

NOTA

Perspectivas políticas comparadas de las noblezas europeas en la transición del XVI al XVII¹

Comparative political perspectives of european nobilities in the transition from XVIth TO XVIIth

Adolfo CARRASCO MARTÍNEZ

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El trabajo presenta las posibilidades que ofrece la comparación de los textos políticos surgidos en Europa en torno a 1600 para aclarar la posición de las diversas noblezas continentales. Desde finales del siglo XVI las relaciones político-sociales entraron en un proceso de transformación basado en la convicción de que la disyuntiva entre ser dominado o dominar constituía la única controversia relevante en torno al poder. Para las noblezas europeas, ello supuso un estrechamiento de su campo de operaciones con consecuencias no sólo prácticas, sino también relacionadas con la misma identidad de grupo e individual. Aspectos como la definición de nobleza, el protagonismo que tocaba al grupo aristocrático en el tablero del juego o la relación con los reyes y sus aparatos administrativos, fueron objeto de intensa discusión en Inglaterra, en Francia o en la Monarquía Hispánica. Así pues, se produjo un amplio debate con argumentos políticos y éticos en el cual la nobleza buscó justificación y defensa volviendo su mirada a las fuentes clásicas –algunas facetas del aristotelismo y el estoicismo– que fueron reinterpretadas en función del contexto contemporáneo.

ABSTRACT

The article presents the prospectives of comparing the European political texts around 1600, in order to explain the political position of European nobilities. Since the end of the XVIth century, the sociopolitical relations entered into a transformational process based on the conviction that the alternative between being dominated or dominate constituted the only relevant controversy around the power. For the European nobilities, this new scene supposed a narrowing of their field of operations with not only practical consequences, but also those related to the same group and individual identity. Aspects like the definition of nobility, the protagonism that touched to the aristocracy in the sociopolitical scene, or the relation with the kings and their administrative machine, were the object of an

PALABRAS CLAVE

Europa siglos XVI y XVII
Nobleza y aristocracia
Cultura política nobiliaria
Aristotelismo
Neostoicismo
Oposición política

KEY WORDS

Europe XVIth and XVIIth centuries
Nobility and aristocracy
Kings and royal

¹ Este trabajo es uno de los resultados del Proyecto de Investigación BHA2002-00107, financiado por el MCYT, titulado *Cultura política y poder en la Monarquía Hispánica durante el siglo XVII*.

intense discussion in England, France or the Hispanic Monarchy. Therefore, a wide debate with political and ethical arguments took place, where the nobility looked for justification and defense, returning their glance to the classic sources –some facets of the aristotelism and stoicism– that were performed according to the contemporary context.

favourites
Noble
political
culture
Aristotelism
Neostoicism
Political
opposition

SUMARIO 1. La política, instrumento de dominación. 2. El estrechamiento del espacio político de la nobleza. 3. Cultura y política nobiliarias en tiempos de mudanza.

1. La política, instrumento de dominación

Uno de los elementos de la cultura política que se afianza en la transición del siglo XVI al XVII es una nueva visión de las relaciones político-sociales, que se manifiesta tanto en el ejercicio del poder en reinos y repúblicas, como en el intenso debate intelectual sobre estas cuestiones, a tenor del número de títulos publicados y de la variedad de los asuntos discutidos. Se trata de la idea de dominación como verdadera esencia de la política, que no existía más política que la que conducía a la conquista y la conservación o al aumento del poder; que sólo a la luz de una realidad tangible como era la del dominio tenía sentido elaborar teorías políticas y definir conductas públicas; que, en definitiva, la disyuntiva entre ser dominado o dominar, venía a constituir la única controversia relevante en torno al poder. Esta vinculación, de la que la teoría política era consciente desde tiempos remotos, ahora se estrechaba de tal modo que ahogaba cualquier otra concepción de la política que no estuviese centrada en el poder. En consecuencia, se oscureció el sentido cívico-republicano de la actividad pública, es decir, su carácter regulador de las relaciones entre los miembros de la comunidad, que había sido una de las grandes aportaciones del Renacimiento y el Humanismo, para convertirse en un arte con una determinada finalidad, o, dicho en otras palabras, una técnica de dominación².

El cambio fue general en Europa, pues en todas partes, por unas u otras razones, los autores que toman la pluma en las décadas finales del XVI y en las primeras del XVII, coinciden en rendirse ante lo que se consideraba una realidad inexorable. Pero no sólo se percibe en los escritos la aceptación de un estado de cosas sobrevenido, sino también la opción por un modelo de orden político-social considerado el más adecuado, una postura proveniente de la reflexión sobre el pasado remoto y el próximo, acerca de la naturaleza del poder y el modo de ejercerlo. La profundidad de esta transformación cultural y el amplio consenso creado en torno a estas ideas fue puesta de manifiesto por Jean Bodin, si no el primero que trata la cuestión, sí quien

² Skinner, Q.: *The foundations of modern political thought. Vol. I. The Renaissance*, Cambridge, 1978 (hay traducción española).

la centra. En *Los seis libros de la república*, después de haber reflexionado sobre las diversas formas políticas que se habían barajado habitualmente desde Platón y Aristóteles —monarquía, aristocracia, democracia— concluía de forma taxativa:

«En realidad, es imposible, incomparable e inimaginable combinar monarquía, estado popular y aristocracia. Si la soberanía es indivisible, como hemos demostrado, ¿cómo se podría dividir entre un príncipe, los señores y el pueblo a un mismo tiempo? Si el principal atributo de la soberanía consiste en dar ley a los súbditos, ¿qué súbditos obedecerán, si también ellos tienen poder de hacer la ley? ¿Quién podrá hacer la ley, si está constreñido a recibirla de aquellos mismos a quien se da? (...) Respondo que tal república [se refiere a una que reparta la soberanía entre los grupos sociales] nunca ha existido y que no se puede realizar ni siquiera imaginar, dado que los atributos de la soberanía son indivisibles»³.

La definición de la soberanía como el poder absoluto y perpetuo permite a Bodin engarzarla con la autoridad del príncipe, única forma posible, en su opinión, de materializarla y ejercerla⁴. Es una trasposición de la noción teológica de soberanía aplicada a los asuntos políticos; en definitiva, una visión moderna de conceptos antiguos que cuenta con un doble blindaje: el de la sacralización, aunque sea sólo como metáfora del poder, y el de la experiencia de Bodino y sus contemporáneos en una Francia desgarrada por la guerra civil.

