiles engañosos, deformantes (más o menos en la tónica platónica) y como quedo dicho arriba respecto de *videmus nunc per speculum et in aenigmate.* Desde esta óptica -dicho sea con ironía- no hubiera podido construirse un discurso pedagógico o de consejos al príncipe en torno a la metáfora del espejo. En ningún caso las obras comprendidas dentro de la categoría de espejos de príncipes adoptan la connotación peyorativa de la metáfora del espejo: esto es absolutamente distintivo del género del que estamos hablando.[32]

Segundo, los tres usos de la metáfora del espejo son algo más que una catóptrica, implican una dióptrica. Estos espejos parecen no sólo reflejar (catóptrica), casi diríamos pasivamente, sino refractar (dióptrica), incluso proyectar las imágenes. Cada uso metafórico es un compuesto, no son directos y llanos. No hay *un* espejo solo, siempre hay *un juego* de espejos y reflejos: orígenes, medios, puntos focales, vértices y puntos finales.[33]

Podemos barruntar una pequeña conclusión sobre la metáfora especular. Es muy probable que no sea por si misma suficiente para definir un género, el de espejos de príncipes, pero, a pesar de ser común en la época, su elección no es inocente, ingenua. Quien la elegía sabía que

[32] Senellart afirma que ya en el siglo XIII había otra tradición de espejos, instructivos, edificantes, ejemplares, pero que no son de la misma línea de los espejos de príncipes que ya había quedado establecida (Senellart, 1995, p. 51). Es evidente que esta posición confronta la de Már Jónsson, que veremos párrafos adelante, y su propuesta de un género de espejos en general.

[33] Resulta pertinente volver a la cuestión ¿cuál era el campo semántico de *speculum*? ¿Acaso abarcaba otras formas ópticas? Las preguntas no son irrelevantes dado el constante recurso de los fenómenos ópticos, visuales, icónicos (que no deben confundirse entre sí) como metáfora o analogía y el conocimiento. ¿Acaso el avance en los conocimientos de óptica en el siglo XVII habrá producido modificaciones en la concepción del arte de gobernar porque alteró la noción de los espejos de príncipes? Quizá es una cuestión más amplia, la relación epistemológica entre *scopos* e *imago*, la cual cambió al final del Medievo pero no en el sentido sostenido por Zamora Águila (2006).

estaba tomando una posición (o, mejor dicho, eludiendo una posición de negación radical) respecto de las disyuntivas praxológicas y gnoseológicas.

Acabamos de decir que la metáfora especular fue común durante largas épocas (al menos el fin del Imperio de Roma, el Bizantino, la Edad Media alta y baja, el Renacimiento, los inicios de la modernidad, el barroco, etc.).[34] Un examen de bibliografías que abarcan desde el siglo VIII hasta el XVII nos da muestras de ello. Por ejemplo, una recopilación bibliográfica de 150 títulos centrada en los siglos XVI y XVII (algunos pocos caen fuera de ese periodo) sobre diversos temas no estrictamente políticos (vida cristiana, familia, matrimonio, mujeres, jóvenes, ancianos, cortes, caballeros, bien morir, etc.) refleja la fuerza de la metáfora del espejo: quince de estos escritos (10% del total) incluyen la palabra "espejo" en su título. Su uso es tan prolífico como: espejo de casados, espejo de jóvenes, espejo de consolación de tristes, espejo de la conciencia, espejo del alma, espejo de vida, espejo de la perfecta casada, espejo de ilustres personas, espejo de la vida humana, espejo de verdadera nobleza, entre otros.[35]

Esto indica que el recurso de la metáfora del espejo y su utilización incluso en títulos rebasa el ámbito de los espejos de príncipes hacia la literatura sapiencial y prudencial. El uso de 'espejo' en títulos de literatura de distinto tipo es, al parecer, más antiguo. Para Einar Már Jónsson, un polémico especialista sueco en el tema, los 'espejos' comienzan en el siglo

[34] Es interesante observar que las imágenes especulares no se vieron afectadas por el conflicto religioso de las imágenes, hasta donde sabemos, nunca fueron atacadas por los iconoclastas.

[35] Un fichero de la Biblioteca Digital de la Universidade de Porto en la siguiente dirección: http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo9791.PDF. Otro tanto puede verse en otras bibliografías y pesquisas en catálogos de bases de datos, por ejemplo el curioso análisis cuantitativo que hace Vergara Ciordia (Vergara Ciordia, Javier. "Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media. La teoría pedagógica del espejo medieval". Anuario de Historia de la Iglesia, Núm. 18, 2009, pp. 295-309. Universidad de Navarra, España).

XII pero no en el terreno de la literatura referida al arte de reinar sino en la literatura eclesiástica (Jónsson, 2006, p. 4). Sobre esta cuestión cronológica habremos de volver en este apartado.

Már Jónsson, se pregunta, quizá con razón, si existe algo real que sea el género de los espejos de príncipes. Llegará a decir que el verdadero género es el de "espejos", así, en general, y que los de príncipes no son sino sólo un adjetivo, un caso del género "espejos".[36]

Podría pensarse que, al margen de cuándo haya sido utilizada por primera vez la metáfora general del espejo en la literatura moral, sapiencial o religiosa, tomó algún tiempo que el sentido translaticio llegara a aplicarse a ese caso de literatura política que hoy llamamos espejos de príncipes. Pensamos que no es así. Los casos referidos de Cicerón y Séneca nos inclinan a pensar que, por el contrario, la metáfora del espejo apareció en el seno de la literatura político moral latina y después se hizo extensiva a otras obras de literatura sapiencial o prudencial, probablemente durante el medioevo.

B) El título.

El otro aspecto sobre el que gira el primer eje es la utilización de la expresión en el título. La situación es complicada porque dentro del grupo de textos a los que generalmente se alude con la etiqueta 'espejos de príncipes' hubo textos que incorporando el término 'espejo' no se refieren a príncipes (como quedó dicho un par de párrafos atrás) y escritos que dirigidos a aconsejar al príncipe o al rey que no se denominaban a sí mismos 'espejos'.

[36] La bibliografía de Jónsson relacionada con el tema es:
Jónsson, Einar Már (1987). "La situation du *Speculum regale* dans la littérature occidentale". *Études Germaniques*, 42, 391-408.
Jónsson, Einar Már (1995). *Le mirroir. Naissance d'un genre littéraire*. Paris: Les Belles Lettres.
Jónsson, Einar Már (2006). "Les *miroirs aux princes* sont-ils un genre littéraire?". *Médiévales*, 51, 153-166.

Vergara Ciordia llega a calificar de "mito historiográfico" los espejos de príncipes porque, afirma, no existen obras con ese título en la Edad Media. Pero esa afirmación es falsa. Vergara Ciordia sólo cita 25 títulos de los siglos XII al XIII; en ese periodo hubo títulos de "espejos reales, de reyes" y en el siglo XV, en 1441, el jurista valenciano de la escuela de Bolonia, Pedro Belluga, escribió su *Speculum principum ac iustitiae*,[37] título tan específico como pudiera ser deseable para nuestros fines.[38] No obstante, esta atención a los títulos –rayana en la obsesión- es sintomática del problema de catalogar los espejos de príncipes.

Para Már Jónsson, los textos que específicamente hablan de un espejo del rey o real son el *Speculum Regum* de Godofredo de Viterbe (1180-1183) y el *Speculum Regale*, un 'espejo' noruego datado hacia 1260.

En este sentido, Senellart es paralelo a Már Jónsson. No decimos coincidente o de acuerdo porque no hay citas cruzadas. Pero Senellart refiere los mismos textos para los mismos años y agrega algunos otros (Senellart, 1995, p. 47). Lo que además encontramos en Senellart es un puente entre la metáfora especular y los títulos de las obras (pp. 49-51), nexo de suma importancia porque refuerza nuestro aserto sobre la intencionalidad del uso de la metáfora del espejo: textos que no llevan el término 'espejo' en el título se dicen ser "espejos".

Ricardo da Costa, por su parte, da como primer uso que se hizo del término "espejo" el título de una obra sobre las virtudes del gobernante

[37] Existe una edición de selección de fragmentos: Belluga Tous, Pedro. *Espejo de príncipes*. Editorial Estrategia local. Barcelona, 2000. Selección, prólogo y notas de Albert Calderó y Cabré y traducido por Àngels Calderó i Cabré; basado en la edición francesa de 1530. Facsimilares de varias ediciones (entre ellas de la edición de Venecia de 1580, en latín) se pueden consultar digitalmente en la Biblioteca Valencia Digital, entre otras.

[38] Dice Vergara: "…ante la objetividad aplastante de los hechos…" Más bien Vergara se muestra bastante aquiescente a seguir la novedad de la tesis de Már Jónsson en graciosa combinación con lo que sí parece a todas luces una rancia entelequia de cepa castellanista: pretender que el rasgo dominante es la 'educación del príncipe'.

soberano, data de entre 1341 y 1344 en el libro *Speculum Regum* (*Espejo de Reyes*) del gallego Álvaro Pais (Da Costa, 2001).

A diferencia del caso de la metáfora, parece que el camino de analizar los títulos no redundará más beneficios.

Lo anteriormente dicho vale para los orígenes del uso del concepto espejo, su sentido figurado y las primeras obras en que se utiliza; pero varios autores –incluso Da Costa, de modo en apariencia contradictorio- inscriben en la categoría de espejo de príncipes a textos anteriores al de F. Álvaro Pais. Parece ser una ruta metodológica compartida por la mayoría de los estudiosos del tema la de atribuir la designación espejo de príncipes a obras anteriores a aquella que parece señera con lo cual aceptan de modo tácito un género o, al menos, un conjunto.

Estamos entonces frente a otra cara del problema: la cronológica. Már Jónsson ubica el inicio de los espejos de príncipes en los textos carolingios ya mencionados. Aunque Senellart los reconoce como los primeros que incorporan el término espejo en el título, extiende el género desde la Alta Edad Media hasta el siglo XVI.

Da Costa, por el contrario, parece fijar los primeros espejos de príncipes en el siglo XIV.

Ariza Canales se inclina por considerar *La ciudad de Dios* de san Agustín como el primer espejo de príncipes.[39]

Para Jaime Estevâo dos Reis[40], quien cita a Leila Rodrigues Roedel, el espejo de príncipes "…foi iniciado primeiramente por São Martinho de Braga, que, entre 570 e 580, escreveu uma obra intitulada *De Formula*

[39] Ariza Canales, Manuel; *Retratos del Príncipe Cristiano de Erasmo a Quevedo*. Servicio de Publicaciones. Universidad de Córdoba. Córdoba (España). s/d.

[40] Dos Reis, Jaime Estevâo, "O Setenario de Alfonso X, O Sábio: Código Jurídico ou Espelho de Príncipe?"; en Oliveira, T; Educaçao, História e Filosofia no Occidente: Antiguidade e Medievo. Itajaí, Univali. 2009.

Vitae Honestae…" (Dos Reis, 2009, p. 3).[41] Para la autora Rodrigues Roedel (en cita de Estevâo dos Reis), " …escritos que buscavam sublinhar as qualidades dos gobernantes e/ou apresentar normas de comportamenteo para a mayor depuraçâo desses adjetivos…" (*ibidem*, p. 4).[42] Y resalta la relación entre este género y el cristianismo, tanto en su sentido moral como filosófico político.

Estevâo dos Reis se pregunta, entonces, si el *Setenario* de don Alfonso X, el Sabio (1221-1284), debe ser considerado, al menos en parte, dentro del género de los espejos de príncipes: después de describir sucintamente el contenido de la obra, afirma "Por seu caráter político, moral e didático, o Setenario assemelha-se aos chamados espelhos de príncipes…" (Dos Reis, 2009, p. 3).[43]

Agregaremos que si sobre el *Setenario* es factible plantearse la pregunta, otro tanto ocurre, y quizá con mayor razón, con las *Siete Partidas* o, al menos, con algunos de sus fragmentos.[44] Y, entonces, es menester volver a preguntarse por el *Espéculo* o *Espejo de la Ley* (ca. 1255 – 1260) del mismo Alfonso X el Sabio. Por supuesto, hoy sabemos que varias de sus obras así son consideradas;[45] lo citamos como un ejemplo de que una vez abierta la puerta a un caso, obligado es admitir la entrada de otros más.

---

[41] " …fue iniciado primeramente por san Martín de Braga, que, entre 570 y 580, escribió una obra titulada *De Formula Vitae Honestae*…".

[42] " …escritos que buscaban subrayar las cualidades de los gobernantes y/o presentar normas de comportamiento para la mayor depuración de esos epítetos (aquellos con los que se nombran las cualidades de los gobernantes, APM)…".

[43] "Por su carácter político, moral y didáctico, el Setenario se asemeja a los llamados espejos de príncipes…".

[44] Alfonso el Sabio; *Antología*; Porrúa ("Sepan cuántos…", 229), México, 2000.

[45] Hay una abundantísima bibliografía sobre las obras de Alfonso X como espejos de príncipes y de otros textos alfonsíes que pueden caer dentro de la categoría.

Otros autores parten de posiciones más flexibles o bien consideran que los espejos de príncipes tienen un nacimiento más tardío y un apogeo intenso pero corto. Por ejemplo, António Bento[46] es partidario de una restricción cronológica de los espejos de príncipes:

> …ocupam um lugar fundamental nos chamados "espelhos de príncipes", tratados políticos dedicados à formaçâo de quem era chamado a governar, obras que haveriam de proliferar un pouco por toda Europa desde a época da Contra-Reforma até ao último cuartel do século XVII. A literatura relativa aos "espelhos de príncipes" (specula principum), manuais práticos destinados à instruçâo moral do Príncipe como vista ao bem comum, atingiu especial relevo em Espanha e Portugal… (Bento, 2008, pp. 3-4).[47]

Esta relevancia se la atribuye A. Bento a dos causas: la oposición ibérica al "maquiavelismo" y los efectos doctrinarios del Concilio de Trento "em matéria de 'razâo de Estado'".

Bento parece reducir el lapso de los espejos de príncipes a, aproximadamente, el final del Renacimiento y hasta el último cuarto del siglo XVII, aunque le reconoce antecedentes. En este caso, y como para querer incrementar la complejidad de los linajes, sostiene que el auge de la tradición de la filosofía política medieval coincide con la obra *Policraticus*

[46] Bento, António; *O Príncipe, o Conselho de Estado e o Conselheiro na Tratadística Política do Barroco*; LusoSofia: Press; Covilhâ, 2008.

[47] …ocupan un lugar fundamental en los llamados "espejos de príncipes", tratados políticos dedicados a la formación de quien era llamado a gobernar, obras que habrían de proliferar un poco por toda Europa desde la época de la Contrarreforma hasta el último cuarto del siglo XVII. La literatura relativa a los "espejos de príncipes" (specula principum), manuales prácticos destinados a la educación moral del Príncipe con miras al bien común, alcanzó especial relevancia en España y Portugal…

(1159) de Juan de Salisbury, siendo los espejos de príncipes una prolongación de dicha tradición. A. Bento no aporta mucho más en este terreno, pero habremos de volver a él para examinar sus ideas sobre la declinación de los espejos de príncipes y el papel del consejero.

David Nogales Rincón propone una clasificación de los espejos de príncipes en función de su origen y estudia las producciones en Castilla en torno al inicio del siglo XIII.[48]

Del examen de Nogales Rincón debemos destacar la relevancia que le concede a la tradición de los 'espejos de príncipes' musulmanes. Es una tradición de la máxima importancia, aunque sólo recientemente reconocida. Los especialistas dan como el origen más probable la recuperación de algunos textos indios (como el *Arthasartra* de Kautilya) y persas (o, mejor, pahlavi, como el *Libro de Kalila y Dimna* o los poemas de Firdawsi). Estos textos habrían comenzado a recogerse durante el califato Omeya de Damasco (ss. VII-VIII n.e) y alcanzarían su cénit con el califato abásida de Bagdad (ss. VIII-XIII n.e.) coincidiendo con esplendor cultural árabe islámico. En este espacio cultural la tradición indopersa y árabe se amalgaman con el conocimiento de los clásicos griegos, en especial de Aristóteles. Los espejos de príncipes musulmanes se inaugurarían con el *Risâla fi'l Sahâba* de Ibn al Muqqafa (o Ibn Muqqafa) en el siglo VIII n.e. Omar Guerrero, pionero mexicano en estos estudios, reporta al menos trece títulos entre los siglos VIII y XVII y J. Dakhlia refiere, además de los anteriores, otros siete.[49]

[48] Nogalés Rincón, David. "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval". Por su parte Scandellari remonta la posibilidad de los espejos hasta el siglo VIII. Scandellari, Simonetta. "Mosén Diego de Valera y los consejos a los príncipes" *Res publica* # 18. 2007.

[49] Guerrero, Omar. "Los espejos de los príncipes musulmanes: un programa de capacitación administrativa de alta jerarquía." *Revista Tlamati*. Año 1, # 4, septiembre – octubre, 1982. México.

Por una parte, de la mano del ajedrez, se expanden por todo el occidente musulmán: el Medio Oriente, Yemen, el Magreb, Sicilia, al-Ándalus, los Balcanes, y, de una forma u otra, penetran en la mentalidad europea; pero es muy plausible que simultáneamente se hayan visto influidos por la tradición europea. Los últimos espejos de príncipes otomanos en el siglo XVII parecen haber sido ya una fusión. Por ejemplo, Vicente Bratuti traduce de la lengua turca al español el *Espejo político, y moral, para príncipes y ministros, y todo género de personas* en 1654.[50]

El problema cronológico se conjuga con el problema de la extensión geográfica.

Soto Ayala estudia los espejos de príncipes bizantinos, y coloca el más antiguo en la obra de Juliano el Apóstata en el siglo IV.[51] El estudio de Soto Ayala nos lleva a un punto límite: ninguna de las obras que refiere lleva por título ni utiliza la metáfora del "espejo". Sin embargo, define el género no por el tema sino a partir de características formales tomadas de la retórica de la época, en línea directa con Isócrates (*Evágoras, A Nicocles*).

En su planteamiento, Soto Ayala ni siquiera se cuestiona la pertinencia de llamarles espejos de príncipes a las obras estudiadas: las llama *catoptra hegemonos* (χατοπτρα ηγεμονοζ), podría decirse "espejos de

---

Dakhlia, Jocelyn. "Les miroirs des princes islamiques: une modernité sourde?" *Annales. Histoire, Sciences Sociales.* 57e Année, # 5 (sep.-oct., 2002), pp. 1191-1206. Artículo que presenta un excelente panorama sobre los espejos de príncipes islámicos.

Agradecemos profundamente al Dr. Arturo Ponce el habernos puesto sobre la pista de esta tradición y, más aún, el habernos proporcionado directamente el valioso artículo de J. Dakhlia.

[50] Véase http://books.google.com.mx "espejo de príncipes turco".

[51] Soto Ayala, Roberto Andrés. "Isócrates y los <<espejos de príncipe>> bizantinos". *Byzantion nea Hellás* # 30, 2011. Consúltese también su tesis doctoral Soto Ayala, Roberto. *Los "espejos de príncipe" en el mundo bizantino como continuidad de la tradición retórico-política isocrática.* Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. 2009.

gobierno o de dominio". Algunas de las características principales que menciona son: en general, formar al gobernante, la distinción respecto del discurso puramente encomiástico, críticas a la conducta del príncipe, consejos, y en específico de los espejos bizantinos la fuerte presencia de ideas cristianas presentando incluso al *basileus* como vicario de Cristo (Soto Ayala, 2001, pp. 131-132; el autor se explaya más en las características formales de los textos en su tesis doctoral).

Ya estamos muy lejos de aquella persecución de una metáfora o de una frase exacta en un *incipit*. Estamos tan lejos que nada nos impide preguntarnos si no habrá espejos de príncipes que no sean escritos, esto es, espejos de príncipes icónicos.

Así, Da Costa se sirve del término 'espejo de príncipes' para referirse de modo asaz interesante a textos pictóricos. Los dos frescos de Ambrogio Lorenzetti en el Palazzo Publico de Siena que representan, uno las virtudes del buen gobierno y el otro los vicios del malo, han sido interpretados por Da Costa como un espejo de príncipes "artístico y profano", casi podría decirse doblemente alegórico (habida cuenta de que ya un espejo de príncipes entraña, por lo menos en el título, un sentido figurado).

Decimos que es interesante porque el análisis de Da Costa amplía la gama de obras que sean potencialmente espejos de príncipes. La amplía temporalmente y, además, categorialmente pues no se trata ya de textos escritos sino icónicos. Esta línea de pensamiento se aparta cada vez más de la de Már Jónnson.[52]

[52] No es este un caso único el de considerar textos icónicos como espejos de príncipes. Ha ocurrido, por ejemplo, con el *Theatro de virtudes políticas que constituyen a un Príncipe: advertidas en los monarcas antiguos del Mexicano Imperio* don Carlos de Sigüenza y Góngora, a la vez texto escrito y arco triunfal de bienvenida, al que Mínguez coloca directamente en la categoría de espejos de príncipes (Mínguez, "La emblemática novohispana", En Skinfill Nogal & Gómez Bravo (editores). *Las dimensiones del arte emblemático*. El Colegio de Michoacán/ CONACyT. Zamora. 2002. P. 159). El caso mencionado lo hemos examinado ya en Pando Moreno, Adán, *El Teatro de Virtudes Política de Don Carlos de Sigüenza y Góngora, desde la Óptica de los Espejos de Príncipes,* ponencia presentada al XXV Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano (noviembre

I.2 Espejos de príncipes: hacia el género.

Demos un paso atrás, tomemos aire y tratemos de ver el conjunto.

A la mitad del apartado anterior se empezaba a tener la sensación de que cada quien podía proponer lo que quisiera y cualquier cosa era igualmente admisible en torno a los espejos de príncipes. Hacia el final, sin embargo, quedaba aproximadamente claro que los criterios intentados por Már Jónnson podían ser refutados y había que volver la vista hacia otras posibilidades. La mayoría de los tratadistas estaban inclinándose, sin haber un consenso previo entre ellos, por una idea subyacente de género que debería tener ciertas características por medio de las cuales una obra de distintos lugares, lenguas, edades o tipos de texto podría ser atribuida al género.

Pero para caracterizar el género no basta ni la metáfora del espejo ni el título de la obra. Porque hay casos que quedan fuera de los conjuntos de la metáfora y el título y casos que quedando dentro de alguno de esos dos conjuntos no le son propios. Es decir, los espejos de príncipes bizantinos coinciden en contenidos con muchos otros pero ni recurren a la metáfora ni llevan el título; por otra parte, encontramos textos titulados como espejos que no ofrecen ni una imagen del príncipe ni consejos al mismo, tales como los de la literatura sapiencial. Pretender definir el género por mera adscripción de lugar y fechas es forzado, empero la conceptualización que se haga deberá poder responder a algunos de los cuestionamientos de periodización.

Los árboles nos están impidiendo ver el bosque. Partamos del supuesto, así sea intuitivo o sensitivo, de la existencia de un conjunto en

---

del 2012, Toluca). Entonces, una vez más y quizá con mayor razón ¿no cabe pensar que *Las Meninas* de Velázquez puedan ser un 'espejo de príncipes'?

potencia cargado de género. Recurramos a Q. Skinner[53], fuente imprescindible respecto de los orígenes del pensamiento moderno, para tener una visión global. Skinner se inclina por fronteras de género bastante abiertas. Preciso es citarlo en extenso:

> Aun cuando la teoría política de finales del Renacimiento nos presenta un marcado cambio de foco, erróneo sería implicar que la resultante literatura de libros de consejos para príncipes y cortesanos representó un principio absolutamente nuevo del pensamiento político humanista. No había nada nuevo en ofrecer consejos prácticos a los dirigentes políticos sobre la conducción de sus asuntos. Ésta había sido siempre la meta de la anterior tradición de libros de consejos dirigidos a *podestá* y magistrados de las ciudades y esta tradición, a su vez, había utilizado el concepto mucho más antiguo de sostener un espejo ante los príncipes… (Skinner, 1985, p. 142).

Un análisis posible de esta cita es el siguiente: (1) existe una antigua tradición de libros de consejos; (2) esta tradición había recurrido al concepto del espejo, en un momento u otro, a veces más a veces menos; (3) la teoría política de finales del Renacimiento aporta nuevas coordenadas que se reflejan en la literatura de consejos resultante pero que, por lo dicho antes, no la generan.

Necesitamos establecer series homogéneas y estructurales que le den sentido a las singularidades. Pare lograrlo, desde esta perspectiva y en

[53] Skinner, Quentin; *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno I*; Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

una escala de aproximación más cercana, podemos distinguir cuatro grandes constelaciones de posiciones respecto a los *specula*. Algunas las designaremos con los nombres de sus representantes más conspicuos, a veces únicos, con intenciones enumerativas mas no exhaustivas. A saber:

A) La de Einar Már Jónsson, muy crítica de la noción y existencia de espejos de príncipes.
B) La de Soto Ayala, quien enfatiza características formales.
C) Una constelación que atiende a cuestiones de contenido pero en estudios de caso, incluye a Da Costa, Bento, Lachaud & Scordia, Fournés & Canonica y otros más.
D) La de Dubreucq y Senellart, de síntesis.

Revisémoslas someramente para retomar lo mejor de cada una y fijar nuestra propia posición.

A) La primera constelación es la posición de Einar Már Jonsson. Esta autor llega a sostener –y este es en el fondo su punto de partida- que los espejos de príncipes no son un género en sí sino, en todo caso, parte de un género mayor que son "los espejos". Dos son los rasgos decisivos que plantea Már Jonsson.

El primero, la definición de un espejo de príncipe como un tratado escrito para un príncipe que tiene por objetivo principal describir al príncipe ideal (Jonsson, 2006, p.5)[54].

El segundo rasgo, es que los espejos de príncipes podrán formar un conjunto de textos pero no un género literario (Jonsson, 2006, p. 8).

El error, a nuestro juicio, radica, primero, en una contradicción entre la segunda y la primera tesis. Si los espejos de príncipes son un tratado ¿por qué no habrían de formar un género por sus características

[54] Hemos parafraseado casi literalmente para fines expositivos. La cita textual dice: "Un <<miroir au prince>> est un traité écrit pour un prince –et en général dédié à lui- qui a pour objet principal de décrire le prince idéal, son comportement, son rôle et sa situation au monde". Jónsson, 2006, p. 8.

formales? Pero los espejos de príncipes no son un tratado. Es decir, no son un tratado en el sentido textual formal de *Summa*, en todo caso lo son en el sentido de *Enchiridion*.[55] Már Jonsson no hace uso de la prolífica tipología textual de la retórica de la época.

En segundo lugar, creemos que su objetivo principal no es describir al príncipe ideal. Al menos no sólo eso. Si, como él mismo afirma, están dirigidos a un príncipe, su objetivo es aconsejar; el príncipe ideal es un medio, un baremo, un horizonte para el príncipe real.

La postura de Már Jonsson niega los espejos de príncipes, pero negar no es explicar. Carece de cualquier explicación sobre su génesis e ignora las características formales de los espejos de príncipes. La tesis de Már Jonsson –sin duda atractiva y de sumo interés en la línea del conocimiento del espejo y la metáfora especular en la historia de las ideas- adolece de falta de virtudes epistémicas, carece de potencial clasificatorio o explicativo sobre los espejos de príncipes.

En esta constelación, los espejos de príncipes son un producto textual más bien del periodo bajomedieval. Dakhlia, citando a Le Goff en contraposición de Már Jónsson, dice que éste considera los espejos de príncipes como inmutables y sin desarrollo histórico.[56]

[55]De las cuatro características que Dubreucq le atribuye a los espejos de príncipes la primera es esta naturaleza de *Enchiridion* (Duberucq, 2002, p. 21).

[56] Cito in extenso: "Dans son *Saint Louis*, Jacques Le Goff fait état à cet égard d'une divergence entre le point de vue développé par Einar Mar Jonsson, selon lequel <<les *Fürstenspiegel* ne se développent pas dans le temps>> et possèdent, dans leur diversité, une unité relativement immuable". ("En su *San Luis*, Jacques Le Goff toma posición ante esta consideración de una divergencia entre el punto de vista de Einar Mar Jonsson, según el cual <<los *Fürstenspiegel* no se desarrollan en el tiempo>> y poseen, en su diversidad, una unidad relativamente inmutable") Dakhlia, 2002, p. 1194. Falkowski (2008, p. 15) hace también una breve observación crítica a Már Jónson pero sobre todo a su artículo de 1987.

Esta constelación ha cobrado importancia en la geometría del estado de la cuestión; sus elementos críticos nos pueden servir como coordendas, pero no es la línea que seguiremos.

B) La segunda constelación que nos interesa resaltar está marcada por las tesis de Soto Ayala. Es importante por dos razones: es quizá la postura que más enfatiza las características formales del texto y permite abrir la cerradura del tiempo y el espacio a los espejos de príncipes.

Primero, acota los espejos de príncipes a una línea retórica que los distingue de los encomios y panegíricos. Soto Ayala afirma, siguiendo las fuentes de su tesis, que: "… los <<Espejos de Príncipe>>, atendiendo a su forma retórica, no son homologables con los encomios, como tampoco, en relación con su contenido, con los Tratados Políticos…" (Soto Ayala, 2009, p. 403). Los sitúa, pues, dentro de la literatura parenética.[57]

La línea retórica de la que surgen los espejos de príncipes es isocrática. Eso hace entroncar los espejos de príncipes con varios aspectos de una tradición, entre otros, que puede asumir formas epistolares, que no sigue cánones tan rígidos como la retórica aristotélica, que toma una posición acerca de la relación entre soberano y súbdito (en particular, que el rey debe ser educado como cualquier ciudadano, o mejor dicho, que todo ciudadano debe ser educado para poder ser rey), que el consejero del príncipe no tiene que ser fijo y puede trabajar por un sueldo.

C) La tercera constelación agrupa un conjunto diverso de autores. No es que se trate de una posición homogénea entre ellos, todo lo contrario. La colocamos como una constelación propia porque comparte dos características: tienen su punto de partida en estudios de caso y se

[57] Opinión compartida con otros autores, aún más enfáticos, como Da Costa, Dubreucq y Lachaud & Scordia. Por supuesto que uno de los componentes esenciales de los espejos de príncipes es la parenesis pero no nos parece una designación adecuada. Discrepamos de esta catalogación porque no todo lo que compone un espejo de príncipes es parenético (también es deliberación) y no todo lo parenético es espejo de príncipes (hay exhortos para matrimonios).

centran en los contenidos de los espejos de príncipes. El examen a profundidad de cada caso, el análisis minucioso de los contenidos, los lleva a plantear problemas de índole general tales como las tradiciones e influencias presentes en los *specula*, la presencia y manejo de ciertos tópicos, posibles taxonomías, entre otros. Sí ven los espejos de príncipes globalmente, pero su ángulo de visión es *desde* el caso.

Caben en esta constelación los casos reunidos de Lachaud & Scordia, Fournés & Canonica, Nanu, Da Costa, Bento, Estevâo dos Reis, Nogales Rincón, Scandellari, etcétera.

D) La cuarta constelación está representada por Dubreucq, Falkowski, Dakhlia y Senellart.[58] La seña distintiva de esta constelación es su generalidad, su amplitud, y a la vez su síntesis. En estos autores, los espejos de príncipes son tratados en su conjunto. Ahora que, de los autores mencionados, Senallart cumple lo descrito pero va más allá, motivo por el cual nos habremos de encontrar con él varias veces en esta investigación.

Podemos ahora transitar al segundo eje y parte del tercero de los tres mencionados antes (recordando que el primero se refería a la metáfora y título, el segundo -que a continuación trataremos- el carácter formal o elementos formales y el tercero el contenido).

---

[58] En justicia, aquí debería estar una parte del trabajo de la Dra. I. Nanu. Aunque en su conjunto resulta más específico contiene generalizaciones de interés si, por ejemplo, su definición de espejos de príncipes, si bien no concordamos plenamente con ella:

> Desde el punto de vista formal, los *specula principum* de los siglos XI, XII y XIII, son, mayoritariamente, tratados independientes o incluidos en una obra mayor, de cierta extensión textual. Se trata de escritos, como los del siglo IX, de carácter didáctico y, al mismo tiempo, divulgativo,136 que siguen unas determinadas pautas formales y que buscan recabar la *captatio beneuolentiæ* del lector. A la voluntad de enseñar deleitando pertenecen iniciativas como la inclusión de *exempla, prouerbia* y *sententiæ* en la estructura de los *specula principum*, o bien la traducción y la adaptación de textos sapienciales, con un fuerte componente ficcional. (Nanu, 2013, pp. 78 – 79).

Sintetizando las ideas sobre las constelaciones, y sin pretensiones de clausurar una definición, proponemos los siguientes elementos para conceptualizar los espejos de príncipes.

1) El género de espejos de príncipes no se define por los títulos de las obras que lo integran. No es necesario que recurra a la metáfora del espejo pero si lo hace lo hará siempre en sentido positivo.
2) Es esencial al género de los espejos de príncipes su peculiar carácter retórico que consiste en una intersección de campos: los espejos de príncipes son literatura parenética y simbaléutica. ¿Qué queremos decir? Es literatura parenética (exhortativa), pero no toda literatura parenética es espejo de príncipes ni todo el contenido de un espejo de príncipes es literatura parenética. A la vez, puede haber discursos parenéticos no deliberativos sino epidícticos (como una arenga) y discursos deliberativos no parenéticos (como los cálculos o las argumentaciones de pros y contras o por fas y por nefas, etcétera)
3) Esto excluye los discursos epidícticos (encomios, panegíricos, loas, etc.) del género espejos de príncipes.[59] Sin embargo, el género epidíctico son el correlato necesario, indispensable, al menos en algunas de las formas que históricamente han asumido los espejos de príncipes. Incluso, a lo largo de estas formas históricas, ha habido hibridaciones mutuas entre el flujo

[59] Siguiendo la línea de Soto Ayala (2009 y 2011) y en contra de la opinión de Zarini, Vincent. "Le prince au miroir des panégyriques versifiés dans la latinité tardive", en Lachaud & Scordia, 2011, pp. 45-67. Para una exhaustiva pero concisa clasificación de los subgéneros epidícticos véase Soto Ayala, 2009.

simbaléutico y el flujo epidíctico, por ejemplo, las dedicatorias de los espejos están injertadas de la retórica epidíctica.[60]

4) Hemos dicho simbaléutica (o didascálica), como una parte de la retórica deliberativa, precisamente el discurso del consejo. No toda lo deliberativa es simbaléutica pero toda la simbaléutica es deliberativa. Por lo tanto, la simbaléutica conlleva los elementos generales de la retórica deliberativa (sobre los cuales abundaremos más abajo).
5) Los espejos de príncipes toman la figura del *Enchiridion*, un libro práctico, casi un prontuario o manual y se aparta del tipo de discurso de los Tratados y *Summa* medievales. Su objetivo es aconsejar, guiar, la inmensa mayoría de las veces a príncipes adultos; contienen sí una función pedagógica, pero sólo de una manera derivada y secundaria.
6) Puede asumir distintas formas textuales, entre ellas: la epistolográfica, la gnómica (sentencias), los analecta, el diálogo. Con uso profuso de los *exempla* (siguiendo el dictado de Séneca: *longum est iter per praecepta, brevis et efficax per exempla*). Los *exempla* tienen muchas veces un sentido heurístico, de modelo provisional o casuístico; pero, como veremos más adelante, son de suma importancia como parte de la recepción de la *auctoritas*.
7) Es posible encontrar un conjunto de tópicos en los espejos de príncipes. Pero el conjunto no debe hacerse por el mínimo común divisor sino por el máximo común multiplicador, de tal modo que entre el total de textos que se juzgue componen el conjunto de los espejos de príncipes se tenga el total de tópicos (y no buscando los dos o tres que sean comunes a cada uno).

[60] Y, probablemente, el tópico en contra de los aduladores en los espejos de príncipes haya sobrevivido tanto tiempo en parte por distinguir entre quien aconseja y quien alaba. Lo veremos en el capítulo III.

8) Podemos encontrar y determinar ciertos elementos formales en distinta escala textual (estructural, del juicio, etc.); podemos encontrar y determinar un universo de contenidos como tópicos. La construcción histórica del género implica no sólo los elementos formales y de contenido: también implica una *pragmática de la lectura*.[61] Cada periodo ha ido eligiendo, por así decirlo, los conjuntos de textos que desde su óptica forman parte legítima de las fuentes, las referencias cruzadas, *auctoritas*, etc. Y, claro está, la consideración de una época sobre sus predecesores, si son o no antecedentes legítimos.

Sobre el tercer eje, el contenido, abundaremos en el capítulo III. Pero ahora es necesario decir algunas palabras más sobre las peculiaridades de la retórica deliberativa. El discurso deliberativo es discurso suasorio, pretende convencer, persuadir, a favor o en contra de algo, con argumentos de posible beneficio o posible perjuicio (la disuasión) dependiendo de si se si se sigue o no una opinión o se comete o no una acción. Le es propio el consejo sobre los medios y los fines, lo conveniente o lo honesto y lo útil; de lo que aprovecha hacer y de lo que sería pernicioso; de lo pertinente, considerando siempre el momento oportuno y la previsión del futuro. Su argumentación no es apofántica. Se basa en la

[61] Definir pragmática no es fácil. Para fines de esta tesis, pragmática tiene primero un sentido aproximado al que le da Ch. Morris. Es el uso interpretativo, lectural y de recuperación en citas de textos y discursos anteriores, de manera más o menos fragmentaria, uso acoplado a los propósitos propios de una nueva producción textual o discursiva socialmente vinculada. Es, en síntesis, lo que se hace con los textos. Para una ampliación de la cuestión consúltense las entradas correspondientes en los siguientes diccionarios de los que nos hemos servido también en otros apartados:

Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. Porrúa. México, séptima edición 1995.

Charaudeau, Patrick & Dominique Maingueneau (dir.). *Diccionario de análisis del discurso*. Amorrortu. Buenos Aires, 2005.

conjetura y la peirástica[62] (poner a prueba por las consecuencias, un consecuencialismo lógico cuya relación con el consecuencialismo ético está por estudiarse). Del indicio y la evidencia (*pistis,* como premisas del entimema) más que de la demostración.[63] Una de las características del discurso deliberativo es ocuparse de lo contingente, de lo que es posible y no siempre necesario o absolutamente imposible de lo que es obra de arte (*tecjné*).[64]

No se delibera sobre lo que ya pasó ni sobre lo que es necesario que pase ni sobre lo que es imposible que sea o llegue a ser. Tampoco se delibera sobre todos los posibles porque algunos ocurren por naturaleza o por azar. Sólo deliberamos sobre las cosas que dependen de nosotros y nos son agibles.[65]

Por ende, la deliberación se ocupa del futuro, aunque recurra al pasado en busca de analogías. No es, entonces, un discurso dialéctico que busca la verdad. Es icástico[66] (eicástico), es decir, que propende a lo verosímil y lo probable.

Por cierto, estas características tienen que ver con que no sea un Tratado. Un Tratado, sobre todo en su acepción medieval, tiene un afán exhaustivo sobre la materia que trata, es sistemático y sigue una lógica

[62] Eli de Gortari prefiere esta grafía, mientras que F. Larroyo opta por peiréstico: arte probatorio, arte de poner a prueba por las consecuencias; a veces también, prueba por ensayo y error. Aristóteteles incluye esta disciplina en las *Refutaciones sofísticas*.

[63] Cfr. reyes Coria, Bulmaro *Epicherema/enthymema*. Instituto de Investigaciones Filológicas (Colección de Bolsillo # 1). IIFL UNAM. México, 1997.

[64] Aristóteles en el Libro VI de la *Ética Nicomaquea*.

[65]. Aristóteles *Retórica*. Gredos. Madrid, 2000. Véanse la nota al pie # 82 en la p. 30 y la nota al pie # 83 en la p. 65.

[66] Encontramos la forma icástico en *Seis propuestas para el próximo milenio* de Ítalo Calvino.

ensídica (o silogística) -propia de la dialéctica- más que entimemática –propia de la retórica-.

Deliberar es calcular. Calcular por grados y proporciones, cálculo geométrico; sopesar, ponderar. Estimar las (con)secuencias de movimientos, acciones, efectos. El cálculo ético y el político siempre han sido parte de la deliberación (incluso antes de su formalización retórica lo hallamos en Tucídides). Se equivocan quienes creen que el cálculo político es moderno y que depende para su aparición del surgimiento del cálculo mecánico matemático.[67]

Además, la índole política le es genética a los espejos de príncipes, tanto en la vertiente aristotélica, en la isocrática y en la latina en tanto para Cicerón la retórica es "ciencia civil".[68] No obstante, los espejos de príncipes han sido considerados con frecuencia como escritos de ocasión ("...littérature opportuniste..." Lachaud & Scordia, 2011, p. 13). Por una parte, es verdad que algunos espejos de príncipes fueron escritos ante circunstancias excepcionales (hoy diríamos escritos de coyuntura) como el nacimiento de un heredero al trono, por ejemplo. Otros fueron un encargo, ordenado o pagado. Por otra parte, los espejos de príncipes guardan siempre una determinada relación con lo que en cada caso es considerado los orígenes de una tradición de pensamiento político (lo que será definido

[67] Aristóteles en la *Ética nicomaquea*. La traducción de Porrúa dice: "... porque deliberar y calcular aquí son lo mismo..." (p. 74). Mientras que Gredos: "...ya que deliberar y razonar son lo mismo..." (p. 270). El cálculo a que nos referimos depende del término *ypologismos* (tener en cuenta o considerar) que traduce al latín por suputación (cómputo, cálculo). Por eso decimos que se refiere al tipo de cálculo que se hace al contar jugadas, al ponderar, al analizar secuencias.

Por otra parte, Cicerón es explícito sobre el cálculo ético: " ...y hay que conseguir hábito y experiencia para llegar a ser buenos calculadores de los deberes, y sumando y restando tendremos el saldo del deber que nos obliga con cada uno". (Cicerón, 2002, p. 32).

[68] Compárese, por ejemplo, lo dicho en los párrafos anteriores sobre la deliberación con la definición de política del mariscal Bismarck: "la política es el arte de lo posible".

como *auctoritas*) y, en esa medida, trascienden el carácter ocasional o coyuntural.

De hecho, el destinatario y la dedicatoria de los espejos de príncipes bien podría ser el primero de los tópicos. Pero, dado que sobre los *topoi*, *topos* o tópicos nos encargaremos un poco más en el capítulo III de este trabajo, lo dejaremos de lado por el momento para apuntar apenas que la dedicatoria a un príncipe es importante por más de una razón: primero, como ya se dijo, es una especie de injerto intergenérico entre el epidíctico y el deliberativo. Segundo, la dedicatoria es un vínculo sociopolítico con el poder, expresa el lugar (*locus*) social, político y discursivo tanto del enunciador como del receptor y del texto mismo. Y, tercero, pero ésta no es una colocación inocente: la dedicatoria es una declaración casi pública de un "don": es verdad que con frecuencia el autor de la obra pide el favor del príncipe pero lo hace sólo después de haber dado algo *antes* que el príncipe. Literalmente da a crédito (así, sin comillas): a crédito porque está basado en un vínculo de otorgar confianza (*credere*) que se presupone recíproca. Para nosotros este hecho está por encima de lo anecdótico que puede ser el haber encargado la redacción de un espejo.

