

Cortesía y sociedad: las «Artes de vivir» de Gerolamo Cardano y Eustache de Refuge

Javier LASPALAS PÉREZ

Universidad de Navarra

RESUMEN

Este artículo se enmarca dentro de un proyecto de investigación más amplio que pretende estudiar la «cortesía» de Antiguo régimen en tanto que reflejo de las teorías acerca de la naturaleza y el funcionamiento de la sociedad. En concreto, se centra en dos obras poco estudiadas pero vinculadas entre sí: el *Proxeneta* (1570) del humanista italiano Gerolamo Cardano y el *Traicté de la Court* (1616) del noble y político francés Eustache de Refuge. Ambos formulan ya algunas de las ideas de los grandes moralistas del siglo XVII (Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère, etc.) y trazan una imagen de las sociedad que anticipa las teorías filosóficas de Hobbes. Tales ideas influyen en la concepción que Cardano y de Refuge tienen de la cortesía, que se convierte en una peligrosa habilidad necesaria para sobrevivir tanto en la sociedad como en la corte.

Palabras clave: Cortesía, Filosofía política, Educación de las elites, Barroco.

Courtesy and society: Gerolamo Cardano y Eustache de Refuge on the Art of Living

ABSTRACT

This paper is part of a wider research project in which main goal is to study the courtesy of Ancient Regime while reflex of the theories about the essence and dynamics of society. This paper particularly focuses on two neglected but related books: the *Proxeneta* (1570) of the Italian humanist Gerolamo Cardano and the *Traicté de la Court* (1616) of the French noble and statesman Eustache de Refuge. Some ideas of the great seventeenth century moralists, for example Gracián, La Rochefoucauld and La Bruyère, are already formulated by these authors and both draw a picture of a society which anticipates Hobbes' philosophical theories. These ideas about society have a great influence on Cardano's and Refuge's conceptions of courtesy, which becomes a 'dangerous' but essential skill for survival either in the society or in the court.

Key words: Courtesy, Political philosophy, Education of the elites, Baroque.

SUMARIO: 1. Introducción y precisiones conceptuales. 2. El *Proxeneta* de Gerolamo Cardano. 3. El *Traicté de la Court, ou instruction des courtisans de Eustache de Refuge*. 4. Conclusiones.

1. INTRODUCCIÓN Y PRECISIONES CONCEPTUALES

El título y el tema de este artículo y —sobre todo— la línea de investigación en la que se enmarcan reclaman determinadas precisiones conceptuales y metodológicas.

Parece obligado comenzar por aclarar a qué nos referimos al hablar de 'concepto de cortesía'. Como es lógico, los autores cuyos libros vamos a estudiar difie-

ren —a veces de manera muy notable— a la hora de precisar la naturaleza de la cortesía, pero no es sólo a esa diversidad conceptual a la que apunta el título escogido. Con él se quiere también advertir al lector que, de entre los múltiples temas relativos a los códigos sociales de conducta que se tratan en los textos analizados, hemos centrado nuestra atención ante todo el más abstracto de ellos; a saber, cuáles son el fundamento, el alcance y las funciones esenciales atribuidos a ese saber que regula las relaciones sociales y que en español solemos denominar ‘cortesía’ o ‘urbanidad’.

De lo anterior se deduce que el principal objetivo de este artículo no es realizar un estudio exhaustivo de las normas concretas de conducta que se prescriben en las obras analizadas, sino más bien descubrir y explicitar en qué concepción de la vida social se basan tales normas. En unos casos tales ideas son tratadas abiertamente y en otros es posible reconstruirlas a partir del análisis de los consejos que dan los autores. Si dicha operación se culmina con éxito, descubriríamos la clave del sentido de las reglas de comportamiento social, pero sobre todo estaríamos en condiciones de reconstruir la concepción que del cuerpo social tenían los hombres durante los siglos XVII y XVIII. Tal imagen era en parte compartida, pero había sin duda matices que variaban en función del grupo social de pertenencia, del país o del momento histórico, algo que intentaremos también tomar en consideración.

Una segunda precisión conceptual que es necesario realizar tiene que ver con la expresión ‘tratados de cortesía’. Los historiadores de la literatura y de la cultura saben bien que —durante la Edad Moderna— los libros que contienen el tipo de saber que aquí nos interesa son de muy diverso tipo y rara vez alcanzan un grado de sistematización y concreción comparable al de los libros que cumplían dicha función durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX. No está de más, sin embargo, advertir que el tipo de obras que hemos decidido analizar no son tratados de cortesía en el sentido actual del término —repertorios de consejos muy específicos, útiles para desenvolverse en el mundo—, sino más bien obras en las que esos consejos apenas se dan o aparecen entreverados con reflexiones de mayor calado. Probablemente tampoco son representativas de la literatura de cortesía más corriente y difundida durante los siglos XVII y XVIII, pero sí las que en mayor medida nos permiten estudiar el tema que nos hemos propuesto investigar.

Este último asunto guarda relación con otra importante cuestión —la relativa a la difusión de las obras estudiadas— que se debe plantear en una doble vertiente: por un lado, ¿a quiénes iban destinadas?, ¿cuántos y quienes las leían?; por otro, ¿qué grado de difusión alcanzaron en España?, asunto importante, ya que este artículo se enmarca en un número monográfico de revista sobre la educación en nuestro país. En la medida de nuestra capacidad, intentaremos responder al primer interrogante mediante el análisis del enfoque y del contenido de cada obra. De modo general puede decirse que se trata de libros que no responden al modelo de manual de urbanidad elemental dirigido a los niños, ‘inventado’ por Erasmo en su célebre *De civilitate morum puerilium*, con el que se asocia hoy de manera casi automática la literatura de cortesía. Los textos escogidos son más bien guías de *savoir-vivre* dirigidas a los adultos de los grupos privilegiados o de las clases medias, que eran los que tenían que desenvolverse en un mundo social nuevo y complejo cuyas reglas

necesitaban desentrañar. Más difícil resultará sin duda aportar datos precisos y esclarecedores sobre el tipo y el número de lectores reales. Finalmente, en lo que a la influencia en España de los textos analizados se refiere, intentaremos aportar información sobre traducciones o presencia en bibliotecas.

La última precisión metodológica que estimamos oportuna se refiere al valor y al interés de los manuales de ‘cortesía’ —y muy particular de las fuentes que manejamos— para el estudio de la historia de la educación. Esta cuestión tiene, como es lógico, mucha relación con la ya planteada acerca de la difusión de tales obras. No hay duda de que los manuales de urbanidad de corte didáctico y orientación normativa —por ejemplo, los de Erasmo, della Casa o La Salle, por citar tres célebres ejemplos— interesan a la Historia de la Educación, pues su empleo en las instituciones educativas es más fácil de probar y probablemente eran los que en mayor medida llegaban a las clases populares. Ese no parece haber sido el caso de los textos que analizamos en este artículo, pero su valor radica precisamente en una cualidad suya a la que ya nos hemos referido: son una vía muy interesante para conocer las teorías acerca de la naturaleza y el funcionamiento de la sociedad que se formularon durante los siglos XVI, XVII y XVIII, en las cuales cabe pensar que se fundaban al menos en parte las normas de cortesía. Dicho de otro modo, este artículo se enmarca dentro de la Historia de la Educación porque en él se intenta mostrar cómo las convicciones y los valores filosóficos y políticos de una época dada influyen en un aspecto tan concreto de la educación como los buenos modales. A nuestro juicio éste debe ser uno de los principales objetivos al analizar la literatura de cortesía que, por las variadas formas que adopta, permite evaluar en qué terrenos hay en un momento histórico convergencia —y en cuáles divergencia— entre la especulación de la alta cultura, la mentalidad social y política predominante, las normas de conducta inculcadas y los usos sociales imperantes. Finalmente, las obras que vamos a analizar proporcionan sin duda una rica información sobre el espíritu y el contenido de la educación social que recibían las elites culturales y políticas durante el Antiguo régimen.

Resulta difícil —tal vez imposible— comprender la idea que de la cortesía se hacían los hombres del siglo XVII sin tener mínimamente en cuenta la evolución que ésta había experimentado durante el Renacimiento. En efecto, cuando Castiglione y Erasmo elaboraron sus dos célebres obras sobre la materia creían sin duda que estaban creando un arte de convivencia que contribuiría a reordenar y asentar la vida pública de una sociedad que estaba sufriendo transformaciones insospechadas. Y es que sin duda, en la encrucijada histórica en que entonces se hallaba Occidente, lo que se percibía con más claridad era la vertiente constructiva y positiva del progresivo conocimiento que el individuo moderno iba adquiriendo de las ‘leyes’ de las interacciones sociales y de su manejo.

Ahora bien, muy pronto se puso de manifiesto que la cortesía podía ser usada con fines nada ortodoxos. La que había sido ideada como una habilidad puesta al servicio de la sociabilidad, podía ser empleada por el individuo de modo egoísta para satisfacer sus intereses particulares. Por eso, el cortesano discreto y el político circunspecto pasaron al primer plano del debate intelectual y suscitaron reac-

ciones encontradas, que iban desde el rechazo frontal del artificio —que en España estaría representado entre otros por Guevara— hasta el elogio de la astucia, cuyo primer y máximo valedor fue Maquiavelo. Mientras, otros ensayaban soluciones de compromiso y pensaban que un cierto grado de disimulo era inevitable en la vida social y política, tal es el caso del tacitismo, que conoció una amplia difusión en nuestro país.

En realidad no se trataba de un fenómeno novedoso. La Edad Media conoció una polémica de similar naturaleza. La diferencia estaba en que en aquel tiempo el radio de acción de la cortesía se limitaba al proceloso mundo de la Corte y de la política, mientras que a partir del Renacimiento la cortesía —y con ella la habilidad de los individuos para fingir— se fue infiltrando cada vez en mayor medida en el conjunto de las relaciones humanas. En efecto, tal y como hemos intentado mostrar en uno de nuestros trabajos, en lo que a la concepción de la cortesía se refiere, la oposición entre el siglo XVI y el XVII no es tan clara como a simple vista pudiera parecer. Los autores de los cuatro grandes clásicos de la cortesía renacentista —Castiglione, Erasmo, della Casa y Guazzo— fueron en mayor o menor medida conscientes de la ambigüedad del saber al cual habían consagrado sus obras, pero sólo los dos últimos se plantearon el problema del uso fraudulento de la cortesía. Ambos sostenían que —en dosis excesivas— la insinceridad era inmoral, pero también admitían que la vida social implicaba —y por eso convertía en tolerable— un cierto grado de inautenticidad y fingimiento¹.