En esta misma dirección se expresaría poco después Justo Lipsio al definir el imperio de uno solo y la obediencia disciplinada de todos como la única forma viable de organización: porque «cuadra mucho mejor con la naturaleza» y

«porque es asimismo más conforme a razón. Porque un cuerpo solo de imperio parece se deba regir por el alma de uno solo, como una nave por un piloto. ¿De qué sirve poner muchos? Pues alborotar el Estado; en la manera que si hubiese dos soles, todo estaría a riesgo de abrasarse. Porque muy mal, y no sin grandísima dificultad, pueden estar siempre en su lugar el poder y la concordia. Y así, importa a la paz y sosiego que toda la potestad sea deferida a uno solo. Leído hemos, y aun visto que, para apaciguar las discordias civiles, muchas veces no ha habido otro remedio sino remitir el mando y gobierno a uno solo.»⁵

Es esta la expresión de una racionalidad política separada de la religión, que atribuye al Estado monárquico la *potestas* sobre las conductas de los súbditos y la *auctoritas* sobre sus espíritus, dentro de una concepción no trascendente de la vida política que se define como

³ Bodin, J.: *Los seis libros de la República*. Ed. de Pedro Bravo Gala, Madrid, 1997 (1.ª edición en París, 1576), pp. 89 y 92.

⁴ Rohou, J.: *Le XVIIe siècle, une révolution de la condition humaine*, París, 2002, pp. 126-127.

⁵ Lipsio, J.: *Políticas*. Ed. de J. Peña Echeverría y M. Santos López, según la traducción de Bernardino de Mendoza (Madrid, 1604), Madrid, 1997 (1.ª edición en latín, París, 1589), p. 36.

una relación utilitaria⁶. Bodin y Lipsio, al defender la unidad del poder y al avisar de los riesgos de compartirlo o dividirlo, escribían desde su propia experiencia. Por ello ambos alertaban contra los peligros de una autoridad fragmentada y consiguientemente debilitada, que degeneraba invariablemente en la guerra civil. Es evidente que detrás de sus opiniones estaban los enfrentamientos que sufrían por entonces sus respectivas patrias, Francia inmersa en las guerras de religión, y los Países Bajos envueltos en una conflagración que, entre cosas, era una guerra civil.

Así triunfó la política en Europa, un éxito que en último término estaba motivado por la división confesional y que deslizó el principio misterioso del orden desde lo religioso al poder en estado puro —la *razón de Estado*—. Cambiada la faz de la verdad absoluta, no se modificó el mecanismo de su legitimación.

No sólo quienes escribían en territorios desgarrados por la violencia fratricida llegaron a la conclusión de que el poder era uno y que la única política aceptable era la que sirviese para mantenerlo unido. También en territorios estables de la Monarquía Hispánica, como eran los peninsulares, el tono de las ideas era similar. Por eso Gregorio López Madera, en sus *Excelencias de la Monarquía y Reino de España* (1597), hacía pivotar todos sus argumentos sobre los conceptos de *grandeza* y *poder*. Al discurrir sobre la bondad de las formas de gobierno, consideraba a la monarquía —en sentido literal *el gobierno de uno solo*— como la mejor fórmula, un lugar común en el ámbito del pensamiento español de la época; lo verdaderamente interesante de su texto reside en las razones aportadas para justificar este aserto, según una concepción de la autoridad ligada a la capacidad del rey y a su legitimidad para ejercer el poder. Digámoslo como lo escribe López Madera: el monarca es el que ostenta la autoridad porque ejerce el poder. Textualmente, al definir «poder absoluto y supremo» del rey, afirma:

«en lo temporal que no aya otro intermedio entre Dios y ellos (...) Y este es el que tienen nuestros ínclitos reyes, siendo príncipes supremos, teniendo esta manera de poder por su derecho propio, sin dependencia de otro alguno, pues aún no le tienen del pueblo.»⁷

He aquí una argumentación en términos religiosos que también usa consideraciones funcionales y nace de una valoración eminentemente práctica del poder. Y ¿cuáles son los elementos que, en manos del soberano, son los que articulan el ejercicio del poder, es decir, la acción política, para López Madera? La legitimidad religiosa, las leyes, emanadas del propio rey y aplicadas por las instituciones, y la fuerza coercitiva de las armas⁸.

En definitiva, la idea de que la política era un instrumento de conquista, defensa o aumento del poder, nos sitúa en el verdadero escenario del comienzo del siglo XVII europeo.

⁶ Rohou, J.: *ob. cit.*, p. 129.

⁷ López Madera, G.: *Excelencias de la Monarquía y Reino de España*, ed. de José Luis Bermejo Cabrero, Madrid, 1999.

⁸ *Ibidem.*, cap. VII.

Tal visión de la política tuvo repercusiones no sólo ideológicas, sino también estratégicas, como por ejemplo en las teorías legitimadoras del orden social, de la organización estamental y, en definitiva, de la desigualdad imperante en todas partes.

Resulta muy significativo que lo que podríamos denominar explicación pesimista de la jerarquía social, tenga tanto eco en estos mismo años, cuando se trata de justificar por qué existe el privilegio y por qué sólo unos pocos disfrutaban de la autoridad y de las riquezas. Esta explicación entendía que la desigualdad entre los hombres había sido consecuencia de la maldad innata de éstos, y que provenía de su incapacidad para convivir pacíficamente. Por ello, fue necesario que los más fuertes se impusiesen sobre la masa y gestionasen, por el imperio de las armas, el orden necesario y la cohesión social que faltaba⁹.

En esta línea argumental circulaba Bodin al discurrir acerca de los estamentos y su jerarquía, cuando declaraba que el origen de la nobleza era la opresión y la violencia¹⁰. O el agustino español Marco Antonio Camos, quien en 1592 insistía en que el señorío de unos hombres sobre otros repugnaba a Dios por ser contrario a su plan inicial de armonía entre iguales, pero había tolerado el dominio de unos pocos como «mal menor», única manera viable de organizar la convivencia humana y prevenir el desorden:

«El dominio temporal (el qual es una de dos maneras: o como príncipe y señor con jurisdicción sobre vassallos, o como el que tiene señorío de su casa y preside en ella a sus criados y esclavos como señor) es en razón del qual toman los hombres diversos títulos y se llaman señores. Esse no les cabe ni les pertenesce por naturaleza ni en razón de lo gracioso que antes del pecado en el estado de la inocencia se les concedió. (...) Todos los hombres por naturaleza son yguales, pero por divina disposición vemos que los unos mandan y los otros obedescen... aunque la ambición y el apetito de dominar aya sido odioso a Dios. (...) Con todo, para refrenar la malicia de los hombres y para conservar a cada qual en su justicia y para que huviese paz y se sustentassen en la república, ha sido y es de Dios permitido el dominio, y de su Providencia proveydo. Luego, para castigo de los malos... y refrenar con el miedo de las penas que en ellas se ordenan a los malos, fueron hechas las leyes. Por lo qual San Clemente dize que el uso de todas las cosas que en el mundo son deviera de ser común a todos los hombres; puesto que por iniquidad començaron a dezir y se oyó primero ésto es mío, ésto es tuyo, yo soy señor de ésto, y tú de esotro. De arte que entre los mortales, por causa de la iniquidad y por consuetud y derecho de las gentes iniquas, por ser al derecho natural y a su equidad contrario, se hizo la división y se dio derecho de señorío a los hombres, por el qual se llamaron ellos señores y tuvieron de aquí origen los títulos no sólo de emperadores y reyes, más aún de los duques, marqueses y condes, y es llamarse el padre de familias económico y governador de su casa, señor de ella.»¹¹

9 Carrasco Martínez, A.: «El orden sagrado. Mitos sociales, legitimación teológica y teorías de la desigualdad en los siglos XVI y XVII», en *Cuadernos de Investigación Histórica*, 18 (2001), pp. 267-279.