Carecemos de una sociografía de la lectura o de una semiótica de la recepción de los espejos de príncipes. Incluso carecemos de una buena ruta histórica de sus ediciones. Recién ahora, gracias a la labor puntillosa de trabajos como el de Nanu, empezamos a tener recuentos fidedignos globales. Sabemos de modo harto vago que los espejos de príncipes gozaron de gran popularidad en la Edad Media, que los textos se reeditaban incluso siglos después, que se hacían traducciones de algunos y que otros se escribían tomando y reelaborando libremente a los antecesores. La mayoría de los espejos de príncipes medievales fueron dedicados a un príncipe y escritos pensando en las máximas funciones de gobierno (reyes, príncipes, magistrados, etc.) pero hay al menos dos casos

en los que no fue así: la *Educación de laicos* (*Institution des laïcs*) de Jonas, a principios del siglo IX y el *Manual* (*Manuel*) de Dhouda, apenas un poco más tardío que el anterior, fueron escritos para el público en general (Dubreucq, 2002, pp. 24-25). Los títulos circulaban entre comunidades intelectuales y políticas. "À vrai dire, l'éducation du prince était de longue date un acte <<public>> et avait suscité una amplie littérature publiée, largement difusée, donc accessible, au moins en principe, à tout lecteur." (Le Brun, 2002, p. 235; Dubreucq, 2002, pp. 37-39).[69]Los espejos de príncipes eran leídos, desde la Edad media y hasta el inicio de la modernidad, por círculos más amplios que los de los príncipes, círculos que tenías relación directa con las funciones que hoy llamaríamos políticas y de Estado. De estos círculos, no cabe duda que uno de los más asiduos lectores fue el de los consejeros mismos.

Sabemos, además, que algunas de estas tendencias se intensificaron en la modernidad temprana. La cantidad de títulos se multiplicó exponencialmente y al parecer también el tiraje. Se comenzó a editar en lenguas vulgares. Mas las prácticas de la libre reelaboración (que ya en el siglo XV comenzaba a sonar a plagio) y el uso selectivo de las fuentes y autoridades siguió vigente.

La concepción trazada de los espejos de príncipes tiene ciertas bondades remarcables. Una, permite hablar de textos de distinta texturalidad -si se nos disculpa la cacofonía-, es decir, textos pictóricos, plásticos, arquitectónicos y no sólo textos escritos. En la medida en que un texto icónico como los de los casos mencionados de Lorenzetti o el de don

[69] "A decir verdad, la educación del príncipe era desde hacía tiempo un acto <<público>> y había suscitado una amplia literatura pública, extensamente difundida, por ende accesible, al menos en principio, a todo lector". Le Brun, Jacques. "Du privé au public: l'éducation du prince selon Fénelon". En Halévi, Ran (dir.). *Le savoir du prince. Du Moyen Âge aux Lumières.* Fayard. s/l, 2002.

Carlos de Sigüenza y Góngora sigan ciertos patrones retóricos pueden ser considerados espejos de príncipes.[70]

Si esto es así, mucho más lo será en el aspecto geográfico. Nada impide pensar en espejos de príncipes de otras áreas que no sean el occidente europeo. Algo semejante ocurre con la cronología. Los espejos de príncipes no se confinan al periodo del reino carolingio.

Hemos roto la camisa de fuerza que constreñía los espejos de príncipes sin caer en el extremo de algunos autores de negar su existencia. Pero ¿sería sensata una ampliación cualquiera? ¿*El Arte de la Guerra* de Sun Tzu es un espejo de príncipes, el *Arthasartra* de Kautilya? No.

Hemos mencionado criterios formales y de contenido para configurar el género de los espejos. Mas esos criterios no aparecen de la nada ni llegan solos. Hay tradiciones.[71] Movimientos desde formas de pensamiento anteriores a los espejos, dentro los espejos entre sí y posteriores a los espejos.

En este punto ya no estamos entonces en las fronteras externas del género. El problema nos exige colocarnos frente a las diferencias internas y su dinamismo. Hemos propuesto criterios de solución de continuidad, ahora nos tocaría pensar cómo responder a la discontinuidad sin romper esos criterios. Es la cuestión de la clasificación al interior de los espejos de príncipes y sus vínculos con un antes y un después.

---

[70] Que los textos icónicos estaban basados en criterios retóricos ha sido algo probado desde Yates, Frances. *El arte de la memoria*. Taurus (Ensayistas 113). Madrid, 1974; sobre todo los capítulos III y IV.

[71] Entendemos tradición intelectual en un sentido extendido al de Laudan. No sólo aplicable a las ciencias y no sólo relacionado con una posible superación progresiva de las teorías. De una manera más abierta, para nosotros tradición es una corriente de pensamiento con fuentes reconocibles y reconocidas por quienes participan de ella, poseen ciertos rasgos comunes y un vínculo de autoridad con la fuente. Véase Velasco Gómez, Ambrosio. "Heurística y progreso de las tradiciones en las ciencias y las humanidades". En Velasco Gómez, Ambrosio (coord.). *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*. CIICH/UNAM/Siglo XXI. México, 2000.

Así ¿es posible imaginar una clasificación morfológica (y con esto queremos decir una opción metodológica opuesta ala cladística) de los espejos de príncipes? Con la osadía que da la ignorancia, y con la intención de que lo que sigue sea un avance en el conocimiento no por su certeza sino así sea por su equivocación, parece que podemos esbozar los siguientes grupos morfológicos:[72]

1. Existen tradiciones que podríamos llamar protoespeculares, al menos tres de grado mayor: la retórico política de Isócrates (la cual todo indica que influyó más en el mundo bizantino aún en la antigüedad), la retórico política de Cicerón y la político moral de Séneca. Estas dos últimas de una influencia mayor e inmediata en el ámbito latino.
2. Hay una esfera identificable de espejos de príncipes bizantinos que siguen la tradición isocrática desde el siglo IV hasta el siglo XV de n.e. inclusive (Soto Ayala).
3. Hay una tradición protoespecular indopersa que habría de pasar a formar una esfera de espejos de príncipes árabe islámicos entre los siglos VIII y XIII de n.e. y que se prolongaron entre los otomanos hasta el siglo XVII. Es posible pensar en subdivisiones en el núcleo de espejos árabe islámicos (Dakhlia).
4. El cristianismo, dicho en general, es un flujo que será incorporado en las tradiciones occidentales y bizantinas medievales (Dubreucq). "Dicho en general" porque puede referirse tanto a textos bíblicos (aunque puedan formar parte también de otras tradiciones), la patrística (aún cuando en ese momento fueran teorías presentes), el magisterio de la Iglesia, etcétera. Nos inclinamos por considerar de esta forma *La Ciudad de Dios* y no

[72] La idea no es enteramente nuestra: está inspirada en las tres tradiciones de las que habla Dubreucq y en la clasificación de Nogales Rincón. Nosotros la hemos cotejado con otros autores y, ciertamente, la hemos ampliado a una escala epocal.

tanto como un espejo en plena forma. No permanecerá inalterado a lo largo de los siglos, las fuentes, las citas que se toman, los fundamentos religiosos a los que se recurre, variarán con los siglos. Es un flujo o una tradición de viscosidad magmática.

5. Una tradición de textos paganos irlandeses sobre la realeza. Comenzando probablemente con el *Tecosca Cormac Mac Airt* (Dubreucq, Nanu). Según Dubreucq está tradición pervive en los textos siguientes de Catwulfo, Alcuino, Jonás de Orleans, Scottus, Hincmar, entre otros (Dubreucq, p. 21).
6. Durante la Alta Edad Media, en el occidente de Europa, parece haber una esfera visigótica en torno al rey Wamba y considerar las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla como espejo, en torno al siglo VII de n.e. (Dubreucq). Otra en torno al reino suevo de Teodomiro con el escrito de san Martín de Braga *De Formula Viate Honestate* en el siglo VI n.e. (Dos Reis *apud* Rodríguez Roedel). Sin embargo, parece haber una especie de laguna durante el reino franco merovingio.
7. Hay una clara y neta esfera de espejos de príncipes carolingios. Según Dubreucq resultan afluentes de ella la patrística, la tradición irlandesa y la visigótica. Este parece ser el centro de consenso entre todos los especialistas en el tema. Dubreucq cita siete textos, que comienzan con la *Via Regia* de Smaragde de Saint-Mihiel, en el lapso de medio siglo: entre la segunda década del siglo IX n.e. y el último cuarto de este mismo siglo (Dubreucq, pp. 22-23).

8. Según Le Goff citado por Dakhlia (p. 1194), puede pensarse en una esfera de espejos de príncipes capetos francos[73] entre 1160 y 1260.
9. Pero la misma autora, Dakhlia, cita ahora a Krynen para pensar que puede haber una esfera de espejos de príncipes que podríamos llamar Valois[74] después de 1300 (p. 1194). Existen suficientes indicaciones de que debe considerarse un cambio en los espejos de príncipes a partir de la consolidación del aristotelismo, esto es, después del llamado Renacimiento del s. XIII.
10. Es probable que sea conveniente considerar como una subrama la evolución de los espejos en lo que fueron los reinos que actualmente componen la Península Ibérica. De primer intento podemos proponer, una etapa en torno al siglo XIII en Castilla de recuperación de la tradición oriental –como se le llama- y los textos alfonsíes (Nogales Rincón). La relación de estos últimos con los espejos carolingios está a discusión (Nanu). Una segunda etapa que Nogales Rincón interpreta de alejamiento de la tradición oriental (quizá no sea alejamiento, quizá sea asimilación) entre los siglos XIII-XIV. Un recurso más frecuente a autores clásicos latinos y la influencia de otras latitudes (Gil de Roma o Egidio Romano, Juan de Gales y el círculo intelectual del papado aviñonés). Es usual la denominación de "regimientos para príncipes" y "literatura de castigos". Una tercera etapa comenzaría en el siglo XV "incorporación masiva de fuentes clásicas… fruto de su traducción al castellano" (Nogales Rincón,

[73] Dinastía reinante en el reino Franco y sus sucesivos territorios (Francia) desde el siglo X al XIV.

[74] La dinastía Valois reinó en Francia a continuación de los Capetos, desde principios del siglo XIV hasta el fines del XVI.

p. 17). Sería una etapa humanista, tal y como comenzó a darse en España. "Desde el punto de vista político, asistimos a la confrontación de dos aproximaciones al ideal real: el pronobiliario y el monárquico" (*idem*).

11. Es evidente la necesidad de ampliar temporal y geográficamente los estudios: por una parte, hacia antes del reinado de Alfonso X el Sabio. Por otra, existen claros indicios de espejos de príncipes en otros reinos, el de Aragón y en Cataluña, por ejemplo.
12. Estamos dispuestos a proponer la existencia de un núcleo de espejos de príncipes en el *Regnum Italicum* en el Quatrocentto.[75]
13. Pero, igualmente, hay un núcleo de espejos de príncipes en el *Regnum Italicum* en el Cinquecentto.[76]

---

[75] Senellart menciona los siguientes: "… le *De regis et boni principis officio* de Diomede Carafa (Naples, vers 1480), le *Principis Diatyposis* de Baptista Seccus Platina (vers 1481), le *De regno et regis institutione* de Francesco Patrizi (entre 1481 et 1484), le *De majestate* de Giuniano Majo (vers 1482), le *De principe* de Giovanni Pontano (vers 1503), le *De officiis principis* de Poggio Bracciolini (1504) –manuels du prince auxquelles il convient d'ajouter le célèbre *Livre du courtisan* de Baldassar Castiglione (1513), dont la quatrième partie constitue un authentique *Speculum principis*, ou, plus en amont, le *Momus, ou le Prince** de Leon Battista Alberti (1447)." (Senellart, 1995, pp. 216-217).

Algunos de ellos son también mencionados por Skinner (1985, p. 141) y agrega alguno más como un tratado titulado *El príncipe* (*De principe*)* de Bartolomeo Sacchi detto il Platina en 1471. Desconocemos si el Platina citado por Senellart es el mismo que el citado pro Skinner.

Los títulos marcados con un asterisco pueden ser consultados y leídos en http://www.bibliotecaitaliana.it. El texto de Castiglione aparece también en esa página en edición italiana. Pontano puede ser leído Internet Archive, https://archive.org/details/prosatorilatinid000794mbp

[76] De manera análoga a la nota anterior (aunque en este caso no estamos citando) mencionamos los siguientes títulos: Ciro Spontone *La corona del príncipe* (Verona, 1540)*; Lucio Paolo Rosello *Il ritratto del vero governo del principe* (Venezia, 1552)*; Giovan Battista Nicolucci -detto il Pigna-, *Il principe* (Venezia, 1561)*; Torquato Tasso, *Il secretario* (Mantoa, 1587)*; Battista Guarini, *Il segretario* (Venezia, 1594)*. Los títulos marcados con un asterisco (todos, en este caso) pueden ser consultados, leídos y algunos incluso impresos en la lengua original en que fueron escritos (latín, italiana o la lengua itálica correspondiente) en http://www.bibliotecaitaliana.it

14. En el siglo XVI se abren varias líneas de espejos de príncipes, algunas de las denominaciones son típicamente españolas pero otras saltan las fronteras entre los reinos europeos. A guisa de ejemplos sin carácter exhaustivo ni necesariamente excluyentes entre sí: (a) los antimaquiavélicos, (b) los tacitistas, (c) los eticistas, (d) erasmistas, (e) idealistas, (f) realistas (de realismo político, no de realeza), (g) arbitristas (Fernández-Santamaría y otros). En Francia quizá debería pensarse en al menos una escuela jansenista.
15. Sin duda, hay una gran cantidad de casos que requieren análisis particulares. El *Speculum Regale*, espejo de príncipes nórdico ¿es una mera influencia carolingia, no hay tradiciones originales, no existen otros espejos nórdicos? Los textos que hemos colocado en el *Regnum Italicum* pero que han sido editados en Nápoles ¿pertenecerán más a la tradición itálica o a la Trastámara?[77]

Huelga decir que la clasificación precedente no es un edificio teórico sino apenas un flexible e hipotético andamio. No debe entenderse de una como una evolución lineal ni como un diagrama con casilleros perfectamente delineados. Es un esquema arbóreo que permite simultaneidades y cruces entre sus partes. No es un postulado que pueda demostrarse o refutarse de golpe; se puede avanzar en el esquema

[77] La dinastía Trastámara es de la mayor importancia para entender el proceso de unificación de los reinos hispánicos y el lugar que ocupara España en la geopolítica europea antes del ascenso de los Habsburgo. La casa Trastámara fue la dinastía reinante en Castilla desde el siglo XIV hasta recién comenzado el siglo XVI y en Aragón desde fines del siglo XV hasta la segunda década del XVI. Reinó en Castilla y Aragón conjuntamente gracias al matrimonio del rey de Aragón, Fernando II, con la reina de Castilla, Isabel, en 1469. Nápoles fue jurisdicción aragonesa, primero, y española, después, desde principios del siglo XVI hasta principios del siglo XVIII. Cabe aclarar, además, que Nápoles es una ciudad muy al sur de lo que se denomina *Regnum Italicum* aunque durante tres siglos estuvo en la esfera de intereses genoveses y tenía tratos con las regiones del *Regnum* como la Toscana.

rastreando las formas textuales y los topos de una esfera a la otra, buscando la comprobación filológica de la difusión o, al menos, del paralelismo. Su gran mérito es heurístico: puede servir, por lo pronto, para saber qué buscar, para darle un sentido a la búsqueda y enmarcar los descubrimientos.

La continuidad entre las formas medievales (dicho sea en sentido descriptivo) y la formas modernas de los espejos de príncipes está dada porque: (1) se conserva el sentido principal de ser un discurso deliberativo y de consejos; (2) porque hay una permanencia general de los tópicos; y (3) porque realizan la misma labor de recoger, mutatis mutandis, las tradiciones.

Las diferencias se hacen notar en: (1) que las formas medievales aúnan la tradición retórica con la de la literatura político moral latina por lo que, por una parte, hay una intersección con la literatura sapiencial y fronética y, por otra, con sucesivas literaturas prudenciales "aplicadas" (los códigos cortesanos) o ciertas deónticas (como los códigos de caballería). (2) Los tópicos, no obstante su permanencia, intercambian lugares entre el primer plano y el telón de fondo. Y (3) Las formas modernas incorporan en ese juego de tópicos un nuevo ethos político, es la misma distancia que hay entre la escolástica y el humanismo cívico.

Nos interesa subrayar por lo pronto dos puntos de contraste: el primero, si bien es cierto que los espejos de príncipes no eran escritos sólo para reyes sino para otros varios títulos de nobleza y miembros de distintas Cortes, y sabido es ya que eran leídos por un público bastante más amplio, es notorio que en la modernidad temprana hay mayor copia de títulos sobre funciones cercanas como el ministro, el secretario, el consejero, etc.

Segundo y más importante, de los siglos XV en adelante parece ser más adecuada una adjetivación de los espejos por corrientes, en abandono de las denominaciones por siglos, casas reinantes y regiones.

Es plausible pensar que el punto de inflexión entre los espejos de príncipes etiquetados de bulto como antiguos y medievales frente a los espejos de la modernidad temprana sean los espejos del *Regnum Itallicum* del siglo XV.[78] Esta sería, al menos, la opinión de Pocock y de Senellart y es la que seguiremos en el transcurso de este trabajo pero sobre la que abundaremos en el capítulo IV.

Hemos logrado hasta ahora caracterizar este género de literatura político moral pero nos asaltan dos preguntas.[79] Primera, si este género del que tanto hemos hablado se justifica; es decir, ¿no será una atribución forzada, artificial? Y, segunda, la denominación: ¿por qué hablar de espejos de príncipes?

Már Jónsson, en su multicitado artículo, sostiene, como ya hemos visto, que los espejos de príncipes no son un género. Lo que viene a

[78] A nuestro juicio, es justo en este contexto que deben situarse *El príncipe* y *Los discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* de Nicolás Maquiavelo.

[79] Bien sabemos que ni "género" ni "literatura" son conceptos fáciles. Aún a título provisional, entenderemos por literatura la *tecjné* de producción de textos escritos, independientemente de la época y el estilo, considerando tanto discursos ficticios como discursos con pretensiones de verdad (discursos fundamentalmente apofánticos) y, por ende, le damos un uso a este concepto que rebasa la idea común que lo constriñe a lo meramente artístico o estético. En este sentido, literatura implica el proceso creador del texto escrito y a éste como obra. Pero también el proceso recreador de su recepción y lectura. Un problema adicional es que en el caso de los espejos no son sólo textos escritos, también lo son icónicos.

Por su parte, adoptamos de entrada la segunda acepción de 'género' que ofrece H. Beristáin: "Espacio configurado como un conjunto de recursos composicionales, en el que cada obra 'entra en una compleja red de relaciones con otras obras' (Corti) a partir de ciertos temas tradicionales y de su correlación, en un momento dado, con determinados rasgos estructurales…" (Beristáin, Helena; *Diccionario de Retórica y Poética*; Ed. Porrúa, México, 1995. Entrada: Género, pp. 236 y ss.) Cfr. también, Ducrot, Oswald & Tzvetan Todorov, Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje; Siglo XXI, México, 2003. Entrada: Géneros literarios, pp. 178 – 185.

colación aquí ahora es que Már Jónsson propone tres vías de definición de un género y en nunguna de ellas caen los espejos de príncipes.

La primera vía es si se le define por criterios formales y programáticos. La segunda, desde un punto de vista más bien histórico, como un grupo que siguen una tradición, modelos semejantes y tieen relacionan recíproca, tampoco. La tercera, que si son un grupo de textos que hablan de los mismo temas, entonces no puede ser definidos como un género "homogéneo".[80]

Pues bien. Pensamos que hemos demostrado que esos mismo tres criterios que propone Már Jónsson los cumplen los espejos de príncipes: comparten características formales y, sobre todo, programáticas, se

[80] Es inevitable citar *in extenso*:

> Cela dépend, bien entendu, de la definition qu'on adopte du concept <<genre littéraire>>. Si on le définit à partir de critères formels, et en même temps programmatiques, qui annoncente un choix particulier de sujets et une attitude particulière envers les sujet, tels que les titres typiques <<somme>>, <<sentences>>, <<miroir>>, etc., alors il est clair que les <<miroirs aux princes>> no forment pas un genre litteraire. Si on le définit, d'un point de vue plutôt historique, comme un groupe d'oevres littérarires dont les auteurs s'inspiraient des mêmes models, s'influecaient mutuellement et suivaient les mêmes règles, ou est obligé de dire que les <<miroirs aux princes>> ne forment pas un genre littéraire non plus. Si, enfin, on adopte un critère purement matériel et qu'on définisse un genre littéraire comme un groupe d'écrits qui parlent du même sujet, telles que les ouvres historiques, alors les <<miroir aux princes>> ne peuvente guère être définies comme un genre littéraire homogène. (Már Jónsson, 2006, p. 8).
>
> (Ello depende, bien entendido, de la definición que se adopte del concepto <<espejos de príncipes>>. Si se le define a partir de criterios formales y al mismo tiempo programáticos, que anuncian una elección particular d4 temas y una actitud particular frente a esos temas, tales como los títulos típicos <<suma>>, <<sentencias>>, <<espejos>>, etc., entonces es claro que los <<espejos de príncipes>> no forman un género litearrio. Si se le define desde un punto de vista más bien histórico, como un grupo de obras literarias en las que los autores se inspiran de los mismos modelos, se influencian mutuamente y siguen las mismas reglas, es obligado decis que los <<espejos de príncipes>> tampoco forman un género literario. Si, en fin, se adopta un criterio puramente material y que define un género literario como un grupo de escritos que hablan del mismo tema, tales las obras históricas, entonces los <<espejos de príncipes>> no pueden casi ser definidos como un género literario homogéneo).

inspiran en modelos muy cercanos, tratan temas muy semejantes, etcétera. No obstante, hay algunas distinciones que precisar. Para nosotros el género no puede ser definido por uno solo de los criterios mencionados por Már Jónsson, se trata de los tres juntos e, incluso, algo más que está detrás de estos criterios. Otra precisión es que los criterios de Már Jónsson son absolutamente estáticos y puristas. ¿Acaso las características formales de un género no evolucionan siempre? ¿Acaso para que un grupo de textos sea un género tiene que ser completamente "homogéneo"? No.

Un género debe ser, metodológicamente hablando y como ya lo hemos planteado atrás, una serie homogénea y estructural. Pero al decir homogénea no nos referimos al contenido sino a los patrones de correlación entre los elementos de la serie. Un género es una construcción a partir de una materia prima, dicho aristotélicamente, las obras son la materia y nosotros ponemos la forma del género mediante las correlaciones que nos interesa resaltar. El nombre de la serie puede ser arbitrario pero los patrones de correlación no.

Dado que estas correlaciones no son hechas sólo por los analistas contemporáneos de los textos (historiadores, filólogos, filósofos) sino que fueron ya hechas por los lectores vivos de los textos en su propio momento, estamos inmersos en un 'juego de formas' (por no decir un 'juego de espejos'): si les reconocemos a los lectores pasados la presencia de un criterio pragmático para relacionarse con las obras y relacionar las obras entre sí, y, con esto, le dan una forma a su género construyéndolo así sea a su manera, exactamente lo mismo podría decirse de nosotros. No decimos que su pragmática sea la misma que la nuestra; decimos que en ambos casos lo que entra y lo que queda fuera del género tiene un

componente pragmático. Así, no habría más objetividad en nuestro análisis que en el de los antiguos.[81]

Hay, sin embargo, una diferencia, que los contemporáneos podemos situarnos frente a un cúmulo histórico y por lo tanto frente a un conjunto o serie o secuencia y no sólo frente al acontecimiento aislado. Para los lectores pasados este cúmulo presentaba una forma distinta, probablemente presentaba una línea de continuidad desde un origen reconocido como tal, es decir, representaba una tradición. Es probable, entonces, que hubiera varias lecturas incluso en el pasado, todas pragmáticas pero con distinta relación respecto a la tradición. que los ; no sólo tenemos que inferir relaciones, podemos verlas.[82]

Sin duda, sostenemos la pertinencia de nombrar este género como espejos de príncipes. Claro, podríamos, por ejemplo, nombrarlos con una serie alfanumérica. Pero espejos eran para sus autores, de un modo complejo y profundo -sin importar que tan a menudo llevaran ese título-,

[81] Estamos tentados a decir que no sólo se trata de objetividad sino que nuestro enfoque es tan emic o tan etic como el de los antiguos. No obstante, eso implicaría examinar con detenimiento si un enfoque etic puede quedar subordinado a una pragmática, aún en el caso de que la intencionalidad de la pragmática sea distinta.

La distinción emic/etic hace referencia a sendos enfoques según el contexto de descripción e interpretación de un fenómeno cultural dependiendo de si se hace desde los patrones de la cultura misma (emic) o desde criterios descriptivo externos a esa cultura (etic), considerando que el primer enfoque aporta empatía y comprensión y el segundo puede ofrecer criterios compartidos y consensados de entendimiento en una comunidad científica. Fue establecida por Kenneth L. Pike (Pike, K.L. "Hacia una teoría de la estructura del comportamiento humano". En Garvin, Paul & Yolanda Lastra de Suárez. *Antología. Estudios de etnolingüística y socilolingüística*. UNAM (Lecturas universitarias # 20). México, 1984. Pp. 103-116) con base en la distinción propia de la lingüística entre fonémico y fonético.

[82] Genet cita la definición de género de Jean-Marie Schaeffer: "<<Abstraitement, tout texte relève de [...] quatre logiques: tout texte est en effet un acte communicationnel; tout texte a une structure à partir de laquelle on peut extrapoler des règles *ad hoc*; tout texte [...] se situe par rapport à d'autres textes, donc possède une dimension hypertextuelle; tout texte enfin ressemble à d'autres textes,>>" (Genet, en Lachaud & Scordia, 2011, p. 407).

(Abstractamente, todo texto releva [...] cuatro lógicas: todo texto es en efecto un acto comunicacional; todo texto tiene una estructura a partir de la cual se puede extrapolar reglas ad hoc; todo texto [...] se sitúa en relación a otros textos, pues posee una dimensión hipertextual; todo texto, en fin, parece otros textos...).

era el modo de entender su género ligado a una metáfora que es mucho más que un simple recurso literario, es toda una postura de pensamiento. Como espejos fueron entendidos y como espejos podemos entenderlos nosotros.

Cabría cuestionarse, para cerrar este apartado, si textos que han sido inscritos en la categoría de tratados políticos medievales, tales como *Sobre el Gobierno Tiránico del Papa* de Guillermo de Ockham o *De la Monarquía* de Dante Alighieri no deberían ser considerados también desde la óptica de los espejos de príncipes. La pregunta en sí abre otra línea de reflexión: si, como afirmábamos párrafos atrás siguiendo las ideas de los autores del siglo XIII, la cuestión sobre la oposición entre el rey justo y el tirano es planteada en una escala supraindividual entre el buen gobierno y la tiranía, puede preguntarse si el inverso es cierto también: esto es, si todo tratado sobre el gobierno justo y contra la tiranía en la escala del Gobierno (así, con mayúscula) es transferible al gobernante, y si implica una actitud ética del mismo. A juicio nuestro, la respuesta es negativa, porque si bien esta clase de tratado es normativo y pertenece a una época en que la distinción entre religión, moral y preceptiva política no conocía los mismos cortes que aparecerían en el apogeo del humanismo, no constituyen en sentido estricto textos parenéticos, de consejos prudenciales para los príncipes, sino argumentaciones apodícticas, teóricas. Claro que eso no excluye la existencia de casos verdaderamente ambiguos por poseer características de ambos tipos textuales, por ejemplo, *De Regimine Principum* llamado *El Gobierno de los Príncipes* u *Opúsculo sobre el Gobierno de los Príncipes* atribuido equivocadamente durante siglos a santo Tomás de Aquino.[83]

[83] Carlo Ginzburg da noticia de la atribución equivocada: no es de santo Tomás de Aquino. Ginzburg, 2010, nota 55.

La pregunta, al margen de la respuesta que se le dé, obliga a hacer tres consideraciones: una primera, que ya hemos abordado con suficiencia, la inexcusable necesidad de situar históricamente cada etapa de los espejos de príncipes (o, quizá deberíamos decir, de la literatura de artes políticas) en su propia noosfera, no sólo filosófica o teórica sino también ideológica. Otra segunda, es que la aparición de la pregunta remite a dirimir sobre la inclusión de otros textos, ahora por razones de extensión del concepto. La cuestión de cuándo empieza parece correlativa a cuánto abarca.

Pero la tercera es la más relevante: los espejos de príncipes no son textos teóricos, aunque contengan teoría o partes teóricas; y los tratados no son textos de consejos, aunque se puedan encontrar algunos o inferir de ellos. Ni uno ni otro son géneros puros, no existen los géneros puros. Mas, en el caso de los espejos de príncipes parece más notoria la dualidad, la ambigüedad. Revisaremos estas dos facetas de los espejos de príncipes al final de este capítulo.

I.3 El ocaso de los espejos de príncipes: Testamentos, Breviarios y Memorias políticos.

La mayor parte de los espejos de príncipes ibéricos se escribieron en el siglo XVII. Del total recogido en las referencias,[84] dos tercios pertenecen

[84] Un conteo somero, sin mayores pretensiones, de las fechas de edición de las bibliografías citadas por Galino Carrillo (1948), aunado a las versiones de otros tratadistas (Tierno Galván, 1966, *inter alia*). La diferencia en la cantidad de títulos entre ambos siglos puede deberse a la conjunción de varias causas: ciertas polémicas particulares que atrajeron la atención de la conciencia española a fines del siglo XVI como los problemas financieros del reinado de Felipe III, el debate sobre los validos, etc., pero hay que considerar, como lo señala Elena Catarino con base en las investigaciones de Helena Puigdoménech (Catarino, E.; "Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII", en *El Basilisco* [Oviedo], no. 21, 1996, pp. 4–7), que el antimaquiavelismo no surgió sino después de la prohibición inquisitorial de todas las obras del Florentino en España, lo cual ocurrió desde 1585, tres décadas después que la prohibición papal. Al parecer, la

a ese siglo. Pero aquellos escritos en la segunda mitad del siglo XVII comenzaban ya a diferir en algunos aspectos del prototipo que venía del siglo anterior.

Si los espejos de príncipes del siglo XVI tenían el indudable sello de la parenética y de la pedagogía, si tal vez oscilaban entre la retórica y la organización discursiva del tratado y el tono confidencial epistolar, la segunda mitad del siglo XVII ibérico verá florecer las máximas y los aforismos, las sumas políticas puntuales, el barroco quevediano, las empresas, los teatros de virtudes, el idioma de los emblemas, símbolos y alegorías. Para citar un ejemplo, Tierno Galván (1966, p. 18) llega a calificar a Saavedra y Fajardo con su *Idea de un Príncipe Político Cristiano representado en Cien Empresas*[85], obra de 1640, como un primer ilustrado español que se permite muchas licencias en ideas políticas, jugando al filo de lo dogmáticamente permitido. Un autor novohispano, Carlos de Sigüenza y Góngora ("nuestro" Carlos de Sigüenza y Góngora), escribirá su *Teatro de Virtudes que Constituyen a un Príncipe* tomando como modelos a los así llamados 'reyes aztecas' (esto es, los *huey tlatoani* mexicas), haciendo el panegírico de ellos para compararlos sin escrúpulos con personajes ya de la mitología pagana, ya de la historia romana, ya de las Sagradas Escrituras; y todo ello sin escándalo de las buenas conciencias.[86]

No es diferente la situación en Portugal. Sebastião de Meneses, inquisidor en Évora y Coimbra, obispo de Oporto y, finalmente, arzobispo de Lisboa, escribirá en 1649 una *Suma Política* que, si bien no se apartará de cierto ideario católico, comienza su obra hablando de la razón de

prohibición generó un aluvión de textos contra Maquiavelo como reafirmación de la "cristiana razón de Estado" de la que España quería ser bandera en Europa.

[85] Aunque cualquiera las puede contar, Tierno Galván, se encarga de aclarar que, en realidad, son 101 empresas.

[86] Vid. la nota 50 de esta investigación.

Estado. En el tránsito del siglo XVII al XVIII, habría de escribirse el *Testamento Político* de Luis da Cunha (originalmente una carta escrita al rey don José I, antes de su gobierno) y los consejos del Marqués de Pombal a su sobrino (AAVV, 1998).[87]

Y si en la Península Ibérica se comienza a percibir un cambio en la forma discursiva, en Francia es prácticamente irreconocible el antecedente de los espejos de príncipes en dos de las principales obras de literatura de consejeros de ese siglo: *Maximes d'État ou Testament Politique* de Armand du Plessis, conde duque de Richelieu y el *Breviario de los Políticos* de Mazarino. Si bien en la primera de ellas la estructura del libro sigue siendo similar a la de un tratado, el contenido de la obra es claramente el de las políticas de un Estado y no el de las virtudes de un príncipe; el cardenal duque de Richelieu habla desde su propia experiencia, a veces autobiográficamente, con la tesitura de un memorial, y si se dirige al rey Luis XIII lo hace en un tono coloquial o epistolar, con respeto pero sin pleitesía (osa, incluso, hablar del fin de los días del rey), llamándole siempre V.M. (Vuesa Majestad) pero sin excluir al lector impersonal. La segunda de las obras mencionadas, el *Breviario* de Mazarino, muy diferente del *Testamento* de su antecesor en el cargo, tiene el carácter de un breve manual para todo aquel que quiera dedicarse a la aventura política; un librito de consejos basados en la experiencia, claro, directo, crudo. Cabe mencionar que sobre ambas obras existe cierta polémica. Respecto de la del cardenal duque de Richelieu, no estaba destinada a la imprenta y existen algunas diferencias en las ediciones debido a que al menos dos personas hicieron copias del manuscrito original, resultando

[87] AAVV, 1998. Autores Varios, *Conselhos aos Governantes*. Senado Federal, Coleçao Clássicos da Política. Brasilia, 1998.

divergencias (pensamos que menores).[88] Respecto del de Mazarino, se cuestiona su autoría (como lo hace saber U. Eco).[89] Sin embargo, ambas obras, al margen de las polémicas, concuerdan en un cambio en el discurso: el tono franco, conciso, en que se habla de tú a tú; es una de las formas de la parresía, incluso explícita en el caso de Richelieu quien dice:

> Ela [esta obra, el *Testamento Político*] será concebida em termos curtos e precisos, tanto quando me seja possível, seguindo a minha maneira ordinária, e para estar de acordo com o humor de V. M. que sempre gostou de saber as coisas em poucas palavras, e que mede com precisão tanto a substância das coisas como os longos discursos que a maioria dos homens usa para exprimi-la (Richelieu, 1709).[90]

Concluye su corto preámbulo, que no llama dedicatoria, firmando con su nombre propio: Armand du Plessis.

---

[88] Ante las dificultades de obtener una edición más confiable (como la de la UNAM en español), cito por la versión electrónica de la traducción portuguesa de 1709: Richelieu, 1709. En http://www.psbnacional.org.br/bib/b9.pdf; Du Plessis, Armand-Jean (Cardenal duque de Richelieu); *Testamento Político*; 1709. Traducido por David Carneiro; con una presentación de Nélson Jahr García.

[89] Cfr. "Les signes du pouvoir", título de la introducción de Umberto Eco al *Bréviaire des Politiciens*, pp. 8-10. Mazarin, *Bréviaire des Politiciens*, Arléa, 1997, París.

[90] Richelieu, 1709, pp. 10 -11. Traducimos:
Ella [esta obra, el *Testamento Político*] será concebida en términos cortos y precisos, tanto cuanto me sea posible, siguiendo mi manera común y para estar de acuerdo con el humos de V.M. que siempre gustó de saber las cosas en pocas palabras y que mide con precisión tanto la sustancia de las cosas como los largos discursos que la mayoría de los hombres usa para expresarla.
Puede consultarse una versión facsimilar en Internet Archive http://archive.org/details/maximesdtatout01richuoft

Es posible, aunque no hay modo cierto de asegurarlo, que el *Testamento Político* del cardenal duque de Richelieu haya influido no tanto por su contenido sino por su concepción de última voluntad y legado en otros políticos, por ejemplo el ya mencionado *Testamento Político* de Luis da Cunha pero también el *Testamento Político* de Mauricio de Nassau, neerlandés, gobernador del Brasil holandés entre 1637 y 1644, mismo año de la obra.[91]

El cambio se percibe por igual y en el mismo sentido en otros conjuntos literarios intersectados con los espejos de príncipes y breviarios (que en conjunto podría ser literatura de consejeros). En el ámbito de la literatura de corte o maneras cortesanas, en las que se encuentra el clásico de Castiglione *El Cortesano* (pero también otras más o menos directamente inspiradas en éste como *El Cortesano* de Chappuis de 1585, *El Hombre Honesto o el Arte de Agradar a la Corte* de N. Faret, *El Proxeneta*

[91] ¿Por qué testar políticamente? No es este un trabajo para examinar detalladamente las pasiones políticas pero es preciso mencionar que la política, tanto como el amor, son dos de las actividades humanas más vinculadas a la idea de inmortalidad. Pocas pasiones parecen tan disímiles, por estar tan cerca entre sí, como el deseo amoroso y la ambición política; no por casualidad B. Pascal comienza el examen de la pasión amorosa por el de la ambición y la literatura es prolija en casos de trastocamiento entre ambos o de duda entre cual de las dos pasiones escoger. Que cierta clase de heroísmo trasciende a la muerte nos viene del ideal de muerte de época homérica: el morir joven y en batalla era bien morir y era una forma de heroísmo; después los términos se intercambiaron. El héroe, hombre de acción que funda o restablece el orden cósmico, que impide el libre paso de Fortuna, es, de ese modo, un inmortal. ¿No será que los políticos, hombres de acción más que de ideas, mundanos que miran más al siglo que a los cielos, que no forman casi nunca una familia, que no se ven prolongados genéticamente en sus hijos y que, siendo hombres públicos, sus obras son las del Estado, no será, decimos, que los políticos sienten derrotar a la muerte si se hacen pasar por si mismos a la historia?

Se dice que Luis XIV, el Rey Sol, antes de morir declaró: "Je m'en vais, mais l'État demeurera toujours". Es una muestra de la doble personalidad del Rey de la que trata Kantorowicz. Pero es al mismo tiempo la creencia de una metempsicosis de la persona física, del rey, en el Estado. Afirma Jankélévitch: "Siempre se nos reserva a pesar de todo la facultad de guiar la futurición de tal modo que el futuro no sea cualquier futuro, sino éste o aquél, día de fiesta o día de regocijo..." (Jankélévitch, Vladimir. *Lo puro y lo impuro*. Taurus (Humanidades). Madrid, 1990. P. 32.). ¿Habrá una hipertrofia en el deseo de futurición para conculcar la muerte?

de Gerolamo Cardano, etcétera[92]), aparece en 1616 el *Traite de la Cour ou Instruction des Courtisans* por autor anónimo pero atribuido con posterioridad y alta probabilidad a Eustage du Refuge[93]. En un lapso muy breve, dicho libro conoció varias ediciones holandesas, una francesa y la traducción al alemán, latín e inglés; al parecer, el presunto traductor de la obra al inglés en 1622, John Reynolds, le dedica al autor unos versos al inicio de su traducción a quien identifica como "Denis du Refuge", lo cual pondrá en la pista del autor más probable.

La traducción de 1622, muy deficiente, acabará siendo sustituida por otra, ejecutada a lo largo de más tiempo y concluida en 1652 por Edward Walsingham. El texto fue muy popular durante un par de siglos, incluso se retradujo al francés y se publicaban fragmentos (con frecuencia con títulos modificados). En algún momento de este proceso se agregó el subtítulo "A Practical Guide for Ambitious Politicians" y el sobrenombre por el cual era popularmente reconocido: Walsingham's Manual. Digamos que tanto Du Refuge como Walsingham eran cortesanos, aunque de modesto rango.

El sentido de citar esta obra es que constituye un ejemplo no ya de crudeza sino de cinismo –en el sentido usual de la palabra-, con una fuerte carga irónica, que proviene de adentro de los círculos del poder. No es una parodia de otros textos, no; las recomendaciones que se hacen, a público abierto, son consejos sinceros, casi podríamos decir eficaces, para trepar en la escala política moviéndose en un medio elitista y de intrigas palaciegas.

---

[92] Puede consultarse el artículo de Laspalas Pérez, Javier; "Cortesía y sociedad: las <<Artes de vivir>> de Gerolamo Cardano y Eustache de (sic) Refuge", en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 2004, III, pp. 23 – 57.

[93] Gordon Tullock, editor y autor del estudio introductorio a la versión inglesa contemporánea del citado libro, narra las vicisitudes de la obra y su autoría. Cfr. pp. xii – xix; Du Refuge, Eustache; *A Treatise of the Court or Instructions for Courtiers. A Practical Guide for Ambitious Politicians.* University of South Carolina Press, Columbia, 1956.

¿Qué ha ocurrido en esa segunda mitad del siglo XVII? Pensamos que la paulatina disminución de títulos de espejos de príncipes, su ocaso, son el registro de la transición política vivida en Europa.

No significa su desaparición. Como en las latitudes cercanas a los polos, hay ocasos que duran hasta el amanecer. Los espejos de príncipes se acercan asintóticamente a la extinción pero siguen apareciendo aún en los siglos XIX y XX, cierto que con algunas variantes. Algunos títulos, para ilustrar lo dicho: dos tratados de Jeremy Bentham podrían ser considerados si bien tangencialmente como espejos de príncipes: el Tratado de los sofismas políticos y *Tácticas parlamentarias*.[94]En un tenor mucho más realista y cínico de la política el librito de William G. Hamilton *Lógica parlamentaria* (una auténtica dialéctica erística, como la de Schopenhauer, pero para el parlamentario).[95] En el mismo tenor pero exacerbado, íntimamente emparentados con Walsingham's Manual, las dos joyas de Maurice Joly, el más conocido *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu* y el menos conocido pero más rico *Recherches sur l'art de parvenir*.[96] En un registro muy diferente, casi clásico, *El político* de Azorín.[97] Para cerrar esta pequeña lista, podemos mencionar títulos tan cercanos como *Las 48 leyes del poder*.[98]

---

[94] Para el primero, Bentham, J. *Tratado de sofismas políticos*. Ediciones elaleph.com. s/l. 2000. Para el segundo Bentham, J. *Tácticas parlamentarias*. Senado de la República. Ediciones de la Mesa Directiva (LX Legislatura). México, 2006.

[95] Hamilton, Gullermo Gerardo. *Lógica parlamentaria*. Colofón. México. 1990.

[96] Joly, Maurice. *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu.* Allia. Paris. 2006. (Hay múltiples ediciones en español con el título *Diálogo en el infierno entre Maquiavelo y Montesquieu*).

Joly, M. *Recherches sur l'art de parvenir*. Allia. Paris. 1992. (No conocemos traducciones al español).

[97] Azorín. *El político*. Fondo de Cultura Económica. México. 1998 (tomado de *El político*. Espasa-Calpe. 1948).

[98] Greene, Robert & Joost Elffers. *Las 48 leyes del poder*. Atlántida. Buenos Aires. 1999.

Volvamos al camino principal. La segunda mitad del siglo XVII es el punto de inflexión en el que, según la información con la que contamos, el número de títulos del género que hemos llamado espejos de príncipes comienza a disminuir en todos los países europeos, aunque con diferente ritmo según la región. Pero el principal cambio no es cuantitativo sino cualitativo, el género, de un lado, verá el ocaso de los espejos de príncipes y, del otro, lo iluminará el rosicler de este nuevo tipo de literatura política para consejeros: los testamentos, breviarios y memorias políticos, con mayor peso personal del autor, con menor peso el destinatario que se volverá impersonal, de una tónica discursiva más confidencial, más abierta y franca, más cínica. Emancipado definitivamente de la referencia religiosa. Parece que la autonomía del ámbito político acaba por reflejarse en la autonomía del consejero. Un género adecuado a la nueva organización de los Estados, a la nueva geopolítica y a la nueva ideología legitimadora de la razón de Estado. Una literatura de consejeros secular y racional.