2. El *Proxeneta* de Gerolamo Cardano

Esta solución de compromiso no fue capaz de frenar la oleada de críticas que se le venían encima al arquetipo humano creado por Castiglione, probablemente porque el ‘cortesano’ era más bien la contrafigura de los ‘arrivistas’ que poblaban ya las cortes y una parte la escena social en el tránsito del siglo XVI al XVII. Se produjo así una situación de desconcierto y de perplejidad, puesto que una habilidad que se había convertido a todas luces en necesaria para una sociedad cada vez más compleja, estaba resultando desprestigiada y erosionada, debido al mal uso que muchos hacían de ella. Resolver de algún modo esta aporía fue uno de los objetivos que se marcaron muchos de los autores de tratados de cortesía durante el barroco. Los dos más célebres son tal vez Gracián, que creó un complejo y críptico universo literario y filosófico del que forma parte el arte del disimulo, y La Rochefoucauld, que lo denunció y lo condenó en tanto que máscara del *amour-propre*. Sus obras tuvieron un extraordinario eco y fueron dos grandes éxitos editoriales, pero antes y después otros autores menos conocidos abordaron el mismo problema.

¹ Sobre las ideas apuntadas en este párrafo, véase Javier LASPALAS, «El problema de la insinceridad en algunos tratados de cortesía del Renacimiento», en Rocío García Bourrellier y Jesús M.ª Usunáriz (eds.), *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos XIV-XVIII*, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2003.

Uno de los primeros fue Gerolamo Cardano (1501-1576)², en su sorprendente y extensa obra *Proxeneta*, escrita hacia 1570, pero que no llegó a ver editada en vida. El manuscrito original se conserva en la Biblioteca Vaticana y lleva el subtítulo *De Homine eiusque operationibus. Tractatus Politico-Moralis*. En la *editio princeps* (Leiden, Elzevier, 1627) el título escogido fue *Proxeneta seu De Prudentia ciuili liber*, y en su reedición (Leiden, Elzevier, 1635) se volvió más explícito y ciertamente algo más convencional: *Arcana politica seu De Prudentia ciuili liber singularis*. Entre tanto la obra había sido publicada por otro editor (Ginebra, P. Marceau, 1630) con el título de la primera edición. El libro en cuestión, en verdad har-to singular, figuró también en el primer volumen de las *Opera Omnia* del autor (Lyon, J. A. Huguetan y M. A. Ravaud, 1663) y fue además traducido al francés por Agustín Choppin —abogado en el Parlamento—, con un título más bien neutro y muy afrancesado: *La science du monde ou la sagesse civile de Cardan* (Paris, Tousaint Quinet, 1645)³.

En nuestro país, a juzgar por la información que hemos podido extraer de diversas bases de datos, Cardano fue conocido en sus diversas facetas: médico, matemático, filósofo, astrólogo, etc. En el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español⁴ consta que del *Proxeneta* se conservan dos ejemplares en latín: uno de la edición de 1635 en la Biblioteca del Palacio Real y otro en la Biblioteca Pública del Estado de Huesca, cuyo año de edición no se cita, pero sí que lleva un *Ex libris* con la leyenda: ‘Instituto y Provincia de Huesca’. La misma base de datos nos informa de que en ella se custodia también un ejemplar del primer tomo de las *Opera Omnia* de Cardano que —como hemos advertido— incluye la obra que estudiamos. Estos dos últimos libros bien pudieran proceder de la Biblioteca de la antigua Universidad o tal vez de la del Colegio de los jesuitas. Una hipótesis sugestiva, pero difícil de contrastar, es que Gracián los hubiese leído. En el Catálogo Colectivo de las Bibliotecas Públicas del Estado⁵ aparecen un ejemplar de la edición latina de 1627 de la Biblioteca de Zamora y el primer volumen de las *Opera Omnia* en la de Toledo. En el catálogo del Fondo Antiguo de REBIUN figuran

² Sobre la figura y el pensamiento de este singular humanista pueden consultarse las siguientes obras: Alfonso INGEGNO, *Saggio sulla filosofia di Cardano*. Firenze, La Nuova Italia, 1980; Eckhard KEBLER (ed.), *Girolamo Cardano: Philosoph, Naturforscher, Arzt*. Wiesbaden, Harrassowitz, 1994; Marialuisa BALDI y Guido CANZIANI (eds.), *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, Milán, Franco Angeli, 1999; Luigi ZANZI, Guido CANZIANI y Giuseppe ARMOCIDA (eds.), *Gerolamo Cardano nel suo tempo*, Pavía, Cardano Libreria Ed., 2003; y Marialuisa BALDI y Guido CANZIANI, *Cardano e la tradizione dei saper*, Milán, Franco Angeli, 2004.

³ Hubo varias reediciones de la versión original latina: Joh. A. D. Kaestner / Mueller, Helmstedt, 1668; Leiden, 1672; Joh. A. D. Kaestner, Leipzig, 1673; y Leipzig, 1700. De la traducción francesa hay tres ediciones más: Antoine de Somerville, París, 1652; Toussaint Quinet, París, 1652; y Antoine de Somerville, París, 1661. Tomamos los datos de la página *web* del «Catalogo dell’Archivio Cardano», elaborado por los investigadores del «Progetto Cardano del Centro Studi del Pensiero Filosofico del ’500 e ’600 de la Università degli Studi di Milano». La dirección en la que puede contrastarse la información es: <http://www.cspf.mi.cnr.it/cgi-bin/archivio.pl?content=Proxeneta>.

⁴ La dirección de la página de búsqueda del citado catálogo es: <http://www.mcu.es/ccpb/ccpb-esp.html>.

⁵ La dirección de la página *web* en la que se pueden hacer búsquedas es en este caso la siguiente: http://www.mcu.es/cgi-bin/cbpe_b/BRSCGI?CMD=VERPAG&PAG=ForCBPE&SEC=CBPE.

un ejemplar del *Proxenetá* de la edición latina de 1635 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca y los diez volúmenes de las *Opera Omnia* de la Biblioteca de la Universidad de Barcelona⁶.

En total, pues, hemos podido localizar cuatro ejemplares del *Proxenetá* en su versión latina y tres del volumen de las obras completas de Cardano donde fue incluido. En principio da la sensación de que estamos ante una difusión muy restringida. Ahora bien, si, apoyándonos en la mismas bases de datos, comparamos los datos referentes a la obra en cuestión con los relativos a algunos grandes éxitos de la literatura de cortesía no sale tan malparada como pudiera parecer. Del *Galateo* de Giovanni della Casa hemos hallado referencias a 34 ejemplares, aunque hay que tener en cuenta que su difusión en España debió de realizarse sobre todo a través de la traducción parcial y la reelaboración que de ella hizo Lucas Gracián Dantisco. En lo que a *La civile conversazione* de Stefano Guazzo se refiere, otro libro de gran éxito, hemos hallado referencias de 30 ejemplares.

Gerolamo Cardano fue un precursor —o tal vez uno de los primeros representantes— de la actitud de ‘desengaño’ ante el fenómeno de la buenas maneras típica de muchos autores que durante Barroco reflexionan sobre la cuestión. Sin embargo, su forma de argumentar es bastante más extraña y confusa, posiblemente debido a las circunstancias personales en las que acometió la redacción del *Proxenetá* o acaso al hecho de que no diese a la imprenta el manuscrito de la obra. Por otra parte, el proceso inquisitorial a que fue sometido y la consiguiente sensación de persecución, soledad y desamparo debieron influir en la imagen pesimista y tortuosa de la sociedad que se plasma en dicha obra. Como tantos otros libros de la época, el que comentamos aborda multitud de temas sin adoptar una estructura demasiado clara, aunque los seis primeros capítulos sirven en parte de fundamento al resto de la obra. En su conjunto el *Proxenetá* se configura como un auténtico ‘arte de vivir’ que pretende enseñar a desenvolverse en el seno de un ambiente social inhóspito. Podría hacerse extensivo a toda la obra el calificativo que se aplica a uno de sus capítulos en una reciente traducción: el libro que comentamos es un *Enchiridion militis civilis*⁷.

A la vista de lo que se expone en las primeras páginas de la obra, se diría que Cardano pretende analizar la vida social apoyándose en ideas típicamente humanistas, en principios anclados en el pensamiento aristotélico. De hecho, en las primeras líneas de la obra se afirma contundentemente la sociabilidad natural:

El hombre es por naturaleza un animal gregario, concepto que definimos de modo más específico con el término ‘político’ [*civile*]. [...] Es en efecto el único animal

⁶ Para acceder al catálogo de fondo antiguo de la Red de Bibliotecas Universitarias Españolas hay que conectarse con la siguiente página web: <http://rebiun.crue.org/cgi-bin/rebiun>. En dicho catálogo aparece también una edición de las *Opera Omnia* de 1666, que hasta donde sabemos no existe. Sin duda se trata de un error y la ficha bibliográfica se refiere a la edición facsímil publicada en 1966, ya que concuerdan los datos del lugar y el editor, Stuttgart, Frommann.

⁷ Gerolamo CARDANO, *Il Proxenetá ovvero della prudenza politica*, Roma, Silvio Berlusconi Editore, 2002. Edición bilingüe, prólogo de Anthony Grafton, traducción de Piero Ciganda y notas de Luigi Guerri. En las citas nos apoyamos en esta traducción e indicamos entre paréntesis el capítulo y la página correspondientes.

que (como dice Aristóteles) desde su nacimiento necesita de la ayuda de los demás, porque no se basta a sí mismo.

También los otros animales gozan de una organización social gregaria y reciben sus ventajas, pero únicamente el hombre encuentra dificultad para vivir solo, aunque se halle en la plenitud de sus fuerzas y de su edad, y por ello necesita la sociedad (I, p. 3).

Un poco más adelante (I, p. 6) se utiliza la metáfora ‘conversación social’ para designar el conjunto de las interacciones humanas, tal y como había hecho Stefano Guazzo en su célebre libro homónimo y harían luego sus imitadores⁸. El autor declara además que se ocupará «de las acciones de los hombres en cuanto tienen relación con la conversación social» (I, p. 6), con lo que adopta el punto de vista autores como della Casa o del citado Guazzo⁹. El objetivo al que aspira parece ser codificar «un arte para vivir bien y civilmente mediante el cual toda la ciudadanía es gobernada de manera racional» (I, p. 8). El singular título de la obra alude también a la condición social del ser humano, ya que en griego *proxenta* significa ‘mediador’ o ‘intermediario’, y el arte de convivir hay que aprenderlo necesariamente con ayuda de los demás (I, p. 8), una tesis que ya había defendido Guazzo¹⁰.