¹⁰ Bodin, J.: *ob. cit.*, pp. 11-15.

¹¹ Camos, M. A.: *Microcosmia y gobierno universal del hombre christiano para todos los estados y qualquiera de ellos*, Barcelona, 1592, pp. 142-143.

Es muy sintomático, por otra parte, que los escritores con experiencia militar insistiesen en esta explicación. Así lo hace Bernardino de Escalante, con palabras claras:

«Por Providencia divina fue ordenado para refrenar y castigar los pecados y maldades de los hombres y conservarlos en justicia y concordia dando principio a ello el que lo es de todas las cosas, quando desterró del Paraíso de la tierra a Adán y Eva por no aver guardado su mandamiento comiendo del árbol vedado, obligándoles a que con el trabajo de sus manos grangeassen y sustentassen la vida. Y con el mismo rigor reprehendió a Caín la muerte de Abel y le castigó, y a Lamech por el homicidio, y a todos los demás hombres y criaturas que avía en el mundo, anegó con el diluvio general por sus maldades y abominaciones, reservando a Noé, que era justo, y a los otros que en su navío escaparon, ordenando de ahí adelante, porque la comunidad engendra discordia, que los hombres más valerosos governassen a los inferiores, concediéndoles la administración y señorío de las cosas del mundo. Pues para ellos le avía criado. Y lo mismo ordenó por ley de naturaleza en los animales irracionales que se guían y gobiernan por otros de su mismo género.»¹²

«Cada uno de nosotros no es más que una parte de un gran todo», explicaba el francés Pierre Fortin de la Hogue a su hijo, ya en pleno siglo XVII, y con esta frase resumía de forma magistral una concepción de la sociedad y de la política basada en el ejercicio de las formas más puras del poder. Y más adelante desarrollaba la idea:

«varias personas juntas son una familia; varias familias una villa o una ciudad; varias ciudades una provincia, y varias provincias un Estado, que está gobernado por el poder de uno solo, de cuya autoridad se deriva una ley común, que hace de lazo de todas estas partes entre sí, de lo que resulta una correspondencia respectiva entre la cabeza y los miembros, y de los miembros con la cabeza, para mantener unido el conjunto.»¹³

Los ejemplos podrían multiplicarse, sobre todo los referidos a los ámbitos culturales hispano, italiano y francés. En todos los casos, se percibe de forma diáfana la convicción de que el ejercicio del poder absoluto era la única manera de construir una sociedad¹⁴. La fuerza era lo que de verdad vertebraba la sociedad y las relaciones políticas, la autoridad consistía en conservar el poder, el origen de la nobleza, en tanto que grupo en la cúspide, residía en la necesidad de regular la violencia. Para los contemporáneos, bastaba con echar una mirada por la ven-

¹² Escalante, B. de: *Diálogos del arte militar*, Sevilla, 1583, ff. 3r y v.

¹³ Fortin de la Hogue, P.: *Testament, ou conseils fideles d'un pere a ses enfans. O ù sont contenus plusieurs raisonnements chrétiens, moraux et politiques*, París, 1697 (segunda edición corregida y aumentada), p. 225. En todos los casos de fuentes inglesas, francesas o italianas que han sido consultadas en originales, se han traducido los textos al español para facilitar su lectura.

¹⁴ Durand, Y.: *L'ordre du monde. Idéal politique et valeurs sociales en France du XVIe au XVIIe siècle*, París, 2001, pp. 31 y ss.

tana para comprobar que el mundo no se apartaba de estos planteamientos intelectuales. Ante el desorden general y las guerras, dirán muchos autores, los más fuertes y virtuosos lograron imponerse al caos imperante¹⁵. Esa era la génesis de reyes y nobles, que se impusieron por sus virtudes y manejando el acero, una fórmula que, santificada en los orígenes, resultaba aplicable al presente.

2. El estrechamiento del espacio político de la nobleza

¿Y cómo se interpretaba esta realidad en el ámbito nobiliario? La pregunta afecta a la consideración política de la nobleza, a su posición de predominio y, en definitiva, a la misma identidad nobiliaria, en tanto que grupo social con notables ambiciones políticas y acreditada costumbre de transitar en las cercanías del poder. En términos de cultura nobiliaria, el creciente consenso, desde muy distintas manifestaciones, en torno a la unidad de la autoridad máxima obligó a adaptaciones y cambios estratégicos que, en cualquier caso, partían del amplio margen de maniobra disponible para quienes disfrutaban de la preeminencia. Asumida la desigualdad social como un marco inamovible y asumido también que la nobleza era la más capacitada, después del soberano, para frecuentar el poder, los términos del debate se establecieron en torno a la cuestión de si los nobles debían monopolizar los puestos más altos o, por el contrario, éstos debían abrirse a otros grupos sociales emergentes que presentaban su candidatura al mando, apoyados en ocasiones, por la institución monárquica.

No obstante, si abandonamos el discurso general sobre la sociedad y el poder, y nos centramos en el asunto del ejercicio político, la posición de la nobleza en estos años de transición de siglo estuvo determinada por un estrechamiento del territorio donde podía desenvolverse. Las noblezas europeas vieron reducidos sus espacios políticos al verificarse en este ámbito una creciente presión combinada de las monarquías y de esos grupos emergentes. Estaba en marcha la gran operación que, con cronologías diversas en cada Estado, aspiraba a someter a todas las fuerzas sociales a la autoridad regia. Los teóricos del absolutismo, los autores monarquistas, dedicaron espacio en sus textos a explicar al rey cómo debía comportarse con la nobleza de su reino. Así lo hacía Baltasar Álamos de Barrientos, entre sus consejos al joven monarca Felipe III. Lo que proponía era asegurar la fidelidad de la nobleza al proyecto dinástico mediante la combinación de una actitud exteriormente respetuosa con su rango y una actitud neutralizadora de sus ambiciones políticas disgregadoras:

«Porque cuando los grandes andan con el príncipe, verdaderamente se avergüenzan de no imitarle en la virtud; y ausentes de Su Majestad, como sin freno que les modere, se entregan a toda suerte de vicios y antojos desordenados. (...) justo será servirse Vuestra Majestad de ellos [los nobles], honrarlos y favorecerlos, para que, apartados de su grandeza y sin servicio suyo, no

¹⁵ Comenta estas cuestiones Kelso, R.: *The doctrine of the English gentleman in the sixteenth-century*, Urbana (Illinois), 1929, pp. 33-34.

gocen, ni pierdan, por mejor decir, aquellas grandes riquezas que merecieron recibir de sus progenitores; sino que con ellas asistan a la conservación del Estado y al crecimiento y resplandor de Vuestra Majestad, y las empleen en lo mismo en que las ganaron sus antepasados. Que si éstos están con vuestra Majestad y favorecidos de su mano, y gustosos de su señorío ¿quién queda para moverse, ni con la imaginación, a perderle el respeto? (...).»¹⁶

Más o menos lo mismo, con palabras más directas, aconsejaba años más tarde el milanés Ludovico Settala:

«El príncipe tendrá bien controlados los movimientos de los más poderosos, en particular de los que por su fortuna o clientela o gallardía y ambición pudieran inclinarse a un cambio de régimen y substituir la forma monárquica con la aristocrática o la popular, con vistas a conseguir algunas participación en el gobierno. En este caso les encomendará alguna embajada de gran prestigio, con lo que, so capa de honrarlos, los empobrecerá y les reducirá sus fuerzas; o los enviará a la guerra con algún cargo de prestigio pero dispendioso, y al poco tiempo los llamará con el pretexto de aminorar su trabajo o de conferirles algún honor o dignidad, pero realmente para tenerlos continuamente a la vista. Así obró Tiberio con Germánico cuando éste se encontraba en la cumbre de la celebridad por las victorias y el favor del ejército, pues entonces lo llamó para otorgarle el cargo de cónsul, lo que exigía estar permanentemente en contacto con el emperador, y así no le dejó terminar su victoriosa campaña, según cuenta Tácito en *Los Anales* (II, 26).»¹⁷

¹⁶ Álamos de Barrientos, B.: *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado*. Madrid, 1598, ed. de Modesto Santos, Madrid, 1990, pp. 110-113. La cita sigue: «Y porque ésto que he dicho de ocupar los grandes de Castilla y de los demás reinos podría tener una dificultad en que se reparase, que no pudiendo emplear y contentar a todos, sería forzoso quedar muchos quejosos, y en punto de Estado parecerá también que es mayor el daño y peligro de esta ofensa, que lo que se puede granjear con el beneficio y mercedes que se hicieren a los demás. Pero cuando esto sea así, que no es, pues sería peor que todos aborrezcan, que no algunos, y a Vuestra Majestad le faltase, que no falta, en que ocupar a todos según su inclinación y entendimiento, y que no bastase emplear a los unos y entretenir a los otros con la esperanza de lo mismo; se establezca como señor, cambiando la forma de gobierno.»

¹⁷ Settala, L.: *La razón de Estado*, ed. de Hernán Gutiérrez, y traducción de Carlo Arienti, México-Buenos Aires-Madrid, 1988, según la primera edición titulada *De la razón de Estado en siete libros*, Milán, 1627, p. 120. Hay un párrafo similar en pp. 162-163: «Hasta ahora hemos visto las medidas preventivas de una república aristocrática u oligárquica para evitar que alguien acreciente su poder —por valor, favores y riquezas— y trate de destruir el gobierno para hacerse dueño absoluto; nos queda enseñar el remedio, o sea, la manera de impedir que alguien, más poderoso que los demás por su prestigio u otra causa, se establezca como señor, cambiando la forma de gobierno.»

Entonces, si alguien llegara a tener una potencia demasiado grande, será necesario inventar alguna bonita estratagema para ir rebajándolo paulatinamente, por ejemplo enviándolo a una guerra sostenida por la propia república o para ayudar a un príncipe amigo, en la que, so color del prestigio, tenga que hacer cuantiosos gastos y poner en peligro su reputación; en el caso de que tenga éxito, habrá que llamarlo a la patria con el pretexto de aliviarle las fatigas de la guerra o para otorgarle algún alto cargo en la ciudad, bajo la mirada del senado, que seguirá vigilando su conducta. Así hizo Tiberio con Germánico cuando, para alejarlo de su victoriosa carrera, le ofreció el consulado, que debía ser ejercitado ante sus ojos, según escribe Tácito».

En esencia, nada nuevo, por otra parte, de lo que había aconsejado hacía ya tiempo atrás Nicolás Maquiavelo a su príncipe ideal, pero, en cualquier caso, lo importante era que estas ideas, en teoría anatemizadas por provenir del «impío florentino», se exponían con toda nitidez en los medios católicos¹⁸.

En otros ámbitos europeos contemplamos similar tendencia. En 1598 Jacobo VI de Escocia, futuro rey de Inglaterra, publicó su *Basilicon Doron*, libro de consejos sobre el modo de gobernar dedicado a su heredero, el príncipe Enrique. Cuando se refería a la actitud que debía tener el soberano con su nobleza, lo hacía en los siguientes términos, previniéndole contra las ambiciones de los nobles. Escribía Jacobo:

«La enfermedad natural que he percibido en este estamento [noble] en esta época ha sido una fuerte arrogancia de su grandeza y poder (...) Para remediar estos males en este estamento enseña a tu nobleza a guardar tus leyes.»¹⁹

Y después de señalar algunos medios para domesticar y adiestrar a la nobleza en los principios del buen gobierno regio, cambiaba de orientación, para recordar a su hijo que «a menudo la virtud sigue a la sangre noble» y que por tanto «ellos deben ser tus brazos y ejecutores de tus leyes, y así sírvete de ellos amorosamente en la obediencia, y sé riguroso con los revoltosos». Finalmente, sentencia el escocés:

«golpea constantemente en sus oídos que uno de los principales puntos de servicio que esperas de ellos es, que sus personas practiquen y que por su poder procuren rigurosa obediencia a la Ley, sin la cual ningún servicio puede ser hecho ni puede ser agradable a ti.»²⁰

Recordemos que Jacobo aún no era rey de Inglaterra, aunque esperaba serlo, y que por tanto pensaba que su hijo debería gobernar tanto a la nobleza escocesa como a la inglesa. A mi juicio, hay en estas palabras primero una innegable prudencia en el tono —que exageradamente a algunos autores les ha permitido hablar de un absolutismo moderado²¹—, pero lo más destacable es una visión recelosa de las ambiciones políticas de la nobleza, y la propuesta de formas de neutralizarlas mediante su inserción en el proyecto monárquico, que en este caso Jacobo VI

¹⁸ Para el desarrollo del concepto de *razón de Estado* en la Monarquía Católica y sus relaciones con los textos de Maquiavelo, véase *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, estudio preliminar de J. Peña Echeverría, Madrid, 1998.