Así, los breviarios y testamentos políticos siguen en orden histórico a los espejos de príncipes. Siguen siendo libros de consejos pero tienen diferencias. Parece disminuir paulatinamente la cantidad de títulos.

Los breviarios y testamentos:

1. Son de extensión muy variable.
2. Están notoriamente alejados de los textos que citan a las autoridades en los márgenes. Es el triunfo de la confianza en el conocimiento de la historia y en la experiencia propia.
3. En consecuencia, suelen tener un carácter de experiencia de vida personal, de legado (existía antes pero en menor grado). Esto los acerca al género de las confesiones, del testimonio, de las memorias.

4. Siguen siendo libros deliberativos y de consejos. Pero están más lejos aún de las formas religiosas medievales que los espejos renacentistas. Ni Sagradas Escrituras ni patrística ni tradición. Es el triunfo del laicismo.
5. Como antes, están dedicadas a un príncipe aunque las formas retóricas han variado.
6. El recurso de los *exempla* es menor y, en todo caso, es a la historia inmediata pasada (los ejemplos tomados de la historia romana, etc., son escasos). En relación con los puntos 2 y 3, pueden estar referidos a hechos vividos por el autor y, más aún, de los cuales fueron actores.
7. No es posible encontrar de modo directo fuentes en su contenido. No citan. O, mejor dicho, citan de un modo casi ensayístico.
8. En el contexto de mediados del siglo XVIII, por ejemplo, un testamento político no parecería emparentado con los espejos de príncipes si no se observa la evolución de su forma.

Con los cambios en la conformación de los gobiernos y sus correas de transmisión (burocracia, cortes, clase política) el consejero no desapareció, sólo quedó ubicado en un lugar un poco distinto.

I.4 Del *ars politica* a las ciencias camerales.

Los espejos de príncipes y también los testamentos y breviarios conjugaban los saberes de la política. Como ya hemos dejado establecido, no es que no hubiera tratados, los había, pero su destino eran más bien las aulas y la lectura de los sabios. Los tratados recogían un conocimiento puramente teorético del Estado, el Derecho, la Justicia, etc.

Los espejos de príncipes y los breviarios contenían elementos teóricos pero eran, ante todo, la teorización de la práctica política. Los elementos teóricos apriorísticos juegan un papel de soportes globales. La

teoría derivada de la reflexión histórica y de la propia experiencia es la que provee los principales argumentos.

Por lo tanto, en los *specula* y los breviarios nos encontraremos casi siempre dos facetas, dos planos: una menor, la teoría apodíctica proveniente del Derecho y, otra mayor, la teorización del *ars política*, las prácticas del político.[99]

A mediados del siglo XVIII ocurrió un giro más en la literatura política. En ese momento, los espejos de príncipes, que comienzan a declinar en cantidad, y los testamentos, breviarios y memorias conservaban un saber político paulatinamente vez más relegado a la esfera de lo privado, vinculado al de la experiencia de la actividad política y también de cierto intimismo, el de la política como un *ars*. Al mismo tiempo, los tratados expandían un conocimiento teorético, como ciencia y como técnica, concatenado con los cambios en la organización del Estado absolutista. Este movimiento intelectual se condensa en las ciencias camerales.

Para Omar Guerrero,

> El cameralismo es el movimiento político emprendido por los funcionarios públicos germanos para conocer, instrumentar y sostener la afirmación del Estado absolutista… Es, asimismo, un movimiento intelectual organizado en actividades académicas que culminan en la creación de ciencias prácticas de la

[99] Algo muy similar es lo que apunta la Dra. I. Nanu en su mencionada tesis, en la nota 137 de la página 79 señala: "Los filósofos árabes e islámicos distinguían entre los *siyâsa*, tratados de filosofía política propiamente dichos, como, por ejemplo, los de Alfarabi, y los *adab* —término que significaba inicialmente 'norma de conducta, costumbre'—, obras de educación moral, social y política, los cuales intentaban transmitir el contenido filosófico mediante la narración y la ficción." Nanu, 2013, p. 79.

> administración, las *ciencias camerales* (Guerrero, 1985, p. 17).[100]

Según este autor, el cameralismo tiene cuatro fases: a) la inicial u original desde el siglo XVI hasta 1656 (fecha de la publicación de *El principado alemán* de Ludwig von Seckendorf). b) Fase sistemática entre 1656 y 1727, que culmina en ese último año con el inicio de la carrera formativa de las ciencias camerales. c) La netamente académica, cuando nacen las tres ciencias camerales en las universidades de Halle y Frankfurt: profesión de economía, policía y cameralística, desde 1727 hasta 1755. d) La que Guerrero llama fase científica, entre 1755 y 1848, signado por el desarrollo teórico de las ciencias camerales (Guerrero, 1985, p. 17).

Apunta Guerrero, "Las ciencias camerales tampoco forman parte de sistemas filosóficos, no especulan, ni sus principios son los de la contemplación. Pero tampoco están preñadas de puro pragmatismo, no son mero arte gerencial" (Guerrero, 1985, p. 18). No deja de ser curioso que Guerrero parezca resaltar una ambivalencia en un campo naturalmente ambivalente o que por lo menos tiene ahí sus orígenes.

Las ciencias camerales nacieron en Alemania pero las reformas en la organización de los Estados europeos, sobre todo en el despotismo ilustrado, era vertiginosa y permitieron su extensión y adaptación con la misma rapidez por toda Europa occidental.

Sería demasiado extenso analizar todas las repercusiones de las ciencias camerales. No podemos sino señalar unas muy pocas líneas de evolución. Queda claro, por ejemplo, que el concepto de estadística surgido en el siglo XVIII (aunque las técnicas dataran de un siglo antes), cuyo

[100] Guerrero, Omar. "Las ciencias camerales". En *Ensayos. Economía, política e historia*. División de Estudios de Posgrado. Facultad de Economía. UNAM. Vol. II, no. 6. 1985.

nombre indica llanamente su vínculo de origen, se subordina de manera metódica a las ciencias camerales.[101] Es en este terreno en que se incubarán la demografía y la economía política, esta última totalmente, hasta antes de la crítica de C. Marx. Mediante la economización de la política se creará la falsa impresión de que la sociedad civil ha penetrado la sociedad política. Una de las razones por las que no podía haber una crítica directa de la política sino elíptica, a través de las manifestaciones que había adquirido.

Pero es también este terreno el que servirá de campo fértil para la consolidación de las políticas estatales liberales como el utilitarismo. El utilitarismo, como especie de marco prefabricado de toma de decisiones para las políticas públicas, es una consecuencia necesaria del cameralismo y es, a fin de cuentas, el antecedente de todos nuestros paradigmas de políticas públicas.

El surgimiento de las ciencias camerales en su fase ya propiamente académica, esto es, a mediados del siglo XVIII, supone la desaparición de la política como *ars* del espectro conceptual e ideológico. No es que la política haya dejado de ser un *ars*, es ya no será considerada así, quedando doblemente velado el saber político: velado por los arcanos propios del ejercicio del *ars* y velado porque su índole de *ars* sólo será conocida por los iniciados (que no pidieron serlo).

La política ya no es un *ars*. Es una ciencia, una ciencia positiva, con su método, una ciencia capaz de traducirse en técnica, de aplicarse.

---

[101] Lo que hoy conocemos como estadística se basa en los estudios de John Graunt de 1662 sobre las listas de mortalidad en Londres, las cuales conociera por William Petty quien hizo un estudio similar en Dublín siendo agrimensor de Irlanda.En 1692 Edmund Halley, más concido por su labor como astrónomo, elaboró als tablas de vida para la ciudad de Breslau, mejorando las inferencias de Graunt y Petty. En 1672 Politanus recoge unas ciertas cifras del "Sacro Imperio Romano Germánico" a las que llamará *statistique*. Cfr. Hacking, Ian. *El surgimiento de la probabilidad*. Gedisa. …

Cfr. También Allo, Eliane. "L'emergence des probabilités". *Actes de la Recherches en Sciences Sociales*, no. 54, sept. 1984. París. 1984. Y Senellart, 1995, p. 57.

En las ciencias camerales ya hay una división, así sea presunta, entre una ética y una técnica. Las ciencias camerales separan lo que estaba integrado. La unidad que encontramos en el género de los espejos de príncipes y en el oficio está separad en las ciencias camerales. Entre ética y técnica, entre técnica y conocimiento, entre las ramas del conocimiento.

Así que la concepción general que anima las ciencias camerales está en la génesis de la creencia de la separación entre la política de poder (*politics*) y las políticas de gobierno (*public policies*); de la creencia de que la técnica de gobierno puede ser neutra, puede ser un acto apolítico de gobierno o de Estado.[102] En última instancia, de la tecnocracia.

[102] Cfr. al respecto Serrand, Pierre. "Administrer et gouverner. Histoire d'une distinction". *Jus Politicus. Revue internationale de droit politique*. www.juspoliticum.com En particular la idea del "poder neutro" de Benjamin Constant como una especie de regulador central entre los tres poderes constitucionales: "La monarchie constitutionelle crée ce pouvoir neutre, dans la personne du chef d'État" (op. cit., nota 7, p. 3).

II. El consejero

Rex illiteratus est quasi asinus coronatus

Policraticus, Juan de Salisbury

II.1 Los consejeros.

Esta investigación no se propone tratar sobre los consejeros renacentistas *qua* hombres, su retrato, individual o de familia. Los consejeros interesan a este proyecto sólo en esa relación y medida, como sujeto social colectivo. Pero debemos rondar un poco la silueta de este tipo social antes de penetrar en su función social.

Consejeros de príncipes existieron y han existido desde hace milenios, reales o míticos. Estamos tentados a decir 'siempre'.

La figura del consejero emerge para el Occidente desde sacerdotes y escribas egipcios (la figura de Moisés), desde las cortes de Salomón, desde los Consejos celtas. Aparece desde los sofistas, consejeros ellos mismos; se nos presenta en la obras de Platón y Aristóteles, y también ellos lo pusieron en práctica. Tiene una larga secuela en preceptores de príncipes y tiranos, Jenofonte los menciona en la *Ciropedia* y en *Hierón o De la Tiranía*. En Isócrates quien escribía discursos *ad hoc* para que los leyeran

príncipes de distintas polis. Los hubo en la República y el Imperio romanos y no sólo en las más altas esferas, como Séneca. Los hubo en todas las cortes medievales, imperiales, reales, ducales, en las repúblicas del *Regnum Italicum*. Existe una profunda tradición en el mundo árabe islámico[103] y antes de ellos los ha habido en la China antigua, con clásicos como Han Fei Zi (un texto del siglo III a.n.e.), y antes aún en la India con Kautilya.[104]

Son personajes frecuentes en obras de ficción, en el ciclo arturiano, en narraciones de las *Mil y Una Noches*, en poemas y cantares, en historias de ajedrez, en el teatro y la novela, etcétera.

En todos estos casos, los consejeros aparecen con naturalidad, si se nos permite la expresión, pero poco teorizados. Esto quiere decir que antes, mucho antes, de los albores de la modernidad existían ya consejeros, autores de libros de consejos y consejeros que fueran autores, aunque no necesariamente coincidieran en las mismas personas.

En todos los casos, los consejeros han sido portadores de un saber. En este capítulo trataremos de esos consejeros y el ejercicio de ese saber.

II.2 El oficio de consejero.

Los consejeros de los que hablaremos son los llamados consejeros áulicos, más que los miembros de un Consejo, en Europa occidental entre los siglos XV y XVII.

Ser consejero no era un título nobiliario ni de linaje, aunque contar con uno tampoco era obstáculo y, en ocasiones, los servicios de consejero podían redundar en la obtención de un título.

---

[103] Véase la nota 47 en el capítulo anterior.

[104] Han Fei-Zi. *El arte de la política (Los hombres y la ley)*. Tecnos (Clásicos del pensamiento 104). Madrid, 2ª. edición 2010.

Ser consejero no era un rango en una escala (militar, diplomática, religiosa, etcétera) en el que se pudiera ir ascendiendo. En la práctica, venía bien ser bachiller en los *studia humanitatis*, pero no era un requisito.

Ser consejero no era necesariamente un cargo, ni por nombramiento ni, mucho menos, por elección. Se ejercía la consejería a la par de un cargo, junto con un cargo. Se tenía el cargo de ministro, confesor, cronista, historiador, jefe de la casa de moneda, secretario, notario, escribano, a veces alguna clase de artista como pintor de la Corte, etcétera. Es cierto que había cargos a los que se les suponía, más que a otros, el sobreencargo de consejero, por ejemplo, los ministros y secretarios. También es cierto que había pseudocargos (derivados de dinámicas cortesanas un tanto anómalas) como el valido (ministro ascendido por favorito, favorito colocado en el ministerio) que influía en las decisiones del rey (y que históricamente llegó a suplirlo).

Ser consejero no era un empleo. Es decir, lo que constituía el empleo era el cargo. En otro sentido, no era un puesto vacante por el que se pudiera optar entregando un *curriculum* o en un examen de oposición. Tampoco era eventualmente fácil renunciar. El "despido" equivalía con frecuencia a la decapitación o, en el mejor de los casos, al destierro. Entiéndase, no sólo por la inexistencia de derechos laborales tal como los conocemos hoy en día, sino porque lo que constituía al consejero no era una relación laboral. El consejero casi nunca cobraba (sueldo, salario, emolumentos de cualquier índole) por ser consejero; cobraba habitualmente por un cargo simultáneo. No había gremios ni asociaciones de ningún tipo a los cuales acogerse (aunque pudiera pensarse en una cofradía bajo la protección de Hermes). Encomienda efímera. Ser consejero era un estado transitorio y de límites borrosos.

En una sociedad en transición, en la que se encontraban ya en choque ya en fusión ya en reacomodo los componentes del cuerpo político,

el consejero era una especie de desclasado. La selección y nombramiento de un consejero era enteramente personal. El consejero siempre fue "empleado de confianza". La selección era meritocrática, sin duda, pero probablemente muy compleja: los casos que nos son conocidos son muy disímiles como para poder encontrar un patrón. Podemos suponer que pesaba la prudencia, la edad, el haber servido en Consejos, la simpatía hacia unos, la antipatía de otros, la capacidad de intriga, la imposición institucional, los favores -o no- de una dama, en fin, la suma algebraica de un conjunto de acciones que a nosotros hoy en día nos puede parecer intrigas palaciegas o, al menos, cotidianidades de Palacio, pero que no son meras anécdotas sino que tienen una lógica, lo que N. Elias llama "racionalidad cortesana".[105] Los consejeros mismos se encargaron de diseñar su perfil. Tomándose siempre en cuenta que el consejero iría a pertenecer a la clase política, a la sociedad política.

El reclutamiento tampoco nos es bien conocido. Generalmente era alguna clase de sabio. Queda claro que en Occidente han existido desde la antigüedad diferentes tipos sociales que han encarnado esta función y que el concepto mismo de sabio ha variado de siglo en siglo. Consejero podía ser un druida, un sofista en la Atenas de Pericles, un rétor para Nicocles, un cierto tipo de filósofo para el César, clérigos seculares u ordenados durante toda la Edad Media, bachilleres en el Renacimiento. Pero, ante todo, en la modernidad temprana es un oficio.

Ser consejero era un *oficio*. Afirmar lo dicho es más de lo que a primera vista puede parecer. La noción de oficio tiene volúmenes un tanto ensombrecidos que conviene conceptualizar.

No es que un individuo cumpliera ciertas labores por ser consejero; a la inversa, era reconocido que quien cumpliera ciertas labores sería

[105] Elias, Norbert. *La sociedad cortesana.* Fondo de Cultura Económica. México, 1996. P. 150, principalmente.

considerado consejero. La primera expresión corresponde a un estado en el que hay funciones laborales que llena un individuo; estado eminentemente técnico en el sentido contemporáneo de la palabra.

En sus dos acepciones más usuales, en nuestro idioma, oficio debe entenderse en un sentido restringido y en otro más amplio. El primero refiere a trabajos predominantemente manuales tales como carpintería, albañilería, etc., (que en un español un tanto arcaico sobrevive en la palabra menestral) y en el segundo sentido, cualquier actividad que constituye la forma de ganarse alguien la vida.

Destacamos de la acepción restringida el vínculo que existe con la labor que hoy en día llamamos artesanal, trabajo también manual pero al que se le reconoce que está más allá de la *banausia*, del puro esfuerzo muscular. Lo artesanal remite al arte, emparenta con la hechura de trabajo refinado, minucioso, que usa las manos y los sentidos de una manera peculiar; su producto es una obra singular, a un tiempo con intencionalidad útil y estética.

En otras épocas y en otras lenguas, empero, se ramifica de formas distintas. Aún todavía en español, términos como 'oficial', 'oficioso', 'oficina', entre otros, no son derivadas de oficio, aunque conservan el étimo común.

En latín clásico *officium* es servicio, función, cargo, deber, obligación, incluso sentimiento del deber.[106] De ahí que la correcta traducción del título de la obra de Cicerón *De officiis* sea *De los deberes* (o *Sobre los deberes*). Este sentido se conserva en el sustantivo 'oficial', referido a aquel que posee un cargo, sobre todo de jerarquía militar o del servicio público (sentido presente con el mismo uso en, por lo menos, las lenguas francesa y portuguesa).

[106] Del lat. *officium,* contracción de *opificium,* derivado de *opifex*, *opificis*, y compuesto de *opus,* obra, y *facere,* hacer. Cfr. Corominas en la entrada correspondiente. Nótese por favor que el verbo es *facere* y no *agir*.

Nuestro adjetivo 'oficial' (como en un 'documento oficial'), en cambio, viene de aquello que ha sido elaborado o emana de la 'oficina'. Oficina en los siglos XVI y XVII eran los cuartos anejos a los aposentos del rey o el príncipe, en los cuales se despachaban sus decretos, edictos, y demás documentos (en español de nuestros días los 'oficios', otro sustantivo el cual denota los escritos de carácter oficial). Pero era 'oficina' porque constituían los cuartos de servicio de escritura del monarca, el lugar donde ejercía el cargo que tenía.[107]

En francés contemporáneo, nuestra actual 'oficina' es *bureau*, mientras que *officine* tiene una acepción muy precisa de rebotica (donde se preparan los remedios que no son de patente), cercana a una vaga idea de taller, de *atelier*. Pero tiene además la connotación peyorativa de centro de intrigas o espionaje. Algo similar ocurre en portugués, en el cual nuestra 'oficina' es *escritório*, mientras que *oficina* debe traducirse por taller, laboratorio o estudio (como lugar, no como actividad ni esbozo, tal cuando decimos 'el estudio de un pintor').

Mientras que la palabra oficio lleva la misma ambigüedad en español que en portugués, en francés, por su parte, el sentido que 'oficio' tiene en español como profesión se divide en dos palabras: *office*, que implica el rol que desempeña alguien (aún en situaciones teatrales: 'fulano en el oficio de tal'). Mas también en la palabra *metier*.

Moliner da como palabra emparentada de uso antiguo *mester* (proveniente de menester) que comparte la misma raíz que *metier* en francés. Por cierto, misma raíz que la de menestral antes mencionada, y la de ministro y sus derivadas. Estirando las etimologías hasta lo cómico, decir el oficio de ministro sería un enunciado redundante.

Pero las etimologías no son el sentido de las palabras, sólo nos ayudan un poco. La finalidad de aburrir con esta disquisición etimológica

[107] Corominas reporta *officina* hacia 1600 de n.e. como taller, fábrica.

no es otra sino la de poner de relieve lo que identificamos como las tres constelaciones semánticas del concepto oficio:

a) Como un modo de vida. Como un término que denota una actividad, práctica e intelectual, pero que no puede quedar comprendida completamente en las nociones de profesión, empleo, etc.
b) Como *metier*.
c) Como una dimensión ética.

La primera, ligada a una noción laboral, de un cierto trabajo manual, corporal o, al menos, también sensorial y no sólo intelectual. Dos notas de esta configuración son que, una, no es completamente equiparable con otras nociones afines como profesión, empleo, carrera o cargo; por lo tanto, el término 'oficio' nos puede ser de utilidad para distinciones conceptuales más finas. La otra, que aunque es una noción ligada a lo laboral tiene que ver con lo artesanal y con el desempeño de un cierto rol.

Esta arista artesanal del oficio nos permite pasar a la segunda constelación semántica: el oficio como *metier*. En esta constelación, 'oficio' incluye una específica forma de hacer que requiere de un aprendizaje igualmente específico. Esta forma de hacer sigue algunos procedimientos generales pero deja margen al sello personal de quien lo hace. De modo lato podría pensarse en una técnica, pero tenemos el propósito particular de oponer 'oficio' a 'técnica'. Exploremos por un momento este aspecto.

Aristóteles identifica, para comenzar, el hábito productivo acompañado de razón con el *ars* (*techné* o *tejné*).[108] En la época actual no lo entendemos así: en el *ars* reconocemos tanto técnica como oficio, pero también en el ejercicio de profesiones científicas, ingenieriles, etcétera. El

[108] Con el fin de evitar confusiones, utilizaré las palabras técnica y arte en su sentido habitual contemporáneo y reservaré *tejné* y *ars* para casos específicos.

oficio posee una doble cara, una que tiende a la especialización en el oficio y otra que, a partir de ello, abre un ángulo de visión general.

El médico, por ejemplo, requiere los conocimientos de las ciencias anatómicas, fisiológicas, farmacológicas, etc.; requiere, además, la técnica quirúrgica. Pero un buen médico tiene lo que denominamos ojo clínico. No hay ni puede haber ninguna materia en la carrera de medicina sobre cómo adquirir el ojo clínico ni hay manuales ni tratados. El ojo clínico sólo se puede adquirir con experiencia y, más aún, como una experiencia; hay que experienciarlo –perdonando la palabra- para adquirirlo.

El practicante de un oficio requiere eso que Pascal llama el espíritu de finura, esa destreza para saber evaluar la singularidad de un caso con *un coup d'œil*. Y, como ya lo mencionábamos, una peculiaridad del ejercicio del oficio es no haber perdido su relación con los sentidos, al contrario de lo que entendemos por técnica que se separa de ellos en su necesidad de poder ser aplicada por igual por cualquier persona; en la técnica suele ocurrir que los sentidos están intermediados por instrumentos especiales, extrañas prótesis que por una parte amplían la potencia de nuestros sentidos y por otra le restan superficie.

El oficio implica el trato directo con el objeto o materia de trabajo. Ya hablamos del ojo clínico, piénsese ahora en expresiones como 'tener olfato' para tal o cual negocio, el individuo en cuestión olerá la oportunidad o sabrá si algo 'huele mal'; y ¿no es acaso el 'tacto' una cualidad favorablemente ponderada, en especial en los diplomáticos? Tener 'buena mano' es una habilidad tanto de un jardinero como de un tallador de *black jack*.

La práctica de todo oficio proporciona, a quien así lo quiere, una vista universal. Contamos con un extenso repertorio de dichos y refranes provenientes de las más diversas profesiones que sabemos extrapolar a situaciones fuera del oficio, sobre todo, a la vida cotidiana. Desde "el buen

juez por su casa empieza" hasta "en casa del herrero cuchillo de palo", aunque siempre puede ocurrir que "como en casa del jabonero, el que no cae resbala" o "al mejor cazador se le va la liebre". Si bien siempre "la práctica hace al maestro".

Entre disciplina y oficio hay una marcada intersección. Hay analogía porque en ambos se aprende mientras te va enseñando (es decir, el oficio le va enseñando al practicante). Pero una disciplina es más algo *de lo que se* aprende que algo *que se* aprende; de una disciplina se aprende y se sigue. Un oficio se ejerce. La diferencia en este aspecto es apenas de matiz. Pero quizás encontramos mayor diferencia en la direccionalidad de la disciplina: la disciplina es vertical y unidireccional, viene de arriba y no hay retroalimentación. Entonces, la disciplina parece la etapa primaria de aprendizaje del oficio. El oficio se logra cuando se ha superado la etapa de disciplina y se es capaz de crear. Disciplina va asociada a discípulo, la transmisión de información de un maestro a un aprendiz o alumno.

Para Foucault la disciplina normaliza (Foucault, 2006. p. 75).[109] Normaliza sobre todo en relación con el cuerpo. Pensamos que hay una diferencia entre la normalización coercitiva de la disciplina y la normalización epitáctica del oficio.[110]

Y esto da pie para otra distinción contrastante entre la técnica y el oficio, la técnica se enseña y se aprende, mientras el oficio se aprende pero no se puede enseñar. La disciplina, en este sentido, está del lado de la técnica. Claro que el oficio implica técnicas, necesarias mas no suficientes ni distintivas. El oficio se puede identificar con el criterio de un quehacer,

[109] Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Edición establecida por Michel Senellart. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2006.

[110] Entendemos por epitáctico el sentido de tener un efecto o resultado eficaz, acorde con los propósitos u objetivos previo de la acción. Cfr. Gómez Robledo, Antonio. *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996. Pp. 196 y 199.

es un *know how*, un *savoir faire*, de alguien que demuestra maestría en una materia decimos que 'tiene oficio'.

En el aprendizaje de un oficio, tanto como en la transmisión, hay un discurso y un léxico propio. El aprendiz aprende, sobre todo, imitando al maestro y por ensayo y error; inmerso en un universo discursivo de términos particulares (una jerga) y tratando de encontrarle sentido a un conjunto de máximas, apotegmas, ilustraciones verbales, refranes, anécdotas del maestro, moralejas, dichos y "asegunes", y toda la gama de casos que comprende la paremiología. Conjunto, pues, que va conformando lo que se llama las "reglas de oro" de todo oficio pero que queda siempre en la frontera de las endoxas, queda siempre en un *corpus* a medio constituir. Es el ambiente discursivo inseparable de la práctica misma del oficio.

Conviene detenernos un poco más en el aspecto epistemológico en particular. Para Aristóteles, la división de las virtudes del alma se da entre éticas, o del carácter, e intelectuales o dianoéticas, o de la inteligencia (Aristóteles, 1998, p. 270). Cabe preguntarse, en primer término, si la adquisición de un oficio es un asunto de carácter o de inteligencia. O, como sospechamos nosotros, de ambas.[111]

Si fuese el primer caso, del carácter, el ethos se referiría a la voluntad. Habría entonces que dirimir si la voluntad es innata o se puede formar o qué parte corresponde a cada una. Después, si la voluntad es siempre una y la misma o se reconoce como una especie de núcleo (disposición o *hexis*) pero que puede tener oscilaciones (estado o *diatesis*).[112]

---

[111] "De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter" Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Gredos. Madrid, 1998. P. 271.

[112] Hobbus, João. "Sobre a disposição em Aristóteles: *hexis* e *diathesis*" *Dissertatio* (31), inverno de 2010, pp. 221-233.

"La voluntad es del fin –dice Aristóteles-; la elección de los medios".[113] Esta problemática, un tanto confusa en Aristóteles, tiene que ver con la tercera constelación semántica del oficio.

Ahora bien, en el caso de que fuera una virtud intelectiva, las dos partes de la razón eran, la una, epistémica, que se ocupa de aquellas cosas que no pueden ser de otra manera (esto es, lo necesario y lo apodíctico); la otra, calculadora (suputativa), que se ocupa de aquello que puede ser de una u otra forma. Los dos caminos que pueden conducir al error ("la conjetura y la opinión").

Si el oficio no es una ciencia, no puede ser de la primera razón. Una posibilidad más cercana a la episteme del oficio en Aristóteles sea su particular combinación entre una buena deliberación (*ibidem*, pp. 281-283) -la posibilidad de generar "conjeturas felices", aunque útiles, no procede de la deliberación- y la intuición y comprensión (*ibidem*, pp. 283-284). Otra posibilidad es entender el conocimiento puesto en juego en el oficio como mimético, un conocimiento propio de la *tejné* poiética.

La tercera constelación semántica se relaciona con la índole moral del oficio, el oficio como deber, servicio, obligación. Dice Cicerón:

> Hay todavía otra división del deber, porque se habla del deber "medio" y del deber "perfecto". Creo que el deber perfecto podemos llamarlo "recto

---

Sobre la *hexis* en Aristótoteles cfr.: Arsitóteles, 1993, Categorías, cap. 8 (p. 35 y ss.). Y Aristóteles, 2002, Metafísica, caps. 19 – 23 (pp. 117 y ss.).

[113] Gómez Robledo, 1996, p. 195.

Sobre el problema de la decisión en Aristóteles y si depende de la voluntad o de la razón véase:

Vigo, Alejandro. "Deliberación y decisión según Aristóteles" *Tópicos. Revista de Filosofía*. No. 43, 2012, pp 51-92. Universidad Panamericana, México D.F., 2012.

García Ninet, Antonio. "Aristóteles: el concepto de προαιρεσιζ y su relación con el determinismo de su ética". *A parte Rei. Revista de Filosofía*. No. 60, nov. 2008. Consultada en http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei.

> en sí", puesto que los griegos lo llaman *katórzoma*, y este deber común, *officium*, lo llaman *kazékon*. Los definen diciendo que el deber "recto" en sí, es absoluto; el deber "medio" dicen que se cumple por una razón plausible. (Cicerón, 2002, p. 8).[114]

Tomándolo en este cierto sentido, el oficio puede entenderse como una especie de frónesis (*phronesis*) o prudencia aplicada a una actividad particular, aunque no puede serlo de manera completamente equivalente ni general.

De una parte, la frónesis es, tanto como el oficio, una sabiduría práctica, pero es más que una habilidad, es una virtud. Estirando el concepto al máximo, la frónesis sería el oficio de vivir la vida buena (la cual no está peleada con la buena vida, incluso soportando la virtud). Pero dudamos que sea lícito llevar tan lejos el concepto, por eso decimos que la equivalencia no es completa.

En la medida en que esto que llamamos oficio está ligado a un fin distinto de sí mismo, sería, según la clasificación aristotélica, un hábito productivo acompañado de razón, y no un hábito práctico pues su fin es la operación, la buena acción misma, tal la prudencia, la frónesis, aunque están íntimamente emparentados. El oficio estaría más cerca de *tejné*, (hábito productivo acompañado de razón) que de frónesis (hábito práctico).

El oficio ciertamente no es ciencia, episteme, aunque se sirva de ella. Parece ser arte realizado con virtud, pero con virtudes tanto éticas como

[114] Cicerón. *Sobre los deberes.* Tecnos (Clásicos del pensamiento). Madrid, 2002. En general, todo este subapartado de la obra de Cicerón es de la mayor importancia (pp. 7-10).

intelectivas.[115] El oficio no es del reino de la dialéctica ni platónica ni aristotélica; es del terreno de los saberes retóricos.

A juicio nuestro, la esencia del oficio es ese punto de intersección de las tres dimensiones mencionadas. Punto en el que se presenta el problema de la elección racional para una acción: la proairésis. El oficio sería el ejercicio de una proairésis específica.

La relación entre la prudencia y la política es íntima, "tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma" (Aristóteles, 1998 Gredos, p. 279). No creemos necesario abultar con citas la idea de que las tareas políticas eran entendidas desde la antigüedad clásica y hasta el Renacimiento y la modernidad temprana como un oficio: el oficio de rey, el oficio de príncipe, el oficio de magistrado. Lo que queremos decir es que la forma en que ellos entendían su labor frecuentemente fue llamada por ellos mismos, y bien puede ser denominada por nosotros, como oficio.[116] Pero proponemos de manera enfática, no sólo la labor del príncipe sino también del sujeto social que se encargó precisamente de definir en qué consistía ese oficio, es decir, el consejero: la labor de consejero también era un oficio.

[115] Dice Aristóteles en Libro II de su *Ética nicomaquea*: "Las obras de arte tienen su bondad en sí mismas, pues les basta estar hechas de tal modo. Mas para las obras de virtud no es suficiente que los actos sean tales o cuales para que puedan decirse ejecutados con justicia o con templanza, sino que es menester que el agente actúe con disposición análoga, y lo primero de todo que sea consciente de ella;…" (Aristóteles, 1998, p. 21).

[116] Los espejos de príncipes cuentan bastantes títulos sobre el oficio de rey pero, para no ir demasiado lejos, es el tratamiento que sistemáticamente le concede Erasmo en su *Educación del príncipe cristiano*.

Para redondear la noción que se tenía de oficio en la Edad Media y el Renacimiento y esbozar algunas de las facetas problemáticas que tenía esta compleja noción acudiremos a dos textos.[117]

El primer texto, un artículo de de F. Lachaud que gira en torno al *Policraticus* de Jean de Salisbury y cómo el conjunto de cuestiones que éste trata en su obra se sustenta en la noción de oficio. Examina la noción de oficio en la nota 8 de su artículo:

> La notion d'office rejoint sans conteste celle d'État dans les difficultés qu'elle pose aux histoiricien médiévistes. Le terme latin *officium* et son équivalent vernaculaire sont remarquables par leur polysemie: *officium* renvoie au devoir, á la obligation, comme a l'idée d'une fonction administrative… La dimensión publique de l'office est parfois implicite dans leur analyse; la notion d'office implique égalmente, á leur yeux, une certain stabilité, et semble s'opposer aux fonctions multiformes que pouvait par exemple remplir la nébuleuse des <<chevaliers>> ou des <<clercs>> du roi. (Lachaud, 2009, nota 8, p. 1544).[118]

[117] Agradecemos de todo corazón a la mtra. Melina Solari Landa que tan amablemente nos envío los textos desde París y no menos encarecidamente agradecemos a la LCC Gabriela Arévalo Guízar que se ocupó de la gestión.

[118] Lachaud, Frédérique. "La notion d'office dans la littérature politique en France et en Anglaterre, XIIe.-XIIIe. Siècles". En: *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptiones et Belles Lettres*. 2009-4. Nov.dic. 2009.

La noción de oficio converge, sin controversia, con la del Estado en las dificultades que pone a los historiadores medievalistas. El término latino *officium* y su equivalente vernáculo son destacables por su polisemia: *officium* reenvía al deber, a la obligación, tanto como a la idea de una función administrativa… La dimensión pública del oficio está a veces implícita en su análisis; la noción de oficio implica igualmente, a sus ojos, una cierta estabilidad y parece oponerse a las funciones multiformes que pueden por ejemplo satisfacer la nebulosa de los <<caballeros>> o de los <<clérigos>> del rey. [Conviene precisar que el término *clercs* en francés actual es utilizado en el sentido restringido de

Después de un planteamiento general, Lachaud aborda el caso de Jean de Salisbury para quien, según la autora, hay un seguimiento de los postulados de Cicerón pero con tres innovaciones. Salisbury elabora una reflexión sobre el oficio "dans le sens d'obligation ou de fonction avec un sens public et une connotation morale" (*ibidem*, p. 1545).[119]

Las tres innovaciones que le atribuye Lachaud a Jean de Salisbury son: primera, que Salisbury incorpora la noción de oficio en el marco general del cuerpo político (*ibidem*, p. 1546). Segunda, relaciona entre sí dos de los sentidos posibles de oficio: el de obligación moral con la *res publica* y el de función administrativa (*ibidem*, p. 1549). Y tercera y quizás la más relevante, el *officium* se entiende como la adecuación entre la función en la *res publica* y una obligación moral, pero Salisbury introduce un término para designar la inadecuación, es decir, lo contrario al oficio, y este término es *alienum*: "L'*alienum* est défini comme l'inadequation entre la personne et son action" (*ibidem*, p. 1551).[120]

J. Peltzer tiene también un artículo en el que reflexiona sobre "el oficio de corte".[121] Basándose en Lachaud,[122] señala la polivalencia del término "*officium*": "Il peut signifier <<un bureau administratif, les

'clérigos' pero también en el sentido amplio de 'intelectuales'. Traducimos clérigos por el contexto tratando de conservar la reminiscencia del texto original. APM].

119 "en el sentido de obligación o de función con sentido público y una connotación moral".

120 "El *alienum* es definido como la inadecuación entre la persona y su acción".

121 Peltzer, Jörg. "La dignité de l'office au bas Moyen Âge". En: Berenger, Agnes & Frédérique Lachaud (éds.) *Hierarchie des pouvoirs, delegation de pouvoir et responsabilité des administrateurs dans l'Antiquité et au Moyen Âges*. Centre de Recherche Universitaires d'Histoire – Site de Metz. Metz, 2012.

122 Pero no en el artículo que nosotros citamos sino en un libro reciente de esta autora –libro que no hemos podido consultar-: *L'éthique du povoir au Moyen Âge. L'office dans la culture politique (Anglaterre, vers 1150-vers 1330)*. Éditions Classiques Garnier, París, 2000.

obligations liées à une charge ou la charge elle-même>>" (Peltezer, p. 271).[123] Está interesado, sobre todo, en estudiar la relación entre los oficios de corte y la dignidad (*dignitas*). Comienza afirmando que entre los legistas del siglo XIII se encuentra en ocasiones que los oficios de un cierta dignidad son tomados como la dignidad en misma, como sinónimos.

Los "grandes oficios de la corte" (tales como el senecal, el boutiller, el maréchal y el chambelán) comenzaron a cambiar a fines del siglo XIII y "le service symbolique fut alors de plus en plus consideré comme un honneur" (Peltzer, p. 272).[124] Peltzer estudia, en particular, el caso de los grandes electores de Maguncia (Mayence) y que el derecho de elegir estaba ligado al desempeño de un gran oficio de corte (Peltzer, p. 273, hemos traducido y parafraseado casi literalmente). Citando la crónica de Colmar, nos relata Peltzer que durante la coronación de la esposa del rey Alberto, Elizabeth, en Nuremberg en 1298, la *dignitas* de cada elector era anunciada solemnemente ante el rey pero aclara que "dignitas se réfère sans doute au titre de la principauté, mais peut-être aussi à l'office de cour." (Peltzer, p. 275).[125]

Se empiezan a vislumbrar algunos elementos generales en Peltzer. Primero, la relación entre las funciones (electores, rey) como relación entre poderes (*dignitas*, rey): "les hommes qui ont fait le roi, les hommes à qui le roi doit son trône, acceptent leur place au-dessous de lui." (Peltzer, p. 276).[126] Y agrega: "Mais les electeurs aussi pouvainte tirer profit de la cérémonie." (*idem*).[127]

---

[123] "Puede significar <<una oficina administrativa, las obligaciones ligadas a un cargo o el cargo mismo>>".

[124] "…el servicio simbólico fue entonces considerado más y más como un honor…".

[125] "dignitas se refiere sin duda al título de cualidad de príncipe, pero puede ser también en el oficio de Corte".

[126] "los hombres que han hecho al rey, los hombres a quienes el rey debe su trono, aceptan su lugar por debajo de él (del rey, APM)".

Segundo, que, entonces, el orden social es un poco más complejo; el ejercicio del oficio no tiene nada de, dice Peltzer, como parece creer el autor de la crónica Colmar, "rutinario". "L'ordre représenté à Nuremberg ne pouvait fonctionner que si tous les acteurs acceptaient leur place." (*idem*).[128]

Pero no siempre es así. Relata el caso de Wenceslao, rey de Bohemia, que rehúsa a ejercer el oficio de boutiller. No porque esté en contra de Alberto ni mucho menos, no cuestiona la legitimidad de Alberto ni sus actos, sino que considera que siendo el rey de Bohemia un gran elector, es 'indigno' ejercer el oficio y pretende que sea uno de sus hijos quien lo ejerza. El caso se complica porque, entonces, el rey Alberto no puede admitir la petición de Wenceslao y lo conmina diciendo que el oficio de boutiller es del rey de Bohemia y que rechazar aquél es tanto como rechazar éste; Wenceslao viendo que puede perder tanto el oficio no querido como su *dignitas* decide presentarse y ejercer su oficio... ¡coronado! Pero para que se entienda que eso es una reafirmación de su realeza y no una subordinación de su reino, solicita que por escrito Alberto conceda la libertad de que, en adelante, sea cada rey de Bohemia quien decida si quiere ejercer el oficio con corona o sin ella. ¡Y el emperador Alberto la concede!

Así pues, tercero, el ejercicio de un oficio de corte no siempre es un honor: puede haber un conflicto entre oficio y rango de linaje o bien puede haber un cálculo sobre el costo de aceptar el oficio de corte. Los oficios no están menos sujetos a las consideraciones de la política palaciega, política que puede versar sobre el poder pero también sobre el honor, o sobre ambos, y pueden ser perfectamente usados como armas en esa lucha.

---

[127] "Pero los electores también pueden sacar beneficio de la ceremonia".

[128] "El orden representado en Nuremberg no puede funcionar más que si todos los actores aceptan su lugar".

Peltzer apunta aún algunos indicios más. La ambición de obtener un oficio de corte no era sólo de los nuevos príncipes, también de los ya establecidos (parafraseo casi literal, p. 279). Un oficio no es libre, depende de la voluntad de otro. El *officium* significa dependencia, subordinación, inferioridad (pp. 283-284). Pero esa inferioridad no afecta el honor del subordinado, antes al contrario, lo acrecienta siempre y cuando se cumplan ciertas condiciones (por ello también afirma con razón Peltzer que la importancia de contar con un oficio de corte no tenía que ver con la frecuencia de su uso, p. 279).

> Le roi n'avait pas besoin d'instrumentaliser le service pour soumettre un magnat. En revancha, l'idée que le service honorait le magnat autant que le roi et le distiguait parmi ses pairs pouvait gagner en importance et finalment devenir prépondérante dans l'interperetation de l'office (Peltzer, 2012, p. 288).[129]

La lógica del honor, la fama (y, por lo tanto, de sus difusiones como la reputación y el rumor, y de sus contrarios como la ofensa) y los sentidos de inferioridad/superioridad subordinación/supraordinación, etc., deben ser comprendidos en el contexto de la dinámica de la timocracia. La timocracia es un sistema de socialidad que gira en torno al prestigio (a veces llamado estatus) obtenido ante diferentes círculos sociales en una red de relaciones de intercambio simbólico en la que el beneficio de dicho intercambio no es material sino, precisamente, simbólico en el sentido de

[129] El rey no tenía necesidad de instrumentalizar el servicio para someter un magnate. Por contra, la idea de que el servicio honra al magnate tanto como al rey y lo distingue entre sus pares puede ganar en importancia y finalmente devenir preponderante en la interpretación del oficio.

mayor prestigio. Tendremos oportunidad de volver a este punto cuando hablemos del favor.

Lo recién descrito pone en el centro de la cuestión un problema fundamental de la teoría política renacentista: si ser príncipe es equiparable a un oficio ¿ser príncipe se elige? Si se elige racionalmente, entonces no es una virtud aristotélica (porque la virtud es una disposición interna para obrar intencionalmente, es voluntad, no razón) y puede ser una *tejné*. Si no se elige, entonces está determinado (es Destino, Fortuna, Providencia o cualquier otro nombre que se le quiera dar) y no es ni virtud ni *tejné*. ¿Un príncipe puede negarse a ser príncipe? Un príncipe ¿debe justificar racionalmente su virtud, debe reafirmar meritocráticamente lo que le viene de nacimiento? El cuestionamiento no es nada simple y no lo era tampoco en la Edad Media ni en la modernidad temprana. Es evidente que hay varios planos y escalas en el problema pero para decirlo de una manera sencilla (omitiendo la parte jurídica), lo que el príncipe podía elegir o no, aceptar o rechazar, esperar o tomar por la fuerza, era una investidura. La investidura en sí no era facultativa, sólo lo era la persona física que "llenaba" esa investidura. Pero la investidura en sí no puede tener virtudes ni *tejné*. Las virtudes del príncipe como persona física debían corresponderse a la *dignitas* de la investidura. Lo que constituía la *tejné* política era el ejercicio que una persona física (deseable pero no necesariamente virtuosa) hacía de esa investidura. Sabido era -y se decía- que había príncipes viciosos (en el sentido de contrarios a la virtud). El principal argumento sobre la necesidad del consejo para el príncipe es la posibilidad de fallar en su juicio una persona física, aun siendo un rey. La diferencia no estaba en ser o no príncipe, estribaba en si se era un *buen* o un *mal* príncipe. No era poca cosa, de esto dependía la gloria. No gobernaban los mejores sino que se procuraba que fueran mejores los que

gobernaban o iban a gobernar.[130] El ascenso, la entronización, no tenía relación directa con el cumplimiento de las virtudes cristianas; si en algo era meritocrática lo era sólo en el sentido de cualidades militares y políticas gentiles y paganas. Sólo con la consolidación del absolutismo se establecieron reglas mucho más completas de sucesión dinástica que limitaban drásticamente el universo de los "investibles" y su orden de prelación o aspiración a cierta investidura.[131]

Este tipo de cuestionamientos, sin duda, constituye un tópico, explícito o implícito, de todos los espejos de príncipes. Un consejero no podía reafirmar su oficio sin afirmar, al mismo tiempo, el del príncipe. Pero afirmaba consciente y explícitamente el del príncipe mientras que el suyo propio, el de consejero, quedaba tácito. El consejero estaba ahí para evitar el *alienum* (como la define Salisbury, la inadecuación entre la persona y sus actos) del príncipe, con el inconveniente de que el príncipe era dos personas.