También las categorías de análisis de las relaciones sociales parecen las habituales de la época: es legítimo buscar el poder, la gloria, la fama, los amigos, la serenidad y otros bienes que la fortuna concede al hombre, pero siempre dentro de los límites de lo ‘honesto’ y lo ‘decoroso’ (I, p. 8). Mas original es la sistemática de trabajo adoptada, que se basa en el método de la ‘subdivisión’ [*separatio*], característico de la medicina y la filosofía desde antiguo. Sin embargo, las divisiones establecidas por el autor son tan numerosas que no se aprecia con claridad hasta qué punto vertebran la obra. Tal vez por ello, en la traducción francesa antes citada, aparecen muy simplificadas¹¹. Otra actitud que acerca a Cardano a los autores renacentistas de manuales de cortesía, por ejemplo, al mismo Castiglione¹², es que trata de fijar las reglas de la vida social usando categorías de análisis retóricas, pues afirma: «Para guiarnos adecuadamente en los citados temas, hemos de tener en cuenta la relación se da entre nuestra condición y la de las personas con las que tratamos, pero también el tiempo, el lugar, la cantidad, el modo y todos los demás elementos que tienen que ver con el decoro» (I, p. 6).

Nuestro autor también acepta una distinción de origen estoico bastante habitual entre los humanistas, bien patente, por ejemplo, en Erasmo¹³ y en della Casa¹⁴: la

⁸ Sobre esta cuestión puede verse John E. LIEVSAY, «Stefano Guazzo e il Rinascimento Inglese», en Giorgio Patrizi (ed.), *Stefano Guazzo e la Civil Conversazione*, Roma, Bulzoni, 1990, pp. 200-201.

⁹ Cfr. Giovanni DELLA CASA, *Galateo*, Madrid, Cátedra, 2003, I, p. 143 y XXVIII, p. 215. Sobre Stefano Guazzo, véase la nota 10.

¹⁰ Cfr. Stefano GUASO, *La civile conversazione*, Modena, Panini, 1993, vol. I, p. 27 y 84. Introducción, edición y notas de Amedeo Quondam.

¹¹ Compárese el texto de Gerolamo CARDANO, *Proxenta...*, *op. cit.*, Cap. III, p. 16 y ss., con el de Ídem, *La science du monde...*, *op. cit.*, p. 18-19.

¹² Cfr. Baltasar DE CASTIGLIONE, *El Cortesano*, II, 7. Madrid, Cátedra, 1994, p. 218.

¹³ Cfr. Erasmo DE ROTTERDAM, *De la urbanidad en las maneras de los niños*, I-II. Madrid, Servicio de Publicaciones del MEC, 1985, pp. 19-20.

¹⁴ Cfr. Giovanni DELLA CASA, *ob.cit.*, I, p. 142.

que se establece entre las virtudes ‘interiores’ y las ‘exteriores’. En opinión de Cardano, las segundas son

imágenes externas de las virtudes y los vicios del alma. Pero en el exterior se manifiestan de manera diferente que en el interior, y algunas están tan próximas a la virtud que pueden ser incluidas entre las virtudes, como la afabilidad y la reputación. [...]

Hay que procurar por tanto que las costumbres sean serias, dulces, benignas, uniformes, elegantes, alegres, tranquilas. Y es que pueden tanto que se ha hecho proverbio la frase de «las costumbres hacen la fortuna de cada uno» (XXIII, p. 60-61 y 63)¹⁵.

De entre las virtudes ‘exteriores’ la principal es la *comitas* [‘afabilidad’], que tiene que ver fundamentalmente con el atractivo formal de las acciones y las palabras. De su poder realiza Cardano un encendido elogio, similar al que Erasmo y della Casa hacen de la buena crianza¹⁶:

Si hay que escoger entre las virtudes exteriores, la mejor es la afabilidad con todos (si dejamos a un lado la reputación). La afabilidad es una especie de dulzura agradable y serena que se manifiesta en el adaptarse a los rasgos de cada persona, al lugar, al momento, a las leyes, a las costumbres, a todas aquellas circunstancias que conviene tener en cuenta. Es tan eficaz por sí misma la afabilidad, que con sólo poseerla (con tal de que no faltes contra lo demás) te proporcionará más amigos que si, estando privado de ella (aun sin cometer errores en ella), estuvieses en lo demás educado según las mejores costumbres. Sin embargo, los buenos amigos no los conseguirás de ese modo, sino con la reputación que es poderosa y diligente (XXIV, p. 64).

En este texto la ‘afabilidad’ —que es la parte esencial de la cortesía— es concebida como un saber adaptativo que permite regular la propia apariencia en función de las circunstancias y los interlocutores. Sin embargo, se pone mucho cuidado en distinguirla de la verdadera amistad, que parece fundarse en algo más sólido: el crédito personal.

Hasta aquí las semejanzas entre el *Proxeneta* y los principales clásicos de la cortesía renacentista, buena parte de cuyos presupuestos comparte su autor. Hay, sin embargo, otros que rechaza y, sobre todo, traza una imagen de la sociedad por completo opuesta a la pacífica y utópica arcadia soñada y buscada por los humanistas. En este sentido, Cardano es un testigo privilegiado de la crisis del ideal de *vita civile* que tuvo lugar en Italia durante la segunda mitad del siglo XVI, a raíz de la pérdida de peso político de las ciudades-estado y de los conflictos espirituales y políticos de la época de las reformas religiosas. El resultado final de todo ello fue —no cabe duda— un rápido deterioro del ambiente de relativa libertad en el que hasta entonces se desarrollaba la acción política y la vida intelectual. La creciente presión de las autoridades eclesiásticas y el control cada vez mayor de los

¹⁵ El adagio citado se debe a Cornelio NEPOTE, *Vitae*, XXV, 15, 1.

¹⁶ Cfr. Erasmo DE ROTTERDAM, *op. cit.*, I, p. 19 y Epílogo, p. 77; Giovanni DELLA CASA, *ob.cit.*, I, pp. 142-143.

funcionarios del naciente Estado vinieron a sumarse a la intrigas cortesanas y dieron origen a una actitud generalizada de desconfianza entre los políticos y los intelectuales. Estamos ante una posible explicación del contraste entre algunas de las convicciones filosóficas asumidas en el *Proxeneta* y la cruda descripción que en él se hace de las relaciones humanas.

El contraste empieza ya en la misma concepción antropológica en que se sustenta la obra. El hombre —ya lo hemos visto— necesita de la ayuda de los demás por naturaleza, pero por otro lado propende al mal y al engaño. «Aun cuando digan esos hombres que son mejores —escribe Cardano—, no hay que creerles. [...] Son todos igual de malos, pero de distinta manera. Las personas cultas y que no merecen el nombre de bárbaros actúan siempre con mayor comedimiento, usan palabras más amables, desisten de los empeños por menores causas, pero no porque sean mejores, sino porque tienen miedo, se ven constreñidas por normas más restrictivas o experimentan más el pudor» (VI, p. 30). Sin embargo, no por ello dejan de estar sometidas a violentas pasiones que les suelen arrastrar a cometer inmoralidades, y por tal motivo la verdadera amistad —libre de interés— es algo extremadamente raro. Piensa, se llega a sentenciar en el *Proxeneta*, «que todos los hombres están absolutamente privados de cualquier tipo de afecto hacia ti; por tanto tú harás lo mismo con ellos» (VI, p. 34).

Si la condición ‘personal’ del hombre es la que acabamos de describir, tampoco su condición ‘social’ puede ser halagüeña, lo cual se pone claramente de manifiesto en este pasaje:

Un hombre que pretenda empeñarse en la actividad política debería tener en cuenta [...] que los elogios de los hombres son sospechosos, que la ira esta llena de temor, que de los desconocidos no se obtiene ningún beneficio, que las amistades de los poderosos son gravosas, las de los pobres dañosas, que la lealtad de todos es frágil y sospechosa; que si sirves, estás en grave peligro de ser engañado; si obras mal incurres en el deshonor y en las penas legales; que si buscas testigos corres el riesgo de que se enfurezcan, y por último, que es lo principal, que hay mucha gente cuyo deseo y cuyo placer no es otro que hacer daño y obrar mal y pelear con ellos es ciertamente el más grave de los infortunios. De modo que en último extremo habrás de comprobar que nada se puede poseer sino por la pura fuerza (VI, p. 33).

La substancia de este texto se condensa en esta frase, extraída de otro capítulo: «Como toda la vida humana es una continua batalla, nada puedes tener que no tengas que arrebatar a otro, o al menos a la voluntad y a la esperanza de otro» (LI, p. 160).

En estas circunstancias, queda muy dañado el fundamento que —desde Aristóteles— muchos autores habían puesto en la base del edificio social: la amistad. Por supuesto, en el *Proxeneta* se habla de ella, pero la cuestión capital es cómo llegar a distinguir a los verdaderos amigos de los falsos. Ni siquiera el amor filial resulta auténtico, porque no se da entre dos personas de igual rango, entre las cuales no hay ninguna relación de dependencia (VI, p. 31 y ss.). Y es que la desconfianza parece impregnar todas las relaciones humanas, lo cual es muy patente en el siguiente texto extraído de un capítulo cuyo revelador título es *Scientia animi*:

Por tanto, reflexionarás interiormente sobre todas las cosas con extrema diligencia y precisión: palabras, gestos, rostro, acciones. Descubrirás si te odia, si te engaña, si te desprecia, se le eres antipático, si le causas incomodidad, o, por el contrario, si te ama, si te tiene una gran estima, si le eres grato, si desea hacerte el bien. Y poco a poco, sopesando con cuidado una a una cada cosa, observarás su ánimo como si estuvieses dentro él. Lo difícil no es, por tanto, ver los secretos de un ánimo, si puedes convivir con una persona, sino que lo difícil es encontrar el acceso a él (y por así decirlo) la salida. Por lo demás, comprenderás cuál es su ánimo por sus cartas más que por sus palabras, porque aquéllas permanecen, éstas se debilitan (XLV, p. 148).

No es extraño, por ello, que nuestro autor llegue a preguntarse en otro de los capítulos de la obra cómo puede subsistir la sociedad en medio de tanto egoísmo y desconfianza. Según él, la explicación es ésta:

Así pues, como las diez causas de la congregación humana, que son el vínculo de sangre, la simplicidad de ánimo (que todavía tiene fuerza en la tierna edad), las leyes, la religión, y también la virtud (más ensalzada por los filósofos que practicada), el afán de gloria, la costumbre, el placer, la utilidad y el consenso para derribar a los mejores (sin embargo el poder atemoriza más de lo que irrita; solo la virtud se propone como objetivo), han desaparecido todas en nuestros tiempos salvo las dos últimas y los restos de algunas leyes, es sorprendente cómo puede conservarse (LXIX, p. 217).