¹⁹ Jacobo VI: *Basilicon Doron, or His Maiesties instructions to his dearest sonne, Henry, the Prince*, Londres, 1599 (la primera edición impresa; hay una segunda corregida por el propio autor en Londres, 1603), en *King James VI and I. Political Writings*, ed. de J. Sommerville, Cambridge, 1994, p. 28.

²⁰ *Ibidem*, p. 29.

²¹ Sobre el supuesto absolutismo moderado de Jacobo I, véase Sommerville, J.: «James I and the divine right of kings: English politics and continental theory», en Peck, L. L. (ed.): *The mental world of the Jacobean court*, Cambridge, 1991, pp. 55-70.

identifica con la *Ley*, con mayúscula, el ordenamiento que emana de él mismo como soberano absoluto.

En otro autor inglés contemporáneo, como es Francis Bacon, se detecta, igualmente, el problema de la aclimatación de la nobleza al escenario del absolutismo, en realidad, la cuestión de cómo conjugar en el poder a la nobleza con la corona. En su famosa composición *Of Nobility*, aparecida en la edición de 1612 de los *Essays*, es decir, en pleno reinado de Jacobo I de Inglaterra, comenzaba por adjudicar a la nobleza un papel político de fuerza limitadora de las tendencias tiránicas de todo monarca absoluto:

«Una monarquía donde no hay ninguna nobleza, es una pura y absoluta tiranía, como la de los turcos. Porque la nobleza modera la soberanía [regia], y atrae los ojos del pueblo a algo distinto que la dinastía reinante.»

Pero inmediatamente añadía: «las democracias no la necesitan [a la nobleza], y son comúnmente más tranquilas y menos susceptibles de sedición que en donde hay linajes nobles». Es decir, la nobleza puede tener un carácter moderador del poder del rey, pero la mera presencia de linajes aristocráticos en un Estado introduce un elemento potencialmente perturbador de la paz. Y esta idea se resumía un poco más abajo: «Una gran y potente nobleza añade majestad al monarca, pero disminuye su poder; devuelve la vida y el espíritu a la gente, pero oprime su destino (fortune)»²². ¿Es, pues, la nobleza una fuerza social y política peligrosa para el poder del soberano? Bacon, así lo expresa, pero, al mismo tiempo, la considera un elemento con el cual debe contar el monarca, necesario para el ejercicio eficaz y decoroso de la autoridad.

Tal era el tono general que dominaba las opiniones sobre el papel político de la nobleza: desconfianza hacia sus ambiciones, necesidad de someterla, sea mediante la fuerza o mediante la astucia, y sin embargo, imposibilidad de apartarla de los aledaños del poder del soberano, del poder en estado puro, según se estimaba en la época. Ahora bien, ¿cómo percibían estos cambios en las bases de la cultura política los sectores nobiliarios? ¿Las aristocracias europeas interpretaban como amenazas a sus posiciones estos planteamientos? ¿Fueron conscientes de que se estaban operando significativos cambios en la teoría del poder que les afectaban muy directamente?

En cualquier caso, no olvidemos que estas ideas, aparecidas en textos que, en la mayor parte de los casos, alcanzaron gran difusión y, en último término, estaba hechas para ser ampliamente conocidas, estaban al alcance de los propios nobles y que, como han demostrado numerosos trabajos realizados sobre las noblezas de los diversos reinos, su interés individual y de grupo por la cultura escrita era creciente. Por ello, debemos interrogarnos sobre cuáles fueron sus respuestas ante una coyuntura que aconsejaba a los soberanos recelar de los nobles, some-

²² Bacon, F.: *The Essays, or counsels civil and moral*, ed. por Brian Vickers, que recopila las ediciones de 1597, 1612 y 1625, Oxford, 1999; todas las citas, extraídas de la p. 30.

terlos y cercenar sus aspiraciones de emancipación política, pero al mismo tiempo mantenerlos en la cercanía del trono, apoyarlos y honrarlos.

3. Cultura y política nobiliarias en tiempos de mudanza

Como señaló atinadamente Neuschel en relación con las formas culturales de la nobleza francesa del Quinientos, el honor, la herencia y otras categorías ligadas a la identidad aristocrática se representaban en los hechos concretos, en las relaciones personales, tanto en las que tenían lugar en la corte como en la vida doméstica o en la guerra, en definitiva, en todos los ámbitos de actividad; sólo teniendo en cuenta esto podremos entender en todas sus dimensiones la manera de comportarse noblemente²³. La interiorización de sus valores era condición inexcusable para proyectarlos sobre la sociedad, una especie de penetración con lo que se quería transmitir que nacía de la propia consideración de sí mismo. De igual manera, para la nobleza el concepto de autoridad era la piedra angular sobre la que descansaba su predominio, una autoridad legítima ejercida sobre la comunidad con raíces remotas en la visión clásica aristotélica que autorizaba a los nobles a ostentarla y negarla a los demás miembros de la sociedad²⁴. Ahora bien, el proceso de asunción de la propia identidad siempre estuvo en construcción, o mejor dicho, se trató de una transformación continua que se tejía y destejía sin fin por el contraste con la realidad y con la circunstancia individual. Así pues, la misma definición de nobleza avanzó a la primera fila de la escena cultural, como síntoma de un debate que iba más allá de lo meramente conceptual. En la Francia de Luis XIII, por ejemplo, la discusión en torno a la delimitación de lo nobiliario, por causa de la presión de los *robins* y de la política de Richelieu, tuvo gran intensidad, volcada en numerosos textos²⁵.

Pero no sólo fueron contenidos políticos los que entraron en la liza por fijar qué era ser noble, sino que la nobleza se vio inmersa en una dinámica de cuestionamiento de todo. Según ha explicado Jonathan Dewald en cuanto a Francia, el noble del Seiscentos se veía a sí mismo como un complejo conjunto en el cual lo individual estaba ganando terreno respecto a lo colectivo, fuera familiar o de grupo, síntoma de una identidad conflictiva compuesta por señas y claves superpuestas que en no pocas ocasiones discordaban entre sí. Las alternativas en cuanto a la función social, los honores, las relaciones personales, la interpretación del peso del pasado, incluso los afectos y la moral, expresaban una tensión pro-

²³ Neuschel, K. B.: *Words of honor. Interpreting noble culture in sixteenth-century France*, Ithaca y Londres, 1989, p. 123.

²⁴ Powis, J.: *Aristocracy*, Oxford, 1984, pp. 1-10. Véase, como marco de referencia general, Jaeger, W.: *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 1978 (1933).