Ahora bien, para el caso del príncipe puede decirse que se trataba de mejorar a quien iba a gobernar pero en el caso de los consejeros (y otras funciones de gobierno, magistrados, jueces, privados, secretarios, etc.) no es así. Del consejero se exigían virtudes ya adquiridas y demostradas. Las

---

130 Y el cuestionamiento sigue vigente, aunque ya no hablemos de príncipes en sentido estricto sino de gobernantes en general. Hoy en día casi deberíamos cambiar "investidura" por cargo público, hablaríamos de electo, nombrado, etc.

En otra faceta, con esto que hemos dicho es manifiesta la lejanía cada vez mayor con la idea de la "educación del príncipe". No se trataba de educar a una persona física sino de regular una investidura a través de la persona física que pudiera ocuparla.

131 Es obvia la fuente de nuestra explicación sobre la doble naturaleza del principado deriva de Kantorowicz. Kantorowicz, Ernst H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teología política medieval.* Companhia das letras. São Paulo. 1998.

Sobre la sucesión dinástica véase Elias, Norbert. *El proceso de civilización*. Sobre todo el capítulo referido al paso del guerrero al cortesano. Pero, sobre todo, el excelente ensayo de Bourdieu, Pierre. "De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la génesis del campo burocrático". En Wacquant, Löic (coord.). *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Gedisa editorial. Barcelona, 2005.

cortes eran espacios intensamente meritocráticos si bien no se trataba de competencias técnicas.

El oficio de consejero es el ejercicio de un arte, de un *ars*, en el sentido genérico renacentista que tenía esta palabra (como cuando se dice 'el arte de la guerra' o 'el arte de amar' o 'el arte del buen vivir'). Oficio es el nombre de una compleja relación social en la que hay un deber para con otro (otro colectivo, personas, grupos, instituciones, etc.) pero no es ese otro quien te obliga sino el oficio mismo.

En la modernidad temprana el oficio de consejero es plenamente congruente con su formación humanista, con el humanismo cívico, con la vida activa, con el libre albedrío, con la movilidad social, con la meritocracia y con los ideales políticos generales. Pero, sobre todo, con que concibieran (a) la formación del Estado y razonar sobre él como obra de artificio, y, por ende, la política como un *ars*; (b) que en tanto consejeros los argumentos de los espejos de príncipes se diseñaran entimemáticamente, ellos sabían que el oficio pertenece al ámbito de la retórica, sin una dependencia alética; (c) permite que el plano ético sea propio y no subordinado a otro orden, como el religioso, más bien hay una identificación entre *ars* y ética. El plano ético no está subordinado sino integrado en el plano civil o de la *res publica* (o político).

Al contrario de lo que piensan algunos autores quienes sostienen que el mérito de Maquiavelo es la presentación de la política como puro arte, como *tejné*, desligada de cualquier criterio ético, lo que nosotros sostenemos es que en el oficio el componente ético es inseparable del arte. Aprender a hacer conlleva aprender a hacer lo que se puede como se debe. Pero no nos equivoquemos, es la ética del *decet*, no es la ética platónica: en

la modernidad temprana para los consejeros, autores de espejos de príncipes, lo técnicamente bueno es éticamente útil.[132]

II.3 El consejero como lector, como autor y como intermediario de saberes.

Para fines de esta investigación, el concepto de 'consejero' como sujeto social será aplicado a los autores de textos de espejos de príncipes, breviarios, testamentos y alguna otra literatura sobre las artes de la corte, sin importar, incluso, que hubieran ejercido la práctica del consejo en vivo, *vis-à-vis*, hacia algún príncipe. Son los autores de lo que llamaremos más abajo artes de gobernar. Planteado en sus extremos, es el caso de una discursividad que crea a su sujeto.

Respecto de los espejos de príncipes (en primera instancia, después respecto de los testamentos y breviarios) como género y conjunto de obras, los consejeros establecen tres momentos o estados relacionales: como lectores, como autores y como intermediarios de saberes.[133] Son estos momentos los que los definen como sujetos creados por una discursividad pero son, al mismo tiempo, los trabajos propios de la tradición, la *auctoritas* en acto.

Los consejeros así conceptualizados son, en primer lugar, *lectores* desde un determinado marco cultural, que incluye posiciones ideológicas y políticas. Leen desde un contexto peculiar, seleccionan, decodifican,

[132] "L'étique du *decet* comme celle du *munus humanum* est un'éthique de l'*officium*, de l'accomplissement de soi dans l'exercise de la fonction qu'on a choisi d'assumer" (Auvray-Assayas, 2011. P. 30). ["La ética del *decet* como la del *munus humanun* es una ética del *officium*, de la realización de sí en el ejercicio de la función que se ha elegido asumir."]

[133] Nuestro propósito es utilizar estos momentos o facetas como puntos de referencia sociales para colocar a los consejeros, no tanto ahondar en una discusión sobre cada uno de ellos. Los siguientes párrafos sobre el lector y el autor son deudores, ante todo, de R. Barthes (*El grado cero de la escritura*, *El placer del texto*, entre otros), de M. Foucault (*El orden del discurso* y *¿Qué es un autor?*), M. de Certeau (*La invención de lo cotidiano. Artes de hacer I*).

correlacionan e interpretan con y desde ese bagaje que traen con ellos; ya a favor, ya en contra, ya de una manera simplemente distinta respecto de la tradición medieval y acorde con su siglo.

> El concepto de *lector*, partiendo de las diferentes tendencias críticas que hemos apuntado, puede entenderse de dos maneras diferentes:
>
> 1) Desde la consideración sociológica, el *lector o receptor* es el que juzga o valora la obra, la aplaude o la desprecia, la compra o la condena. […].
>
> 2) Desde una perspectiva hermenéutica, el *lector* es un colaborador necesario para actualizar lo que de otro modo no sería más que potencia. Su lectura elabora el sentido o sentidos del texto. La suya es, pues, una labor activa en la producción literaria. (Palenque, 1989, pp. 21 – 22; bastardillas de la autora)[134].

Tener presente que en los consejeros renacentistas existe esta dimensión como lectores es de la mayor importancia para poner en perspectiva su relación con la tradición, ya de continuidad, ya de ruptura. En cierta forma, es esta dimensión como lectores la que los hace construir su pasado.

No es este el punto adecuado para profundizar en la teoría del lector, notemos únicamente que los lectores así entendidos no son todos iguales, hay lectores implícitos o "lectores dentro del texto" y lectores ideales o "lectores fuera del texto". Es probable que un factor capital de la

[134] Palenque, Marta; "El concepto de lector y su aplicación en el análisis histórico-literario.". En *Discurso. Revista Internacional de Semiótica y Teoría Literaria.* Nos. 3-4, 1989. Asociación Andaluza de Semiótica, Sevilla, 1989.

pragmática de la lectura de textos antiguos (anteriores a la Edad Media y al Renacimiento) que fueron leídos *como si* fueran espejos de príncipes se explica por este mecanismo diferenciador del lector (Palenque, 1989, p. 23).

Son, en segundo lugar, *autores*. Y lo serán en el doble sentido de la palabra. En el sentido contemporáneo, es decir, construyen un discurso recodificando las lecturas y sus experiencias, eligiendo lo que quieren decir, su forma, su estilo, sus lectores (en el sentido antes definido), dirigiendo el discurso a un determinado público para un determinado propósito. Son autores en el sentido que le da M. Foucault durante su conferencia *¿Qué es un autor?*, al responder a ciertas objeciones que se le hacían por su tratamiento de los autores en *Las palabras y las cosas*:

> Estas objeciones estaban evidentemente fundamentadas, pero no pienso que fueran totalmente pertinentes respecto a lo que yo hacía; porque el problema para mí no era describir a Bufón o a Marx, ni restituir lo que habían dicho o querido decir: *simplemente buscaba encontrar las reglas según las cuales habían formado algunos conceptos o conjuntos teóricos que se encuentran en sus textos.* (Foucault, 1984, p. 53; subrayado APM)[135].

Son autores, además, en el sentido clásico de la palabra, esto es, son *auctoritas*, están autorizados para hablar de la materia. Autoridad que es tanto una posición de elocución como una investidura, es ya un ejercicio de poder.

[135] Foucault, Michel; "¿Qué es un autor?" en *Dialéctica*, Año IX, no. 16, diciembre de 1984. Escuela de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Puebla.

> Creo que existe otro principio de enrarecimiento de un discurso. y hasta cierto punto es complementario del primero. Se refiere al autor. Al autor no considerado, desde luego, como el individuo que habla y que ha pronunciado o escrito un texto, sino al autor como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia. Este principio no actúa en todas partes ni de forma constante: alrededor de nosotros, existen bastantes discursos que circulan, sin que su sentido o su eficacia tengan que venir avalados por un autor al cual se les atribuiría: … Pero, en los terrenos en los que la atribución a un autor es indispensable -literatura, filosofía, ciencia-, se percibe que no juega siempre la misma función; en el orden del discurso científico, la atribución a un autor era, durante la Edad Media, un indicador de su veracidad. (Foucault, 1992, p. 8)[136].

Hesles, trabajando con base en la teoría política de las redes sociales en la constitución de la organización política y sus cuerpos, nos dice sobre los intermediarios:

> Se alzan sobre el tejido humano personajes cuya función, en los diferentes niveles de la estructura social, les permite actuar como sujetos de vinculación; gracias a su posición y movilidad articulan entre sí entidades colectivas diferenciadas, son resultantes de todo sistema social, de sus mecanismos de relación y distribución de poder. […] La

[136] Foucault, Michel; *El orden del discurso*. Tusquets Editores, Barcelona, 1992.

> habilidad que los mantiene en tal posición, y en condiciones de escalar otras, se comprende por su capacidad de interpretar y utilizar a su favor las circunstancias sociales, en una palabra, de explotar su posición funcional de mediación. (Hesles, 1998, p. 28).[137]

Si bien este párrafo de Hesles se refiere específicamente a esos intermediarios que nosotros llamamos hoy en día operadores políticos, es aplicable al caso de los consejeros. El texto citado trasluce una cierta visión de los intermediarios políticos como si una característica genérica a todos ellos fuera el ser trepadores o medrar con la mediación, discordamos de esta visión porque bien puede pensarse en la existencia de intermediarios de otro tipo, pero, sobre todo, porque confundiría los planos de la motivación personal con el interés político. Lo cierto es que los intermediarios han jugado un papel fundamental en la constitución de los cuerpos políticos de la modernidad (de hecho, probablemente desde antes), pero, paradójicamente si se quiere, en contra del principio de representatividad política.

Los consejeros son intermediarios de saberes, no sólo por el hecho de ser lectores y autores, que ya los implica, sino que son agentes y eslabones de una cadena de circulación e intercambio de ideas amalgamadas un poco a la manera en que trabaja un *bricoleur* (o *creolizado* como dice I. Lotman) y, no obstante esta fragmentariedad, presenta una forma orgánica.

La materia prima del oficio de consejero es la palabra. También será su principal capital simbólico político. Y no nos referimos a la palabra aislada o al llano uso oratorio de la misma. No es la *voz* como dice

[137] Hesles, José Carlos; "Mercurio o el político: sobre la naturaleza de los intermediarios y su contribución al orden público". En Guillén, Diana (coord.); *Mediaciones y política*; Instituto Mora, México, 1998.

Aristóteles que también la tienen los animales para expresar el placer y el dolor sino la *palabra* para lo provechoso y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Es la palabra en toda su extensión, como habla, como discurso, como vehículo de comunicación y productor de significados. Tendremos ocasión de examinar algunos de estos usos en el capítulo siguiente. Son los consejeros quienes fundan el habla política de la modernidad temprana.[138]

Su intermediación de saberes no es otra, pues, que la alquimia de la palabra: entre géneros, entre géneros retóricos, deliberativo, epidíctico. Tradiciones, la selección de autores, las fuentes, esquemas argumentativos y refutaciones. La hermenéutica de su interpretación. La elección de tropos y metáforas. Los tópicos, los temas y motivos. Discursos de diferentes procedencias. El consejo: pero también entran en la esfera de su consideración aunque no directamente de su producción la adulación, la calumnia, la sátira y la ironía.

Todo este cúmulo de ideas y opiniones, toda esta condensación ideológica, sea cual sea su formato, implican desde luego la interrelación y la red de otras personas y grupos sociales, sean éstos élites, masas, aristocracias, gremios, cortesanos o burocracias.

Por ello, quizá, el mismo Hesles eligió a Mercurio, Hermes, como alegoría de esta intermediación. Deidad de los tramposos por las correrías que hizo en el Olimpo, por las cuales fue expulsado y vagó por la Tesalia. Poseedor de la vara de avellano (caduceo, cuando dos serpientes se entrelazan en su rededor), don de Apolo, que tenía el poder de apaciguar las querellas y reconciliar adversarios. Patrono de los retóricos y oradores por su arte en la plaza pública, y hasta dios de las bellas letras, no se reñía con ser el protector de los negocios y el comercio. Echado de menos en el Olimpo, fue llamado de nuevo a él. Zeus-Júpiter lo nombró su

[138] Cfr. Bourdieu, Pierre. "Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité rituel". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales.* No. 5-6, nov. 1975. Paris.

ministro, mensajero e intérprete, guardián de los secretos (lo hermético) a la vez que descifrador de lo críptico, y fue también escanciador, espía, embajador y verdugo de los dioses.

II.4 El consejero como intelectual humanista moderno.

a) Del intelectual medieval al renacentista.

En tanto lectores, autores e intermediarios de saberes, los consejeros renacentistas y de la modernidad temprana cumplían labores intelectuales. Todas estas labores son a la vez causa y expresión de una relación social, cumplen una función, función que nos lleva a concebir a los consejeros renacentistas como intelectuales.[139]

Afirma J. Le Goff, hacia el final de su libro *Los Intelectuales en la Edad Media*, "…hay una oposición profunda entre el intelectual medieval y el humanista del Renacimiento" (Le Goff, 1987, p. 141)[140]. Oposición en varios planos: el humanista, nos dice Le Goff, "es profundamente antiintelectualista. Es más literato que científico…" (*idem*). Oposición en las traducciones de Aristóteles. Oposición cuando el humanista envuelve la filosofía "en los pliegues de la retórica y de la poesía" (*ibidem*, p. 142). Oposición en la concepción del campo y la ciudad. Oposición en la actitud hacia la enseñanza, "los humanistas abandonan una de las tareas capitales del intelectual: estar en contacto con las masas, mantener el vínculo entre la ciencia y la enseñanza" (*ibidem*, p. 148).

La oposición que más nos interesa, empero, es la del distinto lugar social del intelectual medieval y del humanista. El del primero es "aquel

[139] En este punto podría abrirse una discusión sobre los intelectuales pero excedería los objetivos de esta tesis. Sólo señalaremos que entendemos por intelectuales un grupo y una función social los cuales, grupo y función, tienen menos que ver con el término 'intelectual' como adjetivo que con el papel social que cumplen.

[140] Le Goff, Jacques; *Los intelectuales en la Edad Media*. Gedisa, México, 1987 (reimpresión de la 1ª. ed. Barcelona, 1985).

febril taller urbano, abierto a todo el mundo" (*ibidem*, p. 144) "el tumulto de las escuelas, el polvo de las salas" (*ibidem*, p. 148). Para el segundo "Su medio es la corte del príncipe" (*ibidem*, p. 144).

Ha habido, sin lugar a dudas, un cambio radical en la posición social. Pero, ¿por qué habría de importar? Porque, en el fondo, lo que Le Goff afirma es que hubo un cambio en el centro de gravedad de la intelectualidad: intelectuales medievales y humanistas no podían ser coexistentes, los humanistas acaban por desplazar a los escolásticos.

Le Goff, sin querer sumergirse en un debate sobre el concepto de intelectual -y tal vez con un mayor afecto por los intelectuales medievales que por los humanistas- explica el papel que jugaron los intelectuales medievales institucionalmente organizados en las universidades como teóricos políticos en la Edad Media (pp. 122-124). La esclerosis de la escolástica y la entrada de los *studia humanitatis* en las universidades son factores que dan cuenta, desde una perspectiva internalista, de la decadencia de los escolásticos.

Le Goff parece indeciso en llamar también intelectuales a los humanistas; parece un poco parcial al presentarlos casi únicamente como lo contrario de los escolásticos, cuando fueron más que eso, con toda probabilidad mucho más que eso según hemos visto en el apartado anterior.

Lo que retomamos de Le Goff, es su acierto al indicar el tránsito del intelectual del monasterio y la universidad escolástica a la ciudad, la corte y el pequeño círculo: "El medio del humanista es el del grupo, el de la academia cerrada…" (*ibidem*, p. 144). Lo que transitó fue el intelectual y, junto con él, inexorablemente, su función política. Desde este ángulo, el señalamiento de Le Goff apunta hacia los consejeros, al menos como parte del conjunto mayor de humanistas.

Hay algo, no obstante, que Le Goff no explicita y parece quedarse entre líneas. Al haber un cambio en el tipo de intelectual, su función y su posición social, hay también un cambio en la imagen o paradigma del intelectual.

b) El humanismo cívico.

El ambiente intelectual, la noosfera, propia del intelectual –y por ende de los consejeros- renacentista y de la modernidad temprana es el humanismo cívico. Seguimos las tesis de Skinner y de Pocock quienes se apoyan, aunque con ciertos matices, en H. Baron, quien acuñó el vocablo.

Para Skinner "El significado final de la <<crisis política de Italia>> en los primeros años del siglo XV es, según afirma [Baron], haber hecho surgir <<un nuevo tipo de humanismo>>, un humanismo arraigado en una nueva filosofía de la participación política y la vida activa…" (Skinner, 1985, p. 93).

Skinner aclara un párrafo más adelante que, sin embrago, hay dos problemas o factores inexplicados por la tesis de Baron. El primero, que esas nuevas ideas nacientes no son tan nuevas, sino que venía ya de la tradición de las repúblicas medievales italianas. El segundo, es que se olvida de las relaciones existentes entre el humanismo "cívico" del siglo XV con su antecedente inmediato del pensamiento petrarquesco del siglo XIV (*idem*).

Pocock, por su parte, debate con Seigel el posible sentido de humanismo cívico a partir de H. Baron. Nos dice Pocock:

> Siegel sostiene que el pensamiento humanista emergió de la confrontación entre una filosofía, cuyos valores eran contemplativos y una retórica, fundada en valores cívicos y activos… optar por valores cívicos no

> significaba abrazar completamente la causa política del republicanismo y optar por valores contemplativos no suponía expresar total desilusión hacia la república. El humanismo era ambivalente entre la acción y la contemplación; era propio de su *métier* como intelectual serlo, y podía perfectamente practicar su ambivalencia en el marco de la república. (Pocock, 2002, p. 143).[141]

Pensamos que el nodo fundamental de comprensión de lo que significa el cambio de marco intelectual del escolasticismo al humanismo cívico se encuentra en el cruce de tres líneas:

- El tránsito de una concepción del *agir* al *facere*, del cual ya hemos hablado.
- La oposición entre la vida contemplativa y la vida activa y la emergencia del *vivere civile*.
- La transformación del ideal del sabio.

Sobre el primero, el tránsito del *agir* al facere, ya hemos hecho un par de menciones. Es importante recalcar tres puntos. Uno, que guarda una estrecha correspondencia con la visión ética aristotélica entre el *praktikon* y el *poietikon*, respectivamente.

Dos, que esta correspondencia no sólo atañe a las virtudes y las obras sino que repercute directamente en una concepción política en la cual la *res publica* o la *civitas* o la naciente idea de Estado son obra humana, obra de arte humana, siendo éste uno de los principales factores de diferencia del republicanismo italiano del *Cinquecentto*.

[141] Pocock, J.G.A. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Tecnos. Madrid. 2002.

Y tres, que este tránsito tiene también una dimensión epistemológica.[142] R. Mondolfo reconoce una cierta división antigua entre el *homo faber* y el *homo sapiens*.[143] Mas es una división un tanto indecisa. Nos dice: "Esta asociación entre hacer y conocer… implicaba una concepción activista del conocimiento, considerado como un hacer que merced al esfuerzo de la voluntad se desarrolla en la investigación" (Mondolfo, 1971, p. 11).[144] Nos presenta una "concepción activista del conocimiento", en la que se conoce haciendo y se hace conociendo. Pero lo que más interesa es la afirmación de Mondolfo de que este era un marco de pensamiento si no dominante si común y asaz extenso durante el Renacimiento.

> Precisamente con estos reconocimientos del conocer como hacer, generar, crear, que en todo el curso del pensamiento antiguo enfrentan la concepción opuesta del conocimiento como actitud pasiva de recepción, aparece asociada la concepción inversa y recíproca del hacer como conocer, es decir, como condición y medio de la conquista del conocimiento verdadero: *verum ipsum factum* (Mondolfo, 1971, p. 12).

Sin el marco del *verum ipsum factum* muchas de las afirmaciones o de las acciones de los sujetos del Renacimiento parecen aisladas o carentes de sentido; sin esta concepción no se entiende el afán de un "humanismo cívico" empeñado no en contemplar y explicar sino en actuar,

[142] Los siguientes tres párrafos se derivan de una parte del estudio que realizamos para obtener el grado de maestría.

[143] Con minúscula el género pues no es clasificación científica sino conceptualización.

[144] Mondolfo, Rodolfo. *Verum ipsum Factum. Desde antes de Vico hasta Marx*. Siglo XXI. Argentina, 1971.

su revaloración y argumentación en pro de la vida activa. O que en buena parte de los espejos de príncipes la eficacia sea verdad, es decir, el criterio praxeológico de verdad es (o, al menos, es también) el criterio de acierto en la práctica.

Hay algo más. El criterio praxeológico de verdad, la epistemología del *verum ipsum factum*, permite, a diferencia de los postulados epistemológicos platónicos, un conocimiento por la experiencia. No sólo un conocimiento fáctico en el sentido más pobre de la palabra sino la recuperación de la experiencia como conocimiento y comprender el conocimiento como una experiencia. Al final, cuando los autores de espejos de príncipes insisten en 'su propia experiencia' aluden como validación de conocimiento al argumento de "lo sé porque yo estuve ahí", en un sentido testimonial (de testigo presencial) pero mucho más aún de la conciencia de una vivencia (porque el ser testigo lo sería cuando mucho de una serie de acontecimientos, no del significado de la serie). Pero surge la pregunta, ¿es válido ese argumento? ¿Realmente se le puede decir a alguien que no sabe algo porque no lo ha vivido? Claro que sí, cuando el saber de ese algo entraña algo incomunicable, ya porque sea de suyo inefable (ciertos emociones, sentimientos, estados anímicos o de conciencia), ya porque sea difícil de representar o de transmitir. Es un tipo de conocimiento mimético, típico de los oficios: por un lado, un saber emic, desde adentro del quehacer y al mismo tiempo desde el interior de la persona; por otro lado, relacionado con los sentidos. Un c El oficio de príncipe no puede ejercerse sin experiencia, el oficio de consejero no puede ejercerse sino desde la experiencia; la experiencia del primero será guiada por la experiencia del segundo.

Pasemos al segundo eje, los dos géneros de vida y el surgimiento del *vivere civile*. La vida ideal electiva predominante en la Edad Media, que marcaba dentro de sí lo que hoy llamamos intelectual, era la vida

contemplativa. Vida cuyo límite inferior, por decirlo así, es la reflexión, la teoría (*theoria*), incluso la introspección, pero que en la Edad Media alcanzó un sentido rayano casi en el misticismo con la contemplación de la divinidad. Como botón de muestra, cuando santo Tomás de Aquino vincula la perfecta beatitud con la contemplación de Dios:

> Capítulo XXXVII
>
> *La felicidad última del hombre consiste en la contemplación de Dios*
>
> … si la última felicidad del hombre no consiste en los bienes exteriores que suelen atribuirse a la suerte, ni en los del cuerpo, ni en los del alma en cuanto a la parte sensitiva, ni en los que se refieren a la parte intelectual respecto a los actos de las verdades morales, ni en la parte intelectual práctica del hombre, como el arte y la prudencia, sólo queda que consista en la contemplación de la verdad.
>
> …
>
> 4. Por dicha operación se une a los seres superiores, conociéndolos de alguna manera. (santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, 1991, pp. 334-335).

Nos ha parecido interesante citarlo en extenso por la prolijidad –muy tomista- con que se descartan y deslindan otros actos intelectuales de esta contemplación suprema, único camino a la beatitud.

En contra de esta vida ideal contemplativa, los humanistas habrían de oponer otro ideal que conlleva igualmente un ideal de sabio distinto: la vida activa. Vida volcada, en principio, hacia la república, hacia la cosa pública, al ejercicio de las virtudes políticas -en su acepción originaria de

relativas a la *polis*-, la justicia entre todas; pero que implica, por lo tanto, la exposición pública, trátese de grupos grandes o pequeños, la masa o la corte Y que supone la persuasión tanto como la búsqueda de la verdad.

Pensamos que esta antagónica polarización entre los dos ideales de vida es un fenómeno medieval, a pesar de que tanto escolásticos como humanistas recurrieran a fuentes clásicas para sostener sus respectivos argumentos. Como lo muestran Gómez Robledo (*Ensayo sobre las virtudes intelectuales*) y, en cierta forma, P. Hadot (*¿Qué es la filosofía antigua?*) el origen de la cuestión parece hallarse en el diálogo socrático de Platón *Gorgias*: <<"Qué ha de ser un hombre, qué género de vida ha de escoger y hasta qué punto, en su juventud y en su vejez, he aquí el más bello objeto que pueda ofrecerse a la consideración">> (Platón, *apud* Gómez Robledo, 1996, p. 226 y ss.).

La verdad es que la vertiente filosófica que reconocemos como clásica, desde Sócrates hasta los estoicos, nunca se pronunció por una división tajante entre las dos formas de vida, sino, en todo caso, por un cierto énfasis o primacía, y siempre con mediaciones entre una y otra. Así, Gómez Robledo dice sobre Platón -pero pudiendo hacerse extensivo a toda la vertiente antedicha-:

> Con todo, no exageremos las antítesis ni dramaticemos el conflicto más de lo que es menester. Todo lo viva que haya podido ser, a lo largo de toda su existencia, esta lucha interior en el alma de Platón, lo cierto es que en su filosofía se equilibran perfectamente acción y contemplación, vida práctica y vida teorética; y no sólo se equilibran, sino que cada una de ellas es inexplicable sin la otra. (Gómez Robledo, 1996, p. 227).

No es el caso enjuiciar si se “equilibran perfectamente”, el punto que interesa resaltar, por una parte, es que la oposición entre estas dos vías, acción y contemplación, no tenía en el pensamiento de la antigüedad clásica la virulencia que hoy en día le atribuimos durante la Edad Media. Ciertamente existía un contraste entre ambas vías pero su expresión era más aguda, al parecer, en los tratados teológicos. Este contraste provocó una reacción de igual magnitud pero de sentido contrario entre los humanistas.

Por otra parte, esta oposición, aparente o real, inconciliable o complementaria, constituye uno de los puntos de inflexión centrales de la filosofía, por dos razones.

Primera, esta relación contradictoria entre acción y contemplación es una forma de manifestar la relación más general entre ethos y *logos*. Relación tensa que ha ido variando sus formas pero que no ha perdido vigencia. En sus versiones renacentistas, podría haber adquirido el modo de la simulación y la disimulación o el de la casuística. En sus versiones más contemporáneas, tal vez, aparece como el problema de la congruencia política (de la acción, del político, de ambos), como el problema de la honestidad política y del político; como el problema de la relación entre teoría y práctica, particularmente en el marxismo y que no sólo tenía un aspecto epistemológico.

Segunda, ya sea que se tome el *Gorgias* como punto de partida o ya sea que se tome la vida de Sócrates, esta oposición entre acción y contemplación estaba enfrentando vivamente a dos formas y sendos partidarios de abordar la sabiduría: los sofistas y los filósofos (y habría de provocar desde entonces y por largos siglos un sucesivo reacomodo del ideal del sabio).

El *vivere civile* parece la consecuencia o, mejor aún, un nombre específico de la vida activa. Afirma Pocock:

> Es posible observar que el ideal del *vivere civile*, en competencia con el ideal contemplativo –si es que tal competencia existió-, fue presa de grandes fuerzas y de enormes debilidades. En primer lugar, hoy es patente que si el humanista en su calidad de filólogo, retórico o ciudadano republicano, se vio obligado a implicarse a fondo en la vida humana participando en sus quehaceres concretos y particulares, esa participación debió traducirse bien en las letras y el lenguaje, bien en la política y la persuasión (Pocock, 2002, p. 148).

Los valores humanos inherentes al humanismo se realizaban mediante la acción y la creación. "El hombre activo mediante el compromiso total de su personalidad, conseguía afirmar lo que el hombre contemplativo sólo llegaba a conocer a través de la introversión interior (sic) de su intelecto o de la dialéctica de la conversación y la amistad platónica." (Pocock, 2002, p. 149).

Pasemos al tercer y último eje propuesto, el ideal del sabio. El ideal del sabio ha sufrido una serie de mutaciones a lo largo de su historia. De manera harto sinóptica, podemos decir que, en la tradición occidental, ha pasado primero de la sabiduría gnómica a la del sofista y después a la del filósofo entendido a la manera platónica y aristotélica, aunque entre estas dos hay distinciones de énfasis. El aspecto casi mistérico, de adquisición esotérica de un saber sobre la vida y no sólo de un dar cuenta racional sobre el mundo cobrará fuerza en las vertientes neoplatónicas y estoicas, de conocido influjo oriental. En el caso de la Marca Superior (nombre dado

a la región visigótica y cristiana al norte de los territorios de la conquista árabe en la Península Ibérica) y andalusí debe tomarse en cuenta la importancia de las tradiciones islámicas y judaicas.

En la Edad Media, en general, en el occidente de Europa, el ideal del sabio oscilaba entre concepciones más tendientes a la noción bíblica de sabio (como en *Eclesiastés*, *Proverbios* y *Libro de la sabiduría*) y la del teólogo.[145] Durante el alto medioevo parece haber disminuido el componente racionalista que se recuperaría de nuevo después del redescubrimiento de Aristóteles y el Renacimiento del siglo XIII.[146] Según lo visto párrafos atrás, Le Goff identifica al intelectual medieval con el escolástico pero hay indicios de que esta figura debe ser matizada.

En primer lugar, de ninguna forma puede suponerse una aniquilación absoluta de las tendencias anteriores sino más bien yuxtaposiciones, conglomerados sincréticos de concepciones que ponían su acento ya en un aspecto ya en otro.

En segundo lugar, es posible que tengamos una imagen incompleta o inexacta del escolástico. En particular, el conocimiento retórico del escolástico: parte consustancial de su oficio. Tendemos a asociar el escolástico con un clérigo que enseña de manera fija, dogmática, repetitiva; esa es la impresión que de la escolástica nos ha heredado el siglo XVI (recordemos a Francis Bacon) y después el Siglo de las Luces. Mas la enseñanza escolástica ha sido revalorada y, en realidad, el escolástico podía desempañar multitud de empleos. Sin duda, uno de ellos era el de preceptor de príncipes.

---

[145] Cfr. Brague, Rémi. "Du prince au peuple. La sagesse politique dans La Bible". En Halévi, Ran (dir.). *Le savoir du prince. Du Moyen Âge aux Lunières.* Fayard. s/l. 2002.

[146] Tomo información y hago alguna paráfrasis de Lomba Fuentes, Joaquín. "Ideal del sabio en la literatura de la Marca Superior". *Aragón en la Edad Media*. Nos. 10-11. 1993. Pp. 503-526.

Es muy probable que la laicización del conocimiento y del saber, por decirlo de esa forma, comenzara bastante antes del humanismo y constituyera una plataforma para el lanzamiento de éste.[147]

Hay algo más aún. Según Boureau, "… une structure tripartite de l'autorité s'établi au XIIIe siècle, qui en désignait trois sources: le pouvoir politique (*regnum*), l'autorité sacerdotale (*sacerdotium*) et la puissance du savoir (*studium*)."[148] Una nueva forma de autoridad, una nueva "potencia": el *studium*.

El saber parece volver a conjuntarse con el conocimiento en el *studium*. Sólo que este *studium* en el siglo XIII tiene ya instituciones consolidadas: las Universidades.

Por un lado, cada vez es mayor la presión para que los reyes, los príncipes, alcancen virtudes por medio del estudio y las letras. Se va transitando de guerrero a cortesano.

Por otro lado, la concepción del príncipe, de su consejero, de la institución en la que se estudia y de los estudios mismos se va laicizando. Se va transitando de clérigo a laico.

Ambos tránsitos, en el marco intelectual del humanismo cívico, conformarán el oficio de consejero moderno.

[147] Cfr. Dubreucq, pp. 33-36 sobre como distintos espejos de príncipes concebían al rey como ministro de Cristo o como "laico".

[148] Boureau, Alain. "Le prince médiéval et la science politique". En Halévi, Ran (dir.). *Le savoir du prince. Du Moyen Âge aux Lunières.* Fayard. s/l. 2002. P. 31.

" …una estructura tripartita de la autoridad se establece en el siglo XIII, que designa tres fuentes: el poder político (*regnum*), la autoridad sacerdotal (*sacerdotium*) y la potencia del saber (*studium*)".

II.5 Consejero, funcionario.

Permítasenos una larga cita de Max Weber. En torno a esta cita pueden hacerse casi todas las consideraciones necesarias sobre la función social de los consejeros y su evolución:

> Tampoco es otra la situación de una parte de esas fuerzas auxiliares que el príncipe suscitó en su lucha por crear una empresa política propia, de la que sólo él pueda disponer. Así sucedía con los "consejeros áulicos" (*Räte von Haus aus*) y yendo aún más lejos, con una parte de los consejeros que integraban la "*Curia*" y otras corporaciones consultivas de los príncipes. Pero a los príncipes no les bastaba, naturalmente, con estos auxiliares ocasionales o semiprofesionales. Tenían que intentar la creación de un equipo dedicado plena y exclusivamente a su servicio, es decir, un grupo de auxiliares profesionales. La procedencia de estos auxiliares, la capa social en donde fueron reclutados, habría de determinar muy esencialmente la estructura de las nacientes formas políticas dinásticas; y no sólo de ellas, sino también de toda la cultura que en ellas se desarrolló (Weber, 1998, p. 16).[149]

El primer aserto de Weber en esta cita es que "el príncipe suscitó un grupo de fuerzas auxiliares". Esta afirmación es absolutamente plausible,

[149] Weber, Max. *El político y el científico*. Colofón S.A. México, 1998. Como se sabe, las ediciones de Max Weber con este título reúnen dos conferencias cuyos sendos títulos son "La política como vocación" y "La ciencia como vocación".

pero el complemento no tanto: “por crear una empresa política propia”. Es probable si el término “empresa” se entiende por emprender, con una connotación de conquista, incluso bélica; pero no es probable si el término “empresa” se está usando en un sentido más ligado al *dominium*, a la propiedad y la continuación del texto de Weber parece ir en este último sentido. Luego, esas fuerzas auxiliares son identificadas con los varios tipos de consejeros y claro que lo eran, una fuerza vital. Pero enseguida les llama “auxiliares ocasionales”; éste es un yerro histórico, no eran nada ocasionales, eran permanentes. Y, además, los cataloga de semiprofesionales. Es evidente que Weber está enfrentando la idea moderna tardía de profesionalismo contra un supuesto “semiprofesionalismo” tradicional. Nunca existió ese semiprofesionalismo; la actividad específica puede parecerle semiprofesional sólo a los ojos modernos. El “semiprofesionalismo” de Weber no es nada menos que el oficio del que hemos estado hablando.

El príncipe requería un grupo “plena y exclusivamente a su servicio”. Aquí hay otra confusión. Un grupo así es exactamente lo que tenía el príncipe antes del profesionalismo. Así que esta idea es el complemento de la anterior: el profesionalismo de Weber no es otra cosa que el funcionariado profesional, aquel que estudió las ciencias camerales, y ese no está al servicio del príncipe sino del Estado.

En lo que sí tiene plena razón Weber es en el último fragmento de la cita. Pero quizá por motivos diferentes a los implicados en el texto. De las formas aún guerreras de gobierno medieval se dio paso a las formas cortesanas. Estas formas cortesanas desembocaron en Estados dinásticos, ligados al absolutismo, pero no son, ni remotamente, Estados burocráticos. Por ejemplo, con Carlos I de España podemos decir que comienza el Estado dinástico español (después de la Reconquista, la fusión de las Coronas, etc.); al mismo tiempo, es muy probable que sea el primer

Estado absolutista de la Europa moderna. Y no tenía nada de racionalidad burocrática en el sentido weberiano de la palabra. No había funcionariado profesional, no había ciencias camerales, no había un servicio al Estado que no fuera entendido al Rey o la Corona (como instituciones), la burguesía no había sido reclutada, etc. Por otra parte, las dinámicas políticas eran netamente cortesanas. El gobierno no tenía nada parecido a un "gabinete", salvo muy de lejos, y más bien padecía de una hipertrtofia de Consejos reales, era el llamado régimen polisinodial que repartía los asuntos regios en Consejos (territoriales, de órdenes, de cámara, de la Inquisición, de Cruzada, etcétera, además, claro está, del Consejo Real o central). Consejos en los cuales se reunían de modo no del todo ordenado funciones tan disímiles desde administrativas hasta de justicia (y, por supuesto, de deliberación). En su época de apogeo en el siglo XVI llegó a contar con doce grandes Consejos, divididos en secretarías y cámaras. Es posible que haya habido muchas similitudes con un régimen burocrático, de hecho, no dudamos que esta es la génesis de los síntomas de la burocracia (papeleo, múltiples instancias, ineficiencia e ineficacia) pero no de la racionalización burocrática.

La capa social de donde fueron reclutados los auxiliares genero una cultura. Concordamos con esta afirmación pero referida a los consejeros renacentistas: sí, fueron ellos quienes dieron lugar a la cultura política de la modernidad temprana que se extiende hasta el presente. La segunda oleada, las capas sociales que fueron reclutadas para el funcionariado profesional (puede suponerse que se trata de la burguesía) arribarían mucho después y si impactaron en algún aspecto no fue en la sociedad política sino en la administración y el gobierno.

En el fondo, hay una coincidencia con Weber: le asiste la razón al indicar el tránsito general del que surge el funcionariado profesional.[150] Weber parece cometer un error catacrónico, compacta el tiempo, lo que ocurrió en un periodo de tres o cuatro siglos Weber lo describe como un paso casi inmediato de un estado al siguiente. Además, esta transición ocurrió parcialmente. La transición al funcionariado profesional y su reclutamiento entre la burguesía no ocurrió inmediatamente en los siglos XV o XVI, de hecho, no se consolidó sino hasta el siglo XVIII. Y no se verificó en *todos* los planos del quehacer político sino fundamentalmente en el de la administración pública cuando ya se hallaba separada.

De quedarnos sólo con esta idea nos perderíamos de saber cuáles fueron los procesos específicos de transición durante esos cuatro siglos, durante la modernidad temprana. Sin embargo, el estudio de Weber nos permite ver que otro hecho queda fijado: quien ejerce la ciencia cameral ya no ejerce un oficio: es un funcionario, un funcionario profesional.

II.6 La imagen negativa del consejero.

El consejero antiguo y medieval mantuvo un aura de prestigio y de autoridad. Sin embargo, en el tránsito de la modernidad algo parece cambiar en la imagen del consejero. No deja de existir, sigue presente, pero la imagen popular (o, si se prefiere, su representación en el imaginario social) parece empezar a ser incómoda.

Pongamos unos ejemplos al azar. En la obra de Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel* (publicado por libros entre 1532 y 1564), Gargantúa tiene por preceptor a Ponócrates, que le impone una educación alejada de lo libresco y de sus anteriores tutores sofistas. Y Panurgo, amigo del hijo de

[150] Al respecto véase también Weber, Max. *¿Qué es la burocracia?* Ediciones Coyoacán (Sociología 83). México. 2004.

Gargantúa, Pantagruel, aconseja amistosamente a éste pero tiene necesidad de verse aconsejado también en trance tan escabroso como el del matrimonio, el trato con mujeres y las cornamentas. Desde el capítulo XIII hasta el XXXVII se suceden los diferentes consejeros de Panurgo: síbilas, locos, poetas, mudos, astrólogos quiromantes, frailes, una asamblea con un teólogo, un médico, un legista y un filósofo y, claro está, sus amigos.[151] Es una sátira en clave rabelaisiana pero no deja de ser significativa la exageración de la necesidad del consejo así como los más variopintos individuos que lo proveen, tanto quizá como su inutilidad.

Don Quijote aconseja a Sancho Panza antes de que éste tome el gobierno de la ínsula Barataria (capítulos XLII y XLIII de la segunda parte de *El Ingenioso Hidalgo*, 1615).[152] El temor de Dios, el conocimiento de sí mismo, las virtudes, ante todo la de justicia, y una serie de consejos ya no sobre las virtudes del alma sino sobre las del cuerpo para ganar apostura y buenos modales.

El consejero aparece también en la obra de un moralista. En el *Diálogo de Mercurio y Carón* de Alonso de Valdés (1529), el alma de un consejero, muy de misa y devocionario, marcha al infierno por no cumplir con sus deberes para con el prójimo.[153] Y ni qué decir del papel que juega el debate sobre los consejeros en la *Utopía* de Tomás Moro.

---

[151] Rabelais. *Gargantúa y Pantagruel*. Porrúa (Sepan cuantos… 360). México, 1999.

[152] Cervantes Saavedra, Miguel de; *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. RBA Editores. Edición, introducción y notas de Martín de Riquer. Barcelona, 1994. El señor De Riquer nos pone al tanto, en nota al pie de la página 931, del "fondo común" del que nacen los consejos de Don Quijote. Véase también Toledo de Uzeda Moreira, María Salete; "Os prudentes conselhos de Dom Quixote para Sancho Pança, o futuro gobernador". USP.

[153] Valdés, Alfonso de; *Diálogo de Mercurio y Carón*. En AAVV; *Moralistas Castellanos*; CONACULTA/ Océano, México, 1999. Pp. 96 – 101.

En estos cuatro ejemplos los consejeros siguen presentándose, quizá todavía con naturalidad, pero ya sin inocencia. Ha habido un cambio de la imagen pública del consejero.

El teatro puede venir en nuestra ayuda para mostrarnos este cambio de imagen pública.

> El teatro no dramatiza lo que es inherentemente no dramático. No muestra a los consejeros de los monarcas trabajando sobre los expedientes pendientes. No dibuja las estructuras de administración o patronazgo. No nos habla del funcionamiento del poder sino de su percepción pública. Esa percepción salva la brecha entre la literatura y la vida (Worden, 1999, p. 230)[154].