Esta visión hobbesiana del hombre y del mundo *avant la lettre* no es patrimonio exclusivo de Cardano. El profesor Maravall¹⁷ mostró ya hace años que la metáfora del mundo como campo de batalla es un lugar común en los autores barrocos. Y es que el *Proxeneta* es una obra plenamente barroca, en la que aparecen todos los elementos que, de acuerdo con el citado autor, conforman la singular mentalidad social, política y cultura que va a predominar en la Europa del siglo XVII. En efecto, en el libro que estamos analizando el hombre es presentado, no sólo como alguien acosado por los embates de sus semejantes, sino también por los de sus propias pasiones y por los de la voluble fortuna, y como un ser plenamente consciente de su propia fragilidad y de la del mundo que le rodea. «Las cosas que te complacen por la mañana —se llega a afirmar— tal vez no te agradarán por la tarde o te gustarán menos» (VI, p. 32-33). Además, el primero de los axiomas en que Cardano sintetiza su obra es el siguiente: «Has de convencerte de que muchas cosas cambian al cabo de un día, no sólo las mismas cosas (lo que en verdad es constante), sino también los pensamientos de los hombres y (lo que es aún más importante) tu personal valoración de los asuntos. Por tanto, no te arrojes al precipicio para no dejar pasar la ocasión» (CXXVI, p. 448). ¿No estamos acaso ante la más radical de las incertidumbres humanas?

En esta situación, el hombre actual ha tendido a veces a un tipo de ‘existencialismo’ que consiste en una simple afirmación del absurdo que conduce a la pasividad. Por el contrario, como escribió el profesor Maravall, el hombre ‘barro-

¹⁷ Cfr. José Antonio MARAVALL, *La cultura del barroco*, Barcelona, Ariel, 1980, pp. 329 y ss.

co' es un «ser agónico y en el fondo solitario, lanzado, por la inspiración de un principio de egoísmo y conservación, a la lucha en todos los momentos. [...] Un hombre en acecho, en doble actitud de defensa y ataque, mantenida en todos los momentos de la vida»¹⁸, que reacciona ante la situación adversa en que le toca vivir de un modo 'adaptativo'. Esta tensión permanente del hombre barroco entre el ideal de formación y de vida que ha heredado del Humanismo y la cruda realidad en la que vive, queda bien patente cuando Cardano aconseja: «Si te es posible, tienes que vivir virtuosamente, por ejemplo de manera liberal y generosa; si no, finge hacerlo; si ni siquiera esto te es posible, al menos intenta evitar que te sorprendan dominado por los vicios que nos vuelven insoportables para los demás» (XVI, p. 51). Y en otro pasaje puede leerse. «Éste es el libro del Proxeneta, no sobre el recto modo de vivir, la norma divina o el sumo bien. [...] ¿No es acaso lícito oponer el engaño al engaño, la treta a la treta, el delito al delito, para protegerte mejor, no para arruinar a los demás?» (XCII, p. 320).

En estos pasajes de la obra que analizamos aparece otra de las grandes convicciones de la cultura barroca: el mundo y la vida están llenos de engaños y no son en absoluto lo que parecen. Muchas personas se dejan engañar por las apariencias (los jóvenes, los niños, las mujeres no principales, los hombres rudos, los campesinos, los obreros), no así los sabios, que ya no son ingenuos (VI, p. 34). Además, tomar en consideración tal realidad —tan inevitable como ligada a radical maldad del ser humano— y servirse en ocasiones de ella en beneficio propio es hasta cierto punto natural y legítimo. Es bien sabido que ésta es una tesis que intentaron fundamentar —recurriendo a argumentos harto sutiles— muchos autores barrocos¹⁹, en gran medida para responder al desafío que, con su cínica afirmación de la legitimidad del engaño, había planteado Maquiavelo, cuyas doctrinas, dicho sea de paso, condena Cardano abiertamente (XCII, p. 320). A pesar de ello, suyas son también estas frases: «Son muchos los deshonestos y es posible *alopekidsein pros héteran alópeka* ('hacerse el zorro con otro zorro'). [...] No conviene esperar a ser engañado o perjudicado, sino en lugar de eso anticiparse a hombres de esa especie, y engañarlos no es tan útil cuan digno de alabanza. Por otra parte, es un hecho que si esperas a pagarles simplemente del mismo modo, con frecuencia acabarás por sucumbir» (III, p. 22-23)²⁰.

En efecto, puesto que, debido a la maldad ínsita en el corazón humano, el engaño forma parte de la convivencia —y por tanto de la cortesía— hay estudiar con cuidado cómo debe enfrentarse el sabio a él, para no correr la suerte de los incautos, de los no 'desengañados'. Por eso, explica Cardano, «al actuar conviene [...] tener los ojos puestos, no en el decoro, sino en la utilidad (me refiero al trato cotidiano). Así será si procuras que no te engañen» (LXII, p. 199). Y en otro pasaje afirma: «Una cosa es la cortesía [*comitas*], otra las costumbres [*mores*] que con-

¹⁸ *Ibidem*, p. 334 y 342.

¹⁹ Véase, por ejemplo, Rosario VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel seicento*. Roma, Laterza, 1987; y José A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *Razón de estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, pp. 79 y ss.

²⁰ Ideas similares se reiteran en otros pasajes: Cap. IV, p. 24 y Cap. LII, p. 161-162. El proverbio clásico citado aparece comentado en Erasmo de Rotterdam, *Adagia*, I, 2, 28.

viene que cada cual tenga, otra aquello de lo cual hay que servirse» (XVI, p. 51). Con ello, no hace sino destruir uno de los pilares básicos del optimismo social de los humanistas: la convicción de que resulta relativamente fácil conciliar el *decorum* con el *utile*, el ideal moral con las decisiones que reclama la existencia humana. A juzgar por el siguiente texto, más bien opina que sucede exactamente lo contrario:

La simulación es absolutamente necesaria, sobre todo cuando tratamos con personas muy poderosas; de ahí que resulte tan habitual en las cortes, y desde luego en el trato con Gobernantes y Príncipes. He decidido hablar de ella con todo detalle por constituir casi el capítulo más importante de mi obra. En cualquier tratado sobre el hombre, la simulación viene a ser su argumento genuino y básico, lo mismo que la fuerza lo es en uno de sobre animales y la sabiduría en uno sobre dioses²¹.

A nuestro juicio, lo que aquí se pretende no es negar la validez del ideal de la transparencia en las relaciones sociales, sino más bien poner de manifiesto que resulta harto difícil —tal vez imposible— llevarlo a la práctica. Si el hombre fuera un ser perfecto —como los dioses— en la sociedad reinaría la franqueza, pero puesto que no lo es en modo alguno, el engaño es consustancial a las interacciones humanas y la cautela y el artificio les resultan necesarios incluso a quienes pretenden ser virtuosos. Por lo demás, la capacidad para engañar distingue al hombre del animal, que sólo sabe emplear la fuerza bruta. En este punto Cardano es más bien optimista, pues en su opinión «cada tiempo tiene sus pecados. Y estos son menores que antaño, cuando todo se conseguía mediante la violencia y el delito, y no sólo se defraudaban los honores, sino que se dañaba la vida de hombres inocentes y eminentes. Ahora todos tienden a la avaricia» (p. LXXI, p. 224).

Sentado el principio de que la insinceridad es con frecuencia necesaria y legítima, nuestro autor se aplica, como otros antes y después, a fijar los límites que separan el engaño tolerable de la burda mentira. En su opinión, hay tres tipos de ‘fraude’ que caen en una zona de penumbra en que no reina ni el esplendor de la verdad ni la ominosa mentira. La más cercana a ésta última es la ‘simulación’, en un lugar intermedio se sitúa la ‘disimulación’ y la ‘persuasión’ está más cerca de la verdad. Por eso, aconseja Cardano, «debemos abstenernos de la violencia más que del engaño, así como del engaño más que de la persuasión. En efecto, la persuasión es un engaño amable. [...] El engaño se puede evitar con mayor dificultad, pero abre paso a la venganza»²².

Castiglione ya había escrito que la ‘persuasión’ se funda en un engaño tolerable²³, y mucho antes que él Quintiliano²⁴. Cardano cree que «es el tercer tipo de engaño y el principal» (p. LIV, p. 167), y al igual que los grandes clásicos de la

²¹ Cito este texto y otros siguiendo la traducción que, de los capítulos LII y LIII del *Proxeneta* y como anticipo de la traducción completa de la obra, ha publicado Miguel Ángel González Manjares, Gerolamo CARDANO: «Simulación y disimulación», en Mauricio Jalón (ed.), *Sobre la mentira*, Cuatro Ediciones, Valladolid, 2001, p. 25.

²² *Ibidem*, p. 30.

²³ Cfr. Baltasar DE CASTIGLIONE, *op. cit.*, II, 40, p. 263-264.

²⁴ Cfr. QUINTILIANO, *Institutiones Oratoriae*, IV, 1, 9 y VI, 3, 89.

retórica grecolatina afirma: «Yo no pretendo defender el arte del engaño y las maneras deshonestas de lograr los propios objetivos tal y como los enseñan los retóricos, a pesar de los graves daños que provocan enseñando con frecuencia a actuar injustamente» (III, p. 22-23). Por el contrario, su fin es enseñar a emplear bien la retórica, lo cual depende del fin que se busque, porque «no es malo un medio cuyo fin es óptimo» (LIV, p. 168). El problema es que ésta es tratada en gran medida como un poderosa herramienta de manipulación: «Como el propósito de un discurso es mover los sentimientos de los hombres, de modo que obtengamos de ellos lo que está en su poder, parece que todas las cosas humanas se contienen en este precepto» (XXIX, p. 75)²⁵. No cabe duda de que esta sentencia tiene un acusado sabor ciceroniano, pero su espíritu parece mucho más pragmático que el de las teorías del gran orador romano. La herramienta que en Cicerón²⁶ servía para convertir la ‘cultura’ en un saber vital y operativo, parece trasmutarse en manos de Cardano tan sólo en un arma muy efectiva diseñada para la pugna social y política.

En cuanto a la distinción entre ‘simulación’ y ‘disimulación’ tiene también raíces clásicas, además de estar presente en la obra de Santo Tomás de Aquino²⁷ y en humanistas como Guazzo o Pontano²⁸. De acuerdo con el capítulo LIII del *Proxenetá*,

la disimulación, cuyo célebre descubridor fue Sócrates, se diferencia de la simulación especialmente 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. Por eso, la simulación está más cerca de la pura mentira, siendo en cambio la disimulación más elegante siempre. En cualquier caso, el fin de una y de otra es el mismo: engañar²⁹.

Estas ideas son similares a las de los autores citados más arriba, como lo son las consideraciones de Cardano sobre la naturaleza de la ‘simulación’: «La simulación es doble, de obra y de palabra. La de obra se da cuando fingimos amar lo que odiamos, albergar esperanzas en lo que tememos, querer lo que no queremos. La simulación de palabra se produce cuando fingimos saber lo que ignoramos o ignorar lo que sabemos»³⁰. Sin embargo, a la hora de valorarla desde el punto de vista moral, nuestro autor adopta una actitud nada habitual, ya que se sostiene que la ‘simulación’

es de dos tipos: una lleva mezcla de embuste, es vergonzosa e infame, y resulta indigna de todo hombre de bien; la otra no trae aparejada mentira alguna. No obstante, ese primer tipo de simulación se distingue de la mentira en que se efectúa con gestos, obras y palabras que no revelan un conocimiento perfecto de la situación, en

²⁵ Cfr. también: Cap. XLVI: «Con qué medios se suele atrapar a cada hombre»; y XLVII: «Cómo se suele atraer a la amistad a cada hombre».