²⁵ Mettam, R.: «Definitions of nobility in seventeenth-century France», en Corfield, P. J. (ed.): *Language, History and Class*, Oxford, 1991, pp. 79-80. Véase también ADAM, A.: *Grandeur and Illusion. French literature and society, 1600-1715*, Londres, 1972 —original en francés—.

funda entre la cultura recibida, la comprensión del mundo contemporáneo y la búsqueda de salidas personales²⁶.

Las ideas sobre la nobleza cultivadas durante el Renacimiento y las fuentes de inspiración de este cuerpo ideológico mantuvieron su vigencia en toda Europa, pues tanto lo caballeresco como el ideal cristiano siguieron siendo agentes activos en la filosofía ambiente²⁷; sin embargo, fue la cultura clásica, que no había dejado de influir intensamente, la referencia cultural de mayor auge desde fines del XVI. Su versatilidad como inmenso arsenal de categorías, metáforas, modelos y, especialmente, la maleabilidad y ambigüedad de sus contenidos, hicieron que los ojos de las noblezas europeas, en momentos de incertidumbre, se volvieran a ella a la búsqueda de explicaciones y representaciones. Para la nobleza, sobre todo la más encumbrada, el diálogo con el mundo clásico fue polivalente a partir de una actitud eminentemente utilitaria de lo que el pasado podía suministrar a su presente. El renovado catálogo de la cultura antigua prestaba recursos ideológicos a la defensa y a la consolidación de la posición de primacía social y política nobiliaria. En este sentido, el concepto de héroe clásico y el territorio de la acción y de la virtud heroicas fueron propicios para las expectativas de la representación nobiliaria, siguiendo las palabras de Cicerón acerca de la posibilidad de que algunos hombres gozasen de un toque divino:

«aquellos que se sienten nacidos para ayudar, defender y salvar a la humanidad llevan en su alma un elemento sobrenatural y son promovidos a la inmortalidad. Hércules ha pasado a figurar entre los dioses: nunca habría ocurrido tal cosa si no lo hubiera merecido durante el tiempo que vivió entre los hombres.»²⁸

Este planteamiento tuvo ecos hasta bien entrado el siglo XVII, pues el jesuita Francisco de Garau expresaba, en 1677, la idea de que los nobles compartían condición con los héroes clásicos, porque la calidad nobiliaria participaba de la virtud atribuida al soberano, de la misma forma que la mitología afirmaba que los héroes compartían todo con los dioses, menos la inmortalidad:²⁹

«Ella [la nobleza] pareció a muchos una participación de la magestad soberana. Esto quisieron significar los antiguos en aquella fabulosa quanto celebrada origen que davan a los héroes de la fama, haziéndoles hijos de sus mentidas deidades.»³⁰

²⁶ Dewald, J.: *Aristocratic experience and the origins of modern culture. France, 1570-1715*, Berkeley, 1993, pp. 7-8 y 205-208.

²⁷ McCoy, R. C.: *The rites of knighthood. The literature and politics of Elizabethan chivalry*, Berkeley, 1989.

²⁸ Cicerón: *Tuscolanas*, I, 32 y 25-26; véase también *De natura Deorum*, II, 24, cit. por J. Seznec: *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, 1983 (1940), p. 19.

²⁹ Acerca de la condición de héroe clásico, su relación con los dioses y la evolución histórica de estas concepciones, véase García Gual, C.: *Introducción a la mitología griega*, Madrid, 1992, pp. 169 y ss.

³⁰ Garau, F.: *El sabio instruido de la naturaleza en quarenta máximas políticas y morales ilustradas con todo género de erudición sacra y humana*, Madrid, 1677, p. 3.

Recordemos, además, lo que había dicho Covarrubias en su diccionario, refiriéndose a los héroes mitológicos: «No embargante fuesen mortales, eran sus hazañas tan grandiosas que parecían tener en sí alguna divinidad»³¹. Si los héroes clásicos tenían un toque divino que se manifestaba en su conducta, los nobles, virtuosos y esforzados por naturaleza, podían asimilarse a ellos en términos de héroes —cristianos, en este caso—. Y entre los semidioses de la Antigüedad, Hércules fue uno de los más queridos por la nobleza europea, *vir perfectissimus* en lo físico y en lo intelectual que había triunfado en el Renacimiento gracias a las enormes posibilidades evocadoras de sus trabajos, sus viajes y hasta de su muerte. En el siglo XV, las obras de Coluccio Salutati³², Enrique de Villena³³, Raoul Le Fèvre³⁴ o Pietro Andrea de Basi³⁵, construyeron un héroe moral y político, modelo de conducta caballeresca y nobiliaria. Este Hércules cristiano no perdió flexibilidad en la adaptación y, con el tiempo, pudo expresar toda su capacidad alegórica, compatible con una casi inagotable pluralidad de interpretaciones y, sobre todo, permitía explorar en la línea de un individualismo muy barroco y muy aristocrático³⁶. Como acreditaba Juan Pérez de Moya en las postrimerías del Quinientos, las virtudes de Hércules se conciliaban, desde un principio organizativo cristiano, con los parámetros de la vida nobiliaria:

«Ser Hércules hijo de Júpiter y Alcmena no es otra cosa sino la bondad y fortaleza y excelencia de las fuerzas del ánimo y del cuerpo, que alanza y desbarata la batalla de todos los vicios del ánimo, como se da a entender por su nombres, porque primero fue llamado Alcides, de *alce* en griego, que significa fuerza. Luego [fue llamado] Hércules, que quiere decir fortaleza y prudencia; y la razón que está en el hombre, y constancia, sin la divina bondad, y sin buen sujeto de ánimo, no acontece.»³⁷

Mucho más tarde aún se seguía insistiendo en la vertiente ético-política del Hércules cristiano, como lo hacía Francisco Godoy en un libro titulado precisamente así, *El Hércules ético político*, en el que cada uno de los doce trabajos del mítico personaje daba pie para largas reflexiones de tono moral³⁸. En cualquier caso, fueron otras dos referencias clásicas, el sistema

³¹ Covarrubias Orozco, S.: *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Felipe C. R. Maldonado, revisada por Manuel Camarero, Madrid, 1995, p. 629.

³² Salutati, C.: *De laboribus Herculis*, 1406.

³³ Villena, E. de: *Los doce trabajos de Hércules*, 1417.

³⁴ Le Fèvre, R.: *Ce roman du fort Herculis*, 1464.

³⁵ Basi, P. A. de: *Le fatiche d'Ercole*, Ferrara, 1475.

³⁶ Jung, M. R.: *Hercule dans la littérature française du XVIe siècle. De l'Hercule courtois à l'Hercule baroque*, Ginebra, 1966.