Blair Worden nos regala un estudio magnífico sobre la presentación de los favoritos reales en el teatro inglés desde fines del siglo XVI hasta principios del siglo XVIII. Su estudio versa sobre los favoritos pero ensambla sin problemas con nuestro objeto de análisis.

La tesis general de Worden es muy sencilla: los favoritos acaparan como personajes la escena inglesa del mil seiscientos y construyen un estereotipo, el de la "influencia deletérea sobre los monarcas" (*ibidem*, p. 229). Worden documenta con lujo de detalles (parlamentos tomados de decenas de obras de la época) cómo el estereotipo de favorito es construido como el del maléfico, infame, prevaricador, traicionero, intrigante, oscuro; personajes que explícitamente dicen, en escena, ser seguidores de Maquiavelo. Son advenedizos cuya buena fortuna no habrá de durar.

[154] Worden, Blair; "Favoritos en la escena inglesa". En Elliott, John & Laurence Brockliss, directores; *El Mundo de los Validos*. Taurus (Pensamiento). Madrid, 1999. Pp. 229 – 264.

Egoístas desleales a quienes no les importa llevar al monarca o al reino a la ruina con tal de satisfacer sus más bajos intereses.

> Da la impresión de que el nombre "favorito" era capaz de estremecer. A veces, la palabra se introduce en el drama de tal manera que parece que la audiencia sentía un escalofrío al escucharlo. (Worden, 1999, p. 233).

Es innecesario recurrir a ningún diccionario de psicoanálisis para percatarse de que "favorito" implica cierta intencionada anfibología, uno de cuyos lados es netamente sexual. En la corte, los monarcas tanto como algunas damas y a veces ciertos caballeros otorgan sus "favores"; las damas que otorgan sus favores a un monarca se convierten, un poco paradójicamente, en sus "favoritas" y cualquiera puede sospechar una historia análoga detrás de un "favorito" (paráfrasis de APM sobre Worden, 1999, p. 234).[155] Pero este es un estereotipo hiperbólico del favorito. Sabemos que no era así; empero, todo indica que en la representación social, en el imaginario, en la mentalidad popular, se fijó la imagen negativa del hombre de corte, del círculo más cercano al monarca, del 'político', del favorito, finalmente, también del consejero.

Esto presenta dos aspectos de intelección. Uno, preguntarnos la causa del surgimiento de esta imagen negativa, justo en esta época, y su perdurabilidad. El otro, que es imprescindible desechar este prejuicio negativo sobre su imagen si pretendemos conclusiones medianamente objetivas sobre su ethos.

[155] Worden comienza el párrafo aludiendo a los dos sentidos de "corte": el político y el amoroso. La política tiene, sin duda, una fuerte carga erótica, así sea sólo por desplazamiento.

En relación con el primer aspecto, señalemos que no es parte de los propósitos directos de esta tesis y que no lo abordaremos plenamente, aunque captemos algunos indicios, entre ellos: (1) el antecedente, muy añejo, del tópico sobre el buen y el mal consejero y la crítica al adulador. Por lo menos desde los siglos XIII – XIV está consignado este tópico en la literatura poética ibérica.[156] Como veremos en el siguiente capítulo, los espejos de príncipes y los breviarios están pletóricos de ataques contra el adulador como contra el mal consejero. (2) La ya mencionada connotación peyorativa del político y el favorito en los siglos XVI y XVII. (3) Un efecto de retroyección de consejeros –o cortesanos que se hacían pasar por tales- de siglos posteriores cuya mala reputación se hizo extensiva hacia el pasado a todo consejero. En este último caso no deja de ser interesante observar la metonimia que se produce: si un consejero influye en el príncipe, todo el que influya en el príncipe puede ser identificado como consejero. Huelga decir que ambos juicios son falacias.

Así, la modernidad trajo un cambio en el lugar y actividad de los agentes políticos existentes desde la corte hacia la administración pública. Pero trajo aparejado una imagen de estos mismos agentes. La trama de construcción de un imaginario social sobre los agentes político cortesanos se continúa en el siglo XIX, sobre todo en sus inicios, que nos legará una imagen condensada de todos estos agentes político cortesanos (consejeros, bufones, secretarios, favoritos, validos, etcétera), una imagen condensada en la Eminencia Gris.[157]

---

[156] Del Río, María Gimena, "Os Privados que del-Rey an: el topos del mal consejero, del sirvientés al Livro de Linhagens do conde Dom Pedro y viceversa". Ponencia presentada al II Congreso CELEHIS de Literatura, Mar del Plata, 2004.

[157] *Éminence grise*, Eminencia Gris, era el tratamiento irónico que le era dado por otros miembros de la Corte a Francois Leclerc du Tremblay, conocido comúnmente en su época como *Père Joseph* (padre José). El padre José era el secretario y adlátere del cardenal-duque de Richelieu en Francia durante el reinado de Luis XIII. Le llamaban "eminencia", que era el tratamiento propio para un cardenal, sin serlo, dando a entender entre burlas veras el poder que ejercía; y gris por el color pardo de su hábito. Se ha

Antonio Feros tiene una hipótesis: los favoritos y otros personajes cortesanos eran componentes indispensables de las monarquías, tan presentes como el monarca mismo, pero el surgimiento paulatino de una nueva cultura política no entendía la dinámica de la política cortesana: favores, regalos, dedicatorias, ascensos, caída en desgracia, etc.[158] De algún modo se atacaron primero las cualidades privadas (virtudes y vicios) de los cortesanos, entre ellos favoritos y consejeros, aunque históricamente se atacaran después los atributos público políticos del monarca.

En relación con el segundo aspecto, el descartar el prejuicio para formular juicios ecuánimes, es que hemos desarrollado todo este capítulo y la idea del oficio de consejero.

convertido en un prototipo literario desde *Los tres mosqueteros* de Dumas (aunque sólo es mencionado en una ocasión, hasta donde sabemos) hasta la biografía que le dedicara Aldous Huxley. La designación ha pasado a ser título por antonomasia de personajes oscuros, de gran influencia política sobre los gobernantes, que por lo regular maquinan desde las sombras o detrás del trono. En una palabra: maquiavélicos.

[158] Feros, Antonio; "Imágenes de maldad, imágenes de reyes: visiones del favorito real y el primer ministro en la literatura política de la Europa moderna, c. 1580-c. 1650". En Elliott, John & Laurence Brockliss, directores; *El Mundo de los Validos*. Taurus (Pensamiento). Madrid, 1999. Pp. 293 – 319.

III. Los tópicos vistos como ethos

Triste de aquel que vive destinado
a esa antigua colonia de los vicios,
augur de los semblantes del privado.

Cese el ansia y la sed de los oficios;
que acepta el don y burla del intento
el ídolo a quien haces sacrificios.

Andrés Fernández de Andrada
Epístola moral a Fabio

III.1 Los tópicos.

Este capítulo es el examen más o menos pormenorizado de ciertos *topoi* o tópicos de los espejos de príncipes. En la retórica clásica los tópicos tienen tres facetas: en tanto logos del discurso, en tanto *pathos* que se produce en el auditorio y en tanto ethos del rétor. Nos interesan los tópicos

en general pero, sobre todo, tal como quedó asentado en el capítulo I, nos interesan los tópicos en tanto ethos.

Los tópicos no se componen de un término único: son un plexo argumentativo. Esto es una red, un tejido, un 'texto', que puede emerger de formas distintas: un personaje, un solo término, lo que llamamos un valor, etcétera. Pero siempre es correlativo, forma una trama, de hecho, forma un sistema estructural.

El catálogo de tópicos es ingente, no podemos examinarlos todos. Pero tampoco es necesario. Lo que queremos probar es que (1) los mismos tópicos se repiten a lo largo de diferentes épocas y latitudes, al margen de las formas de gobierno, las diferencias religiosas o los marcos teóricos. (2) Que se repiten porque forman parte del género de los espejos de príncipes y del oficio de consejero y porque éstos, género y oficio, se corresponden; En este sentido, conviene tener presente que en el oficio de los autores de los *specula* no hay una distinción entre técnica y ética.

Dado que en los espejos de príncipes hay dos planos discursivos simultáneos y relativamente sobrepuestos -el que hemos llamado teorético y el de la teoría desde la práctica o del arte de gobernar, aunque prima el segundo de estos dos-, se encuentran tópicos de cada uno de estos planos pero también, de modo muy frecuente, se encuentran tópicos duales, esto es, que sirven a ambos propósitos.

Un ejemplo: el buen rey parece ser el tópico por excelencia en un espejo de príncipes. En realidad es un punto que podemos tomar como central en un plexo. El buen rey se contrapone al mal rey (bajo dos formas: una, el tirano, otra, el rey vicioso) como par antitético y, al mismo tiempo, juega con otro elemento en par: el buen súbdito y el mal súbdito. Si uno examina 'el buen rey' con más detalles notará ciertas cuestiones subyacentes: (1) el buen rey ¿nace o se hace?, ¿qué papel juega la sangre y cuál la virtud? (2) De aquí, en cualquiera de los dos casos, ¿cómo debe

educarse al rey? (3) Y como la cuestión (1) tiene relación directa con el problema de la posibilidad de enseñar o no la virtud ¿la educación del rey se dirige al intelecto o a la voluntad? ¿Hay que forjar un carácter o fomentar una fe? (4) Y si se admite que es posible enseñar la virtud, entonces ¿la educación del rey es exclusiva o debe educarse así a todos los ciudadanos o debe educarse al rey como un ciudadano más? ¿Qué virtudes ante todo se deben inculcar? ¿Intelectuales, morales? (5) La virtud tiene que ver con la voluntad pero el consejo persuade al intelecto ¿acaso el consejero puede aconsejar acciones virtuosas en una persona viciosa? (6) ¿Quién debe educar y aconsejar al rey: quien procede de su orden social, quien es suma de virtudes, el prudente?

El examen de un tópico nos lleva casi necesariamente a otro. El ejemplo pasado nos conduce al del buen consejero, el cual, en su constelación comprende al mal consejero, al adulador y al bufón –como podremos ver un poco más adelante.

Otro caso para ilustrar puede ser el gobierno. En los espejos medievales casi siempre comienza el tópico con la forma de órdenes sociales (el ordo medieval) pero en los *specula* renacentistas se recoge la tripartición clásica del poder (dominación del esclavo, doméstica, y de la ciudad o política). En este plexo está la comparación entre las formas de gobierno (la tripartición clásica del gobierno: monarquía, oligarquía, democracia), sus respectivas degradaciones, si son cíclicas, las ventajas y desventajas de cada uno, por cuál se inclina el autor con sus razones. República y tiranía son puntos de este plexo.

Los tópicos son plexos que se tocan, son círculos que se intersectan pero en los cuales podemos identificar un centro. Es evidente, pues, que no cada una de las obras de espejos de príncipes tocan todos y cada uno de los aspectos de cada tópico. Sería materialmente imposible, impensable ni siquiera en una *Summa*. Algunas obras toman un tópico a partir de un

centro u otro, otras atraviesan rápidamente varios tópicos relacionados, los tocan tangencialmente o en escorzo. Pueden tomar un par de puntos de cruce de una red temática, el de acá más teórico, el de allá más práctico. Los tópicos, además, eran usados a veces sólo como tema o motivo (en el sentido artístico de estas palabras) o estaban entreverados en una metáfora (como solía ocurrir con el cuerpo político).

Esto quiere decir que la interpretación de los espejos de príncipes, su hermenéutica, requiere el conocimiento de un contexto que permita llenar los "huecos" (es decir, lo que a nosotros nos parecen huecos) entre tópicos, tender las líneas que unen un tópico con otro, identificar cuando un tema de un tópico está subordinado a otro o si es periférico o central, etcétera. Además de "huecos" puede parecernos que hay un exceso de "repeticiones", de iteraciones, pero no eran tales; las supuestas repeticiones son coordenadas imprescindibles que coloca un autor para que un lector potencial sepa el camino como en ese juego infantil en que se nos da un conjunto de puntos numerados y uno tiene que inferir la figura trazando una línea de un punto al siguiente. Esa hermenéutica de la que hablamos tiene un código, la tradición, y quien tiene la posibilidad de descifrar está también en posición de cifrar. Por ello, los intérpretes de los espejos de príncipes son sus autores y viceversa.

El estudioso empeñado en comprender uno de estos textos también tiene que reconstruir ese mapa en piezas con el agravante de que tiene que abducir el código para cifrar a partir de la obra misma que quiere descifrar (siguiendo el camino inverso del hermeneuta autor), para lo cual no basta *una* obra, requiere *varias* obras, al menos una serie homogénea y estructural que pueda tomar como género para constatar por comparación en dónde va cada pieza (que para el estudioso es una secuencia sincrónica cuando para el hermeneuta autor fue un proceso de formación diacrónico).

La interpretación se asirá de las tautologías y las contradicciones en el texto como palancas clave.

De aquí que afirmemos que existe unidad de contenido en los espejos de príncipes en tanto género aunque existan diferencias entre las obras. Los espejos de príncipes medievales parecen mucho más uniformes temáticamente mientras que los *specula* renacentistas y de la modernidad temprana son más variados.

Debemos entonces volver a aquella pregunta del capítulo I sobre si el género existe o es puesto por el estudioso. Ambas cosas son ciertas. El género existe como abstracto a condición de las obras concretas. El género existe como forma que se impone sobre una materia que son las obras. Y el género existe como tipo ideal cercano al tipo ideal weberiano. No como una suma de rasgos ni como un promedio ni como un estereotipo (la media) sino como una forma que puede asumir cualidades contradictorias, máximos y mínimos. Precisamente por la imposibilidad de que una sola obra dé cuenta de todos los aspectos de todos los tópicos, el catálogo completo de tópicos no es el mínimo común que se pudiera encontrar en los espejos de príncipes sino el máximo común multiplicador de todas las obras.

Ahora, los espejos de príncipes han sido entendidos, como ya fue criticado en el capítulo I, como tratados teóricos. Y en tanto tales fueron clasificados por corrientes o escuelas. Se ha pretendido enfatizar esta diferencia teórica por encima de las analogías. A nuestro juicio esto es un error porque las diferencias teóricas, que sin duda existían, no son definitorias del género; dichas diferencias, en todo caso, servirían para ilustrar algo distinto al género como, por ejemplo, la presencia omnímoda de una cierta metáfora o la expansión de una cierta idea.

No negamos, pues, que hubiera diferencias teóricas. Sin duda las hay. Lo que sostenemos es que esas diferencias no son relevantes para la

comprensión del género. Recordamos que hemos propuesto la existencia de dos planos discursivos en los espejos de príncipes y que estas diferencias atañerían, cuando mucho, a uno sólo de ellos que sería el teorético. Pero, sobre todo, nuestra tesis al respecto es que existe una unidad, una comunidad, en los tópicos que conforman el ethos de las artes de gobernar independientemente de las diferencias teóricas.

Los autores de los espejos de príncipes concordaban en aconsejar las mismas prácticas aunque diferían en las razones. Con mucha frecuencia, la diferencia en estas razones es de suma sutileza y da a pensar con plausibilidad que la tal diferencia se construyó *ad hoc* para salvar algún escrúpulo de conciencia mucho más que para condenar una práctica.

¿Por qué sabemos que estos tópicos se llevaban a la práctica? Porque encontramos estas acciones hoy en día. Es un criterio arqueológico –o filológico si se prefiere-: hoy están, deben haber tenido un origen; si en el pasado se encuentran vestigios iguales o muy semejantes a eso que hoy es debo suponerle o bien una relación genética o, al menos, de paralelismo o de evolución convergente. Si la relación es genética hay una línea establecida, en los otros dos casos debe haber como condición necesaria una analogía entre los marcos en que se dan el caso actual y el pasado. De cualquier forma es posible establecer una relación aunque esa relación no sea la misma.

III.2 El consejo.

La palabra, en su sentido más amplio, es la herramienta y medio principal de los consejeros (y debemos subrayar principal, pero no único, pues debían servirse con igual atingencia del *geste*, de los códigos paralingüísticos). ¿Cómo usaban bien la palabra los buenos consejeros? Existen varias reglas sobre el uso del consejo y su forma. Pero el consejo

tiene un conjunto de peculiaridades que deberían hacerlo objeto especial de estudio filosófico. Por supuesto, como siempre, no todos los espejos de príncipes coinciden en todos los puntos, pero el tipo ideal contendría un conjunto de propiedades –someramente mencionadas en el capítulo I- como tópicos particulares sobre el consejo. Enumeraremos a continuación y de manera sintética los tópicos relativos al consejo en relación con la práctica, al consejo en tanto *logos* ampliando lo dicho en el capítulo I, a las materias de los consejos, a los actores que tienen que ver con el consejo y cómo se habla de sus cualidades.

Consejo tiene varias acepciones. Como lo hemos venido haciendo, en este apartado será el consejo como ato deliberativo y no como órgano colegiado y el consejero será, por ende, quien aconseja al príncipe directamente y no el miembro de un colegio (aunque en ninguno de los dos casos lo primero y lo segundo sean excluyentes).

El consejo es una relación. En la Edad Media el *consilium* era junto el *auxilium* (militar) los dos deberes principales de los vasallos. El consejo para Ramírez de Prado es "aprobación que el entendimiento hace de lo que parece más conveniente para el fin que se pretende" (en un inicio el mismo autor remite a Alfonso X el Sabio "Previsión que el hombre hace sobre cosas dudosas"; AAVV, 2008, p. xviii).[159]

Primero, el consejo tiene una relación directa con la práctica. El consejo es sobre algo que *se puede* o *se quiere* o *se tiene que* o *se debe* hacer o no hacer (o bien las negaciones de las modalidades mencionadas: no se puede o no se quiere o no se tiene que o no se debe) o alguna combinación entre estas modalidades (se puede pero no se debe, etc.). Por ello, forzosamente contempla las formas de la práctica (si es práctica puramente mecánica, si es praxis, etc.) y por ello le interesa si es del orden

[159] AAVV. *El arte de gobernar. Antología de textos filosófico-políticos. Siglos XVI-XVII.* Anthropos /UAM Cuajimalpa (Clásicos del pensamiento y de las ciencias 24). Barcelona. 2008.

del *agir* o del *facere* (de lo cual ya hemos hablado suficiente). El consejo siempre habrá de presentarse, entonces, por una parte, como el juicio de la deliberación que en sí mismo es y ese juicio puede ser valorado técnica o moralmente; pero, por otra parte, se presentará también como juicio de la acción aconsejada y este segundo juicio no necesariamente corresponde con el anterior. Así, podemos imaginar por igual consejos útiles o inútiles para acciones honestas.

Segundo, en tanto relacionado con la práctica, el consejo está relacionado con la decisión. Si bien en la retórica clásica no hay distinción entre la deliberación y la decisión en sentido estricto, es cierto que la deliberación es un acto razonable y la decisión implica voluntad (asunto que ya rozamos al tratar de la proairesis), pero en el caso del príncipe implicará una voluntad institucional más allá de la personal, una clase de voluntad política, por lo que va ligado a las cuestiones de la dignidad y la soberanía.

Tercero, la labor de aconsejar tiene siempre cierto apremio, es inminente, resulta incompatible con la noción común de epojé. El consejo no puede aplazarse ni el juicio suspenderse.

Cuarto, las formas retórico discursivas del consejo: el consejo es deliberación. Ya en el capítulo I de esta tesis mencionamos las notas más importantes del discurso deliberativo.

El consejo, sobre todo el escrito, puede adoptar distintas expresiones: secuencias entimemáticas, máximas, por *fas* o por *nefas*, con *exempla*, con el recurso a la autoridad, etc. Igualmente, los fundamentos del consejo pueden variar, como hemos visto, de época a época y de autor a autor. Encontramos las Sagradas Escrituras, autores clásicos, mitología pagana, la historia, la experiencia propia y a veces la ajena o una combinación de éstos.

Retomando lo dicho sobre el discurso deliberativo en general en el capítulo I y haciendo una síntesis de los que presentan algunos *specula*, presentamos siete incisos específicos sobre el contenido del consejo:

1) Que sean asuntos de los que se tenga entendimiento. Es decir, que no sean aporéticos o capciosos pero tampoco científicos (en el sentido inglés contemporáneo) o especializados. Asuntos que el entendimiento y la razón comunes alcancen.
2) Que sea de cosas finitas. Las reflexiones metafísicas quedan más allá del ámbito del consejo.
3) Que sea de asuntos contingentes, que pueden ser o no ser o ser de una manera o de otra.
4) Que el consejo propenda a los medios de realización.
5) Que se permita dirimir entre acciones honestas, útiles, convenientes, etc.
6) Que no sea de cosas presentes.
7) Que no sea de cosas pasadas.

Bartolomeo Felippe en *Tratado del consejo y de los consejeros de los príncipes* nos da una visión muy cercana a la anterior, basada en las *Leyes de Partida* y en Aristóteles: "El consejo… es un buen aviso que toma el hombre sobre cosas dudosas, para que no pueda caer en yerro". (AAVV, 2008, p. 34).

Las materias del consejo pueden ser varias. Pero para el siglo XVI, época que más nos interesa, por ejemplo Fadrique Furió Ceriol propone siete consejos por materias: el de hacienda, el de paz, el de guerra, el de mantenimientos, el de leyes, el del castigo y el de mercedes (Furió Ceriol, 1993, pp. 15-25; hemos ajustado la ortografía a los cánones actuales).[160]

[160] Furió Ceriol, Fadrique. *El concejo y consejeros del príncipe*. Tecnos. Madrid, 1993. Estudio introductorio y notas de Henry Méchoulan.

Ahora bien, hemos tratado en los últimos párrafos del consejo en tanto *logos*. Pero el consejo implica una relación entre actores sociales muy específicos: el príncipe y el consejero. A cada uno le corresponde una posición social y una posición respecto del discurso: su *locus*. Hay incluso una especie de responsabilidad diferenciada respecto de la palabra. Podemos distinguirla entre algunos de los tópicos que los *specula* estudian; son, literalmente tópicos, lugares, lugares políticos y sociales y lugares en los que está la palabra, mencionaremos cinco.

1. Un tópico es deliberar la necesidad que tiene el príncipe de recibir consejo. Esto es, obviamente, competencia del príncipe.
2. Otro tema recurrente es si debe tener pocos o muchos consejeros. También es responsabilidad del príncipe.
3. Si pierde o no autoridad por escuchar consejos. Igual que el anterior.
4. Si el consejo debe ser público o privado, no sólo al emitirlo el consejero sino al solicitarlo el príncipe. Este ya es un caso un poco diferente, implica responsabilidad de ambas partes, del príncipe y del consejero. Pero, además, bien mirado es un tópico que se intersecta con la cuestión del secreto.
5. Un quinto tema es si el consejo se debe dar sea pedido o no. Y este es enteramente una facultad del consejero. Este punto es un fuerte indicio también de que los espejos de príncipes no sólo estaban dirigidos a los príncipes y no sólo eran leídos por ellos; en este caso como en otros, podemos encontrar consejos de un consejero hacia otro como potencial lector.

Esta división de roles y responsabilidades es de tal trascendencia que Quevedo, entre muchos otros, le dedica uno de sus párrafos.

> Dañoso es el consejo en el príncipe que no sabe temerle como tomarle. Es forzoso y necesario que el príncipe le tenga y le oiga, si le sabe descifrar. Algo ha de tener más que sus consejeros el príncipe, si quiere que no le tengan sus consejeros a él. Quien sabe recibir consejo, hace que se le sepan dar… Muchas cosas han acertado consejos admitidos, y no menos los desechados. (Quevedo, 2000, p. 82).[161]

Relevante son las diversas menciones de las cualidades del consejero. No hay un consenso entre los autores de cuáles deben ser las virtudes, los méritos y las habilidades del consejero pero hay varias que se repiten. Del consejero se pide siempre prudencia (frónesis) y muchas veces agilidad mental, ingenio (*anchinoia*) y acierto a golpe de vista (*eustochia*). Los hay incluso con un sabor especial; Álamos de Barrientos (tacitista, quien escribirá un espejo dedicado a Felipe III y otro a un privado del rey): "Tres cosas, Señor, son necesarias en el que aconseja a un príncipe soberano: que sepa, que quiera y que ose; que la otra parte del consejo, que es el buen suceso suyo, después de ejecutado, no está en manos de los hombres" (AAVV, 2008, p. 73).

Esta formulación aforística ("que sepa, que quiera y que ose") puede tener su antecedente en Rivadeneira quien, apoyándose en Aristóteles, propone tres cualidades muy similares (AAVV, 2008, pp. 64-67). Bartolome Felippe, ya mencionado, pide que sean justos y prudentes (mismas virtudes que se le piden a un príncipe).

[161] Quevedo, Francisco de. *Vida de Marco Bruto*. Espasa (Clásicos breves). Madrid, 2000.

Sin duda, es Fadrique Furió Ceriol el más acucioso y prolijo de los autores hispanos en tratar del consejero. Furió Ceriol identifica quince calidades del consejero respecto del alma… ¡y cinco respecto del cuerpo! (Furió Ceriol, 1993, capítulos II y III).

Discernir entre buenos y malos consejeros es vital para el príncipe y su gobierno. Por ello uno de los primeros consejos y más recurrentes es la forma en que el príncipe debe elegir consejeros pero no deja de sonar a un argumento un tanto circular. Finalmente, todos los espejos de príncipes concordaran que de nada sirven buenos consejeros si el príncipe mismo no es prudente.

En el siguiente apartado veremos las formas negativas del consejo, en particular el mal consejo y la adulación, que muchas veces son los detonadores por los cuales comienzan los discursos sobre el buen consejo y las virtudes. En el siguiente apartado quedará claro la razón de orden discursivo.

III.3 El adulador y el consejero.

El adulador es un personaje de honda prosapia literaria. Teofrasto, el discípulo de Aristóteles, nos da su retrato en los *Caracteres*. Dicho en breve, es un parásito.[162]

Claro, el retrato viene en clave satírica, con descripciones muy plásticas de especímenes de aduladores. Es curioso, por cierto, que los nombres comunes que le damos a este personaje aludan a una cercanía corporal, incluso al contacto, entre el adulador y el sujeto de la adulación, proximidad que va desde la barba hasta las botas del adulado, con estaciones intermedias. De hecho, el contenido semántico de estos nombres es muy similar a la imagen popular del favorito. Habremos de

[162] Teofrasto. *Caracteres*. Gredos (Biblioteca Básica). Madrid, 2000. Pp. 50-52.

volver a la cuestión de la distancia y la proxémica en las relaciones de poder pero por lo pronto veamos más de cerca al adulador.

Antes de Teofrasto ya se había hablado del adulador en un contexto de príncipes, más exactamente de tiranos. Jenofonte en su diálogo *Hierón* o *De la tiranía* confronta al mismo Hierón, tirano de Siracusa, con Simónides de Ceos, el poeta. En lo esencial, el diálogo parece tener dos propósitos: uno, más visible y el que es generalmente reconocido, señalar lo defectuoso del régimen tiránico, pero tiene otra finalidad que es la de adentrarse en la visión de la tiranía desde la posición del tirano. Como jerarca, como político, pero también como persona, psicológicamente, tenemos la oportunidad de conocer la versión del otro lado del poder.

A poco de iniciado el diálogo, Simónides interpela a Hierón:

> -Pero sí en las cosas que se ven salís perdiendo, lo cierto es que en las que se oyen salís ganando; pues de lo que es más grato de oír, la alabanza, de eso nunca estáis faltos, ya que todos los presentes os alaban todo lo que hacéis y todo lo que decís. En cambio, de lo más duro de oír, la censura, de eso estáis libres: pues nadie quiere acusar al tirano ante sus ojos.
>
> A lo que repuso Hierón:
>
> -¿Y qué gusto crees que se saca de estos que no dicen nada malo de uno, cuando se sabe perfectamente que todos esos que guardan silencio traman algo contra el tirano? Y de los que dicen alabanzas ¿qué gusto crees que se saca, cuando son sospechosos de hacer sus alabanzas por adulación? (Jenofonte, 2005, p. 23).[163]

[163] Jenofonte. *Hierón o de la tiranía*. En Strauss, Leo. *Sobre la tiranía*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2005

El adulador es alguien que vive a expensas del príncipe o de la Corte gracias a que tiene en la boca las palabras que el príncipe quiere oír: lo halaga, siempre le da la razón. Pero esto ya no es tan agradable cuando se sospecha que no lo hace sinceramente sino por un interés propio. Si es así, la adulación se asocia con la hipocresía.

Guardar silencio cuando debería haber censura también genera suspicacia aunque, para Hierón, hay una diferencia. De quien no censura ni critica se sospecha una conjura; de quien alaba se sospecha que busca su propio beneficio. El silencio puede ser aviso de perjuicio para el príncipe.

Mas ¿qué ocurre cuando el príncipe o el tirano no son suspicaces? Los oídos del príncipe son endulzados con loas y alabanzas y le cree al adulador, deposita en él la confianza, lo favorece.

Hagamos notar, primero, que la adulación se presenta como un elogio mal usado. Ya sea por impertinencia, ya por exageración ("hiperbólicos" le llama Mazarino), ese encomio procedente del adulador es inapropiado. Recordemos que durante las tradiciones formativas de espejos de príncipes y en los espejos medievales el encomio y el panegírico eran el correlato epidíctico de los espejos deliberativos. Aquí la condena proviene de una confusión de géneros, el uso perverso de la retórica para beneficio de una persona.

Segundo, el adulador quiere llevarse un beneficio. Pero sus acciones no son directamente contrarias a la república ni al reino. Sus acciones parecen mantenerse en el terreno de lo interpersonal.

Por ello, tercero, a quien afecta directamente es al príncipe: activa su narcisismo (e indirectamente perjudica la república).

¿Por qué? Porque finalmente lo que se critica del adulador no es un cargo, no es el desempeño de un cargo. De hecho, casi nunca se dice cuál

sea el cargo, eso no importa. Lo que se critica es una relación con la palabra. Y la importancia de la palabra como capital político.[164] ¿Qué más da si la Corte le da de comer a un parásito? Nada, o casi nada, en todo caso eso no es relevante. Lo que no se puede permitir es que se le de confianza y favor. Lo que está en juego es la *auctoritas* (al apartado III.5 está dedicado a este punto). Está en juego la palabra.

Está establecida una manera del decir, unas reglas del juego, en un campo determinado: la Corte. Y ésta como modelo a seguir en otras relaciones (una conducta cortesana aún fuera de la Corte). Es un código que implica formulismos para delimitar quién puede decir qué, mas, igualmente, la forma en que alguien, ingenioso y sagaz, pueda decir lo que quiera si sabe cómo.

Esto era de suma importancia en las relaciones políticas cortesanas. Constituyen, como lo retomaremos de N. Elias, una racionalización del discurso político al interior de los círculos de poder[165] (Corte, estamentos, ministros, etcétera; queda excluido, claro está, el discurso abierto al público y el público mismo) e, *ipso facto*, una racionalización de las relaciones de poder.[166] Pero es de máxima importancia para los espejos de

[164] Cfr. otra vez Bourdieu, 1975.

[165] Cfr. Elias, 1996. Pp. 126, 139-152.

[166] De aquí se ramifica una línea esencial para la comprensión del Estado moderno: la razón de Estado. La relación entre simulación y disimulo (o duplicidad) y razón de Estado ha sido abordado con mayor profundidad recientemente en lengua española. Referimos particularmente: Fernández-Santamaría, José A.; *Razón de Estado y Política en el Pensamiento Español del Barroco (1595 – 1640)*. Centro de Estudios Constitucionales; Madrid, 1986. En especial el capítulo III "El problema de la duplicidad", en el cual revisa a nueve autores de la época tocada, casi todos españoles –y los cuales caen en la categoría de autores de espejos de príncipes-, respecto de la simulación y la razón de Estado; además, es valiosa su clasificación de las corrientes de pensamiento político de la época. La otra referencia es: Velázquez Delgado, Jorge; *Antimaquiavelismo y Razón de Estado*; Ediciones del Lirio/Ensayos de Filosofía Política del Barroco; México, 2011. Destacamos en este libro el último ensayo "Simulación y disimulación en los juegos de poder".

príncipes, para poder ubicar cuál es la relación entre el consejero y el príncipe y cuál la función discursiva de cada uno.

Como ya vimos en el apartado anterior, existía una diferencia de opinión en los espejos de príncipes de la época acerca de si el consejero debía brindar consejo sólo a solicitud del príncipe o aún sin la solicitud del príncipe. Existe un consenso, en cambio, en que el consejo que se brinde sea franco, viendo por el bien común y el del reino (o, a lo menos, el del príncipe), esto es, el consejero debía tener la perspicacia para saber en qué momento la parresía era de uso lícito con el príncipe, y también saber cuándo debía callar o disimular los defectos que viera en el monarca.

Ignoramos -porque las fuentes consultadas no lo consignan más allá de unos cuantos indicios- cuáles eran las modalizaciones finas del discurso político cortesano. Para su reconstrucción debemos recurrir a medios auxiliares: podemos imaginar el uso de las hoy vigentes como la connotación por la prosodia y la utilización del eufemismo; podemos suponer extensivas las formas cortesanas de la seducción, la fascinación, la insinuación; el principio de innegabilidad en la diplomacia; las figuras poéticas y retóricas, el hipérbaton, la hipálage, la lítote.[167] Por supuesto, la ironía.[168]

Dos personajes polarizan, tensionan, la función de la palabra en la Corte: el adulador y el bufón. Así, esta es otra de las causas por las que la condena al adulador se mantuvo presente en los espejos de príncipes desde la antigüedad hasta el siglo XVIII. Los motivos de condena durante varios siglos fueron que el adulador era un parloteador, de palabras hueras, de consejos infundados, que sólo buscaba su interés y que se convertía en un parásito de la Corte o del rey. A fines del siglo XV se

[167] Sobre la lítote, cfr. la "Introducción" de Emilio García Estébanez a la *Utopía* de Tomás Moro [Akal (Básica de Bolsillo # 20), Madrid, 1997], pp. 44 – 45.

[168] Cfr. Jankélévitch, V.; *L'Ironie*; Flammarion (Champs). France, 1964.

vislumbra un nuevo argumento, que hace ver al adulador más nocivo que el argumento antiguo: el adulador no sólo engaña sino que utiliza el ingente amor propio del príncipe para que se autoengañe y se pierda.[169]

Sobre el adulador contamos con muchas descripciones en los espejos de príncipes, sus antecedentes y sus entornos, desde Teofrasto al menos. Es uno de los tópicos más repetidos, se encuentra sin duda en cada uno de los espejos de príncipes.

Sobre los bufones, por el contrario, esta literatura guarda silencio. Escapa a los propósitos de esta investigación pormenorizar sobre los bufones, personajes asaz interesantes, mencionemos únicamente que siendo actores políticos de la Corte como cualquier otro (está documentada su participación en juegos de poder, espionaje, intrigas palaciegas, conjuras, el peso de su favoritismo y demás) eran, hasta donde sabemos, los únicos que delante del príncipe tenían licencia para el cinismo, la sátira, para no disimular si no querían, para usar del humor del vulgo.[170] Su existencia y su presencia en las cortes es vestigio, sin duda, de inveterados procesos mítico rituales.[171]

---

[169] Este y no otro es el tema inicial del capítulo XXIII de *El Príncipe* de N. Maquiavelo, lo que llamamos las fantasías narcisistas del poder, ya sea del triunfo ya de la derrota. El adulador provoca que el príncipe se instale en ellas y sea incapaz de gobernar racionalmente. El delicado equilibrio de la parresia entre el consejero y el príncipe queda manifiesto en este capítulo: "Porque sólo hay un modo de cuidarse de las adulaciones, y es que los hombres comprendan que no te ofenden al decirte la verdad, pero cuando todos pueden decirte la verdad, te faltan al respeto." (Maquiavelo, *El príncipe*, p. 149). Por otra parte, este es todo un tema sobre el que se ha basado la idea negativa de la retórica y la oratoria, desde Platón hasta Kant.

[170] Sobre este punto cfr. Radcliffe-Brown, Arnold Reginald. "Sobre las relaciones burlescas". En *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Planeta Agostini. Barcelona, 1986.

[171] El bufón es una de las manifestaciones del personaje mítico conocido en inglés como *trickster* y en francés *fripon divin*. En español suele usarse la denominación más divulgada por la antropología anglófona, *trickster*, pero bien podríamos adoptar la del portugués: *o trapaceiro*, el trapacero. O quizá sería mejor, navegando en aguas más profundas, *el burlador*. Otras manifestaciones son el payaso en general, otros personajes circenses que hacen trucos, el gracejo o charro negro de las danzas tradicionales, etc.; puede haber incluso cierta hibridación entre personajes que tienen una faceta de

Podemos entender mejor las relaciones entre aduladores, consejeros y bufones con un pequeño modelo estructural. Tengamos en mente un plexo o sistema cuadrangular de oposiciones: en una esquina está el adulador, en la esquina adyacente inferior el bufón; en la esquina adyacente derecha del adulador está el mal consejero, en la diametral opuesta al adulador está el buen consejero.

El adulador y el bufón se encuentran en una columna de los que carecen de *auctoritas*. Los consejeros buenos y malos, en la otra columna, quienes sí la tienen. Pero el buen consejero y el bufón están en la misma fila de quienes hacen un uso provechoso de la palabra; mientras que el mal consejero y el adulador no están en la fila contraria.

---

trickster: el antiguo pícaro español (o el actual pelado mexicano), el Don Juan, el diablo de las pastorelas y también el ángel que lo engaña. En general, es alguien que sale bien librado gracias a su ingenio, que hace trucos y asombra, que habla y fascina. Pero míticamente es un personaje dionisíaco, orgiástico, representa una fuerza telúrica y libidinal incontrolada (en muchas culturas su símbolo es el conejo y nos remite, claro, a Bugs Bunny); es un personaje festivo y erótico, en el sentido que está –como la fiesta- a medio camino entre el juego y el rito. Lúdico, sí, pero ominoso. A veces augura sin permiso. En varios mitos es el gemelo siniestro de un personaje o héroe fundador de cultura, es su doble "malo": Tezcatlipoca, el "Engañador", el *trickster*, era el hermano de Quetzalcóatl. El *trickster* nórdico era Loki, el del Olimpo no era otro sino Hermes, Mercurio, de quien ya hablamos en el capítulo II.

El bufón, como espécimen del burlador, tiene relación con la estulticia, con el tonto y con el loco. Para esto último véase el capítulo 8 de *Cultura y explosión* de Iuri M. Lotman (Lotman, 1998).

El personaje que llamamos comúnmente payaso viene de la parodia del dios, el enmascaramiento es la asunción de la personalidad divina, poseer y portar la máscara es ser la deidad. El payaso es la versión paródica, trapacera –y por lo tanto irónica- de un dios o noúmeno. Es o bien la terrenalización paródica de una deidad heroica o la representación terrena de un noúmeno trapacero. Por eso el bufón tenía licencias que nadie más tenía ni podía tener en las Cortes.

Algunas fuentes: Jung, C., Kérényi, C & Radin, Paul. *Le fripon divine. Un mithe indien*. Traduit de l'Allemand par Arthur Reiss. Genève. Georg Éditeurs, 1958. Sobre todo el texto de Radin: "Les Winnebagos et leur cycle du fripon".

Makarius, Laura. "Le mythe du « Trickster »". *Revue de l'histoire des religions*, tomo 175 n°1, 1969. pp. 17-46. Esta autora también toca el tema en su libro *Le sacré et la violation des interdits*.

Existen otros textos clásicos pero un poco más antropológicamente especializados (Lowie, Claude Lévi-Strauss).

En torno a la relación particular entre el fripon y el bufón: Silec, Tatjana. "Le fou du roi: un hors-la-loi d'un genre particulier". *Camenulae*, no. 2, juin, 2008.

El buen consejero y el bufón advierten. El adulador y el mal consejero pierden y buscan su beneficio. A cada uno le corresponden tendencialmente formas del discurso. El adulador se inclina al uso del discurso epidíctico para alabar. El mal consejero calumnia. El bufón usa la sátira y la ironía. El buen consejero delibera y recurre a mecanismos sutiles de insinuación y la lítote.

Ni los aduladores ni los bufones escribieron para sí o para otros. No se hacen publicidad a sí mismos. Los consejeros escriben sobre consejeros. Ellos dan su propio perfil, se describen a sí mismos. Parece radicar en ellos la conciencia del lugar que ocupan ellos mismos y los demás personajes de la Corte y esta conciencia los coloca en la posición de intelectuales. Esta conciencia hará al consejero, además, particularmente observador de su propio comportamiento y del de los demás.

Ahora bien, favoritos, validos, primeros ministros, secretarios, consejeros, son culpables de adulación hasta que se demuestre lo contrario, al menos según el imaginario popular revisado en II.5. Ya vemos que no es tan simple. No los hubiéramos distinguido sin esa crítica que hacen los consejeros en los espejos de príncipes. Desde fuera de la Corte, favoritos, secretarios y consejeros caen en la misma categoría de los aduladores. Dentro de la Corte hay una guerra sin cuartel entre ellos. Y los más acérrimos enemigos de los aduladores son los consejeros.

III.4 El favor.

Cuando ciertas fuerzas en la Corte de Enrique VIII pretendían deshacerse de Tomás Moro, ya destituido del cargo de Chancellor, buscaron incriminarlo de diferentes maneras; una de ellas

> … se refería a la aceptación por parte del entonces canciller de una copa de oro entregada como recompensa por una de las partes por haber decidido un juicio a su favor. La parte afectada reclamó al rey y éste ordenó que se citara a Moro para que compareciera ante el Consejo Real. Al comparecer Moro declaró que era efectivo que le habían llevado la copa, mucho después del decreto resolutivo, y como regalo de año Nuevo. Pensando que la confesión lo incriminaba, Tomás Bolena, manifestó: "¿Mirad, ¿no os dije, señores, que encontraríamos la verdad en este asunto?", pero Moro pidió que le escucharan con imparcialidad la totalidad de la historia y contó cómo, si bien por cortesía y ante la insistencia de la mujer, había recibido la copa, inmediatamente después había ordenado a su criado que la llenara con vino, lo bebió a la salud de la señora y ésta brindó también por él, tras lo cual le dijo que con la misma libertad con que su marido le había regalado la copa ahora él libremente se la daba a ella para que se la diera a su marido como regalo de año Nuevo. La mujer, resignada, la recibió. La historia fue confirmada por la mujer y otros testigos que así lo declararon. Con ello, dice Roper, "así la enorme montaña se tornó en una pequeña topera". (Corral, 2010, pp. 234-235).[172]

[172] Corral Talciani, Hernán. "El proceso contra Tomás Moro". *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [sección Historia del derecho europeo] XXXII. Valparaíso, Chile, 2010. Pp. 221 – 280. Nos hemos permitido elidir las citas a pie de página internas.

¿Por qué? Desde la moral contemporánea (la moral de la sociedad civil) podría pensarse que Moro estaba siendo acusado de aceptar soborno. Fácilmente se ve que no podría ser así: los sobornos anteceden a la comisión del acto por el que se paga. Quizá una forma de 'soborno' diferido, disfrazado, una coima, lo que en la Nueva España se llamaban "derramas". No parece haberlo pedido, así que no era chantaje ni concusión. Tal vez lo que hoy llamamos tráfico de influencias con enriquecimiento ilícito. O bien el favorecer a un privado desde una función pública, un delito de cohecho.

Nada de eso. Todos esos son delitos burocráticos, de la administración pública, inconcebibles como tales en la época de Moro.

Creemos que de lo que se le quería acusar era de algo muchísimo más grave: de haber recibido un regalo que colocaba a Moro en condiciones desventajosas y haberlo conservado, lo cual, *ipso facto*, le hubiera hecho perder el favor del rey. La cuestión no era si Moro se enriquecía ilícitamente o no, la cuestión era en dónde estaba puesta su lealtad.