²⁶ Cfr., por ejemplo, CICERÓN, *De Oratore*, I, 15, 65; I, 48, 213; y II, 2, 5.

²⁷ Cfr. QUINTILIANO, *Institutiones Oratoriae*, VI, 3, 85 y SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 110 y q. 111

²⁸ Cfr. Stefano GUAZZO, *op. cit.*, vol. I, *Index Locurum* y vol. II, p. 121, nota 428 y p. 146, nota 566.

²⁹ Gerolamo CARDANO, «Simulación y disimulación», *op. cit.*, p. 30.

³⁰ *Ibidem*, p. 25.

tanto que el puro embuste sólo consta de palabras que, además, encierran manifiestamente una opinión falsa.

La perversa naturaleza de los hombres les hace creer que es lícito practicar la simulación con todos sus semejantes, excepto con los amigos; la mentira, en cambio, la emplean con quienes les han causado algún daño de manera injusta. Las personas deshonestas consideran que, de algún modo, resulta también lícito practicar la mentira con los enemigos. Y sólo los que son de una malevolencia extrema piensan lo mismo respecto a la práctica del engaño con los amigos. Por mi parte, únicamente permito de buen grado el empleo de la simulación con quienes nos han causado un daño injusto; la mentira, en cambio, con nadie, por más pérfidos que sean³¹.

Este texto muestra muy bien cómo en el *Proxenetá* se expone un singular arte de vivir, que se supone discurre a través de los imaginarios intersticios que separan las acciones perfectas de las claramente inmorales. No hay que mentir nunca, pero hay medias verdades —o mejor aún, falsedades no muy evidentes—, a las que es lícito recurrir, no de manera habitual y automática, pero sí en algunas ocasiones. Cardano aplica aquí otra vez una forma de razonar —en la que se admiten ciertos males ‘menores’ en tanto que ‘inevitables’— a los códigos sociales de conducta, que se convierten en una extraña mixtura de deferencia, cautela y maquiavelismo. La ‘cortesía’ resulta ser una máscara o un velo protector que todos deben emplear, so pena de sucumbir en la escena social, aunque de ellos pueda hacerse —y de hecho se haga con frecuencia— un uso fraudulento, o más bien precisamente por eso.

Este modo de enfocar la realidad y de analizarla —que en el *Proxenetá* se aplica a otros muchos problemas³²—, es de nuevo típicamente ‘barroco’. Otros autores adoptarán un método de reflexión similar durante el siglo XVII. Piénsese, por ejemplo, en la moral ‘casuística’ o en las doctrinas políticas de inspiración ‘tacitista’. ¿Qué otra cosa hicieron si no Gracián y sus predecesores al acuñar el término y el concepto de ‘ingenio’³³, o La Rochefoucauld al concebir esta célebre máxima en la que se condenan las artimañas de la humana prudencia?: «Los vicios entran en la composición de las virtudes como los venenos en la composición de los remedios: la prudencia los junta y los atempera, y se sirve únicamente de ellos contra los males de la vida»³⁴.

Lo que emparenta a todas estas doctrinas con las ideas de Cardano es el intento de redefinir el alcance del concepto de ‘prudencia’ que —al menos desde Aris-

³¹ *Ibidem*, p. 25-26.

³² Se condena la violencia, pero se justifica aplicarla cuando la venganza es justa y se dan instrucciones muy precisas para ejecutarla [Cap. LV]. Se sostiene que no se debe defraudar en los negocios, pero tal y como se establecía en las leyes desde antiguo, se admite comprar por debajo del valor real, siempre que el precio no sea inferior a la mitad del justo [Cap. LXIII]. Se justifica el recurso a ‘intermediarios’ (*proxentae*) —incluso previo pago— para resolver negocios u obtener beneficios [Caps. LXV-LXVII] y LXXI-LXXII], así como el espionaje a través de los criados [Cap. LXXII] o el recurso a duros interrogatorios [Cap. LXV, p. 153-154].

³³ Cfr. Emilio HIDALGO-SERNA, *El pensamiento ingenioso de Baltasar Gracián: el concepto y su función*, Barcelona, Anthropos, 1993.

³⁴ François DE LA ROCHEFOUCAULD, *Máximas*, § 182, Madrid, Edhasa, 1994, traducción y edición de Carlos Pujol.

tóteles— se había convertido en el quicio del pensamiento moral y político en Occidente. Es cierto que los argumentos del humanista italiano no son precisamente sutiles y que bordea peligrosamente los límites de la moral, cuando no los traspasa abiertamente. Cabría hablar incluso de una auténtica ‘subversión’ del orden moral tradicional que culmina cuando Cardano da pautas sobre «el criterio del buen obrar en un delito» y emplea en un sentido diametralmente opuesto la imagen que más tarde utilizará La Rochefoucauld para desenmascarar la falsa prudencia del mundo: hay que imitar a los médicos, que «mezclando muchos excelentes fármacos con unos pocos venenos, crean un generoso antídoto» (IV, p. 25). No es extraño por ello, que el traductor de la obra al francés haga todo lo posible por rebajar la ‘graduación’ de este conflictivo pasaje³⁵, y ofrezca una versión de él que se aparta casi por completo el texto original.

En todo caso, lo que no puede negarse es que las ideas de Cardano sobre la prudencia son una excelente muestra de la profunda ‘crisis de conciencia’ en que se hallaban sumidos muchos intelectuales europeos en el tránsito del siglo XVI al XVII. Esta crisis, que debió de manifestarse en Italia con mucha precocidad, por las razones más arriba expuestas, obedecía sin duda a que el estrecho y riguroso concepto de ‘prudencia’ heredado de Aristóteles y de la Teología medieval era en verdad muy difícil aplicar a las nuevas y complejas realidades y problemas a los que debían hacer frente las elites sociales e intelectuales del naciente mundo moderno. Por eso se buscó formalizar el arte de la prudencia aplicándolo a casos concretos y al mismo tiempo de una manera más elástica, lo que condujo en muchos casos a lo que el profesor Maravall denominó ‘moral acomodaticia’. Surgió así, sin duda, una ética de base relativista, pero que era correlativa de una concepción en la que el mundo aparece como una realidad mudable, para enfrentarse a la cual hay que tener muy en cuenta las cambiantes ‘circunstancias’ y procurar actuar cuando la esquivia ‘ocasión’ de alcanzar lo que se desea comparezca por fin³⁶. Éste último vocablo, tan característico del barroco, figura también en el *Proxenetá*: «Las cosas que se ofrecen gracias a una ocasión suelen ser mejores y más completas que las que se procuran con esfuerzo» (LX, p. 198)³⁷.

Son las inciertas leyes de las ‘cosas humanas’, tan mudables como constante es la sabiduría divina, las que aspira a captar Cardano —hasta donde tal cosa es posible— en la obra que estamos analizando. Pero a la hora de enfrentarse a ese mundo en rápida transformación y en el que las decisiones se han de tomar con extrema rapidez, de poco sirve la circunspecta prudencia aristotélico-tomista, motivo por el cual nuestro autor prefiere destacar el papel de otro tipo de conocimiento, que sin embargo también está presente en las obras del Estagirita³⁸ y sobre todo en las del Aquinate³⁹: la *solertia*. De ella se dice en el *Proxenetá* que es

³⁵ Cfr. Gerolamo CARDANO, *La science du monde...*, *op. cit.*, pp. 23-24.

³⁶ Cfr. José Antonio MARAVALL, *op. cit.*, pp. 386-393 y 399-403.

³⁷ Previamente se ha consagrado el breve Cap. XLII a la cuestión.

³⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, I, 1, 34 e Ídem: *Ética a Nicómaco*, VI, 9, 1-6. El término griego que se emplea en estos pasajes es *eustochía*, que se puede traducir como ‘buen tino’.

³⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 47, a. 9; II-II, q. 48, a. 1; y II-II, q. 49, a. 4; Ídem, *In libros sententiarum magistri Petri Lombardi*, d. 33, q. 3, a. 1 d.

un tipo de prudencia, muy semejante a la virtud, y relacionada con este problema (por causa de la incómoda rapidez de nuestras acciones, en la cual falta el tiempo necesario para actuar) [...]. No puede ser incluida en su totalidad en la prudencia, en cuanto puede tender a un fin malo y consiste en tomar con rapidez una decisión que lleva a actuar bien. Y, aunque la habilidad [*solertia*] pide una larga meditación, debido a la dificultad del caso, el habilidoso [*solers*] está siempre activo. ¡Cuántos han perecido, aun prudentes, porque no fueron hábiles! Algunos por causa de la situación, que no permitía encontrar ayuda; otros porque debían ser menos experimentados; otros porque las cosas que hubiera sido oportuno hacer eran menos honestas.

Además el habilidoso se distingue del prudente por estas tres razones: en que el habilidoso busca el medio más seguro (aquél el más honesto), y en que el habilidoso tiene presentes los modos; el prudente sólo el fin, y considera lo que tiene relación con el fin, pero no busca más allá (XXII, pp. 58-59).

La línea argumental de este fragmento no difiere mucho de la seguida por Santo Tomás de Aquino, pero llama la atención la inclusión —al final del primer párrafo— de una frase en la que se hace referencia a acciones ‘menos honestas’, aunque legítimas. Ya hemos señalado que uno de los motivos conductores del *Proxeneta* es la búsqueda de una especie de vía intermedia entre el bien y el mal que permita sobrellevar las fatigas de este mundo. En este contexto, la *solertia* tomista adquiere una connotación mucho más técnica y neutra y una orientación claramente pragmática. Así, aunque Cardano reconoce que «inevitablemente la habilidad [*solertia*], cuando se orienta al mal, vuelve al hombre astuto» (XXII, p. 60), también es suya esta aseveración tan poco ortodoxa: «Es propio de incautos no disimular la prudencia» (XX, p. 56). Y en otro pasaje se llega incluso a afirmar que, dado que el *Proxeneta* trata de acciones no del todo honestas, pero que la ley no castiga con una pena grave, «no debe estar al alcance de todos. Para unos sería algo así como un puñal, para otros un veneno; pero para los buenos todas las cosas son buenas, porque su alma es justa» (XXV, p. 67).