³⁷ Pérez de Moya, J.: *Philosofía secreta donde debaxo de historias fabulosas se contiene mucha doctrina provechosa a todos estudios. Con el origen de los ídolos o dioses de la gentilidad. Es materia muy necesaria para entender poetas e historiadores*, ed. de Carlos Clavería, Madrid, 1995 (1.ª ed., Madrid, 1585), p. 443.

³⁸ Godoy, F.: *El Hércules ético político*, Sevilla, 1682.

aristotélico y la ética estoica, las fuentes de inspiración primordiales de la aristocracia europea del Barroco.

La sombra del Estagirita, extendida por todos los lugares de Europa³⁹, continuó ejerciendo como principal influencia intelectual, como filosofía ambiente dominante, aunque ya empezaban a cuestionarse sus presupuestos⁴⁰. Para el noble, lo más atractivo de la filosofía aristotélica era la idea del hombre magnánimo, arquetipo de personalidad y de conducta elitistas explicado en la *Ética Nicomáquea*. La magnanimidad de Aristóteles no es tanto una virtud como la conciencia de poseer las cualidades apropiadas y, por tanto, la seguridad de que, manteniendo la coherencia consigo mismo incluso ante las pruebas más duras, se conserva la excelencia. Es, realmente, una forma de orgullo, la proyección social de la virtud individual como acreditación de superioridad y, en consecuencia, la exigencia a los otros de respeto y sometimiento. El hombre magnánimo que gusta a los nobles es legítimo poseedor de lo mejor, de méritos exclusivos que justifican su autoridad en todos los terrenos. Y es, también, generoso en sus acciones sin esperar recompensas, además de contenido y ecuánime en todas sus manifestaciones⁴¹.

Junto con esta tradición, presente de manera explícita en diversas noblezas europeas, el otro filón del que se extrajeron elementos para construir una ética aristocrática fue la moral estoica de la época imperial romana, que pivotaba sobre los conceptos de *constantia*, *patientia* y *firmitas*, virtudes principales del hombre equilibrado entre la acción y la contemplación, y que ofrecía técnicas de superación de los males del mundo basadas en las cualidades del individuo⁴². Esta tríada de valores, propuesta por Justo Lipsio en su *De constantia*⁴³, obtuvo traducción aristocrática al combinar sus prestaciones consolatorias con su capacidad para justificar el activismo. En el contexto político y religioso que se abrió en torno a 1600, el estoicismo vino a cubrir el hueco entre el *ser* y el *deber ser*, como sustancia y forma de la virtud, algo que perduraba en el imaginario nobiliario desde la Edad Media⁴⁴ y que ahora se había abismado. De esta forma, el neoestocismo aristocrático fue, en realidad, una reacción defensiva, displicente en cierto grado, porque profundiza en la propia conciencia de ser virtuoso para buscar cobijo ante la hostilidad exterior. El distanciamiento de las pasiones, la enfatización del autocontrol, la relativización de los avatares de la vida, la contención de los sentimientos y otras actitudes similares de separación respecto de las contingencias del mundo, compusieron un ideario de conducta que,

³⁹ Brunner, O.: *Vita nobiliare e cultura europea*. Bolonia, 1982 (1949); en especial, pp. 65 y ss; Jaeger, W.: *ob. cit.*

⁴⁰ Toulmin, S.: *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona, 2001 (1990).

⁴¹ Aristóteles: *Ética Nicomáquea y Ética a Eudemo* pássim. Referencias a estos textos y un resumen del concepto de *magnanimitas*, en Hutchinson, D. S.: «Ethics», en Barnes, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, 1995, pp. 227-228.

⁴² Carrasco Martínez, A.: «El estoicismo, una ética para la aristocracia del Barroco», en Belenguer, E. y Alcalá-Zamora, J. (eds.): *Calderón de la Barca y la España del Barroco*, Madrid, 2001, volumen I, pp. 305-330.

⁴³ Lipsio, J.: *De constantia libri duo qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Leiden, 1584. Véase sobre ello Oestreich, G.: *Neostoicism and the early modern State*, Cambridge, 1982, p. 13-14.

⁴⁴ Carrasco Martínez, A.: *Sangre, honor y privilegio. La nobleza española bajo los Austrias*, Barcelona, 2000, pp. 25-41.

sin ser nuevo ni desconocido, ganó actualidad por las circunstancias generales de la sociedad europea y particulares que afectaban a las noblezas de los Estados. Bien es cierto que así se seleccionaba una parte del estoicismo y no su última esencia, ya que la idea clásica del equilibrio entre afectos, pasiones, entrega, razón y valentía, quedaba reducida a un individualismo reactivo, enrocado en su propia conciencia de superioridad y decepcionado del mundo. Fue, en definitiva, una desnaturalización del sentido heroico clásico y la desestabilización del arquetipo originariamente basado en el equilibrio entre convicciones interiores y acción exterior⁴⁵. He aquí una moral apropiada para un tiempo que se percibía desequilibrado⁴⁶.

Nótese que, como puso de manifiesto hace setenta años Werner Jaeger, tanto la ética de Aristóteles como la ética estoica tenían profundas raíces aristocráticas, lo cual justifica la pervivencia de ambas como ejes de una visión elitista de la conducta de la nobleza europea⁴⁷. No es extraño, por tanto, que en la tratadística sobre conducta aparecida sobre el horizonte de 1600 las autoridades citadas más frecuentes fueran, aparte de Aristóteles, Epicteto, Séneca y Cicerón, cuyas obras, reeditadas, traducidas a las lenguas romances y comentadas, alcanzaron amplia difusión en esos mismos años y, particularmente, encontraron una calurosa acogida en los círculos altonobiliarios.

Si lo aristotélico le dotó de distinción y el estoicismo de un heroísmo alcanzable⁴⁸, el noble encontró también respuestas en el estoicismo a las necesidades de orientación política, pues, si bien debemos recordar que esta escuela no comprendía, en origen, una doctrina política, sus prestaciones como *metodología de la acción individual* en tanto que ética de deberes, propició un programa de conducta en el seno del cuerpo político⁴⁹. En este sentido, la aportación más notable fue el concepto de *prudencia civil*, perfilado por Lipsio y desarrollado después en toda la tratadística política del Seiscientos, que sirvió de base de una moral política si no nueva, sí cortada a medida de la situación general. En medio del debate sobre el absolutismo y la confesionalidad del poder⁵⁰, la propuesta de la ética pública lipsiana, armada sobre la noción de prudencia, fue una interesante aportación y, en concreto, dispensó un eficaz soporte a la teoría absolutista del Estado⁵¹. Pero no sólo a ésta, pues la simplicidad —aparente— del estoicismo, posibilitó una vía de acceso al mundo político manejando ese *arte de la prudencia* como medio de resistencia a la disciplina regia⁵². Sin llegar a formular explícitamente la reivindicación de

45 Brunner, O.: *ob. cit.*, pp. 156 y ss.

46 R. de la Flor, F.: *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, 2002, pp. 24-31.

47 Jaeger, W.: *ob. cit.*, pásim.

48 Ustick, W. L.: *ob. cit.*, p. 148.

49 El carácter parenético del estoicismo, en tanto que una pedagogía, en Pire, G.: *Stoïcisme et pédagogie. De Zénon à Marc-Aurèle. De Sénèque à Montaigne et à J.-J. Rousseau*, Lieja-París, 1958.