Lo enunciaremos sintéticamente: la lealtad es el compromiso de pertenecer a un círculo de intercambio y no a otro (a veces se puede pertenecer a varios siempre y cuando no haya conflicto entre estos pero hay círculos que exigen exclusividad). Lo que se intercambia son dones. Esos dones pueden ser objetos pero los más importantes son los favores. Aceptar un regalo proveniente de otro círculo, en los casos de exclusividad, conlleva perder los dones del círculo inicial, o sea perder el favor. De esto se intentaba acusar a T. Moro, con esas consecuencias y de eso fue que se libró (al menos por esa vez, todos conocemos el desenlace).

Esto es un apretadísimo y parcial resumen de la teoría del don de M. Mauss.[173] Teoría esencial en nuestra hipótesis sobre el funcionamiento de la Corte renacentista y de la modernidad temprana porque, sostenemos, la forma de intercambio que se da según la teoría del don es la que priva en la Corte y en toda la sociedad política de la modernidad temprana. Dada esa importancia nos extenderemos en su explicación.

En las sociedades tradicionales, esto es, las sociedades que en escala macro o micro no participan de una economía fabril y mercantil (con lo cual implicamos no sólo las sociedades agrícolas, tribales, ágrafas, gentilicias, mal llamadas primitivas o salvajes, etcétera, sino también espacios societales dentro de la sociedad moderna que pueden quedar fuera de la tendencia general como las villas y aldeas) se da un tipo de intercambio de bienes materiales y simbólicos.

Este intercambio no excluye la posibilidad de que haya, además, trueque o mercado monetario. En realidad, este intercambio es siempre simbólico, en las culturas precapitalistas es incluso ritual. Pero, sobre todo, Mauss resalta que se trata de un "hecho social total", es decir, que en él podemos encontrar como condensado u holograméticamente las relaciones societales en su conjunto, y lo denomina "sistema de

[173] Mauss, Marcel. "Ensayo sobre el don." Mauss, M. *Sociología y antropología*. Tecnos. Madrid. 1971. Traducción directa de la 4ª edición francesa, 1966. Este estudio de Mauss fue publicado por primera vez en *Année Sociologique*, segunda serie, T.I, 1923-1924, y ha conocido varias ediciones incluso separadas.

La teoría del don de Mauss ha sido de capital importancia para la comprensión de procesos culturales y sociales. Ha tenido varias secuelas: un impacto en el economista Karl Polanyi, una fuerte influencia en la línea antropológica que va de C. Lévi-Strauss, Maurice Godelier (conocedor también de Polanyi), C. Meillassoux, J. Godbout y M. Sahlins, hasta P. Bourdieu. La principal virtud epistémica de esta teoría está en su potencia explicativa, en su parsimonia. Una gran cantidad de fenómenos y hechos culturales encuentran sentido gracias a este marco: el carácter voluntario pero obligatorio, el contraste entre el contrato y el contractualismo, el prestigio y sus formas (honor, fama), el crédito, la limosna y la caridad, el regalo, lo nobiliario y lo noble, el reparto de un botín, el uso de excedentes, la invitación, "la fuerza de las cosas", el poder mágico de la mascota, el interés, la asistencia social (seguros + filantropía + caridad).

Los párrafos siguientes son una síntesis de las tesis de Mauss junto con algunas ideas de estos otros autores. Hemos preferido citar menos para dar fluidez a la lectura.

prestaciones totales". A este sistema de prestaciones sociales le corresponde un ethos o, mejor dicho, *es* un ethos; no hay separación en esas sociedades como no la hay tampoco entre el aspecto económico, el social, el político, el familiar.

Claro que en las sociedades modernas la existencia de este tipo de intercambio parece un relicto, pero es mucho más que eso, está mucho más difundido de lo que solemos pensar a primera vista aunque tampoco podamos decir que en la actualidad es un "hecho total". El ejemplo que cita el mismo Mauss de la plena existencia entre nosotros de esta forma de intercambio es el regalo, nuestro típico regalo de cumpleaños, navideño, etc., pero no es, ni de lejos, el único.

El intercambio del que hablamos es un intercambio de dones. Su propósito no es obtener bienes utilitarios (herramientas, comida, etc.) sino relaciones en sentido estricto. En este sistema: "Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias…" (Mauss, 1971, p. 160). Es lo que Bourdieu llama "la economía no económica". Por lo tanto, constituían un tipo de asociación (una alianza) y también una cierta comunidad (por ejemplo ante lo sagrado). El intercambio debía ser: recíproco, proporcional y consistir en una especie de redistribución pero no necesariamente igualitario, de hecho podía ser notoriamente asimétrico (mucho más cuando se trata de ofrendas a lo sagrado). El intercambio se efectuaba al interior de una comunidad o entre un número muy grande de comunidades pero siempre un número limitado. Como el intercambio muchas veces no era inmediato sino diferido se daba una especie de vuelta de los dones, los dones 'regresaban' a quién los había dado.

Hemos hablado de 'el intercambio', en singular genérico, pero *de facto* se trata de una secuencia de intercambios bien regulados en tiempo, magnitud, obligaciones, ceremonial, etc.

Quien da, gana. Quizá no gana materialmente, en ese sentido puede ser que pierda. Gana, primero, en superioridad: pues quien recibe queda obligado, está en deuda, quien da tiene superioridad. Gana, segundo, en prestigio que es la forma social de calcular el capital simbólico. El prestigio (estatus en otros marcos teóricos), forma de reconocimiento colectivo, es la clave de comprensión de las dinámicas políticas tribales y microsociales (de lo que Sahlins ha llamado el *BigMan* melanesio y polinesio, el caudillo, la jefatura, el capo) pero es también la clave para comprender el honor, la fama.

Las prestaciones sociales pueden ser agonísticas, competitivas. Hay una rivalidad en el dar y el recibir. El don suntuario, el derroche, es a la vez una manifestación de prestigio y una vía para obtener más: es una 'inversión'. El aparente despilfarro en muchas fiestas es de este tipo, sobre todo en las fiestas patronales de los pueblos que las realizan mediante mayordomías. Aquél que ha sido mayordomo más veces tiene más ahijados. El que más tiene más da y el que más da más tiene. Así que este sistema de prestaciones, en el fondo, es interesado y calculador aunque parezca lo contrario y la gente se comporte ante él como si no hubiera interés.

Las tres primeras obligaciones del don son: dar, recibir y devolver. La obligatoriedad es tácita, lo que aparece ante la gente es como si fuera un acto voluntario y libre. En general, no está escrito en ninguna parte, ni entre las sociedades tribales ni entre nosotros, pero le reconocemos fuerza coactiva. No podemos negarnos a dar ni a recibir ni a devolver.[174]

[174] Piénsese un momento en las reglas tácitas, de buena educación, que nos han enseñado sobre los regalos. Si alguien parece deseoso de nuestro dulce hay que compartirlo, si alguien muestra gusto por nuestro juguete hay que prestarlo. "A caballo

Recibir genera una obligación. Esa obligación ata a quien recibe con quien da. Pero la asunción de que quien recibe está en posición de inferioridad obliga otra vez a quien da: el señor está obligado de proteger al vasallo. Por eso, como bien sabemos, lo gratuito es lo más costoso.

Destaquemos dos cualidades de la máxima importancia de este sistema del don. Uno, es un sistema fuertemente oneroso. Quienes imaginan bucólicamente las culturas tribales o las sociedades agrarias contemporáneas de manera idílica, muchas veces utópicas, pasan muy por alto la realidad del sistema del don. Sí, es verdad, es un sistema solidario, en el que la ayuda mutua sí es una obligación. Pero junto con esa obligación vienen otras muy fuertes, es un sistema de vigilancia de los otros, competitivo a su manera, en el que la comunidad ejerce mucha presión sobre la vida individual y la sanciona mediante el control de ciertas pasiones, emociones y valores colectivos (culpa, vergüenza, reconocimiento, etc.).

La otra cualidad, es un sistema ominoso. Lévi-Strauss en su estudio introductorio a la obra de Mauss, al tratar el asunto del *hau* (especie de fuerza inherente a los dones, la que hace que se tenga que devolver, entre los maoríes) dice que Mauss fue "engañado por el indígena": "El *hau* no es la razón última del cambio, sino la forma consciente bajo la cual los hombres de una sociedad determinada, en que el problema tenía una especial importancia, han comprendido una necesidad inconsciente, cuya razón es otra." (Lévi-Strauss, en Mauss, 1971, p. 33).[175]

---

regalado no se le mira el diente". "El mejor regalo es lo que más se aprecia". Los regalos no se devuelven ni se a su vez se regalan (el "roperazo" es una práctica de muy mal gusto). Tampoco se puede pedir que nos sean devueltos como tales: el que da y quita con el diablo se desquita". Pero el que da espera que le den, el que invita espera ser invitado. De ahí también al insistencia en la invitación. No lo decimos abiertamente pero lo pensamos.

[175] Lévi-Strauss, Claude. "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En Mauss, 1971, p. 33.

Puesto en marcha este sistema de prestaciones, se exige que la conducta de los participantes sea una especie de simulación creída. Esto es, que, por ejemplo, crean de buena fe que el dar regalos es realmente desinteresado. Dice Bourdieu: "tenemos así una primera propiedad de la economía de los intercambios simbólicos: se trata de prácticas que siempre tienen verdaderos dobles, difíciles de unir." Esta dualidad se puede vivir sólo por un mecanismo de *self-deception*, de autoengaño.[176]

Un poco más adelante abunda "Y descubrimos así otra propiedad de los intercambios simbólicos: *el tabú de la explicitación* (cuya forma por antonomasia es el precio)… está obligada a decir lo que es evidente y que ha de permanecer tácito, no expresado, so pena de acabar destruido en tanto que tal." (*ibidem*, p. 90, bastardillas del autor).[177]

Habrá momentos y espacios para ser explícitos, son tiempos y lugares de privacidad, de secreto (como complemento de la ominosidad del conjunto de la relación), en los que se íntimamente se confiesa que el regalo se consiguió en una barata.

En el caso relatado sobre Tomás Moro ¿cómo recibir sin quedar comprometido a devolver? ¿Cómo hacer para que lo dado no parezca como tal y, en cambio, parezca que se da sin hacerlo? ¿Cómo tener tratos sin quedar interesado?

No podía rechazar el regalo (el deber de recibir) so riesgo de ofender a una persona a la que no le había dado nada sino que le había hecho

[176] Bourdieu, Pierre. "La economía de los bienes simbólicos", p. 89. En Bourdieu, P. & al. *Capital simbólico y magia social*. Siglo XXI. México. 2012.

[177] Bourdieu está pensando en el precio de los regalos y la forma en que se entrega y recibe. De parte del donante un regalo siempre es "un detallito" y de parte del receptor siempre hay muestras, a veces desmesuradas, de agradecimiento: "¡qué barbaridad! no te hubieras molestado!". De preferencia, el regalo debe ir envuelto. Hay rituales para abrir los regalos: un momento, un orden, una técnica. El precio, como nos han enseñado nuestros mayores, nunca debe ser visto. Cabe aclarar que los niños y niñas quedan fuera de muchas de estas obligaciones, pero no de todas, y acaban siendo, como niños que son, bastante francos.

justicia. Pero no podía recibir el regalo porque entonces parecería que en lugar de justicia hizo un favor. Si lo rechazaba ofendía, si lo aceptaba se implicaba y cometía una deslealtad. Si lo rechazaba creaba animadversión, si lo aceptaba se veía obligado a devolver. Así, Moro imaginó la única salida digna posible: aceptó el regalo, lo usó frente a la persona que se lo había llevado y se lo regaló a ella para que ella se lo diera a su marido, cerrando el círculo, asegurándose que el regalo llegaba a su punto de origen pero no rechazado ni intacto sino aceptado y dignamente usado, sin cometer deslealtad ante el rey y, por el contrario, habiéndole servido.

Con todos estos elementos podemos apreciar la magistral destreza, la agudeza, la velocidad de cálculo, el *virtuosismo* cortesano, de ese discípulo y amigo de Erasmo que era Tomás Moro.

Ahora bien, ¿cuál es el objeto de intercambio, la "moneda sagrada", de la sociedad política? Con el caso ilustrativo de Moro queda claro: el favor. El cálculo principal al interior de la sociedad política, en la época de los espejos de príncipes y ahora, es el del favor. El capital simbólico político se mide en la posibilidad de hacer mercedes, conceder gracias, escuchar o no a alguien, en una palabra, favorecer.

El favor, hacer favores, no se pregona. Si es necesario, el príncipe encontrará momentos y lugares de privacidad, de secreto, para recordarle a alguien que le hizo un favor, que le debe, y que es tiempo de pagarle. También entre el vulgo se puede propalar la especie, de boca a oído, y esa forma no pública, cerrada, pero muy difundida de comunicación se llama rumor.

Todos los espejos de príncipes tratan el tópico del favor. En primer lugar, lo usan: las dedicatorias son discursos dedicados a ganarse el favor del príncipe, en el entendido de que "ganarse el favor del príncipe" no tenía el mínimo asomo peyorativo ni significaba pedir un empleo: lo que quería

decir era entrar a formar parte de ese círculo del don.[178] Recordemos que Furió Ceriol recomendaba aún, entre sus siete consejos, un consejo de mercedes que ayudara al príncipe a saber distribuir –si así se puede decir- el favor.

Pedir no es indigno, si se hace bien. Pedir abiertamente, pedir sin ofrecer nada a cambio o sin declarar que se quedará obligado, eso es mendicidad. Porque lo que se pide como favor al príncipe es entrar a un círculo de relaciones (de intercambios recíprocos), no se le pide un bien en particular sino pertenencia.[179] La queja de Quevedo es por el trastocamiento de todo el sistema:

> Tienen acabado y mendigo el mundo, no los premios que se piden por los servicios sino los premios que se piden por los premios. Infame modo de enriquecer han hallado los facinerosos: pedir que les den porque pidieron, y luego piden que les den porque les dieron. La causa desta maldad está en que los cudiciosos piden que les den algo a los que lo toman todo para sí, Por esto los unos pueden pedir y los otros no pueden negar. (Quevedo, 2000, p. 34).

[178] Por ello el favorito era criticado por acumulador, porque recibía en una medida desproporcionada. La *envidia* es también una relación social; quienes observaban al favorito y lo criticaban podían tener razón pero también tenían envidia.

Esto también puede ayudar a explicar la multiplicidad de ocasiones en que la solicitud del don se hace mediante metáforas de llamar la atención: "si su Majestad volviera la vista a donde estoy…", etc.

[179] En estas sociedades en que prima el sistema de prestaciones totales, todos los individuos pertenecen a un grupo; el que no pertenece es un descastado, un paria. La interdicción sobre los parias llega al grado de no tener ningún intercambio, ningún contacto ni siquiera hablarles. Su estado de sobrevivencia es la mendicidad. Mendigo no es el que no tiene sino el que no pertenece.

El don hay que devolverlo. Cualquier súbdito debía lealtad a su príncipe, porque la lealtad es una manera de decir la pertenencia al grupo. Los consejeros ofrecían a cambio del favor del príncipe, además de lealtad, su propio capital político: la palabra, la *auctoritas*. Sobre este tema tratará muy brevemente el siguiente subtítulo. Antes debemos si no agotar, sí al menos apuntar otros elementos del sistema de prestaciones en su funcionamiento en la Corte.

En los espejos de príncipes, los consejos del autor acerca de cómo deben ser manejados los favores por el príncipe caen por lo regular en los tópicos de la magnanimidad y la liberalidad y sus contrarios.

Los dones que circulan no siempre tienen que ser de signo positivo. El sistema de prestaciones totales tiene ciertos mecanismos de equilibrio que permiten la presencia de dones de signo negativo. La contracara del favor es la venganza.[180]

La venganza es uno de los motivos más recurrentes en la vida política. Tanto como el favor, de hecho, los proponemos como los dos polos de un mismo eje porque, lógicamente, tienen muchos rasgos en común.

Bien mirado, nunca se puede cobrar venganza del enemigo, sólo se puede cobrar venganza del amigo, es decir, del amigo en sentido amplio (personas con las que se tienen redes de sociabilidad por adhesión o afinidad, las personas que participan en el círculo del don: conocidos, aliados, clientes, familiares, cónyuges, etc.). No se puede cobrar venganza del enemigo, él es un ajeno, no un prójimo; está afuera de nuestros lazos sociales (territoriales, familiares, tribales… los que sean). De él se puede esperar indiferencia u hostilidad; él de nosotros puede esperar indiferencia u hostilidad. Si hay hostilidad de ambos lados es una guerra, pero el acto hostil de una fuerza beligerante contra otra sólo en condiciones excepcionales es llamada venganza (o retaliación o revancha, por ejemplo,

[180] A partir de aquí la tesis es nuestra, esto no lo plantea Mauss.

cuando es evidente que la acción hostil no responde a un plan militar estratégico sino de avasallamiento, humillación o extermino; cuando se rompen los protocolos de la guerra, etc.). No hay ningún equilibrio que restablecer con el enemigo.

La venganza es una reacción a un acto ofensivo de alguien que, por alguna razón, no debía cometerlo. La venganza es una respuesta reactiva. Se responde a las ofensas. No imaginamos algo así como una "venganza preventiva", "profiláctica"; no nos es lícito decir "me vengaré ahora por lo que me pueda hacer en el futuro".

Implica, segundo, que la venganza no es un acto unitario, absolutamente singular. Es un acto que forma parte de una secuencia, de una cadena, de una dinámica. Es parte de una trama, así sea de sólo dos movimientos.

Tercero, la venganza tiene una magnitud. Magnitud que de alguna forma debe ser correspondiente a la ofensa, generalmente la misma, en ocasiones mayor. La magnitud de la venganza es la satisfacción del ofendido. Hasta aquí, la venganza es vectorial: tiene dirección, sentido y magnitud. No es un acto impulsivo, visceral. Es un acto calculado.

Cuarto, la venganza llega a ser tan importante para quien se siente agraviado que es capaz de poner en riesgo al Estado o a sí mismo. La magnitud de los recursos puestos en riesgo puede ser mucho mayor que la magnitud de la satisfacción, lo cual indica que la venganza no es una correlación de fuerzas sino que tiene un peso específico, tiene una distinción cualitativa de aquello que 'no puede dejarse pasar cueste lo que cueste'. Cobrar venganza es una cuestión de honor.

Tiene, además, un carácter de reposición o reparación. Es la forma "negativa" de retribución. Se dice "cobrar venganza", porque el vengador toma por sí mismo el precio de lo que el ofensor debe.

Pero está tan emparentado con el cobro como con el castigo. La venganza, además de cobrar lo que se debe, parece buscar el arrepentimiento del ofensor (más que la disuasión para que no lo vuelva a hacer).[181] Por eso, el autor de la venganza insiste en que el castigo no lo alcance a él y en que se sepa que el ofendido, al fin, cobró venganza.

Némesis aporta dos rasgos fundamentales de la venganza: uno, la sensación de inexorabilidad. La venganza es necesaria, aunque uno no la quiera. Casi actúa por cuenta propia, de la cual uno sólo es su brazo: "*debo* vengarme".

El otro rasgo es que la venganza es desinteresada. Es decir, no se busca un beneficio propio, una ganancia, con la venganza, se busca restablecer un estado originario de las cosas. La venganza restablece un tipo de equilibrio cósmico (y de ahí las formas rituales de venganza con moneda de sangre como la vendetta). La pregunta general que pende sobre nosotros desde entonces es ¿qué clase de justicia es la venganza?

Por ello, suele ser un tópico de los espejos de príncipes el carácter de la venganza, si es un acto jurídico legítimo o no, lícito o no, moral o inmoral. La venganza es un derecho de cualquiera, no se menciona ninguna restricción sobre quién *deba vengarse* o no. Sólo sobre quién *puede* vengarse. Vindicar, y reivindicar, son acciones lícitas, venganzas honestas; la *vindicta publica* era un castigo aplicado por los tribunales.

---

[181] Es el caso del cuento *El tonel de amontillado* de Edgar Allan Poe:

> Había yo soportado hasta donde me era posible las mil ofensas de que Fortunato me hacía objeto, pero cuando se atrevió a insultarme juré que me vengaría. Vosotros, sin embargo, que conocéis harto bien mi alma, no pensaréis que proferí amenaza alguna. Me vengaría a la larga; esto quedaba definitivamente decidido, pero, por lo mismo que era definitivo, excluía toda idea de riesgo. No sólo debía castigar, sino castigar con impunidad. No se repara un agravio cuando el castigo alcanza al reparador, y tampoco es reparado si el vengador no es capaz de mostrarse como tal a quien lo ha ofendido.

Paralelo al eje que va entre el favor y la venganza hay otro que va de la confianza a la traición.

La confianza es parte del sistema del don, de los intercambios de reciprocidad y redistribución, y es la relación fundamental entre el consejero y el príncipe. Confianza tiene que ver con *fidere*, con fe, es confiar. La confianza permite un intercambio diferido: "yo doy ahora y espero (confío) en que tú me darás a futuro". La confianza en ese futuro da certidumbre y tranquilidad.

La confianza se da "a crédito". Es decir, se adelanta, alguna de las partes tiene que ponerla primero. Se *fia*. La confianza participa en algo de la Gracia, es una especie de gracia terrena, la permitida a los humanos. La confianza se da gratuitamente.

El correlato de la confianza es el conocimiento del otro, el dominio de las emociones. Se confía porque se sabe que juega el mismo juego. Se desconfía porque se sabe que juega el mismo juego. No se confía en su apariencia, se confía en descifrarlo.

Pero se sabía que la confianza entrañaba un riesgo. Y por eso para quien no era "gracioso" o no podía permitirse ese lujo la mejor manera de confiar era por tres vías: (1) el intercambio mutuo: dando y dando. (2) la complicidad, casi siempre silenciosa, compartiendo un secreto, siendo su confidente. (3) engarzar los intereses del confiado y el confidente: su futuro depende del mío. En suma, creando intereses. Porque interés no es otra cosa sino "estar entre", estar involucrado en algo o con alguien o la proclividad para vincularse en un grupo.

El cabeat, la recomendación, es confianza transferida. Se puede hacer circular como un bien simbólico: como él confía en aquél y me lo recomienda yo también confiare. Una medida de la magnitud de la confianza que se tiene en alguien es la aceptación de sus recomendaciones

(de personas). Por otra parte, el príncipe exige que se le reconozca que su liberalidad, que su magnanimidad, es graciosa.

Entre los elementos de la confianza están (1) que lo que se es siga siendo así y que no haya distancia entre lo que parece y lo que es. Esto parecería entrar en contradicción con la veleidad de las relaciones cortesanas y con el carácter de simulo y disimulo. Y (2) el secreto. Sin confianza no hay secreto (cuando uno lo cuenta al otro, cuando se trata de una sociedad secreta) pero el secreto implica la desconfianza hacia quien no lo posee (primero por exclusión, no se lo cuento porque no confío y luego no confío porque no lo sabe). El secreto *se confía*, se dice en confianza, es una con-fidencia.[182]

La traición no es sólo una conjura. Una conjura puede no ser traicionera cuando la planea un enemigo. Lo que distingue a la traición es la actuación alevosa y contraria a la confianza. Nuevamente, análogo al caso de la venganza pero ahora en sentido contrario, un enemigo no puede traicionar, sólo traiciona un amigo. La traición implica la deslealtad, ya sea la ruptura de lazo comunal o social o la participación en otros lazos sociales que se consideran incompatibles.

Por supuesto sobre las junturas de estos ejes es donde hay que ver el punto de honor y sus intersticios y puntos de quiebre: la injuria, la ofensa, el agravio, el insulto, así como los mecanismos de restablecimiento del honor: el duelo, el riepto, etc.

[182] Para ampliar sobre el tema de la confianza en política cfr. Hesles, 1998, pp. 39 – 47.

III.5 *Auctoritas*.

La *auctoritas* es, según Momsen, "algo más que un consejo y algo menos que una orden".[183] Y esta puede ser una buena síntesis de la autoridad que ejercían los consejeros.

En primera instancia, un consejero tenía una capacidad de oficio demostrada. No la de la experiencia, la cual, si acaso la tenía, vendría después. No, lo primero que se echaba de ver en un consejero era su relación con la palabra; no lo dicen en los *specula* de los cuales eran autores, no lo dicen pero se ve: la capacidad real y formal de juzgar sobre palabras. ¿Qué es una buena lectura? ¿Qué es un buen consejo? ¿Cómo debe entenderse tal o cual pasaje? El consejero es dueño de la exégesis, de la interpretación. El conocedor de un tema con todos sus tópicos. El traductor. Todo ello de la mayor significación pero el indicio de su verdadera autoridad son las citas, los autores que selecciona.

La autoridad para Hanna Arendt –según la interpretación de Ponce de León- es quien conoce una tradición, quien tienen un vínculo con las ideas del pasado y es capaz de traerlas al presente. Pero hay más, dice Arendt:

> El sustantivo *auctoritas* deriva del verbo *augere*, <aumentar>, y lo que la autoridad o los que tienen autoridad aumentan constantemente es la fundación. Los provistos de autoridad eran los ancianos, el Senado o los *patres*, que la habían obtenido por su ascendencia y por su transmisión (tradición) de quienes habían fundado todas las

[183] Citado por Del Águila, Rafael & Sandra Chaparro. *La república de Maquiavelo*. Tecnos (Biblioteca de historia y pensamiento político). Madrid. 2006. P. 121.

> cosas posteriores, de los antepasados, a quienes por eso los romanos llamaban *maiores*. La autoridad de los vivos era siempre derivada. (Arendt *apud* Ponce de León, 2008, p. 86).[184]

La autoridad, la *auctoritas*, entonces no es sólo un conocimiento externo del pasado sino un vínculo y no sólo un vínculo con cualquier pasado sino precisamente con la fundación, con los orígenes. La idea de Arendt que "la autoridad de los vivos era siempre derivada" es comparada por Ponce de León con una tesis similar sólo por fuera de Alexander Kòjeve; para este último la autoridad también es derivada y relativa pero respecto de la divina (*ibidem*, p. 85).

Nos revimos de la síntesis de Ponce de León: las cuatro características centrales de la autoridad para Arendt son aumentar la fundación, la poseen de suyo los mayores, se deriva de los muerto y su origen está en el pasado (*ibidem*, p. 86).

Debemos dejar de lado las consideraciones sobre la autoridad en el presente, pero de las características mencionadas o sus consecuencias se derivan dos cuestiones: (1) la relación entre autoridad y poder. Y (2) la respuesta de la autoridad ante la novedad.

Respecto de la primera, afirma Ponce de León que "la autoridad no se confunde con el poder" apoyándose en una cita de Arendt (*idem*). Es cierto, pero nos gustaría precisar que el poder al que se refieren aquí es el poder más clásico por decirlo de alguna forma; es decir, por lo regular, la autoridad romana no tenía *potentia* y no era indispensable que tuviera *potestas*. "…aunque el poder está en el pueblo la autoridad está en el Senado…". Es cierto, pero no tanto. En realidad el Senado no sólo tenía

[184] Ponce de León, Facundo. "El concepto de autoridad en Hanna Arendt". *Tales. Revista de la Asociación de Alumnos de Postgrado de Filosofía*. Universidad Complutense de Madrid. No. 1. 2008.

autoridad, tenía también cierta capacidad de mando de ciertas tropas (*potentia*) y jurisdicción de ciertas decisiones (*potestas*). Ocurre que la ecuiación no es tan simple ni excluyente entre poder y autoridad. Es conocida la expresión de J.M. Bochenski acerca de la división entre el poder de los que saben y el poder de los que mandan. La autoridad es una forma de poder, precisamente un poder simbólico. De otra forma sería difícil explicar el tránsito a que hoy en día le digamos autoridad a un policía o al árbitro de futbol.

La parte de razón de Arendt consiste en que al menos el uso del poder no era el mismo. En términos generales, la *auctoritas* se transfería momentáneamente al poder. Incluso los reyes tenían su porción de *auctoritas* en tanto persona geminada. Y las autoridades recomendaban, orientaban el reino, etcétera, es decir, tenías su parte de *potestas*. En esos mismos términos generales, la 'división de trabajo' entre estas esferas no hacía frecuentes los conflictos, al menos no tan frecuentes como entre dos potencias rivales. Sin embargo, llegaban a chocar y con mucha intensidad.[185]

La segunda cuestión es la de la respuesta de la autoridad a la novedad. Si la esencia de la autoridad es la tradición, el nexo con los orígenes, ¿cómo podrá enfrentar nuevas circunstancias? La autoridad no es estática, se basa en la tradición pero las acciones son del presente. "<<Todo lo que ocurría se transformaba en ejemplo, y la *auctoritas maiorum* pasó a ser equivalente a los modelos aceptados para el comportamiento cotidiano, a la propia moral política corriente>>" (Arendt *apud* Ponce de León, 2008, p. 87). El *exemplum* no es una pura ilustración: es un caso que da lugar a un paradigma. Es una especie de

[185] Cfr. Estruch, Dolores. "Entre la *potestas* y la *auctoritas*. Un recorrido histórico por el dualismo del poder en el Occidente cristiano" *Cultura y religión. Revista de sociedades en transición*. Vol. VI, no. 2, jul-dic. 2012. Pp. 78-102.

casuística de la *auctoritas* y esto explica su difusión en los espejos de príncipes; no es supletorio de la norma, es en sí, al mismo tiempo, la manera de ajustar el saber tradicional a las circunstancias y la manera de saber cómo actuar.[186]

Hasta aquí, la maestría en el uso de la palabra no es autoridad sino la expresión de la misma. Vemos que la autoridad no es exactamente una virtud ni un mérito aunque se incrementa con las prácticas virtuosas. No es un mero conocimiento sino que debe haber una concatenación de tipo casi sagrado o mágico con la fundación. Pero la autoridad parece estar siempre o casi siempre al servicio de otro poder; la *auctoritas* es favorecida y retribuye la merced con su sanción.

G. Simmel en un estudio clásico define la autoridad en términos de relaciones espaciales. La autoridad supone una distancia, una lejanía. Pero el estudio de Simmel parece estar más centrado en la persona investida de autoridad que en la fuente de esta autoridad. La lejanía aplica más para el príncipe. Además, el análisis de Simmel se asemeja a la definición que da M. Weber de poder carismático.

III.6 Simulación y disimulo.

Es preciso tener una visión completa, amplia, de los sentidos que cobran los vocablos simulación y disimulo para comprender su uso en otros contextos y en otras épocas.

Simulación está emparentada con símil, simular, simulacro, en una constelación semántica que incluye asemejar, representar, imitar, mimetizar, disfrazar, hacer ficción, fingir, actuar. La simulación en sí misma no tiene signo ético, a pesar de que hoy en día es usual una

[186] Cfr. Cepedello Moreno, María Paz. "El *exemplum*: marco narrativo y componentes pragmáticos" *Litterae. Cuadernos sobre cultura escrita*. 3-4, (2003-04). Pp. 207-234.

connotación peyorativa, como género de la hipocresía (pues, en efecto, toda hipocresía sería simular un decir o un afecto, aunque no todo simular sería una hipocresía).

Es claro que la simulación obra por signos, translaticiamente, uno de cuyos requisitos es 'poner lo que no es', suplantar una cosa con otra de las cuales esta última no es la primera pero está en su lugar, la indica, la representa, la expresa. Hasta aquí no hay ningún engaño, es un acto semiósico. Y, sin embargo, la línea entre una simulación en general y una simulación dolosa es tan delgada que el deslizamiento es fácil (los tratadistas de los siglos XVI y XVII habrían tenido que enfrentar la sutil tarea de las distinciones entre simular y disimular, entre la disimulación honesta y la engañosa).

La simulación, por definición, no es denotativa y por ende no es la enunciación directa de una verdad, si bien puede servir para llegar a ella. Un argumento por analogía, la construcción de un prototipo (piénsese en los "simuladores de vuelo") o de un modelo mental, la escenificación de un hecho histórico, y muchos otros ejemplos más comportan simulación.

'Poner lo que no es' pertenece a un tipo de razonamiento de lo contingente, de lo eidético, lo verosímil, lo probable, lo conjetural, lo hipotético (en el sentido de la geometría euclidiana). Es decir, de lo que no necesariamente tiene que ocurrir de un modo (según la distinción aristotélica). Ocurre que ese es el terreno de los actos humanos, de la previsión del futuro cuando no es profecía; es el terreno de los discursos retóricos, en particular del deliberativo. El tipo de discurso propio de la política.

La simulación tiene varias raíces. La simulación y el ocultamiento como recursos militares eran conocidos desde antiguo. Disimulo y simulación son parte del *ars erotica* en Ovidio. Empero, que la línea más

importante que remonta desde la antigüedad clásica al Renacimiento es la persuasión retórica.

Se nos disculpará una cita extensa con el fin de contextualizar el pensamiento de la época en que se inscriben los discursos sobre la simulación y el disimulo. Dice Hankins:

> Todos los humanistas habían pasado por una preparación retórica intensa y gustaban de aplicar esa maestría argumentando a favor y en contra de una misma cuestión. Si por ese motivo alguien les reprochara su ligereza, probablemente admitirían (siguiendo a Cicerón) que *el primer deber de un orador es sostener la virtud moral, aunque su definición de moralidad no incluía, desde luego, ni la coherencia política ni la fidelidad a una ideología.* La educación retórica configuró, en suma, una mentalidad y unos hábitos expresivos que calaron muy hondo en la cultura de la época. *El hombre de la Italia renacentista no tenía que sobrellevar la carga del culto a la sinceridad, tan típico de la sociedad democrática de nuestros tiempos*. La sinceridad, para él, era un tropo como cualquier otro, y resultaba más importante que un discurso cumpliera con la propiedad, la elegancia y la eficacia que no que se ajustara estrictamente a la verdad. De hecho, las reglas del decoro reclamaban la *celatio* (<<encubrimiento>>) o *supressio* de la verdad e incluso la *suggestio* de algo falso en el contexto retórico conveniente. (Hankins, James, en Kreye, J., *Introducción al Humanismo Renacentista*; Cambridge Univesrity Press, 1998; pp. 162

– 163. Las bastardillas son nuestras, excepto de los términos latinos).

La disimulación evoca el gesto de 'mirar para otro lado', dejar pasar un acto, en uno o en el prójimo; dispensar, disculpar. También, más modernamente, sin ser notado, desviar la atención; puede tener la connotación de sigilo y también la de hacer algo con naturalidad.

Para la intelectualidad humanista italiana (nosotros la hacemos extensiva a otras regiones europeas desde el siglo XV hasta inicios del XVIII) la simulación y el disimulo son parte de una retórica verbal y de la conducta en general que atendían al decoro, a la elegancia, al ingenio, a la agudeza. Todas ellas cualidades formales de un tipo humano naciente: el individuo cortesano.

Hemos dicho cualidades formales porque son las que resaltan en la cita de Hankins, mas no se piense que sólo respondían a un formalismo o, por decirlo mejor, no se piense que ese formalismo carecía de contenido.[187]

Norbert Elias describe el ambiente de pugnas cortesanas, con individuos y bandos en un equilibrio precario, con presiones de otros tantos interesados y cuya fortuna podía cambiar de la noche a la mañana (Elias, 1996, p. 141). En este medio, ciertas habilidades debían formar parte tanto de la etiqueta y el ceremonial cortesano como servir a la sobrevivencia y escalada de los interesados. Elias menciona tres de ellas, íntimamente interrelacionadas: el arte de observar a los demás, el arte de manipular a los demás y la racionalidad cortesana (*ibidem*, pp. 141 – 151).

La simulación y el disimulo serían hábitos que atraviesan estas tres 'artes' aunque podrían ubicarse con mayor atingencia en la última porque

[187] Una de las críticas más frecuentes de los ilustrados al ceremonial de las cortes es su carácter de "convencionalismo", una crítica puramente formal que, paradójicamente, sólo se dirige contra las formas sin ver el transfondo de un detallado código de relaciones político sociales.

una parte importante del peso de la racionalidad cortesana recae, según Elias, en el control de los afectos, en no demostrar las emociones, ni las predilecciones, ni los favoritismos, sino, a lo más, de una manera atenuada y siempre que fuera prudente. La ecuanimidad como forma de equilibrio político.

Haciendo un pequeño paréntesis, cuando Elias trata este asunto habla de manera significativa de racionalidad cortesana como "tipos de racionalidad no burgueses" (*ibidem*, p. 151). Este calificativo es verosímil y muy útil. Pero no se piense que por no ser burguesa esa racionalidad no pueda ser moderna, si no en su origen si en su efectividad; si se quiere será una racionalidad transicional, no perteneciente a la ética burguesa profesional, racionalidad construida a veces con fragmentos de racionalidades precedentes (como el caso del cálculo militar y político), pero al fin y al cabo *una* racionalidad moderna.

Pier Paolo Portinaro aportará un elemento más a la causa realista de los recursos de simulación y disimulo.

> El espacio de la Corte es el campo donde se ejerce la hermenéutica del realismo. En este espacio el interés funciona como patrón, pero los esfuerzos se orientan en conjunto a disimularlo o a transfigurarlo en esa gran ficción que es el bien común. Con los intereses –nos tranquilizará el realista con su voz- se puede hacer un cálculo racional; las artes de la simulación y la disimulación –insinúa en cambio otra voz- puede hacer que toda previsión y todo cálculo resulten vanos (Portinaro, *El Realismo Político*; Claves (Problemas); Buenos Aires, 2007).

Hemos hallado, hasta aquí, tres argumentos fundamentales, y complementarios entre sí, para la presencia de la simulación y el disimulo: la herencia retórica del humanismo con su concomitante sistema de valores, las específicas relaciones de poder cortesanas que engendraron un su propia codificación formalista pero útil, y la necesidad de la simulación por razones tácticas desde el punto de vista del realismo político. En cierto modo, los tres argumentos ubicarían el recurso de la simulación en el ámbito de un pensamiento prudencial, más general en el primer argumento, más específico en los otros dos.

La conjunción de las razones que aportan estos tres estudiosos permite explicar y entender *ex post* la existencia y el recurso de la simulación. Pero una cosa muy distinta es cómo lo justificaban los tratadistas de la época. Esto se presenta tanto más necesario cuanto que nosotros mismos implícitamente criticamos al inicio de este apartado la posición que retroyecta una condena moral basada en esquemas éticos contemporáneos tratando de aplicarlos a la época en cuestión.

Habremos de volver sobre este asunto pero antes permítasenos que veamos de manera global algunos casos paradigmáticos, de distintos países, entre mediados del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, sobre como los autores de espejos de príncipes abordaron la cuestión.

Gerolamo Cardano fue, como es sabido, un polímata renacentista, un hombre que estudió los más diversos campos y, en algunos de ellos, toca nuestra cuestión. Es de importancia aquí porque tiene un brevísimo escrito titulado específicamente *Simulación y Disimulo.*[188] Cardano distingue entre simulación y disimulo. La simulación puede ser de dos tipos y de la disimulación menciona cuatro, si bien da la impresión de no ser una clasificación sino una simple enumeración de ejemplos.

[188] Cardano, Gerolamo; "Simulación y Disimulo". En AAVV, *Sobre la Mentira*; Cuatro. Ediciones. Valladolid, 2001. Pp. 25 a 31. Desconocemos el dato exacto pero el texto debe ser de mediados del siglo XVI.

De los dos tipos de simulación "una lleva mezcla de embuste, es vergonzosa e infame, y resulta indigna de todo hombre…; la otra no trae aparejada mentira alguna." (p. 25). Pero la primera simulación no es mentira, pues sólo muestra un desconocimiento de la situación mientras que la mentira "encierra manifiestamente una opinión falsa." (p. 26). A continuación Cardano esboza algunos problemas morales de la simulación y la mentira. No con todas las personas ni en todas las circunstancias resulta lícito simular; pero, simultáneamente, Cardano apunta algunas recomendaciones sobre cómo simular con eficacia: "Por todo ello, para convencer a uno de algo, debes dar comienzo a esa persuasión recurriendo a ciertas apariencias de tu carácter y dando verosimilitud a tus palabras…" (p. 26); aconseja, incluso, la empatía como tendencia de la simulación.

En fin, sólo se debe "echar mano de la simulación en asuntos importantes o peligrosos…" (p. 28). Y "…nunca confesarás abiertamente ignorar lo que sabes ni saber lo que ignoras…" (*idem*).

La disimulación, por su parte, "… se diferencia de la simulación en que aquélla se fundamenta en cosas reales y se efectúa de forma pasiva, mientras que la simulación, en lo que no existe y en que es activa." (p. 29). Disimulamos, dice Cardano, "principalmente lo que sabemos." (p. 30).

La disimulación parece merecerle menos disquisiciones éticas a Cardano, habla de ella en un tono mucho más cotidiano, nada "importante y peligroso", sino chismes, cartas, y, claro está, la ocultación.

Adelantemos 75 años, más o menos, y cambiemos de latitud: ¿qué nos dice Francis Bacon?

Abre la edición de 1625 de los *Ensayos sobre Moral y Política* de F. Bacon un ensayo, breve como todos los de Bacon, sobre la verdad, ensayo en el que condena la mentira y la falsedad y eleva la verdad (Bacon, 1974,

p. 4). [189] El sexto ensayo versa sobre la simulación y el disimulo. Comienza calificando la simulación como una "falsa imagen del comportamiento o de la prudencia" (*ibidem*, p. 20) y pone como corolario del párrafo "Por eso, los peores políticos son los más disimulados" (*idem*). Podría colegirse de estos fragmentos que F. Bacon habría de condenar también la simulación. Pero su lectura nos depara una sorpresa.

En el ensayo sobre la simulación, poco más delante de lo citado, Bacon practica una especie de taxonomía sobre "el arte de encubrir y disfrazar el natural de la persona" (*ibidem*, p. 21) que, según nuestro autor, puede ser de tres maneras:

> El primero es el de un hombre reservado, discreto y silencioso que nunca hace referencia a sí y que no se deja adivinar. El segundo es un género de disimulo que calificaré de negativo, como el de un hombre que con ayuda de ciertos indicios engañosos, logra aparecer enteramente distinto de cómo es en realidad. El tercero es el de la simulación positiva o afirmativa, propia del que finge expresamente y dice con toda formalidad ser enteramente opuesto de cómo es… (Bacon, 1974, p. 21).

Aclaremos que cuando Bacon dice "negativo" y "positivo" no se refiere a valoraciones morales sino a que procede por *nefas* o por *fas*, respectivamente. Inmediatamente después comienza a evaluar sus tres géneros de simulación.

[189] Bacon, Francis; *Ensayos sobre Moral y Política*. UNAM (Nuestros Clásicos 42). México, 1974. La primera edición de los ensayos de Bacon data de 1597, pero la edición citada utiliza la traducción de la tercera que es de 1625.

"Al primero de estos tres géneros pertenece la virtud fundamental de los confesores: el secreto" (*idem*) y nos dará Bacon un párrafo de apología del secreto. Es el género de la reserva y el silencio.

El segundo género es para nuestro autor "…consecuencia natural y necesaria de la discreción, de tal manera que todo hombre que quiere ser reservado tiene que disimular algo,…" (*ibidem*, p. 22). El tercer género es "…el más pecaminoso y menos político de los tres…" (*ibidem*, p. 23) pero, aún así no desaconseja su uso en "casos bastante raros".

La simulación y el disimulo tienen tres ventajas y tres inconvenientes. Las ventajas: hacer que los adversarios se confíen y tomarlos por sorpresa. Segunda, garantizar una retirada en caso de un resultado contrario. Y, tercera, descubrir los propósitos y planes de los contrarios (*ibidem*, p. 23). Estas ventajas se contrapesan con los tres inconvenientes: uno, la simulación es señal de temor. Dos, inspira suspicacia en quienes podrían apoyar nuestros fines. Y, tres, "… se priva del recurso más poderoso… para la acción…, es decir, que pierde el crédito y se enajena la confianza de los demás." (*ibidem*, pp. 23 – 24).