Llegamos así al nudo gordiano de la obra, porque es esta ambigua concepción del arte de vivir el fundamento de la mayor parte de las sorprendentes y turbadoras tesis que en ella mantiene Cardano. En efecto, lo que permite justificar ciertos actos inmorales y lo que convierte a la ‘cortesía’ en algo muy parecido a la ‘astucia’ y a la ‘simulación’, es la convicción de que —mientras se vive en la tierra— es ‘prudente’ transigir y escoger como bienes algunos males, en la medida en que resultan inevitables y nos libran de otros mayores. Este principio está muy ligado a la visión pesimista del ser humano y del mundo que hemos descrito más arriba, pero no se apoya en exclusiva en ella, pues para determinar en qué ocasiones es lícito escoger un mal menor, hay que recurrir al juicio —más o menos estricto— de la prudencia. Es evidente que en el *Proxeneta* el criterio de decisión fijado es bastante más laxo que en obras posteriores y también que los argumentos empleados y la forma de expresión están mucho menos elaborados. Sin embargo, no puede negarse que se trata de una obra muy representativa de una encrucijada histórica en la que muchos intelectuales europeos intentaban articular un nuevo discurso ético útil para enfrentarse a los nuevos problemas que surgían en el emergente mundo moderno.

3. EL *TRAITÉ DE LA COURT, OU INSTRUCTION DES COURTISANS* DE EUSTACHE DE REFUGE

El segundo libro que vamos a estudiar en este artículo es el *Traicté de la Court, ou instruction des courtisans* de Eustache de Refuge (1564-1617), cuya primera edición apareció —sin el lugar de publicación ni el nombre del editor— en 1616. Esta obra tuvo una notable difusión, pues se conocen 16 reediciones (3 entre 1616 y 1620; cuatro entre 1621 y 1650; siete entre 1650-1680; y dos sin fecha). Además, muy pronto fue traducida al italiano por Girolamo Canini d'Anghiari: *Trattato de la Corte, del signor di Refuge, tradotto di francese in questo nostro volgare* (Venecia, Giovanni Battista Cioti, 1621); y al inglés por John Reynolds, un mercader de Exeter: *A Treatise of the Court. Digested into Two Books. Written in French by the Noble and Learned Jurisconsult and Councillor of Estate Monsieur Denis De Refuges* (Londres, Aug. Mathewes for William Lee, 1622). Veintidós años más tarde se publicó una versión latina de la segunda parte de la obra debida Ioachimus Pastorius: *Aulicus inculpatus ex Ballico auctoris anonymi traductus* (Amsterdam, Elzevier, 1644). Esta traducción fue vertida al alemán por el poeta Georg Heinrich Webern con el título *Der Untadelhaffte Hoffmann* (Wetstein, Lübeck, 1664). Veinte años más tarde aún es posible citar otra traducción latina de Abraham Marconnet: *Aulicus inculpatus è Gallico in Latinum sermonem transversus* (Halæ Saxon., Sumptibus C. Mylii hæred., 1684).

Por otra parte, la obra conoció un curioso segundo éxito en Inglaterra, a raíz de tres nuevas traducciones. La más difundida, aunque solo contiene la segunda parte del *Traicté de la Court*, fue la de Sir Edward Walsingham: *Arcana Aulica, or Walsingham's Manual of Prudential Maxims for Statesman and Courtier* (Londres, James Yong, 1652), reeditada cuatro veces con diversos títulos. Poco después apareció una traducción debida a H. W. Gent: *The Accomplished Courtier, Consisting of Institutions and Examples by which Courtiers and Officers of State may Square their Transactions Prudently and in Good Order and Method* (Londres, Thomas Dring, 1658). Quince años más tarde hallamos un nuevo traductor del que sólo conocemos las iniciales S. C.: *The Art of Complaisance, or the Means to Oblige in conversation* (Londres, John Starkey, 1673), cuyo trabajo se vio recompensado con una reedición en 1677. Llegó incluso a publicarse una versión en francés de la traducción de Walsingham, debida a Louis Boulesteis de la Contie: *Le secret des cours, ou Memoires contenant les maximes de politique nécessaires aux courtisanes et aux ministres d'état avec remarques de Robert Naunton* (Lyon, Anisson, 1695)⁴⁰. En este caso, hemos hallado información sobre dos reediciones, en las que el título cambia ligeramente.

En lo que a la difusión de la obra en España se refiere, hemos constatado la existencia de ocho ejemplares. En el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográ-

⁴⁰ La mayor parte de las referencias proceden de Alain MONTANDON (dir.), *Bibliographie des traités du savoir-vivre en Europe*. Clermont-Ferrand, Association des Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1995, vol. I, pp. 46-47; vol. II, p. 49; vol. I, pp. 195, 203, 205 y 210; y vol. I, p. 72. Algunos datos proceden de los catálogos de la Biblioteca Británica (<http://blpc.bl.uk>) y de la Biblioteca Nacional de París (www.bnf.fr), así como de la base de datos del Istituto Centrale per il Catalogo Unico (<http://opac.sbn.it>).

fico Español figuran tres copias de la primera traducción latina: dos se hallan en la Biblioteca del Palacio Real y uno en la Biblioteca Nacional. En este último figura el siguiente *Ex libris*: «Biblioteca de Fernando José de Velasco, Fiscal del Consejo de Castilla», junto a otro «de Fernando de Moscoso». De la versión francesa de la traducción inglesa de Walshingam, según el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español, se conservan dos ejemplares en la Real Academia de Ciencias Políticas y Morales, uno en la Real Academia de la Historia y otro en la Real Gran Peña. A ellos hay que añadir otro ejemplar de la Biblioteca de Cataluña, de acuerdo con los datos del Catálogo Colectivo REBIUN. La difusión de la obra parece, pues, haber sido bastante más bien reducida pero prolongada en el tiempo, además de parcial, porque todos los ejemplares citados incluyen sólo la segunda parte del *Traicté de la Court*.

Por otra parte, todos los datos que éste fue considerado en Francia, Italia, Inglaterra y España como una obra de interés para los ‘cortesanos’ y en general para las personas con ambiciones políticas, tal y como sin duda pretendió su autor. No en vano, se dedicó durante toda su vida a la acción política, como correspondía a un vástago de un antiguo e ilustre linaje originario de Lyon. De hecho ocupó numerosos cargos públicos: Intendente de Lyon, Consejero del Parlamento, Relator del Consejo de Estado, consejero de Estado, Comisionado del Rey para la aplicación del Edicto de Nantes en Monflanquin (Lot et Garone) y Embajador en Suiza, Holanda y Flandes⁴¹.

La obra que analizamos —ya lo ha advertido Peter Burke⁴²— se inscribe en la corriente literaria que arranca de Castiglione. Por ejemplo, su estructura acusa la influencia castiglionesca, ya que se divide en dos libros, el primero de los cuales contiene un repertorio de normas para captar la benevolencia de los demás cortesanos, y el segundo consejos para granjearse y conservar la amistad del príncipe e influir en él. Estaríamos, pues, ante una paráfrasis, un comentario y una ampliación de los libros II y IV de *El Cortesano*, respectivamente.

Sin embargo, más que imitar el modelo de *El Cortesano*, lo que de Refuge hace es desarrollar algunos de sus postulados con sentido ‘realista’. Así, en lugar de idealizar las condiciones en que se desarrolla la vida en las cortes, prefiere exponer con claridad las artimañas a las que se verá obligado a recurrir quien desee permanecer y medrar en ellas. En tal sentido, puede decirse —permítasenos el anacronismo— que el libro que comentamos es un auténtico manual de ‘autoayuda’ para quien desee introducirse en el proceloso mundo palaciego. De hecho en el *Traicté de la Court* apenas hay observaciones ‘críticas’ sobre la Corte y su primera traducción al latín se tituló *Aulicus inculpatus* (‘El cortesano sin culpa’). La versión alemana de esta última traducción abona la misma tesis: *Der Untadelhaffte Hoffmann* significa algo así como «El cortesano intachable». Que la obra fue leí-

⁴¹ Cfr. Susan BRADLEY (ed.), *Archives biographiques françaises*, Londres, Saur, 1989 (edición en microficha). He tomado también algunos datos del Catálogo de la Biblioteca Nacional de París y de diversas páginas web.

⁴² Cfr. Peter BURKE, *The fortunes of the Courtier: the European reception of Castiglione's Cortesano*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996, p. 122.

da como un auténtico manual para sobrevivir en la Corte lo atestigua, por ejemplo, el descriptivo y revelador título de una de una de sus últimas reediciones en francés (París, C. Barbin, 1664): *Le nouveau Traité de la Cour, ou instruction des courtisans, enseignant les Gentilshommes l'Art de vivre à la Cour y de s'y maintenir*. Lo mismo puede decirse de los títulos de varias de las traducciones al inglés de la obra. En efecto, de Refuge sigue una vía intermedia entre la idealización de Castiglione y el cinismo de Maquiavelo, pero sin caer en los excesos de Cardano, ya que no intenta justificar la vida cortesana, sino simplemente describir cómo funciona, y no extrapola en la misma medida esa concepción de las relaciones humanas al conjunto de la sociedad, como ya vimos que sucedía en el *Proxeneta*.

Es cierto que en las primeras líneas de la obra la existencia del cortesano queda caracterizada como un ejercicio difícil e incómodo:

De entre todas la formas de conversación la más reñida y nutrida, la más difícil y espinosa es la de la Corte. A la cual, no habiendo de ordinario otros que se precipiten que los que están impulsados por la ambición o el deseo de hacer sus negocios, y como esas pasiones son violentas y deben serlo aún más en aquellos que optan por una vida tan penosa, también sus movimientos son violentos, sus encuentros rudos y fastidiosos, tanto más frecuentes cuanto que muchas personas buscan el mismo fin. Como es necesaria la discreción, su disimulación está mas encubierta y su finezas son más maliciosas y tienen que combinarse necesariamente con el orgullo y la vanidad de quienes tienen crédito ante el Príncipe⁴³.

También al comienzo del segundo libro del *Traité de la Court* se plantean dudas sobre la honradez de los cortesanos:

En este punto un hombre de bien creerá que es preferible el destierro de la Corte que dedicarse a secundar todas las inclinaciones de los Príncipes, que muchas veces están por completo fuera de los límites de la razón y de la *preud'homme*.

En verdad, el que quiera llevar una vida por completo inocente y alejada del modo ordinario de vivir de los hombres, que son viciosos y están sometidos a sus pasiones, hará mucho mejor en no acabar en la Corte, que es (permítasenos hablar así) una gran prostituta que corrompe a todos por más íntegros y más castos que sean» (p. 104)⁴⁴.

Sin embargo, en otros lugares la imagen que se ofrece de la Corte no es especialmente depravada. Por ejemplo, se dice que en palacio —al igual que en el resto de la sociedad— la mayor parte de las amistades están basadas en el interés (p. 36), o que en él no reinan, ni «la justa estimación de las cosas», ni las reglas de la filosofía, que «hasta el presente no se ha extendido en la sociedad, y se han difun-

⁴³ Eustache DE REFUGE, *Traité de la Court*. s. l., s. i., 1617, p. 1. En las citas seguimos el texto y la paginación de un ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de París, en el que no constan ni el impresor ni el lugar de publicación.