50 Monod, P. K.: *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*, Madrid, 2001 (1999), pp. 107-176.

51 Senellart, M.: «Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique. Les *Politiques* de Juste Lipse (1589)», en *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique*, París, 1999, tomo I, pp. 117-139, que parte, en lo esencial, de Oestreich, G.: *ob. cit.*

52 Carrasco Martínez, A.: «Herencia y virtud. Interpretaciones e imágenes de lo nobiliario en la segunda mitad del siglo XVI», en *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI. Tomo IV: La corona de Castilla*, Madrid, 1998, pp. 231-271.

compartir la soberanía con el monarca, la idea de que la prudencia era virtud inherente al aristócrata y que, en consecuencia, a éste correspondía un papel de relieve en los asuntos públicos, se vio reforzada por la doctrina estoica y cuajó en una determinada visión de su relación, en tanto que individuo y miembro de un linaje, con la autoridad del soberano. Sin embargo, en esto, como en tantas otras cuestiones, la aristocracia no cerró filas en torno a un ideario común, sino que operó con la habitual tendencia individualista, algo que, por otra parte, era típicamente estoico. He aquí una concatenación de planteamientos en apariencia contradictorios, pero en realidad sintomáticos de una cultura que era capaz de extraer conclusiones opuestas de similares presupuestos ideológicos. ¿Cabe algo más barroco?

El modo cómo la vertiente política del estoicismo podía nutrir a una aristocracia en oposición a los reyes y a sus privados puede comprobarse en diversos territorios. En la Inglaterra Tudor, a fines del XVI, los nobles que cuestionaban la forma de hacer política de Isabel I cultivaban a Tácito y a Séneca. El grupo antiisabelino en torno a sir Philip Sidney y luego con Robert Devereux, conde Essex, a la cabeza, además de Francis Bacon, obtuvo del tacitismo y del estoicismo soporte ideológico a su postura. Con Jacobo I los otrora perseguidos se convirtieron, en principio, en miembros destacados del nuevo régimen, mientras que su cultura política triunfaba en la corte estuardiana. Pero pronto las tensiones políticas hicieron que, otra vez, quienes se sentían insatisfechos encontrasen argumentos en los autores estoicos o en Tácito. El *Seianus* de Ben Jonson⁵³, que levantaba su dedo acusador contra la doblez de la vida cortesana y el favorito regio Buckingham, evidente Sejano moderno, fue ejemplo magnífico de cómo sectores críticos de la aristocracia podían basar su impugnación del ejercicio absoluto del poder por el soberano o su denuncia de las arbitrariedades del favorito de turno en los textos estoicos antiguos y modernos⁵⁴.

También en Francia el debate sobre la participación de la aristocracia en el poder político se sirvió de ingredientes estoicos, aunque aquí los términos de la controversia recayeron en la discusión de los principios de jerarquización social. Para los nobles, las amenazas provenían tanto de arriba, por los esfuerzos del poder regio para someterlos tras las guerras de religión, y desde abajo, por la incorporación de nuevos efectivos a las filas de los privilegiados. La tenaza sobre la aristocracia tradicional estaba forjada con la aleación de los intereses de quienes integraban la nueva administración —los *robins*— y la nueva estructura de poder construida por la dinastía Borbón. Para la vieja nobleza de sangre este movimiento era no sólo una amenaza en términos reales de poder, sino también una agresión cultural, en la medida que los nuevos nobles eran extraños a los valores tradicionales y a los códigos de conducta ancestrales. Ello provocó una inevitable discusión en torno a los valores nobiliarios que arrastró cuestiones colaterales de más alcance práctico como la autoridad del rey y las prerrogativas de la aristocra-

⁵³ Jonson, B.: *Seianus his fall*, Amsterdam, 1970, según la edición de 1605.

⁵⁴ Salmon, J. H. M.: «Seneca and Tacitus in Jacobean England», en Peck, L. L. (ed.): *ob. cit.*, pp. 169-188. Sobre la imagen de Buckingham como Sejano, véase Worden, B.: «Favoritos en la escena inglesa», en Elliott, J. H. y Brockliss, L. (eds.): *El mundo de los validos*, Madrid, 1999, pp. 229-264.

cia. Algo cambiaron las cosas con la llegada al poder de Richelieu, pues el cardenal abordó dos frentes distintos relativos a lo nobiliario. Uno fue el intento de limitación del protagonismo de los príncipes de la sangre, cuya autonomía constituía un peligro para el trono y para la misma posición de favorito; en esta política el cardenal contó con el apoyo de los titulados, envidiosos de la jerarquía de las familias de príncipes. El otro frente fue la represión de las costumbres más violentas e independientes de la nobleza de espada, como el duelo, símbolo del derecho de los nobles a solucionar sus asuntos con libertad respecto a cualquier poder superior, cuestión en la que el valido podía contar con las simpatías de la nobleza de toga, deseosa de que nada quedase fuera de la jurisdicción de los tribunales, que controlaban; además, los togados se sentían ajenos a las tradiciones más agresivas de la nobleza antigua⁵⁵. En último término, en el centro de ambos asuntos estaba la polémica sobre la supremacía del rey sobre cualquier cuerpo político del reino y el papel de lo nobiliario en el robustecimiento del absolutismo monárquico y, en este marco de conflicto de ideas, la mirada estoica estuvo presente en obras doctrinarias, en textos de creación y en toda producción utilizada en la pugna⁵⁶.

⁵⁵ Chauchadis, C.: *La Loi du duel. Le code du point d'honneur dans l'Espagne des XVIe-XVIIe siècles*, Toulouse, 1997; Billacois, F.: *Le duel dans la société française des 16e-17e siècles. Essai de psychosociologie historique*, Paris, 1986; Briost, P.; Drévilion, H.; Serna, P.: *Croiser le fer. Violence et culture de l'épée dans la France moderne (XVIe-XVIIIe siècle)*, Paris, 2002.

⁵⁶ Me refiero a autores como Montaigne, Corneille, Desmarets, Charron, Coeffeteau, Silhon, Pascal, Rochefoucauld y otros. Sobre estas cuestiones: Mettam, R.: *ob. cit.*; y Ranum, O.: «Palabras y riqueza en la Francia de Richelieu y Mazarino», en Elliott, J. H. y Brockliss, L. (eds.): *ob. cit.*, pp. 181-204, en especial, p. 183.