En algunos otros de sus ensayos, Bacon se afirma contra los formulismos, los juegos de palabras y los gestos que podríamos llamar artificiosos. Prefiere los modales corteses pero sencillos. Se pronuncia contra la adulación y que no se haga caso del vulgo, del chismorreo. Aconseja mirar siempre cuál es el momento oportuno para todo acto y toda empresa. No parece, entonces, concordar con varios de los usos barrocos que describen otros autores (españoles en su mayoría), hayan sido o no alabados.

El aserto de que los peores políticos son los más disimulados no quiere decir que por mayor disimulo se sea peor político. Quiere decir que los peores políticos tratarán de esconder sus defectos y recurrirán más al disimulo. Esta interpretación nos indica que, al igual que en otros autores,

se entendía bien la anfibología de la simulación y el disimulo, ambigüedad que podía servir tanto para lo honesto como para lo pernicioso.

Contemporáneo de F. Bacon es Torquato Accetto, célebre por un escrito muy conocido en su época de título *Della Dissimulazione Onesta* de 1641. [190]

En un estilo que recuerda un tanto el Renacimiento hace un par de siglos, con fuentes que van desde las Sagradas Escrituras hasta Dante y Petrarca, pasando por Homero, Virgilio, Tácito, Tasso y otros más, Accetto comienza alabando la verdad y lo ilícito que es abandonarla (Accetto, p. 2).

Pasa en seguida a distinguir la simulación de la disimulación, como es más difícil hallar la honestidad de la primera, aunque no carezca de ella y engloba ambas en "*l'arte del fingere*". A veces es necesaria la disimulación y, además, los seres humanos tenemos disposición natural a ella. Y prosigue enlistando los beneficios y hasta el placer que se obtiene. Pero previene contra la ira, como enemiga de la disimulación.

Relevamos que Accetto escribe de disimular, sobre todo, pasiones y afectos propios, y algunos defectos propios y ajenos, pero, además, acciones. Disimular una injuria equivale casi a perdonarla (Accetto, capítulos XIX y XX, p. 10). Nuestro autor ha acuñado ese conocido aforismo: "*La dissimulazione é una industria di non far veder le cose como sono. Si simula quello che non é, si dissimula quello ch'é.*"[191]

[190] Accetto, Torquato. *Della Dissimulazione Onesta*. http://www.liberliber.it/biblioteca/a/accetto/della_dissimulazione_onesta/html/della_r.htm. Consultado el 12 de octubre de 2007.

[191] La disimulación es la industria de no hacer ver las cosas como son. Se simula aquello que no es, se disimula aquello que es.

El epítome del aconsejar el recurso de la simulación y el disimulo es, sin duda, el *Bréviare des Politiciens* del cardenal Mazarino[192]. Concluye su librito con un "En résumé":

> *Aie toujours présents à l'esprit ces cinq préceptes:*
>
> 1. *Simule.*
> 2. *Dissimule.*
> 3. *Ne te fie à personne.*
> 4. *Dis du bien de tout le monde.*
> 5. *Prévoir avant d'agir* (Mazarin, 1997, p. 123).[193]

El cardenal Mazarino sintetiza en concisos párrafos la idea principal de cada uno de los cinco preceptos, excepto los dos primeros que aúna para comenzar. Dice como quintaesencia de estos dos preceptos: "*Fais en sorte que nul ne connaisse jamais ni ton avis véritable sur une affaire, ni jusqu'à quel point tu es renseigné, ni ce que tu désires, ce dont tu t'occupes et ce que tu crains. Pour autant, n'empéche pas tes vertus d'apparaître."*

[192] Mazarin, cardinal Jules; *Bréviare des Politiciens*; Arléa; Paris, 1997. Mazarin o Mazarino, Giulio o Jules o Julio. Tenemos noticia de dos ediciones en español; una por la Mesa Directiva del Senado de la República aunque la traducción nos parece un poco deficiente. La otra es del Fondo de Cultura Económica, pero desconocemos el contenido. Como bien advierte U. Eco en la introducción de la edición citada, existe la duda sobre la autoría del cardenal Mazarino del escrito, aunque con toda probabilidad es el autor de lo dicho. Esto significa que puede tratarse de un conjunto de recomendaciones, máximas, reflexiones comunicadas verbalmente por el Cardenal y recogidas por un escritor anónimo.

[193] Ten siempre presentes en tu espíritu estos cinco preceptos:

1. Simula.
2. Disimula
3. No te fíes de nadie.
4. Habla bien de todo el mundo.
5. Prevé antes de actuar.

(*ibidem*, p. 124).[194] Simular y disimular son aquí no otra cosa sino discreción (sabiendo que 'discreto' tenía en el español de la época la doble acepción de reservado –como hoy- y de entendido, enterado).

Ahora bien, antes de pasar a hacer algunas precisiones sobre la simulación y el disimulo debemos decir que también hay algunos ejemplos de aversión a estos gestos. Sin duda, Antonio de Guevara en su *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea* y el capitán Andrada en su *Epístola Moral a Fabio*.

En ambos casos, sin embargo, el rechazo a la simulación y el disimulo va conjunto, en paquete por así decirlo, con el rechazo a la vida en la Corte e, incluso, a la vida citadina. Se trasluce un cierto bucolismo y se deja ver un ideal epicúreo de la vida alejada, quieta y tranquila. Hay una marcada tendencia por preferir el trato franco y llano con la gente de la villa, libre del peso de las apariencias de la ciudad.

Intentemos una síntesis. La cuestión de la simulación y el disimulo no se planteaba en los tratadistas medievales, al parecer, para ellos no era un problema. Surge hacia mediados del siglo XV y la modernidad temprana es la que recoge la cuestión. La literatura político moral de la época no aconseja ni reprueba en general la simulación y el disimulo. Establece diferencias. Estas pueden ser de varios órdenes: (1) diferencia entre simulación y disimulo; (2) puede establecer diferencias de tipo o de intención dentro de cada categoría y aconsejar unas y reprobar otras dentro de esta subdivisión; (3) puede recomendarla por razones prácticas, incluso ineludibles (como la defensa ante un simulador), por consideraciones casuísticas.

[194] Hacer de suerte que nadie conozca jamás ni tenga noticia verdadera sobre un asunto ni hasta qué punto tú estás informado ni que deseas ni de qué te ocupas ni qué temes. Por lo tanto, ni impidas a tus virtudes aparecer.

Tomando en cuenta estos matices, los espejos de príncipes propicia un tipo de simulación y de disimulo: como forma de la prudencia, sobre todo de la prudencia civil, de la discreción, del decoro y las buenas maneras, del ingenio y la sagacidad. La simulación y el disimulo son parte de un juego, en toda la extensión de la palabra. Condena esta misma literatura, a su vez, aquella simulación enderezada al engaño, la simulación alevosa, utilizada con dolo. La mentira no sería sino un caso extremo y perverso de simulación, pero en absoluto se identifican estas dos.

El humanismo renacentista y los autores de los espejos de príncipes de la modernidad temprana concebían la simulación en los ámbitos de la ética prudencial y político, no en el ámbito alético. No niegan la verdad y la consideran un bien superior, un valor altísimo; pero sostienen una noción no platónica de la verdad. Están a favor de los poetas y los sofistas; su República es más la de Cicerón que la de Platón. Simulación y verdad se hallan en distintos planos y, por ende, no son contradictorios.

La condena moral generalizada, la que repudia la simulación y el disimulo no como un recurso sino como un *modus vivendi*, como un signo ético o estético, aparecerá hacia mediados del siglo XVIII. Sin duda, vinculada discursivamente con las tendencias hacia una 'vida natural', libre de convencionalismos; pero también, y de manera tal vez más importante, vinculada a los prolegómenos de la visión romántica de la autenticidad de la persona, entendida incluso como "verdad". En la actualidad persiste una vertiente de opinión que sigue sosteniendo esta condena romántica.

La disimulación y la simulación pueden asumir distintas manifestaciones. Los autores hablan de gestos, de vestimentas, de

imágenes icónicas[195], pero, colegimos, su forma es ante todo de palabra. Esa relación diferenciada con la palabra que vimos en los apartados iniciales de este capítulo.[196]

[195] La cuestión de la disimulación y la simulación nace *antes* de la eclosión iconomática del barroco y la Contrarreforma, pero no puede soslayarse que coincidieron durante más de un siglo. Es probable que simulación y disimulo aparecieran como formas iniciales de una cierta arte del ocultamiento que después se extendería hacia o se encontraría con el cifrar y descifrar, el emblema, el jeroglífico, la clave, el criptograma, la empresa heroica, el símbolo, etcétera. Y, si bien, como ya vimos, la denominación espejo de príncipes es anterior a esta época, no deja de parecer un oxímoron (como prefiere Borges u oximoro según Eli de Gortari) que se disimule en un espejo de príncipes barroco.

[196] La simulación y el disimulo son juegos de *mimicry* pero en los juegos de la política se conjuga la adrenalina (a la cual se hacen adictos muchos políticos y no es fácil dejar esa adicción), entonces es aquella mezcla lúdica de la que habla R, Caillois, *mimicry* e *ilinx*. "El simulacro y el vértigo, la máscara y el éxtasis se asociaban constantemente en el universo visceral y alucinado que su colusión mantuvo durante tanto tiempo" (p. 216). "…en una sociedad libre del embrujo de la pareja *mimicry-ilinx*, la máscara necesariamente pierde su virtud de metamorfosis." (p. 217). Pues bien, pensamos que la sociedad política, la de antes y la de ahora, no son esa sociedad: la máscara sigue vigente. No es casualidad que el antifaz, "máscara reducida a lo esencial" sea el "atributo de la fiesta erótica y de la conspiración" (p. 217, otra cosa es que después haya sido también del justiciero ¿o será por eso mismo?). Una máscara, pero mínima, el antifaz bien puede ser el emblema de la simulación. Todas las citas tomadas de Caillois, Roger. *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo.* Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

IV. Las artes de gobernar y el nacimiento de lo político

Tres cosas, prudentísimo príncipe, es necesario que aprendan y sepan los que tiene Dios puestos y predestinados en la tierra por mayores tenientes suyos en el gobierno de sus pueblos: cómo se adquieren, cómo se conservan y aumentan y con qué cosas se disminuyen y pierden los Estados…

Suma de preceptos, justos, necesarios y provechosos en consejo de Estado al rey Felipe III, siendo príncipe.

Baltazar Álamos de Barrientos

IV.1 El tránsito del ethos.

En el capítulo anterior presentamos un conjunto de tópicos presentes en los espejos de príncipes que fueron interpretados como rasgos de un ethos en particular. Ese conjunto de rasgos de un ethos en particular no es un conjunto completamente heteróclito, por el contrario, los diferentes rasgos se apoyan unos en otros, se complementan, se suponen entre sí. Al ethos conformado por esos rasgos lo hemos explicado

desde la teoría del don. En realidad, esta forma de decirlo es válida con fines digámosle didácticos. No podemos decir que un ethos, ningún ethos, es una suma de sus rasgos: un ethos es una totalidad mayor que sus partes. Pero sería aún más absurdo, si cabe, decirlo del ethos de lo que constituye un "hecho social total": el don.

Recordemos brevemente que el "hecho total social" referido por M. Mauss es un sistema de prestaciones totales, un sistema intercambio de bienes, servicios, fiestas, rituales, mujeres, etc., que siempre tienen un carácter simbólico, tengan o no un carácter utilitario. Que este intercambio debe ser recíproco y que es redistributivo aunque asimétrico. El intercambio está diferido en el tiempo, no es un toma y daca. Quienes participan (individuos o grupos) lo hacen bajo una cierta obligación reconocida, aunque todo el sistema parece desinteresado; la obligación se compensa al ganar respeto y prestigio, honor, estatus. Dado que este sistema de intercambio es una forma de circulación de excedente no es imposible que finalmente haya cierta acumulación de prestigio e, incluso, de ciertos bienes. El sistema no es un solo círculo que funciona de una estación a la siguiente, es una especie de gran engrane que funciona con otros menores; además, es importante tener presente que el intercambio se da en la dimensión profana, en la sagrada y entre ambas.

La teoría del don explica este sistema de prestaciones totales y hemos recurrido a ella para dar cuenta de este ethos en particular; incluso enfatizamos que el sistema de prestaciones totales del don más que corresponderse con un ethos *es* un ethos.

Es preciso poner en claro algunos vértices de lo expuesto hasta aquí. En primer lugar a lo largo de esta tesis hemos seguido la definición común de ethos, un conjunto de creencias y endoxas que motivan -o que los individuos creen que motivan- los comportamientos y conductas de los individuos, sobre todo que las justifican conscientemente; un ethos

funciona por lo regular en niveles volitivos pero inconscientes, intencionales pero de cierto automatismo. El ethos no es la ética ni es necesario que exista ésta para que se dé aquél.

Más allá de esta noción común queremos a traer el concepto de ethos de Bolívar Echeverría:

> El término *ethos* tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido: invita a combinar, en la significación básica de "morada o abrigo", lo que en ella se refiere a "refugio", a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a "arma", a recurso ofensivo o activo. Conjunta el concepto de "uso, costumbre o comportamiento automático" –una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso- con el concepto de "carácter, personalidad individual o modo de ser" –una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera-. Ubicado lo mismo en el objeto que en el sujeto, el comportamiento social estructural al que podemos llamar *ethos histórico* puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. (Echeverría, 1998, p. 37 *& passim*).[197]

Echeverría sostiene otras tesis relacionadas con su concepto de ethos sobre las que no podemos abundar aquí, en particular, por ejemplo, su creencia de que la sociedad política, en efecto, se deriva de la sociedad civil.

[197] Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Editorial ERA. México. 1998.

En segundo lugar, la posibilidad de que existan varios ethos. Hemos privilegiado uno. ¿Acaso fue el único que existió? Claro que no. Lo que si podemos decir es que el ethos gentilicio es un ethos epocal, expresión que preferimos a la inmediata anterior de Echeverría cuando dice "ethos histórico". Ethos histórico parece una denominación demasiado general.

Podemos afirmar que el ethos gentilicio corresponde, primero, a todas las formas sociales que caen bajo el título de *societas* y al estadio inmediatamente anterior a esta forma (como dijimos atrás, sociedades preagrícolas, recolectoras, tribales, ágrafas, puramente agrícolas, mal llamadas primitivas o salvajes, precivilizadas, etc.). Pero aún en esta forma social este ethos puede asumir variantes, causa parcial de esto es la existencia de varias capas de divisiones sociales que se yuxtaponen. Por ejemplo, un grupo humano (tribu, aldea, etc.) puede tener una división estratificada (v. gr. castas) correspondiente a una división del trabajo y tener relaciones de intercambio no comerciales con otro grupo y también relaciones comerciales (de mercado) con un tercer grupo. Es muy probable que vistas aisladamente cada una de estas relaciones no parezcan quedar incluidas en el sistema de intercambio y, sin embargo, lo están.

Así, hay también ethos de grupo ("moral de grupo" le llama M. Weber). No es igual el trato entre los miembros de la comunidad que con los de fuera. Pero ser de la comunidad es pertenecer en algún grado al sistema de prestaciones totales (al sistema de intercambio); prójimo es el miembro de la comunidad, extraño es quien no participa en este sistema de prestaciones. Puede haber extraños internos (esto es, gente que sin participar está físicamente cercana): los parias, quizá los esclavos, quizá los prisioneros. Del mismo modo que puede haber prójimos lejanos: en primerísimo lugar, los antepasados, los muertos. Las sociedades más complejas aún que premodernas, han contado siempre con grupos que

hacen el "trabajo sucio": el que mata las reses, el que practica sangrías, el mercader, el prestamista;

Esto pone de relieve una de las características del ethos: está directamente concatenados vinculado con la acción, con estrategias de vida de los sujetos individuales y colectivos. Por eso los ethos están vinculados con tradiciones y proyectos, con el pasado y el futuro (y en ese sentido se pueden reconocer los cuatro ethos modernos de los que habla Echeverría: el realista, el romántico, el clásico y el barroco).

En las sociedades más arcaicas el sistema de prestaciones totales funciona a escala micro y macro. En otras sociedades puede funcionar en escala o micro o macro y en distintos ámbitos; puede haber un sistema de producción social de un tipo y un sistema de reproducción social como sistema de prestaciones totales.

En adición, hay que señalar que el ethos gentilicio no explica, por sí solo, toda la dinámica societal ni aun de las sociedades premodernas. Siempre habrá aspectos que requieran del concurso de otros elementos. Pero este ethos es el núcleo; facetas de la vida social pueden estar más o menos lejanas, estar relacionadas de modo más o menos directo, pero el ethos gentilicio está ahí.

En la modernidad temprana emerge otro ethos distinto y opuesto al ethos gentilicio: le hemos llamado la moral de la sociedad civil (entendiendo por sociedad civil su sentido original de *bürgerlichte Gesselschaft*). Sin duda, es muy cercano a la "ética protestante" de M. Weber: trabajo y ahorro.[198] Pero no únicamente; los ethos epocales no son

[198] Es evidente que el texto de Weber ha sido uno de las fuentes de inspiración de esta tesis, una inspiración crítica. Por una parte, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ha sido un tanto mal comprendido; se acusa a Weber de un extremismo en sus tesis que ciertamente no tuvo. Weber nunca habla de una determinación de la ética (léase ethos) protestante sobre el nacimiento del capitalismo sino de una especie de catalización del mismo. Por otra parte, es igualmente cierto que Weber parece tomar una posición muy unilateral en su polémica contra Sombart entre la ética protestante, que propone Weber, y la ética judaica de marginalidad social y la acumulación y adquisición

perfectamente congruentes porque no son elaboraciones noéticas de un alto grado de formalización. Así, junto al trabajo y el ahorro se encuentran 'valores' como la acumulación, la adquisición, la eficiencia; un ethos mercantilista, monetarista, contractualista, individualista, competitivo; con una racionalidad específica, la racionalidad técnica instrumental.

Desde el siglo XVI, quizá un poco antes, este ethos se fue adueñando paulatinamente de la economía, del naciente ámbito de lo económico, de la sociedad civil en contra de las formas precedentes de ethos.

Es obvio como el comercio monetario y el préstamo financiero son dos formas diametralmente opuestas y contrarias al ethos gentilicio. El comercio implica un intercambio inmediato a través del dinero, el comercio y la moneda trastocan todo el simbolismo del don. El préstamo es absolutamente innecesario en un sistema en que puedes esperar el momento de recibir, el préstamo financiero (como las tarjetas de crédito) no actúan *sobre* el dinero del usuario, actúan *con* el dinero *sobre el tiempo*. Hoy nada nos parece más sucio que comprar favores, esto es, la prostitución tal como la entendemos en la época contemporánea. O vender la lealtad. Nos parece 'inmoral' porque son términos que pertenecen a ethos antitéticos (compra vs. favor, mejor postor vs. lazos de intercambio). Vemos la abyección ahí donde los ethos chocan y triunfa la moral de la sociedad civil.

De modo análogo y concomitante a lo que relatamos en el capítulo I sobre el tránsito del *ars* política a las ciencias camerales, en el siglo XVIII se culminó un tránsito del ethos y de la ética; el primero hacia la moral de

---

desenfrenada, que propone Sombart. Hoy en día nos parecería que ambas raíces, aunque contradictorias, pueden formar parte del ethos de la sociedad civil. Cierto prejuicio en la lectura del texto de Weber provoca la incomprensión de elementos esenciales como la transformación del ascetismo religioso en ascetismo económico o de la vocación como llamado religioso en espíritu de empresa (tesis paralelas y complementarias a aquella de la teoría política moderna es la secularización de la teología política medieval).

Cfr. Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Fondo de Cultura Económica. México. 2004. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas, de suma importancia para valorar la obra.

la sociedad civil y en el caso de la segunda hacia el neoestoicismo.[199] El ethos de la sociedad civil se asentó en la teoría jurídica y del Estado, con ese ethos se configuró el ámbito de lo político, pero no la práctica de la política.

IV.2 La racionalidad cortesana.

En varias ocasiones a lo largo de esta tesis hemos utilizado la expresión "racionalidad cortesana", es hora de explicar el papel que juega en la investigación.

En su profundo estudio de la sociedad cortesana N. Elias afirma que:

> Lo que es "razonable o "racional", depende en cada caso de la estructura de la sociedad. Lo que objetivizando llamamos "razón" o *ratio*, aparece siempre que la adaptación a una determinada sociedad y la imposición o conservación dentro de ella exigen una previsión o cálculo específico… El cálculo previo cuantitativo o racionalidad constituye sólo un caso particular de un fenómeno más global. Max Weber ha mostrado en sus ensayos sobre sociología religiosa que la racionalidad no sólo es característica del hombre profesional-burgués de Occidente. Sin embargo, todavía no se ha puesto de relieve con suficiente claridad que, también en Occidente, junto con la racionalidad profesional-burguesa y capitalista, se han dado y sin duda se dan

[199] Cfr. Cassirer, Ernst. *El mito del Estado.* Fondo de Cultura Económica. México. 2004. Sobre todo el capítulo XIII, pp. 193 y ss.

> todavía otros tipos de racionalidad, nacidos de distintas necesidades sociales.
>
> Estudiando la corte, se topa uno con estos tipos de racionalidad no burgueses. (Elias, 1996, pp. 150-151).

Otra forma de definir el trabajo de investigación que presentamos es precisamente con esta cita: lo que nos hemos propuesto es descubrir los otros tipos de racionalidad no burguesa existentes en la Corte, en particular, el ethos de la racionalidad política dominante. Si Elias hace un examen pormenorizado del ceremonial del *lever*, del ornato, de la etiqueta, del boato, nosotros hemos intentado hacer algo análogo en el capítulo III con el ethos político.

Hay algunas aclaraciones y algunas diferencias. Para aclarar: ethos y racionalidad no son exactamente lo mismo. Racionalidad se refiere a la existencia de una razón o *ratio*, un criterio o patrón (*pattern*) de funcionamiento. El ethos es de un grupo social y la racionalidad de una instancia; pueden presentarse juntos e implicarse mutuamente –como de hecho sucede-, por ejemplo, la racionalidad de la Corte (una instancia) necesita del ethos de la aristocracia (un grupo) y a la inversa.

Ahora las diferencias. Primero, Elias, que sigue en mucho los pasos de M. Weber, comete el mismo error que le criticamos a este autor páginas atrás: compacta el tiempo. Elias hace un análisis de la sociedad cortesana del absolutismo y casi sólo de un par de reinados en Francia. Pero Corte también era la de los Medici de Florencia. La aristocracia no le da el nombre a la Corte: la Corte genera la emergencia del grupo aristocrático. Lo que nosotros sostenemos que esta racionalidad cortesana venía de mucho tiempo atrás y no es específica del absolutismo, aunque en él haya alcanzado sus cotas más altas, sus rasgos más prototípicos.

Otra diferencia es que Elias entiende la racionalidad cortesana como aristocrática. En realidad, la aristocracia estudiada por Elias es un epifenómeno, un tanto tardío, de las formas cortesanas precedentes. Para que existiera la aristocracia del absolutismo tuvo que haber un desarrollo de las formas políticas de gobierno hacia el Estado dinástico, proceso que no explica Elias en este estudio.[200] El ethos aristocrático-cortesano (y su racionalidad) se nos aparece como *sui generis* una vez que creemos haber demostrado que es una modalidad del ethos gentilicio. De hecho, fácilmente se podrían colocar muchas de las observaciones de Elias sobre la etiqueta en el cuadro del más general ethos gentilico.

Es muy importante marcar los puntos de coincidencia. Ciertamente, coincidimos con Elias en que "se han dado y sin duda todavía se dan otros tipos de racionalidad", en eso coincidimos plenamente, es una tesis medular de este trabajo. Pensamos que la racionalidad de la sociedad política contemporánea es continuadora, al menos en gran parte, de la racionalidad cortesana.

Pero, sobre todo, hay dos factores radicalmente esenciales: uno, la diferenciación entre la racionalidad aristocrático-cortesana y la racionalidad del ethos profesional-burgués. Para entendernos, a lo que Elias llama racionalidad aristocrático-cortesana nosotros lo consideramos un caso, un modo o, si se quiere, un segmento, de una racionalidad cortesana más global. Esta racionalidad cortesana es, como ya dijimos, una expresión o modalidad de lo que denominamos ethos gentilicio. Ahora, a lo que Elias le dice ethos profesional-burgués nosotros le hemos llamado moral de la sociedad civil (ocasionalmente usamos el mismo término que Elias).

[200] Decimos en este estudio porque sí aparece en *El proceso de civilización*. El estudio más acabado lo ha hecho Bourdieu en "De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la génesis del campo burocrático". En Wacquant, Loïc. *El misterio del ministerio*. Gedisa. Barcelona, 2005.

Dos, que la racionalidad en general no es, de ningún modo, un rasgo de origen burgués o capitalista. Ni siquiera moderno. No sólo la racionalidad; hemos mostrado cómo términos comúnmente asociados a la modernidad capitalista como cálculo, empresa, interés y crédito (y la lista podría extenderse, cliente, patrocinio, etc.) tienen un origen anterior y en el marco del ethos gentilicio.

Ya vimos como 'interés' es estar involucrado, el 'crédito' es creer, el 'cálculo' existe sobre los deberes. La burguesía se sirvió de la confianza que ya estaba en circulación como una base para sus propias y específicas sus relaciones. Pero el contrato escrito (el contrato contractualista, valga la fórmula) fue y sigue siendo la institución de la desconfianza. La sociedad civil pide una confianza transparente, sin simulación ni disimulo, es una confianza que deja de ser una relación de socialidad y se subordina a la virtud del ente privado: se confía porque esa persona es honesta, es sincera, es franca, etc. Pero estos son valores burgueses y el mecanismo (de transferencia al particular, a lo privado) también lo es. Recordando la cita de Hankins que hicimos arriba, la verdad cobra un mayor valor ético en la sociedad burguesa, sin la confianza en la veracidad recíproca no es posible hacer negocios ni pensar en un ethos contractualista.[201]

Estas nociones (en tanto nociones pero también en tanto 'valores') lograron transitar a la modernidad de dos maneras: en el seno del ethos de la sociedad política en el que tuvieron que adaptarse y en el seno del ethos de la sociedad civil en el que fueron refuncionalizados y, quizá, resignificados.

Reiteramos, la tesis que proponemos es que el ethos de la Corte y la sociedad política en la modernidad temprana es el ethos del sistema de

[201] Cfr. lo que dice G. Simmel en este sentido y en relación con el secreto en *Sociología I. Estudios sobre las Formas de Socialización* (Alianza Universidad, Madrid, 1977), pp. 362 – 365.

prestaciones totales (o del sistema de intercambio por reciprocidad y redistribución). Por supuesto, no somos los autores de la teoría del don pero, hasta donde sabemos, somos los primeros en proponer la aplicación de dicha teoría a la comprensión del ethos de la sociedad política.

IV.3 El nacimiento de lo político.[202]

Lo político no estaba ahí cuando empezó la modernidad. Lo político, el ámbito de lo político, autónomo, autotélico y autorreferido, nace con la modernidad. O, mejor dicho, va naciendo conforme la modernidad va naciendo. Porque debe tener un sentido incoativo y durativo. No aparece puro y monolítico de una vez y para siempre; la modernidad tampoco emerge del Medievo como isla volcánica después de la erupción. Lo político es un doble proceso: uno de reconfiguración sobre elementos existentes y otro de enálage, en el que lo adjetivo se vuelve nombre propio, se hipostasia y, por así decirlo, se escribe con mayúsculas (lo *stato* acaba siendo el Estado, la ley, esto es, lo que se lee, acaba siendo la Ley, etcétera).

No podemos sino apuntar apenas cinco ejes que juzgamos implicaron el ir naciendo de lo político. Cinco ejes que delimitan -por contraste con la Edad Media- el ámbito de lo político.

a) La secularización de los dos cuerpos del rey.

Dice Kantorowicz "Afortunado como siempre, notaba una vez Maitland que eventualmente <<la nación usurpó las funciones del Príncipe>>. Aunque estoy por completo de acuerdo, creo que podríamos

[202] Fragmentos de este apartado han sido tomados del capítulo "Tiempos políticos y tiempo histórico: *occasio* y coyuntura". En Álvarez-Cienfuegos Fidalgo, Juan (coord.). *Tiempos de creación y del pensamiento*. UMSNH/UACJ. México, 2014. Pp. 191-213.

agregar: <<Pero no antes de que el Príncipe mismo usurpara las funciones pontificales del papa y del obispo>>".[203]

La secularización de los dos cuerpos del rey pasa por tres etapas: la primera entre los siglos VII y XI, aproximadamente, es la de la realeza cristocéntrica, cuando el rey aparece como persona geminada, con una doble naturaleza, una como rey humano y otra como deificado, como Cristo por la consagración. Hacia el final, el rey ya no es Cristo como tal, sólo lo refleja y lo representa.

La segunda es la realeza iuscéntrica que tiene su apogeo en torno al siglo XIII. En esta etapa el rey es *lex animata*, ley viva, es órgano e instrumento de justicia, aún más es la personificación de la Justicia.[204]

La tercera es la realeza politicéntrica desde fines del siglo XIII y el XIV. En esta la relación de la Iglesia con los poderes temporales pasa de una influencia personal (por ejemplo, las virtudes del príncipe) a grupos o instituciones impersonales gobernantes. Así, el acento fue puesto en la *dignitas* del soberano y en la soberanía misma, al margen de quién la ejerce. La relación entre la *dignitas* real y el rey humano, corporal, era análoga a la de la doble naturaleza de Cristo. El rey no es soberano *per se* sino que encarna la soberanía. Por ende, fue posible decir "el rey (corporal) a muerto, viva el Rey (en tanto soberanía): muere la persona, no la institución. Como *persona ficta*, el rey acaba convirtiéndose en el Estado con la misma carga mística pero secularizada.[205]

Sin este proceso de secularización de la persona doble del rey y su institucionalidad creemos que no hubieran sido posibles los restantes. No

[203] Kantorowicz, "Secretos de Estado: un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales" Revista de Estudios Políticos # 104. s/l. 1959. Pp. 37 – 70. Para la cita, p. 39.

[204] Según Rivera García apoyándose en Kantorowicz (1998), el punto culminante de esta etapa es un texto incluido como espejo de príncipes, el *De regimene principum*, de Egidio Romano de 1285. Es probable que este Egidio Romano sea la inspiración del personaje Pedro Egidio de los diálogos del primer libro de *Utopía* de T. Moro.

[205] Este es, obviamente, un injustísimo resumen de *Los dos cuerpos del rey* de Kantorowicz, (cfr. Kantorowicz, 1998).

obstante las críticas en contra de la aparente exageración sobre la secularización como surgimiento de la modernidad, estamos convencidos de que es un elemento necesario, mas no suficiente, de la modernidad.

b) El reacomodo del *imperium* y el *dominium*.

El *imperium* como poder de mando, organizado, no sólo individual, basado primero en una *potentia* y después en una *potestas*. El *dominium*, como posesión y propiedad.

Para los dueños (*dominium*), los señores feudales, los siervos de la gleba no están atados a ellos –al señor feudal- sino a la atierra y el siervo sólo está *sujeto* al señor de manera translaticia aunque efectiva; la relación es de vasallaje y sólo en esa medida tiene poder de mando. Los señores feudales van siendo desplazados del *imperium* conforme avanzan los cambios en el Estado; no dejan de ser una clase propietaria, poderosa, pero se separa el poder social y económico del político. En la baja Edad Media el poder político tiende a irse hacia la Corte, donde habrá otras reglas de distribución del *imperium* y de la *auctoritas*. La territorialidad del Estado no significa aún propiedad sino sólo jurisdicción. El Estado territorial no es propietario (no es *dominium*) del territorio, pero tiene *imperium* sobre lo que ocurre en el territorio. Concomitantemente, en la esfera privada la fuerza ficta (ficto con el sentido de acto *de jure* que se vuelve acto *de facto*) de la propiedad sobre otros medios cobra un carácter de *dominium* que no había tenido en la Edad Media (aunque quizá sí en el Derecho romano). El Estado moderno acabará siendo propietario parcial, poseedor y usufructuario del territorio, incluso del subsuelo.

c) La relación entre *potentia* y *potestas*.

La *potentia* como fuerza. La *potestas* como jurisdicción, legalidad, fundamento de legitimidad legal.

Los primeros señores feudales estaban basados en la *potentia* (los guerreros) pero poco a poco se fueron dando una serie de conflictos armados y jurídicos que obligaron a buscar el fundamento legal de las posiciones. La baja Edad Media conoce este periodo de rescate de los códigos romanos. La modernidad repugna de la *potentia* como fundamento legítimo, lo admite de hecho, pero busca siempre la *potestas*. La *potestas* acaba sumándose en la soberanía.

Pero también hay un reacomodo entre *potestas* y *auctoritas*. Ya mencionamos como Arendt recuerda a Cicerón al decir que el pueblo tenía la *potestas* pero el Senado tenía la *auctoritas*. Como ya dijimos, esta última es una relación con la tradición. En la época medieval la tradición se identificó con la religión pero el Renacimiento identifica tradición con antigüedad, por lo tanto, *auctoritas* es el saber de los antiguos. La *auctoritas* no es un poder legal (*potestas*), no es un poder de coacción física (*potentia*), no es *imperium* (mando, dar órdenes), pero es un poder eficaz: el poder del discurso, el poder de los que tienen respeto y prestigio, es incluso un poco mágico, el poder de los que saben, los humanistas.

A fin de cuentas, uno de los problemas últimos del poder es la obediencia. La obediencia no es una fuerza coercitiva, es una fuerza coactiva. Si se obedece activamente, de buen grado, se llama aquiescencia. Si se hace de mal grado, a su pesar, se acata (o, como aquella frase novohispana para referirse a la relación entre los criollos y el mandato de la Península: "se acata pero no se cumple"). No acatar, desacatar, es sinónimo de rebeldía, de insubordinación. ¿Qué se obedece? Se obedece:

- La *potentia*, la fuerza coercitiva pero no sólo por forzamiento o miedo al castigo en caso de no obedecer sino también por identificación, por querer ser parte de esa fuerza.
- La *potestas*, la fuerza coactiva por un posible sentido del deber pero también por la misma participación simbólica de algo mayor.
- La auctoritas, que posee también una fuerza coactiva pero referida a la participación de una comunidad del pasado (la Tradición) y, a veces, al influjo carismático.

En expresiones como 'obedecer los dictados de la conciencia' puede verse que la compulsión a la obediencia parece ser externa, es decir, siempre parece ser externa aun cuando se trata de uno mismo.[206]

d) El reacomodo de lo público y lo privado.

A fin de cuentas, el individualismo del Renacimiento es la manifestación de una laicización de toda la vida, entendiendo por laicización la separación de ámbitos público, privado e íntimo. Estos espacios se reacomodan en términos morales, de conciencia, de creencias religiosas, de acceso a lugares, etcétera.

Poco a poco el espacio de la *potestas* es para todos, aunque no sea de todos. Es claro que debe quedar ajeno al *dominium* y se convierte en "espacio público", esto es, de la *res publica*.

La esfera de lo público no es una invención moderna; se han desatado vastas discusiones sobre cuál puede ser el origen pero parece necesario que exista una noción de lo público para que exista una noción, así sea aproximada, del Estado.

La diferencia con la modernidad estriba en dos factores principales: (1) el Estado antiguo se presentaba como espacio simbólico preexistente de

[206] Una discusión de sumo interés sobre la transformación de lugares entre *potentia* y *potestas* en la modernidad en Dussel, Enrique. *Veinte tesis de política*. CREFAL/Siglo XXI. México. 2006. Pp. 29 – 33.

una comunidad –tribu, gens, linaje, etc.-, por lo general de orígenes e identidad míticos y que era, por lo tanto, trascendente en el tiempo. La organización política tenía dentro suyo 'lo público' en la medida en que este era un factor de identidad comunitaria, más del pasado que del presente.[207]

(2) En ese caso, lo público se definía en positivo pero por relación con potencias suprahumanas (sean naturales o sobrenaturales, y más frecuentemente lo segundo bajo la forma de lo divino). Las castas gobernantes ocupaban ese espacio simbólico encarnándolo.

En el Estado moderno, lo público es anterior (es decir, anterior lógicamente, no cronológicamente) al Estado mismo. Lo público se define como aquello que siendo de todos no es de ninguno en particular, es de todos pero no de cada-uno. Lo público tiene sentido no sólo porque pertenezca todo en conjunto a todo el conjunto de la comunidad (sin posibilidad de distribución), sino porque marca también el límite de la acción del particular. Lo público no se define entonces por la trascendencia en el tiempo de una comunidad (lo cual se asemeja más al concepto de Nación en la modernidad) sino por una correlación actuante con lo privado.

Como es bien sabido, la primera misión del derecho público en la conformación de los Estados es negativa. Pone un freno, un límite, a lo que cada privado puede hacer: marca lo que no debe o puede hacer. Concomitantemente, decreta lo que el privado puede hacer en el ámbito de lo privado. La positividad de lo público para el Estado tiene relación directa con la negatividad de los particulares. Sólo después se fija la positividad de lo público como obligaciones del Estado hacia el particular. Y, ya en este momento, el derecho público es constrictivo: si el derecho positivo le

[207] Cfr. López Cortés, Eliseo. *La Formación del Estado en la Sociedad Civil*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (CSH). México. s/d.

permite al privado hacer todo lo que no está prohibido, al representante público no le permite hacer nada sino lo que está mandatado.

La esfera de lo público en la modernidad se construyó *expropiando* partes de las esferas privadas. En el tránsito que va del fin del régimen feudal hacia la modernidad, hay una apropiación humana por parte de los particulares de 'valores' divinos, se secularizan. De modo análogo la soberanía del rey, la majestad y, sobre todo en este periodo, la potestad serán expropiadas del particular (príncipe, rey) hacia una esfera impersonal de lo público.

La principal expropiación es la de la potestad, lo cual tendrá consecuencias formales sobre la concepción de la soberanía pero también reales sobre el ejercicio del poder y la legitimidad.

e) La relación entre *ratio* y *voluntas*.

En la política *ratio* puede significar aquellas medidas encaminadas a un fin, la adecuación de fines y medios, en su extremo, la estrategia. La *ratio* se subordina a la *voluntas*, al interés. Hay en la baja Edad Media una suprema *voluntas* aunada a una *summa potestas*: la del monarca (sin olvidar los conflictos existentes entre el Imperio y el Papado, la conflagración por las investiduras, etc.). El monarca personifica la voluntad que rige, que conduce, que gobierna, legitimado como personificación del nuncio de Cristo en la Tierra (si no es que de Cristo mismo).

La secularización del rey, la transmutación del Rey en Estado conlleva un trastocamiento entre *ratio* y *voluntas*. El fundamento teológico de legitimidad es sustituido por un fundamento legal. La Ley aparece entonces como suprema *ratio*, impersonal, que sujeta la *voluntas*, las individuales y las colectivas. Así, no sólo cambian de lugar *ratio* y *voluntas* sino también legalidad y legitimidad.

Voluntas comienza a ser visto más cerca de la *potentia* cuando es identificado como simple interés espontáneo o como voluntad absolutista, casi despótica, como mando arbitrario. En cambio, *voluntas* es admitido en dos casos: cuando aparece asociado a *dominium*, como voluntad del particular, o como voluntad política de actores legítimos (legítimos a la vista de lo político), como la voluntad general.

La *ratio* actúa bajo la forma de la Ley y de la *potestas* en general. Son las formas admitidas por lo político. La eclosión de una *ratio* desde la política aparece como indeseable, casi monstruosa, es típicamente la razón de Estado pero de un Estado que de todas formas conserva para sí el monopolio de la *potentia* legítima.[208]

La autonomía del ámbito de lo político sólo es posible con la separación de este ámbito del de lo teológico, con la expropiación y secularización de este segmento; pero al expropiarlo y secularizarlo, aunque es posible reconocer su origen (por la crítica a la secularización) ya no conserva la misma forma. De hecho, la autonomía de lo político no significa su origen no es la autonomía de la política: lo político tiene como misión domesticar la política.

Estos términos (la política, lo político) tienen sobre sí una historia polémica. Por una parte, política es un concepto que ha variado su extensión, o, mejor aún, un término que ha abrazado varios conceptos. Desde el más básico que remonta a su origen para abarcar todo lo referente a la vida de la *polis* y, por ende, se hace coextensivo a lo cívico y lo público, y también lo económico y lo social. Hasta el que lo entiende rudimentariamente *sólo* como un enfrentamiento de sujetos o actores, que son o representan fuerzas sociales, por alguna clase de poder (lo que en

[208] Para ampliar lo dicho en este inciso, cfr. Cerroni, Umberto. *Política. Métodos, teorías, procesos, sujetos, instituciones y categorías.* Siglo XXI. México. 2004. Pp. 120 - 122.

inglés se entiende por *politics*), confrontación más no necesariamente conflagración, una lucha incruenta.

La política comienza por la obtención de recursos, por allegarse medios, y, claro está, de competencia inherente, los posicionamientos, las estrategias de sobrevivencia frente a otros grupos, de organización colectiva para el cumplimiento de fines, etc.). El carácter político no es sólo el de la vida social colectiva sino de la relación con la naturaleza como proceso simultáneo de toma y distanciamiento de la misma; el uso, el posesionamiento, la selección de recursos, todo ello implica desde ya relaciones de poder y estrategias de los seres humanos con la naturaleza y de los seres humanos entre sí.

La política es la suma vectorial de intentos de distintos sujetos por realizar o actualizar (poner en acto) sus sendos proyectos de vida comunitaria organizada en una sociedad. No hay política sin polemática, sin pugna, sin lucha; pero la política no es únicamente esa lucha.

La política es, dicho sea para simplificar, la práctica por antonomasia de relación con el poder, principalmente el poder que es en sí (o puede ser traducido como) *dominio* en el sentido weberiano. El poder, en especial en tres sentidos: (a) poder como fuerza, número, cantidad, contar con los medios necesarios para lograr un fin. (b) poder como mantenimiento del orden, regularidad, capacidad de veto. (c) poder como obediencia, capacidad de mando, ya sea con aquiescencia ya sea por disuasión del grupo mandado, una fuerza simbólica. Por supuesto, no se considera aquí 'política' por apócope de ciencia política.

Por su parte, uno de los usos del término 'político' ha sido en acepción puramente adjetiva, como Ch. Mouffé (pp. 15-21). En una acepción sustantiva, 'político' fue difundido (tal vez acuñado) por C. Schmidt en un sentido derivado del adjetivo 'fenómeno político', algo similar de lo que acabamos de definir por política: es una contienda que se

basa en la diferencia real entre bandos amigos y enemigos. Dicha contienda tiene un carácter de grupo, que abarca a la sociedad, no de conflicto entre privados. Para Schmitt y sus seguidores, lo político es el punto de máxima intensidad de los conflictos entre grupos antagónicos cuya resolución definitiva sería en última instancia la fuerza (aunque muchas veces no se llegue a la fuerza física, existe siempre esta posibilidad en el horizonte. Cfr. Schmitt, 1963).

Pensamos que Schmitt confunde la condición mínima necesaria con la situación normal suficiente. Su concepción dicotómica, diríamos maniquea, en la que dos bandos y sólo dos entran en antagonismo es la condición mínima de la pugna política, analíticamente la más simple, pero en lo absoluto es la única ni la que más comúnmente encontramos en la realidad.