⁴⁴ Poco después se reitera la misma idea: «Lo mismo sucede en la mayor parte de las cortes de los Príncipes, en las que por la malicia de los que gobiernan, que no quieren ver allí más hombres de bien que ellos, o por la indolencia y estupidez del mismo Príncipe, resulta difícil para un hombre de bien mantenerse por largo tiempo como tal» (*Ibidem*, p. 105).

dido todavía menos en la Corte» (p. 58). Parece, pues, que según de Refuge hay más maldad en la Corte que en la sociedad, pero en ambas afloran las inclinaciones egoístas del ser humano y sus integrantes adolecen de los mismos defectos.

Por lo demás, la intención crítica desaparece en el resto de la obra, y en un pasaje muy concreto se justifica la vida palaciega con los siguientes argumentos:

Quien se vea empujado a este tipo de vida, o por la necesidad de su condición, o por la *grandeur* de su casa, o por la dignidad de su cargo, o llamado por el Príncipe, o por el deseo de servir a su país o sus amigos, puede en mi opinión, aunque sea un hombre de bien, vivir allí, o al menos esperar un cierto tiempo, y según las circunstancias, sacar provecho no sólo para él, sin también para los demás.

Me refiero a la Corte de los Príncipes odiosos, pues hay muchas menos dificultades para vivir en la Corte de un Príncipe sabio que hace profesión de *preud'homme* (pp. 105-106).

En este texto es evidente la tensión entre los viejos valores de la aristocracia medieval (la lealtad, el honor, la sinceridad, etc.) y la nueva —o tal vez no tan reciente pero sí mucho más difundida— forma de hacer política que había triunfado durante el siglo XVI. La cuestión esencial es si se puede ser *preud'homme* ('un hombre de bien') y al mismo tiempo dedicarse a la política, y de Refuge parece creer que para algunos es inevitable intentarlo pero difícil conseguirlo. Su respuesta no es entusiasta ni idealista, sino bastante desapasionada y sobre todo muy realista. Opera aquí de nuevo —aunque con menor intensidad que en Cardano— esa moral acomodaticia tan típica de la cultura barroca que permite escoger males menores como si fueran bienes: otra forma de hacer política sería la deseable, pero puesto que la única posible es la 'cortesana', quien se sienta con fuerzas para aceptar el reto y salir indemne desde el punto de vista moral, puede consagrarse a ella.

El primer libro o las habilidades del cortesano sagaz. Sentado el principio de que un cortesano puede ser honrado, de Refuge se dedica a exponer cuáles deben ser sus cualidades y qué 'arte' le permitirá triunfar en su 'oficio'. Ambos temas son centrales en Castiglione y sus imitadores, pero en el *Traicté de la Court* se analizan con mayor detalle y desde una óptica muy pragmática. Las cualidades del 'buen' cortesano son muchas, están minuciosamente descritas y más que 'virtudes' son 'destrezas' útiles a la hora de entablar relaciones sociales. En la Corte, el secreto del éxito es la 'cortesía', pero ya no forma parte de un 'ideal de formación' —tal y como sucede en *El Cortesano*—, sino que consiste en dominar un conjunto de habilidades que se pueden emplear tanto para el bien como para el mal, lo cual depende del carácter de quien se sirva de ellas.

3.1. El peso de la tradición

Dentro del elenco de cualidades del buen cortesano aparecen algunas que ya se habían hecho clásicas en los manuales de cortesía, como la *civilité* o la afabilidad. La primera «consiste en dos puntos que la vuelven perfecta. Uno es cierta decencia, benevolencia y buena gracia a la que hay que ajustarse en todo lo posible; el

otro una cierta afabilidad agradable que nos hace no sólo accesibles para todos los que nos quieran abordar, sino también hace que se desee nuestro trato y conversación» (p. 4). Es decir, por un lado hay que procurar no ofender a las personas con las que se trata, y ese es el aspecto ‘negativo’ de la *civilité*, el que nos enseña qué es lo que no se debe hacer. Sin embargo, ésta tiene también un aspecto ‘positivo’ que enseña a agradar, al que de Refuge llama ‘afabilidad’. Asume de este modo un concepto de hondas raíces clásicas, pero integrándolo en un término más amplio —*civilité*— que podríamos traducir como ‘buenas maneras’. Este término, con el que se había aclimatado a la lengua francesa el concepto de *civilitas* acuñado por Erasmo en el *De civilitate morum puerilium*, conserva así su vertiente esencialmente ‘negativa’, pero adquiere una dimensión ‘positiva’, inspirada fundamentalmente en la tradición italiana —Castiglione y della Casa—, que incidía más bien la necesidad de conducirse con *grazia* [‘atractivo’] para captar la benevolencia ajena. Se trata de una síntesis cultural y de una distinción conceptual llamada a pervivir durante siglos que empieza a dar sus primeros pasos.

Es muy significativo que en el *Traicté de la court* se dedique mucho más espacio y atención a la afabilidad que a los aspectos negativos de la *civilité*. El motivo parece evidente: los que concurren a la Corte han asumido ya los elementales límites del pudor que había popularizado Erasmo, entre otras razones porque en las cortes medievales circulaban libros que dictaban normas muy similares. Si lo que ‘ofendía’ estaba muy claro, no lo estaba qué es lo que ‘agradaba’. Además era de un tema mucho más amplio y complejo, y sobre todo —como escribe el propio de Refuge—, «esta facilidad para escuchar y responder la necesitan todas las personas y en todo tipo de situaciones, sin embargo es más necesaria para los grandes que tienen que tratar negocios» (pp. 5-6).

Así pues, la afabilidad es una parte sustancial de la ‘cortesía’ palaciega, pero ¿en qué consiste? En la obra que analizamos queda definida del siguiente modo:

La afabilidad consiste en muchas cosas, pero principalmente en saber acoger bien y recibir con humanidad a las personas, saludarlas, honrarlas, respetarlas, caminar delante de ellas e ir a su encuentro, nombrarlas, en suma testimoniarles nuestra cortesía y buena voluntad mediante signos externos y atenciones, inspirándoles con gestos y maneras atractivas la mayor seguridad y confianza que pueda existir de que pueden hablar con nosotros.

No basta para conciliarse por completo el espíritu de los hombres y, para que crean que los amamos, tener buena voluntad hacia ellos y un gran deseo de ayudarles, sino que con un rostro agradable, una acogida dulce y cortés, hay que estimularlos y animarlos a que nos aborden.

Y habiéndolos atraído de este modo, escucharlos con muestras de agrado y paciencia, porque el que no escucha no puede ser llamado afable, ni de manera semejante quien interrumpe el discurso de los demás, o contradiciéndoles, o queriendo adivinar lo que otro va a decir (pp. 4-5).

Al final de este texto y en las páginas que vienen después, de Refuge confunde un tanto la afabilidad con el cuidado de no ofender, pero queda bastante claro que aquélla sirve para evitar que el trato social resulte correcto pero seco y distante.

Poco después viene una advertencia con la que se quiere poner en guardia al lector frente a un exceso de complacencia que degenera en ‘servilismo’:

Aunque esta afabilidad debe ir acompañada de finezas, eso no quiere decir que no deba ir igualmente acompañada de la gravedad y decencia propia de nuestra condición y nuestro estado. [...]

Así, la afabilidad debe combinarse con la dulzura y la severidad, o por mejor decir, debe ser como un medio entre dos extremos, de modo que la una no asuste a quienes tienen que tratar con nosotros, y la otra no nos envilezca ante ellos (pp. 6-7).

Sin citarlo, pero haciéndose eco de las ideas de Cicerón⁴⁵, se intenta aquí poner límites a «la inclinación a agradar» que, sin embargo, en sí misma es buena, pues

contiene en sí los principales efectos de la benevolencia, que son el beneficio y el reconocimiento del beneficio.

Los beneficios son el cimiento de la sociedad humana, y los cepos y las ataduras (decía un antiguo) con las que es posible atar y cautivar a los demás; incluso en la Corte, en la que el interés es el único lazo que reúne y mantiene a tantas personas las unos con las otras, a pesar de estar movidas por pasiones diferentes y por lo general opuestas (p. 11).

En este caso la fuente de inspiración es Séneca y acto seguido se intenta vincular la afabilidad con ideas expuestas en el segundo libro del tratado *De beneficiis*. El requisito fundamental para que sea honesta —se dice— es que se no ponga en práctica por interés, sino de manera gratuita. Además es necesario que parezca que se escoge con libertad, que se asume con agrado y que manifiesta con prontitud. No cabe duda de que estamos ante un bello ideal, pero más bien difícil de perseguir en palacio, si tenemos en cuenta esta otra aguda observación: «Nos guardaremos también en la Corte, al agradar a uno, de dañar o desagradar a otro, por miedo a perder por un lado lo que se pensaba ganar por el otro» (p. 14).

Muy vinculado al problema que acabamos de tratar está otro tema clásico de los tratados de cortesía: el de la conveniencia de hacer ‘cumplidos’ [*compliments*]. De ellos se dice que «son también parte de la afabilidad» y que se llama así «a una breve expresión de afecto, a una declaración o muestra de honor y de reconocimiento hacia aquellos en quienes deseamos infundir la confianza y la seguridad de que los amamos y estimamos con un maravilloso y recíproco afecto» (pp. 9-10). Como otros autores de tratados de cortesía⁴⁶, de Refuge admite que halagar a las personas es lógico y legítimo en muchas ocasiones, pero advierte que hay que usar los halagos con moderación y teniendo muy en cuenta «las circunstancias de la persona, el lugar, el tiempo, la cosa y la causa» (pp. 10-11), pues de lo contrario se corre el riesgo de convertirse en un vulgar adulator o al menos parecerlo. Algo

⁴⁵ Nos referimos a las máximas *gravitas cum comitate* [‘severidad con distinción’] y *gravitas et lepos* [‘severidad y dulzura’]. Cfr. CICERÓN, *De Oratore*, III, 8, 29; Ídem, *De Republica*, II, 1, 1; e Ídem: *Epistulae*, XXX, I, 1, 23.

⁴⁶ Giovanni DELLA CASA [*op. cit.*, XIV-XVII] había reflexionado sobre las ‘ceremonias’ en unas páginas que inspiraron a otros muchos autores.

semejante se aconseja con respecto a las ‘agudezas’ y a los ‘chistes’ (pp. 7-9), otros dos temas tradicionalmente abordados en los manuales de cortesía⁴⁷.

3.2. El cortesano como hombre ‘accort’

Las primeras páginas del *Traicté de la court* que hemos venido comentando no son muy originales, pero añaden interesantes matices a ideas presentes en muchas otras obras. Sin embargo, en cuanto se citan nuevas cualidades que debe poseer el cortesano discreto, el panorama cambia por completo. En la descripción del buen cortesano que aparece muy al principio de su obra de Refuge las denomina *accortise* y *dexterité*: «Las partes más necesarias de un cortesano son la *civilité* y la prontitud para dar placer a cada cual, para que sea bien recibido; la *accortise* y la *dexterité*, para guiarlo en todo lugar, y para conservarse en la paciencia, la humildad, la valentía y la suficiencia o capacidad» (p. 3). Luego analiza minuciosamente ambas cualidades a largo de unas cien páginas, mientras que a las demás les consagra secciones más bien breves.