Puede haber dos grupos y no ser siempre antagónicos, puede haber dos grupos antagónicos y no resolverse siempre en pelea. Puede haber dos grupos antagónicos y no caer en un juego de suma cero (es posible que ganen los dos, empatar, o perder los dos). Esta es la forma típica de antagonismo moderno que podemos llamar 'económica', siguiendo la definición de economía de Weber: cuando dos grupos compiten por un mismo bien pero no uno contra el otro. La relación mínima extrema como la platea Schmitt es la guerra, en la cual no se compite por un bien sino por el dominio (o aniquilación) del contrario (postura refutada ya por, curiosamente, C. von Clausewitz). Y, claro, puede haber más de dos grupos. Entonces, además de las relaciones de antagonismo y sus grados existirán las relaciones de filoagonismo y sus grados.

Por ello sostenemos que Schimtt acierta en señalar un espacio social que se aparece como nuevo pero yerra en su intento de definición de lo político porque, a fin de cuentas, lo circunscribe a la política reducida a la *potentia*.

Para nuestros propósitos, la importancia de la distinción radica en que la política es un fenómeno transhistórico y de todas las sociedades. Lo político, en cambio, es un ámbito específicamente moderno.[209]

Lo político es el ámbito social, de dimensiones virtual simbólicas y también fácticas, racionalizado y racionalizante: racionalizado porque se ajusta a un sistema de conceptos jurídicos y fácticos, conceptos cristalizados en instituciones concretas, para cuya consecución como fines lo político es un medio y a través del cual se intenta racionalizar la política. Cuando decimos racionalizado y racionalizante implicamos ciertas categorías o valores de sanción específicamente de lo político, así, lo político está validado y valida, es legítimo y legitima, etcétera.

En su carácter, de modo análogo a lo que ocurre con lo económico, lo político es autónomo, autotélico y autorreferente. Pretende ser de modo simultáneo la 'cancha', las reglas del juego de la política y su árbitro. En cierta forma, es el único espacio validado para hacer política si no se quiere caer en el argumento de la violencia ilegítima, de la fuerza bruta.

Lo político se asume a sí mismo y se presenta como neutro, por encima de las fuerzas políticas en juego, exactamente como la teoría liberal del Estado, pero revela su índole política, de actor y fuerza, cuando recurre a la razón de Estado (y, tal vez por eso, existe una especie de pasión culposa en los estadistas cuando se recurre a ella, se alude al "no tuve más remedio que…" como si no hubiera sido un acto volitivo sino una defensa ineludible). El recurso de la razón de Estado descubre ante lo público pero también ante los agentes de lo político ese carácter inconsciente inconfesable de ser actor. No obstante, se reconoce que no es un actor como cualquier otro: lo político siempre es una metapolítica. Sin

[209] No podemos detenernos a pormenorizar otros conceptos de lo político. Baste apuntar los desarrollos de E. Dussel (2006, pp. 49-51), quien atinadamente indica las distinciones que hace Schmitt al interior de la categoría de enemigo, aunque a nuestro juicio insuficientes para admitir las tesis del autor austriaco.

embargo, lo político pretende negar la posibilidad de esta 'razón política'; por ejemplo, siempre que en una determinada circunstancia, digamos un juicio penal, interviene el interés de un partido político se dice que la situación se "politizó" con una connotación peyorativa.

Es un ámbito demarcado por conceptos que señalan la frontera entre lo jurídico y lo fáctico, entre la política formal y la *realpolitik*: soberanía, fuerza (*potentia*) frente a institución (*potestas*), legalidad y legitimidad, ethos y ley, autoridad, público y privado, razón y voluntad, voluntad política de los actores, etcétera.

El ámbito de lo político aparece tam,bién como un ethos (o, al menos, como parte de un ethos) racionalizante de las acciones políticas. No obstante, el ethos de lo político sí responde a una racionalidad moderna, no sólo es distinto sino contrapuesto al ethos de la política.

Lo político tiende a identificarse con el Estado pero no lo es. Son conjuntos que se intersectan en mayor o menor superficie. El Estado es la cristalización, la materialización de lo político y opera institucionalmente mediante el Gobierno y la Ley siguiendo una racionalidad técnico burocrática. Desde el punto de vista histórico, es quizás la noción de *res publica*, la república, lo que parece más cercano a la idea de lo político. Por otra parte, lo político está habitado por la sociedad política, aunque esta se guíe por la lógica de la política. No se deben confundir, pues, estos tres factores: lo político, el Estado y la sociedad política. El nombre de la relación entre estos tres es gobernabilidad.

Lo político se configura en la modernidad a partir de reacomodos y 'expropiaciones' de otras esferas propias de la vida social premoderna. Por ejemplo, para que existiera lo político y fuera socialmente reconocido (es decir, que el conjunto de la sociedad avalara, incluso sin participar, la existencia de este espacio) debía existir un espacio público, diferenciado a la vez tanto en lo real de lo colectivo-comunitario, como en lo formal del

derecho público heredado de Roma. Un espacio público abstracto, el espacio en el que habitaran las formas legales, incluso y no obstante, contra con el consenso comunitario concreto (existen suficientes casos históricos que ejemplifican la oposición desde el siglo XV, aún el XIV, entre los intereses 'públicos' de una comunidad y lo que comienza a ser el 'interés público', el 'supremo interés de la nación': Castilla, las colonias en el Nuevo Mundo, etc).

Si bien es cierto que la esfera de lo político no es la única que aparece en la modernidad sino que aparece también, por ejemplo, la esfera de lo económico (como parte del proceso de secularización o laicización), es preciso señalar que todas estas esferas son independientes unas de otras. No queremos decir que no estén concatenadas, al contrario, cada una de las esferas está intersectada con otra u otras, pero no hay ninguna relación de determinación entre ellas.

Lo político, entonces, comprende tanto dimensiones virtual simbólicas (o, mejor dicho, *fictas*): los relictos que quedaron del *imperium* y que la modernidad supo aprovechar; como reales: los fragmentos reacomodados del *dominium*, ahora más primordialmente económico, monetario y mercantil, que de señorío territorial. Pero, si bien no cabe duda de que el *dominium* constituye el elemento fundacional de todo *poder individual* (uno tiene el poder de hacer libre uso y abuso de sus propiedades, de su cuerpo, etc.), es precisamente ese carácter el que lo excluye del *poder público*: lo político no debe ni puede ser visto como patrimonio de ningún individuo.

IV.4 Las artes de gobernar.

Los espejos de príncipes, breviarios y testamentos políticos, son la obra específica del oficio de consejero. En su momento de apogeo en los albores de la modernidad, los espejos de príncipes sintetizaban un conjunto de saberes políticos, éticos, jurídicos, técnicos, históricos, etc., sobre las artes de gobernar. Técnica y ética eran una misma cosa. Los espejos de príncipes y breviarios eran, precisamente, el discurso sobre las artes de gobernar.

Decimos 'eran', en copretérito, porque, primero, sigue habiendo, aunque muy escasamente, espejos de príncipes y breviarios o textos emparentados; segundo, porque los espejos de príncipes pasados se siguen leyendo; y tercero, porque sigue habiendo artes de gobernar, poco por sí solas y más entreveradas en otros discursos.

Las artes de gobernar fueron la conducción intelectual clave para la transición de la nobleza guerrera a la nobleza cortesana, para la conservación y transmisión del saber político romano, para el paso al Estado dinástico y, finalmente, al Estado absolutista. En el seno de este último comenzó a forjarse la administración pública moderna.[210]

El ocaso de los espejos de príncipes, el crecimiento de la administración pública y el ascenso de las ciencias camerales son fenómenos copresentes. Las artes de gobernar no desaparecen pero salen de la escena principal. Una parte de su saber, ciertamente, se alojará en las ciencias camerales, esto es, pasarán franca y abiertamente a la

[210] Sólo para aclarar, deseamos conservar la acepción primigenia, más general y más "fuerte" de 'gobernar': conducir, guiar, dirigir, comandar, ordenar, timonear y otras de la misma constelación semántica. Nos apartamos de su acepción contemporánea, en la cual e incluso en estricto derecho constitucional mexicano, hace Gobierno equivalente al poder Ejecutivo, a la administración pública. En francés, como ya vimos, conserva su acento "fuerte" y en los diccionarios la acepción de "poder Ejecutivo" es la tercera. Por eso tiene sentido la discusión de Serrand sobre la distinción entre gobernar y administrar (véase la nota 102 de esta tesis).

conformación del Estado de racionalidad técnico burocrática, a la configuración de lo político. Pero otra parte, esencial, se conservará y transmitirá en la sociedad política.

Foucault, en sus conferencias sobre la gobernabilidad dictadas en el Collège de France entre 1977 y 1978, actualizó el término "artes de gobernar" (a veces arte de gobernar o artes de gobierno), que tuvo su época de auge entre los siglos XV y XVII Foucault, 2006, para la parte principal pp. 114 – 129).

Sin embargo, no podemos concordar con el planteamiento de Foucault. En un momento, al preguntarse Foucault sobre en qué consisten las artes de gobernar llega a los planteamientos del siglo XVII y dice "El arte del gobierno, tal como aparece en todo esa literatura, debe responderé esencialmente a esta pregunta: ¿cómo introducir la economía… dentro de la gestión de un Estado?" (*ibidem*, pp. 119 – 120). Es sólo una cita pero sirve de muestra del pensamiento de Foucault al respecto: nuestro autor entendía las artes de gobernar más cerca, mucho más cerca, de las ciencias camerales, de las ciencias políticas. No deja de ser paradójico pues, lo que nosotros hemos intentado en este trabajo es análogo a la distinción que Foucault hace entre *ars erotica* y *scientia sexualis*, para el caso *ars politica* y *scientia politicae*.

Pensamos que las artes de gobernar son distintas de las ciencias camerales y ya hemos explicado brevemente su relación. Apoyaremos esta idea en el texto de M. Senellart, citado ya en repetidas ocasiones.[211]Es conveniente referir dos capítulos de la obra.

Comienza Senellart en su primer capítulo (pp. 19 – 44) por la noción de "*gouvernement*" (gobierno en sentido amplio), como no debe confundirse

[211] Senellart es el editor de las conferencias mencionadas de M. Foucault, participó en dichas conferencias. Las conferencias fueron entre 1977 y 1978, la edición del libro de Foucault en francés es de 2004. El libro de Senellart es de 1985. Todas las citas y referencias siguientes de son de la obra citada Senellart, 1985.

con el simple ejercicio del poder y como no debe mezclarse con dominación. Sostienen que en el pensamiento medieval hay una tensión y distinción entre *regere* (dirigir) y dominar y que es con Maquiavelo que el problema del dominio pasa a primer plano, el príncipe maquiaveliano no dirige, domina. Se detiene en explicar que es el *regimen* medieval y hablará de la evolución del concepto desde el *regimen*, pasando por el *regnum* hasta gobernar y su instrumentalización. Gobernar en la modernidad temprana, para Senellart, será el ejercicio de la soberanía.

En el segundo capítulo (pp. 45 – 59) tratará del asunto de los espejos de príncipes, por lo cual lo citamos abundantemente en el capítulo I de esta investigación. Pero el título del capítulo –"Les arts de gouverner"- y su inicio, antes del primer inciso, trata en especial de las artes de gobernar. Dice:

> *Les* arts de gouverner: ce pluriel indique qu'on ne cherche pas à découvrir une essence, un príncipe fondateur dont on pourrait déduire une méthode de gouvernement. Il désigne une multiplicité non seulment d'arts, de techniques, de systèmes de règles, de modèles d'action, mais aussi de définitions du <<gouvernement>>. (Senellart, 1985, p. 45).[212]

Enseguida afirma que la ciencia política había hecho caducar las artes de gobernar pero que esto no ocurrió así ni de un golpe, "l'art de gouverner n'a pas été remplacé d'un seul coup par la science de l'État,

[212] Las artes de gobernar: este plural indica que no se debe buscar descubrir una esencia, un principio fundador del cual se pueda deducir un método de gobierno. Designa una multiplicidad no solamente de artes, de técnicas, de sistemas de reglas, de modelos de acción, sino también de definiciones de gobierno.

mais s'est transformé graduellement…" (*ibidem*, p. 46) e introdujo bajo un lenguje moderno sustratos discursivos antiguos.[213]

Suscribimos estas ideas y aún más, pensamos que, si se pone a debate la cuestión planteada por Senellart en torno al dominio junto con el problema de la estrategia, las artes de gobernar bien podrían abarcar el *ars politica* o la *tejné hegemonikós* en su conjunto y servir para una mejor comprensión de la forma de hacer política en nuestra sociedad.

[213] La cita dice "… el arte de gobernar no ha sido reemplazado de un solo golpe por la ciencia del Estado, sino se ha transformado gradualmente…" El resto del párrafo es una paráfrasis casi literal pero traducida del texto de Senallart.

Conclusiones

Hemos llegado al punto más alto de este trabajo. La montaña no es alta pero algunas pendientes han sido bastante pronunciadas. ¿Cuál es el panorama al volver la vista atrás y contemplar desde la altura?

Sin duda, las regiones que hemos cruzado se distinguen desde aquí, fuera de la espesura, con mayor claridad. Podemos ver tres franjas: una primera, la que ha quedado más lejos, que consiste en una serie de textos con unidad de género. Estando allá no se veía así. Era preciso deshierbar, mirar bien, comparar. Son los espejos de príncipes.

Una segunda franja es una función social vinculada a un grupo. Un grupo con muchas características comunes no obstante las distintas circunstancia de tiempo y lugar, mas, no obstante, no podríamos decir que es un colectivo o alguna clase de grupo orgánico. Sus miembros son herederos en común de una tradición peor no forman una asociación ni un gremio ni un sindicato. Se reconocen entre sí de modo diferido por sus textos. Son los consejeros.

La tercera franja no se ve directamente. Hay que inferirla. De hecho, hemos podido conocerla porque miramos con más detenimiento la primera franja, ya no todo el conjunto sino ciertos aspectos que nos llamaban la atención. A pesar de las diferencias geográficas al interior de la primera franja hemos visto estos rasgos comunes. Son los tópicos del ethos.

Esta tercera es una franja telúrica. Es el discurso que subyace (en realidad no yace, se mueve, subfluye) a uno o varios géneros, que se puede descubrir en series o conjuntos de textos. Son las artes de gobernar.

Las tres franjas, discernibles entre sí, tienen en común el estar atravesadas por unas mismas fallas en unos mismos puntos. Las fallas cortan pero no interrumpen, cambian las franjas pero les permiten su continuidad. Así suponemos la existencia de una falla allá, muy lejos, borrosa porque se pierde en la distancia y hubiéramos tenido que caminar hacia ella para verla de cerca pero no hemos querido hacerlo. Es la falla en donde se tocan las tradiciones protoespeculares y el surgimiento de los consejeros históricos.

Hay una segunda falla, más cercana, en la que aparecen con fuerza nuevas tradiciones (la judeo cristiana, bíblica, patrística). Los espejos de príncipes existen sin duda. Los consejeros son clérigos y las artes de gobernar están enderezadas al *regimen*. Esta falla corresponde a una época de reordenación, de consolidación de los poderes después de la caída del Imperio Romano.

Una tercera falla comienza a dibujarse en el horizonte posterior al siglo XII. Las tradiciones bíblica y patrística no desaparecen pero reaparecen otras, algunas clásicas latinas y el pensamiento aristotélico, que habían estado latentes. Se suma también la asimilación de los espejos de príncipes musulmanes. Los consejeros estudian con clérigos pero proceden de las universidades y el *studium* tiene un valor por sí mismo. Las artes de gobernar transitan del *regimen* al *regnum*.

Finalmente hay una cuarta falla en torno al siglo XV. Los espejos de príncipes proliferan, se vuelven polémicos entre sí. Los consejeros ahora son bachilleres laicos humanistas, juegan un papel de suma importancia, quizá no muy visible pero si fundamental: ser los intelectuales de los

nuevos tiempos políticos. Las artes de gobernar pasan del *regnum* al dominio (según Senellart) o al *imperium* (según nosotros).

Pero después de esta falla sí que habrá cambios. El paisaje cambia mucho más. A fines del siglo XVII y principios del XVIII los espejos de príncipes tenderán asintóticamente a desaparecer –aunque no acabará de pasar, sobrevivirán como relictos-, emergerán nuevos tipos de literatura política y moral: por una parte, los breviarios y testamentos, continuación de los espejos de príncipes en el sentido de guardar los secretos del arte de gobernar (o el *ars politica* o la *tejné hegemonikós*) vinculados a la experiencia. Pero al mismo tiempo cobrarán fuerza los tratados, sobre todo como expresión de las ciencias camerales. Dada la separación entre técnica y ética, aparecerá otra literatura moral (Mandeville) y la crítica de la moral y las costumbres. Los consejeros no desaparecerán pero pasarán a un segundo plano; quedarán ocultos por (pero no *en*) la burocracia u ocuparán otros cargos y una parte de las artes de gobernar quedan así subsumidas formal y públicamente en la forma de ciencias camerales.

Las ciencias camerales, la administración pública, la burocracia, la ciencia y técnica del gobierno en su expresión más simple, tienen su ethos, próximo al ethos de la sociedad civil, al ethos profesional-burgués del que habla N. Elias, si se quiere incluso a la ética protestante de M. Weber. Un ethos individualista, mercantilista, liberal, contractualista, técnico, creyente en la escasez de recursos, racional instrumental.

Pero en las artes de gobernar hay una continuidad. Como topos contenidos en los textos de espejos de príncipes, como parte del oficio de consejero que aconseja sobre el oficio de príncipe, ínsito en las artes de gobernar, distinguimos también los elementos de un ethos de la sociedad política. Las artes de gobernar y su ethos no desparecen: perviven en los ocasionales espejos, en los testamentos y breviarios, trenzadas con otros elementos en las ciencias camerales o en otro tipo de transmisión de

saberes. No sólo perviven. Son esenciales, indispensable en la forma de hacer política, en el cómo se hace, en la cultura política de la sociedad política.

La sociedad política moderna nació *antes* del mercantilismo y del contractualismo. *Antes* del desarrollo del capitalismo. Nació de la forma híbrida que daría lugar al absolutismo. La sociedad política moderna no emana ni se deriva de la sociedad civil o burguesa.

Por ello hay dos lógicas distintas. El ethos de la sociedad civil y el ethos de la sociedad política. El neoestoicismo ilustrado de la segunda mitad del siglo XVIII no es más que la ética que la sociedad civil pretende imponer a la sociedad política. No es la ética que rige a la sociedad civil. Una ética que, paradójicamente, responde por igual al anhelo de ciertos universales morales heredados del cristianismo tanto como al mercantilismo y al contractualismo.

Hablamos de ethos, no de ética. Una idea, una teoría, un concepto, un juicio filosófico forma parte, sin lugar a dudas, de la noosfera, pero no necesariamente está vivo en la gente. En la filosofía académica, en la historia de la filosofía, tiende a creerse con desmedida frecuencia que el pensamiento de un filósofo es importante entre nosotros porque era importante entre los suyos. Con toda probabilidad no. Hubo muchas teorías y muchos autores relevantes en una época de los cuales no guardamos memoria y, a la inversa, pensadores que consideramos relevantes hoy eran desconocidos o anodinos en su lugar y momento. Pero, además, el que una teoría en el mundo de la filosofía sea importante no significa en absoluto que sea representativa de su época. Ni tampoco que sea representativa del imaginario social, de la mentalidad, de las representaciones colecticas, de la idiosincrasia o como se le quiera llamar de una época. El filósofo español Manuel Sacristán Luzón distingue lo que

él llama las "puntas de la concepción del mundo", si bien tienen una acepción más específica en este autor[214], nosotros retomamos el concepto para una metáfora un poco más amplia: un iceberg, como si la concepción del mundo tuviera puntas emergentes de un grado mayor de formalización teórica (ciencias, filosofía, teología, etc.) y una parte de mucho mayor volumen sumergidas (sentido común, religiosidad popular).

Por ello, buscamos ideas directrices de lo social y lo político -o eso que los franceses llaman ideas-fuerza- en otras regiones del pensamiento, en la parte sumergida del iceberg y no sólo en la teorética.

En este camino ascendente hemos hecho algunas escalas que tienen su propio encanto. La primera fue esa larga estancia entre los espejos de príncipes. Los espejos de príncipes han sido mal valorados. Tomados por un género menor y adocenado, como tratados de educación del príncipe mediante la exposición de las virtudes del príncipe ideal, y anacrónicamente leídos con los ojos de la moral neoestoica.

Así vistos es imposible comprender el verdadero contenido e impacto que los espejos de príncipes tenían. De entrada, su verdadero propósito y, por ende, su carácter textual. Enseguida, su contenido, los tópicos, los dos planos de los *specula* y lo que se estaba debatiendo al interior. Luego, su difusión, su impacto.

En esta convivencia con los espejos de príncipes se hizo necesario intentar una nueva definición, a mi juicio más completa que las existentes, y pergeñar una especie de esquema de evolución multilineal que sólo la crítica podrá poner a prueba.

Una segunda parada que debo destacar es la pequeña teoría sobre el oficio. Mientras que las consideraciones sobre los espejos de príncipes son

[214] Sacristán Luzón, Manuel. "La tarea de Engels en el Anti-Dühring". En Engels, Federico. *Anti-Dühring*. Grijalbo. México, 1962.

relevantes pero atañen a un campo más especializado, la compacta teoría sobre el oficio tiene aplicaciones en muchas otras áreas comenzando por la distinción educativa entre profesión, carrera, oficio, entre otras.

Pero también -¿y por qué no?- porque en un mundo que tiende aceleradamente al imperialismo de la técnica conviene ofrecer un poco de resistencia desde la república de los sentidos. A fin de cuentas, el pensamiento no es mi chamba: es mi oficio.

Viene después un panorama donde quien así lo desee puede detenerse a mirar cada tópico o verlos de conjunto, cosa que, hasta dónde sé, no había sido hecha de esta manera. Cada tópico tiene su individualidad, su especificidad, fundamental si se quiere proseguir una investigación sobre el ethos contemporáneo de la sociedad política o su cultura política, pero que también puede ser considerado por separado.

Las dos estaciones últimas no son tan tangenciales. Creo que sería difícil ubicar, darle sentido, a la cuestión del ethos de la sociedad política y su relación con la forma de hacer política si no se contextualiza conceptualmente en el ámbito de lo político moderno. Era necesario plantearlo y, por supuesto, es necesario profundizarlo. Del mismo modo, el concepto de artes de gobernar aparece suelto, aislado, si no se coloca en este marco. Aunque la expresión existía en nuestro idioma, desde hace mucho, su uso era un poco arbitrario, más con sabor de época, más connotativo. El acceso a un texto de M. Senellart (inexplicablemente no traducido al español) hizo posible ir un poco más allá de la noción y empezar a construir un concepto.

¿Cuáles son los miradores que se ofrecen a la vista, no hacia atrás, viendo el camino recorrido, sino hacia adelante? Al margen de los usos que puedan tener ciertas partes específicas para los especialistas, se ve un

ancho horizonte en el estudio de las ideas y de las prácticas políticas, el ethos, la cultura política.

Creo que otro horizonte viable es una aportación a la sociología de los intelectuales. Era imposible abarcarlo todo pero desde un principio se veía, muy a lo lejos, la posibilidad de abordar la cuestión del oficio de consejero con las herramientas sociológicas de P. Bourdieu.

A lo largo de la tesis se encuentran llamadas de pie de página con comentarios sobre abundar en la información o quién desee seguir, etc. No son banales manifestaciones de erudición; son señalamientos en las encrucijadas del camino que decidí continuar -y los que decidí dejar para después- en el trayecto de la tesis. Si se me preguntara "¿qué sigue?" iría a mirar en esas notas a pie de página. Son los bordes, los márgenes, una frontera del campo abierto, una frontera que no se traspasó porque límite siempre habrá, pero una frontera a la cual se llegó.

Bibliografía

General.

AAVV. *Antología de escritores políticos del Siglo de Oro*. Textos recogidos por Pedro de Vega; Introducción de Enrique Tierno Galván. Taurus (Clásicos de la política # 2). Madrid, 1966.

AAVV. *Conselhos aos Governantes*. Senado Federal, Coleçao Clássicos da Política. Brasilia, 1998.

AAVV. *El arte de gobernar. Antología de textos filosófico-políticos. Siglos XVI-XVII*. Anthropos /UAM Cuajimalpa (Clásicos del pensamiento y de las ciencias 24). Barcelona. 2008.

AAVV. *Moralistas Castellanos*. CONACULTA/ Océano. México, 1999.

AAVV. *Sobre la mentira*. Cuatro Ediciones. Valladolid, España. 2001.

Alfonso el Sabio. *Antología*. Porrúa ("Sepan cuántos…", 229), México, 2000.

Allo, Eliane. "L'emergence des probabilités". *Actes de la Recherches en Sciences Sociales*, no. 54, sept. 1984. París, 1984.

Anderson, Perry. *El Estado absolutista*. Siglo XXI editores. México, 2009.

Ariès, Philippe & Georges Duby. *Historia de la vida privada*. Tomo V. Taurus (Minor). Madrid, 2003.

Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Porrúa ("Sepan cuantos…", 70). México, 1998.

Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Gredos (Biblioteca básica). Madrid, 1998.

Aristóteles. *Metafísica*. Porrúa ("Sepan cuántos…", 120). México, 2002.

Aristóteles. *Retórica*. Gredos (Biblioteca básica). Madrid, 2000-

Aristóteles. *Retórica*. Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana/UNAM. México, 2002.

Aristóteles. *Tratados de lógica*. Porrúa ("Sepan cuántos…", 124). México, 1993.

Ariza Canales, Manuel. *Retratos del príncipe cristiano. De Erasmo a Quevedo*. Servicio de Publicaciones. Universidad de Córdoba. Córdoba, España. s/d.

Auvray-Assayas, Clara. "Le cosmos et l'ethique du prince: une relecture du *De Clementia* de Sénèque et du *Songe de Scipion* de Cicéron"; en Lachaud & Scordia, 2011, pp. 19 – 30.

Azorín. *El político*. Fondo de Cultura Económica. México, 1998 (tomado de *El político*. Espasa-Calpe. 1948).

Balandier, George. *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Paidós (Studio 106). Barcelona, 1994.

Bentham, Jeremy. *Tratado de sofismas políticos*. Ediciones elaleph.com. s/l., 2000.

Bentham, Jeremy. *Tácticas parlamentarias*. Senado de la República. Ediciones de la Mesa Directiva (LX Legislatura). México, 2006.

Bento, António. *O Príncipe, o Conselho de Estado e o Conselheiro na Tratadística Política do Barroco.* LusoSofia: Press. Covilhâ, 2008.

Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética.* Porrúa. México, séptima edición 1995.

Bourdieu, Pierre. "Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité rituel". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. No. 5-6, nov. 1975. Paris.

Boureau, Alain. "Le prince médiéval et la science politique". En Halévi, Ran (dir.). *Le savoir du prince. Du Moyen Âge aux Lunières.* Fayard. s/l. 2002. P. 31.

Brague, Rémi. "Du prince au peuple. La sagesse politique dans La Bible". En Halévi, Ran (dir.). *Le savoir du prince. Du Moyen Âge aux Lunières.* Fayard. s/l. 2002.

Buescu, Ana Isabel. "Um discurso sobre O Príncipe a <<pedagogia especular>> em Portugal no século XVI". *Penélope*, no. 17. 1997. Pp. 33-50.

Caillois, Roger. *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo.* Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

Canetti, Elías. *Masa y poder*. Alianza/Muchnik (El libro de bolsillo). Madrid, 1987.

Cassirer, Ernst. *El mito del Estado.* Fondo de Cultura Económica. México. 2004.

Catarino, E. "Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII". *El Basilisco* [Oviedo], no. 21, 1996, pp. 4–7.

Cepedello Moreno, María Paz. "El *exemplum*: marco narrativo y componentes pragmáticos" *Litterae. Cuadernos sobre cultura escrita*. 3-4, (2003-04). Pp. 207-234.

Cerroni, Umberto. *Política. Métodos, teorías, procesos, sujetos, instituciones y categorías.* Siglo XXI. México. 2004.

Cervantes Saavedra, Miguel de; *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. RBA Editores. Edición, introducción y notas de Martín de Riquer. Barcelona, 1994.

Charaudeau, Patrick & Dominique Maingueneau (dir.). *Diccionario de análisis del discurso.* Amorrortu. Buenos Aires, 2005.

Cicerón. *Sobre los deberes.* Tecnos (Clásicos del pensamiento). Madrid, 2002.

Condorcet, Nicolás de. *¿Es conveniente engañar al pueblo?.* Público s/l. 2010.

Corral Talciani, Hernán. "El proceso contra Tomás Moro". *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* [sección Historia del derecho europeo] XXXII. Valparaíso, Chile, 2010.

Da Costa, 2001: Da Costa, Ricardo, "O Espelho de Reis (*Speculum Regum*) de Frei Álvaro Pais (1275/80-1349) e seu conceito de *tirania*." En Maleval, María de Amparo Tavares (org.), *Atas do III Encontro Internacional de Estudios Medievais*; Río de Janeiro, Editora Ágora de Ilha; 2001.

Da Costa, 2003: Da Costa, Ricardo, "Um espelho de príncipes artístico e profano: a representaçao das virtudes do bom governo e os vicios do mau governo nos afrescos de Ambrosio Lorenzetti (c. 1290-1348?)"; *Utopía y Praxis Latinoamericana*, oct.-dic., año/vol. 8, no. 23; Universidad de Zulia, Maracaibo, Ven.; 2003.

Da Costa, 2004: Da Costa, Ricardo, "O Espelho de Reis (1341-1344), do galego Álvaro Pais." *Estudos Galegos # 4*; Niterói; EdUFF, 2004.

Del Aguila, Rafael. *La senda del mal: política y razón de Estado*. Taurus (Pensamiento). Madrid, 2000.

Del Aguila, Rafael & Sandra Chaparro. *La república de Maquiavelo*. Tecnos (Biblioteca de Historia y Pensamiento Político). Madrid, 2006.

Del Río, María Gimena, "Os Privados que del-Rey an: el topos del mal consejero, del sirvientés al Livro de Linhagens do conde Dom Pedro y viceversa". Ponencia presentada al II Congreso CELEHIS de Literatura, Mar del Plata, 2004.

Dos Reis, Jaime Estevâo, "O Setenario de Alfonso X, O Sábio: Código Jurídico ou Espelho de Príncipe?"; en Oliveira, T; *Educaçao, História e Filosofia no Occidente: Antiguidade e Medievo*. Itajaí, Univali. 2009.

Dubreucq, Alain. "La litterature des specula: délimitation du genre, contenu, destinataires et réception". En, Lauwers, M (ed), *Guerrieres et moines. Conversion et saintité aristrocratiques dans l'Occidente médiéval (IXe – XIIe siècle)*. Éditions APDCA, Antibes, 2002.

Duby, Georges & Dominique Barthélemy & Caharles de la Roncière. *Historia de la vida privada. Tomo 3: Poder privado y poder público en la Europa feudal.* (Volumen dirigido por G. Duby). Santillana. 1992.

Du Plessis, Armand-Jean. Véase Richelieu. (Cardenal duque de Richelieu). *Testamento Político.* 1709. Traducido por David Carneiro; con una presentación de Nélson Jahr García. Consultado en http://www.psbnacional.org.br/bib/b9.pdf;

Du Refuge, Eustache; *A Treatise of the Court or Instructions for Courtiers. A Practical Guide for Ambitious Politicians*. University of South Carolina Press, Columbia, 1956.

Dussel, Enrique. *Veinte tesis de política*. CREFAL/Siglo XXI. México. 2006.

Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Editorial ERA. México. 1998.

Eco, Umberto. *Del espejo y otros ensayos*, Lumen, Barcelona, 1988.

Eco, Umberto "Les signes du pouvoir", introducción al *Bréviaire des Politiciens*, pp. 8-10. Mazarin, *Bréviaire des Politiciens*. Arléa. París, 1997.

Elias, Norbert. *La sociedad cortesana*. Fondo de Cultura Económica. México, 1996.

Elliott, John & Laurence Brockliss (dir.). *El mundo de los validos*. Taurus (Pensamiento). Madrid, 1999.

Escudero, José Antonio (coord.). *Los validos*. Servicio de Publicaciones Universidad Rey Juan Carlos/editorial Dykinson. Madrid, 2004.

Estruch, Dolores. "Entre la *potestas* y la *auctoritas*. Un recorrido histórico por el dualismo del poder en el Occidente cristiano" *Cultura y religión. Revista de sociedades en transición*. Vol. VI, no. 2, jul-dic. 2012. Pp. 78-102.

Fernández-Santamaría, José A. *Razón de Estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1986.

Feros, Antonio; "Imágenes de maldad, imágenes de reyes: visiones del favorito real y el primer ministro en la literatura política de la

Europa moderna, c. 1580-c. 1650". En Elliott, John & Laurence Brockliss, directores; *El Mundo de los Validos*. Taurus (Pensamiento). Madrid, 1999. Pp. 293 – 319.

Foucault, Michel; "¿Qué es un autor?" en *Dialéctica*, Año IX, no. 16, diciembre de 1984. Escuela de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Puebla.

Foucault, Michel; *El orden del discurso*. Tusquets Editores, Barcelona, 1992.

Foucault, Michel *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI. México, 1999.

Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Edición establecida por Michel Senellart. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2006.

Fournès, Ghislaine & Elvezio Canonica (eds.). *Le miroir du prince. Écriture, transmission et réception en Espagne (XIIIe – XVIe siècle)*. Presses Universitaires de Bordeuax (Collection de la Maison de Pays Ibériques, série Espaces Ibériques). Bordeaux, 2011.

Furió Ceriol, Fadrique. *El concejo y consejeros del príncipe*. Tecnos. Madrid, 1993.

Galino Carrillo, Ma. Ángeles. *Los tratados sobre educación de príncipes. (Siglos XVI y XVII)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto "San José de Calasanz" de Pedagogía. Madrid, 1949.

García Ninet, Antonio. “Aristoteles: el concepto de προαιρεσιζ y su relación con el determinismo de su ética”. *A parte Rei. Revista de Filosofía*. No. 60, nov. 2008. Consultada en http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei.

Genet, Jean-Philippe. “Conclusion: la littérature au miroir du prince”. En Lachaud & Scordia, 2011,

Gómez Robledo, Antonio; *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*. Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

González García, José M. *Metáforas del poder*. Alianza editorial (El libro universitario). Madrid, 1998.

Greene, Robert & Joost Elffers. *Las 48 leyes del poder*. Atlántida. Buenos Aires. 1999.

Gubern, Román. *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto.* Anagrama (Argumentos 184). Barcelona, 1996.

Guerrero, Omar. “Las ciencias camerales”. *Ensayos. Economía, política e historia.* División de Estudios de Posgrado. Facultad de Economía. UNAM. Vol. II, no. 6. 1985.

Halévi, Ran (dir.) *Le savoir du prince. Du Moyen Âge aux Lumières*. Fayard (L’esprit de la cité). France, 2002.

Hamilton, Gullermo Gerardo. *Lógica parlamentaria.* Colofón. México. 1990.

Han Fei-Zi. *El arte de la política (Los hombres y la ley).* Tecnos (Clásicos del pensamiento 104). Madrid, 2ª. edición 2010.

Hesles, José Carlos. "Mercurio o el político: sobre la naturaleza de los intermediarios y su contribución al orden público". En Guillén, Diana (coord.); *Mediaciones y política*; Instituto Mora, México, 1998.

Hobbus, João. "Sobre a disposição em Aristóteles: hexis e diathesis" *Dissertatio* (31), inverno de 2010, pp. 221-233.

Jankélévitch, Vladimir. *Lo puro y lo impuro*. Taurus (Humanidades). Madrid, 1990.

Jenofonte. *Hierón o de la tiranía*. En Strauss, Leo. *Sobre la tiranía*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2005.

Joly, Maurice. *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu*. Allia. Paris. 2006.

Joly, M. *Recherches sur l'art de parvenir*. Allia. Paris. 1992.

Jónsson, Einar Már. "Les <<miroirs aux princes>> sont-ils un genre littéraire?" *Médiévales* # 51, automne 2006.

Kantorowicz, Ernst H. "Secretos de Estado: un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales" Revista de Estudios Políticos # 104. s/l. 1959. Pp. 37 – 70.

Kantorowicz, Ernst H. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teología política medieval*. Companhia das letras. São Paulo. 1998.

Lachaud, Frederique & Lydwine Scordia (dir.). *Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières.* Universités de Rouen et du Havre. Mont-Sainte-Aignan, 2011 (1ª. ed. 2007).

Lachaud, Frédérique. "La notion d'office dans la littérature politique en France et en Anglaterre, XIIe.-XIIIe. Siècles". En: *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptiones et Belles Lettres.* 2009-4. Nov.-dic. 2009.

Laspalas Pérez, Javier; "Cortesía y sociedad: las <<Artes de vivir>> de Gerolamo Cardano y Eustache de (sic) Refuge", en *Cuadernos de Historia Moderna*. Anejos, 2004, III, pp. 23 – 57.

Lomba Fuentes, Joaquín. "Ideal del sabio en la literatura de la Marca Superior". *Aragón en la Edad Media*. Nos. 10-11. 1993. Pp. 503-526.

López Cortés, Eliseo. *La Formación del Estado en la Sociedad Civil*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (CSH). México. s/d.

Mauss, Marcel. *Sociología y antropología*. Tecnos. Madrid. 1971.

Mondolfo, Rodolfo. *Verum ipsum Factum. Desde antes de Vico hasta Marx.* Siglo XXI. Argentina, 1971.

Mondolfo, Rodolfo. *Figuras e Ideas de la Filosofía en el Renacimiento*. Icaria. Barcelona, 1980.

Le Goff, Jacques; *Los intelectuales en la Edad Media*. Gedisa, México, 1987 (reimpresión de la 1ª. dd. Barcelona, 1985).

Naegle, Gisela. "À la recherche d'une parenté difficile: miroirs des princes et écrits de réforme (France médiévale et Empire)". En Lachaud & Scordia, 2011.

Nina, Irina. *La* Segunda Partida *de Alfonso X El Sabio y la tradición de los* specula principum. Inédita. Tesis para obtener el grado de Doctora. Doctorado en Estudios Hispánicos Avanzados. Facultat de filología, traducciò i comunicaciò. Departament de Filologia Espanyola. Universitat de València. Valencia, 2013. (Dirigida por la Dra. Haro Cortés).

Palenque, Marta; "El concepto de lector y su aplicación en el análisis histórico-literario". *Discurso. Revista Internacional de Semiótica y Teoría Literaria.* Nos. 3-4, 1989. Asociación Andaluza de Semiótica, Sevilla, 1989.

Peltzer, Jörg. "La dignité de l'office au bas Moyen Âge". En: Berenger, Agnes & Frédérique Lachaud (éds.) *Hierarchie des pouvoirs, delegation de pouvoir et responsabilité des administrateurs dans l'Antiquité et au Moyen Âges.* Centre de Recherche Universitaires d'Histoire – Site de Metz. Metz, 2012.

Pendergrast, Mark. *Historia de los espejos*. Vergara. Barcelona, 2003.

Pernot, Laurent, “Miroir d’un prince por lui-même: les Pensées de Marc-Aurele” en Cogitore & Goyet (dirs.) *L'éloge du prince: de l'Antiquité au temps des Lumières* (2003).

Platón “La República o de lo Justo”. *Diálogos*. Porrúa (“Sepán cuántos…” # 13). México, 1998.

Pocock, J.G.A. *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Tecnos. Madrid, 2002.

Ponce de León, Facundo. “El concepto de autoridad en Hanna Arendt”. *Tales. Revista de la Asociación de Alumnos de Postgrado de Filosofía*. Universidad Complutense de Madrid. No. 1. 2008.

Quevedo, Francisco de. *Vida de Marco Bruto*. Espasa (Clásicos breves). Madrid, 2000.

Rank, Otto, “Le doublé”. En *Don Juan et Le double. Essais psychanalytiques.* Colección “Les classiques des sciences sociales”, Université de Québec á Chicoutimi. Québec, 2005.
http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociles/index.html Versión digital del original: Rank, O. *Don Juan et Le double*, Petite Biblioteque Payot, Paris, 1973 (1932).

Richelieu, cardenal duque de; Du Plessis, Armand-Jean. *Testamento Político*. 1709. Traducido por David Carneiro; con una presentación de Nélson Jahr García. Consultado en http://www.psbnacional.org.br/bib/b9.pdf;

Senellart, Michel. *Les arts de gouverner. Du* regimen *médiéval au concept de gouvernemet*. Seuil (Des Travaux). Francia, 1995.

Serrand, Pierre. "Administrer et gouverner. Histoire d'une distinction". *Jus Politicus. Revue internationale de droit politique*. www.juspoliticum.com

Skinner, Quentin; *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. Fondo de Cultura Económica, México. Dos vols.: I, México, 1985. II, México, 1993.

Skinner, Quentin. *El artista y la filosofía política*. Trotta. Madrid, 2009.

Soto Ayala, Roberto. *Los "espejos de príncipe" en el mundo bizantino como continuidad de la tradición retórico-política isocrática.* Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. 2009.

Soto Ayala, Roberto Andrés. "Isócrates y los <<espejos de príncipe>> bizantinos". *Byzantion nea Hellás* # 30, 2011.

Swift, Jonathan. *El arte de la mentira política*. Público. s/l. 2010.

Teofrasto. *Caracteres*. Gredos (Biblioteca Básica). Madrid, 2000.

Tomás y Valiente, Francisco. *Los validos en la monarquía española del siglo XVII*. Siglo XXI de España editores. Madrid, 1990.

Valdés, Alfonso de; *Diálogo de Mercurio y Carón*. En AAVV; *Moralistas Castellanos*; CONACULTA/ Océano, México, 1999. Pp. 96 – 101.

Velasco Gómez, Ambrosio. "Heurística y progreso de las tradiciones en las ciencias y las humanidades". En Velasco Gómez, 2000.

Velasco Gómez, Ambrosio (coord.). *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades.* CIICH/UNAM/Siglo XXI. México, 2000.

Velázquez Delgado, Jorge. *Antimaquiavelismo y Razón de Estado*. Ediciones del Lirio/Ensayos de Filosofía Política del Barroco; México, 2011.

Vigo, Alejandro. "Deliberación y decisión según Aristóteles" *Tópicos. Revista de Filosofía*. No. 43, 2012, pp 51-92. Universidad Panamericana, México D.F., 2012.

Vizentin, M. Imagens do poder em Sêneca: estudo sobre o De Clementia. Cotia, SP. Ateliê Editorial/Fapesp, 2005.

Weber, Max. *El político* y *El científico*. Colofón. México, 1998.

Weber, Max. *¿Qué es la burocracia?* Ediciones Coyoacán. México, 2004.

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Fondo de Cultura Económica. México, 2004.

Worden, Blair; “Favoritos en la escena inglesa”. En Elliott, John & Laurence Brockliss, directores; *El Mundo de los Validos*. Taurus (Pensamiento). Madrid, 1999. Pp. 229 – 264.

Yates, Frances. *El arte de la memoria.* Taurus (Ensayistas 113). Madrid, 1974

Zamora Águila, Fernando. *Filosofía de la imagen. Lenguaje, imagen y representación.* Escuela Nacional de Artes Plásticas (Espiral). México, 2008.

Obras de consulta.

Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. Porrúa. México, 1995.

Charaudeau, Patrick & Dominique Maingueneau. *Diccionario de análisis del discurso*. Amorrortu. Buenos Aires, 2005.

Corominas, Joan. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana.* Gredos (Biblioteca románica hispánica). Madrid, 1987.

Ducrot, Oswald & Tzvetan Todorov. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Siglo XXI. México, 2003.

Gortari, Eli de. *Diccionario de la lógica*. Plaza y Valdés. México, 1998.

Moliner, María. *Diccionario de uso del español*. Dos tomos. Gredos. Madrid, 1992.