La *accortise* era en el francés de la época «la cualidad de quien es *accort*». Éste término, calcado del italiano *accorto*, significaba «avisado, hábil, astuto, que tiene el ingenio vivo»⁴⁸. De la *accortise* se dice más adelante que «consiste en saber establecer la diferencia de personas, de asuntos y de las demás circunstancias, y de acuerdo con ellas regular nuestro modo de proceder, nuestra habla y nuestro silencio» (p. 16). Por su parte, la *dexterité* abarca en francés tanto la destreza manual como la intelectual, pero de Refuge la emplea claramente en el segundo sentido, como se puede constatar en el siguiente pasaje:

La *dexterité* está tan unida a la *accortise* que la una no puede darse sin la otra.

Llamamos por lo general *adextres* a los que son flexibles, elegantes y hábiles en toda suerte de movimientos, y a los que saben superar con talento los trances malos e incómodos.

De acuerdo con esta similitud es como se llama *dexterité* en los negocios a ese poder y virtud gracias al cual son tratados felizmente, volviendo lo que es difícil fácil y placentero, y asumiéndolos y ejecutándolos sin hiel y sin amargura.

Hay, por el contrario, hombres tan ineptos que de pequeñas cosas hacen grandes, las fáciles las hacen difíciles, y las amargas la agrían aún más: no pueden tratar un negocio sino de mala manera, volviéndolo defectuoso, imperfecto y a veces imposible, y hacen como los malos cirujanos, que en lugar de curar vuelven la herida incurable, y en lugar de coserla la desgarran (pp. 102-103).

El buen cortesano necesita, pues, adquirir y desarrollar —por encima de todo— dos hábitos intelectuales muy específicos pero complementarios: el primero tiene que ver con la reflexión y el segundo con la acción. La *accortise* capta la situación

⁴⁷ Ya CASTIGLIONE había dedicado a las *facezie* [‘motes y gracias’] una amplia sección de *El Cortesano*, III, 42-96. Lo mismo hizo Giovanni DELLA CASA en su *Galateo*, XIX-XX.

⁴⁸ Edmund HUGHET, *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, París, Librairie Ancienne Édouard Champion, 1925.

en que uno se halla, qué posibilidades se ofrecen y qué es lo que conviene buscar, mientras que la *dexterité* guía la acción y la lleva a buen fin. De Refuge dedica al primero de dichos hábitos más de ochenta páginas, y sólo cuatro al segundo, lo cual indica tal vez un orden de importancia, o también que el segundo es en menor medida susceptible ser reducido a normas.

El exhaustivo análisis a que es sometida la *accortise* —lleno de subtítulos y con numerosas citas de los clásicos— es en apariencia confuso, pero tiene detrás una sólida estructura desvelada por una mano anónima que, en una edición tardía del *Traicté de la Cour*⁴⁹, divide la obra en capítulos e indica qué temas son tratados en cada uno de ellos. La precisión con que realiza dicha tarea revela hasta qué punto pudo ser comprendido el mensaje del libro que estudiamos.

La *accortise* —el arte de hacer ‘diferencias’— es la capacidad de descomponer y analizar los elementos básicos de la vida social. El valor de semejante habilidad había sido destacado desde el mismo nacimiento de la moderna idea de ‘cortesía’. Como hemos visto más arriba, Castiglione —a quien sigue Cardano— citaba ya a las principales categorías de análisis que permiten comprender la escena social: las personas, el tiempo, el lugar, el fin, los medios, etc. Se trata de los puntos fundamentales que —según las teorías de la época, inspiradas en la retórica y la filosofía ciceroniana⁵⁰— se deben tener en cuenta para acertar a obrar con ‘decoro’. De Refuge se refiere también a tales categorías en un pasaje (pp. 9-10), pero va mucho más allá a la hora de formalizarlas, pues de hecho redacta un extenso tratado sobre los fundamentos antropológicos y filosóficos del sentido del decoro.

- 1) Lo primero que se debe hacer para actuar con decoro es aprender a distinguir los diversos *esprits* [‘ingenios’] que pueden tener los hombres (pp. 17-27). En este punto se hace muy evidente la influencia de Juan Huarte de San Juan: los ingenios son talentos o carencias específicas del entendimiento, la memoria o la imaginación, que pueden ser naturales o adquirido. Además, de Refuge transcribe casi literalmente páginas enteras del *Examen de ingenios* cuando intenta explicar de donde proceden tales talentos o carencias⁵¹. Entre las causas no naturales de la falta de ‘ingenio’ se citan las opiniones ‘falsas’ y ciertas emociones (pp. 27-29), con lo que se pasa gradualmente a otra sección de la obra.
- 2) En efecto, el segundo aspecto de la realidad con el que debe estar familiarizado el cortesano son las diversas ‘pasiones’ y su influencia en la voluntad y en las creencias (pp. 30-55). En este caso, de Refuge recurre de nuevo a Huarte de San Juan para explicar de dónde provienen, pero a la hora de hablar de la naturaleza y el poder de las pasiones se basa en la filosofía tomista. Ahora bien, ese saber ha de servir para identificar cuáles son

⁴⁹ Eustache DE REFUGE, *Le nouveau traité de la Cour, o instructions des courtisanes, enseignant aux gentilshommes l’Art de vivre a la Cour et de s’y maintenir*, París, Claude Barbin, 1664.

⁵⁰ Cfr. CICERÓN, *De Officiis*, I, 34, 125 y I, 40, 142-3.

⁵¹ Cfr. Gabriel A. PÉROUSE, *L’examen des esprits du docteur Juan Huarte de San Juan: sa diffusion et son influence aux XVI^e et XVII^e siècles*, París, Les Belles Lettres, 1970, pp. 93-96.

las principales pasiones y determinar sus causas, pero sobre todo —lo que es muy novedoso y en particular muy útil— para aprender a reconocer a quienes son susceptibles de padecerlas, para ser capaz de controlarlas en uno mismo y para manejarlas en los demás. El carácter ‘aplicado’ de esta peculiar psicología diferencial queda muy claro en este texto: «Para suscitar tales sentimientos en otro es necesario conocer tres cosas, a saber: la sucesión de tales sentimientos cuando unos producen otros; las causas más universales que pueden suscitar cada sentimiento o al menos las principales, de la cuales dependen las demás; y las inclinaciones o disposiciones de las personas que inclinan más a algunos de tales sentimientos que a otros» (pp. 32-33).

Resulta evidente que esta habilidad puede ser de gran utilidad en la Corte y por eso de Refuge dedica al control y el manejo de las pasiones una sección titulada «Uso del conocimiento de las pasiones para moderarlas en nosotros y en los demás» (pp. 55-66). En ella, además de exponer modos de actuación concretos, elogia semejante habilidad con frases de sabor estoico, pero también de orientación muy pragmática:

Si somos capaces de dominarnos nosotros mismos, no hay duda de que seremos capaces de gobernar a todos y ser dueños de las acciones de los demás, porque será la moderación la que nos dará la posibilidad de escrutar el lugar, el tiempo, las ocasiones y las demás ventajas necesarias para llevar a buen fin nuestros deseos [...].

En suma, nos pondremos a salvo de esas ásperas y apasionadas emociones que inquietan y estorban la dirección de los negocios, nos enredan, detienen y hacen que con frecuencia nos pongamos zancadillas nosotros mismos, y provocan en nosotros la precipitación, la terquedad, la indiscreción, la acritud, la sospecha y la impaciencia (pp. 55-56).

En este texto se invoca la ‘moderación’, de la cual se dice luego «que es la cualidad más necesaria en la Corte y el principal fundamento de la *accortise*» (p. 58). De Refuge apunta, pues, claramente a la idea de que un sólido autodominio es la principal ‘virtud’ que debe poseer el cortesano si desea lograr sus propósitos y medrar en palacio.

Ahora bien, no contento con lo anterior, nuestro autor da un paso más, e introduce un segundo apartado, cuyo título es «Uso del conocimiento de las pasiones para la Complacencia» (pp. 66-75), en el que explica cómo se debe persuadir a cada individuo en función de la pasión que predomina en su carácter o lo embarga en un determinado momento. El motivo de que tal cosa sea posible se ha expuesto mucho antes: dado que el interés es la fuerza que mueve a los hombres y fragua las amistades, «será necesario buscar lo que tiene más fuerza en el caso de la persona en la que queremos suscitar tal afecto, como es, para el avaricioso, la ganancia, para el ambicioso, el honor, y para un joven voluptuoso el placer, puesto que todos calibran su interés de acuerdo con la necesidad, y la necesidad de acuerdo con sus deseos. Una vez hallado eso, será fácil despertar el deseo y la gozo» (pp. 36-37). Se parte, pues, de la convicción de que es posible predecir la conducta

humana porque se ha identificado su principal y hasta casi se diría que su único motor, que es el interés.

De Refuge conoce muy bien qué peligros entraña esta actitud, pero la justifica: «Es necesario acomodarse a los afectos y los modos de hacer del prójimo, lo que una palabra llamamos complacencia, de la cual se abusa por lo general en la Corte, en la que ordinariamente degenera en adulación» (pp. 66-67). Más adelante, reaparece la misma idea, pues se habla de los «ingenios flexibles y versátiles», que «son muy apropiados para la Corte, en la que es necesario plegarse y volverse acomodaticio a la hora de conformarse a toda suerte de humores y modos de hacer, sin que se perciba el esfuerzo» (pp. 74-75)⁵². Hallamos aquí de nuevo la tendencia a volver lícito algo de cuya moralidad se duda, pero que parece inevitable. En la misma línea, se sostiene que «en verdad es cierto que a veces uno se ve obligado a imitar los vicios y las perversiones tanto como las virtudes de aquellos con quienes conversa» (p. 74), o que la adulación no sólo es útil, sino hasta «necesaria en muchas ocasiones, tanto con el Príncipe como con los particulares» (p. 67). Y en otro lugar se aconseja: «Como tales sentimientos son de aquellos que el hombre de bien debe evitar, no caerá en tales complacencias sino a la fuerza, con grandes miramientos y tal discreción que ello no daña su *preud'homme*» (p. 73). Con todo, en otro pasaje se intenta poner límites a esta inclinación, algo que ya había sugerido della Casa⁵³. Si queréis obtener ciertas cosas, escribe de Refuge,

con eso no basta. Hay que saber aún si estáis dispuestos a halagar a los grandes, y a veces a los criados, hacer la corte a un portero después que os haya hecho contar muchas veces las escarpas de una puerta, sufrir el ser calumniado y soportar las injurias sin osar quejaros, acomodaros a los caprichos y las voluntades de los demás. Pues es a ese precio y con esa moneda como tales artículos se compran.

Examinad, pues, todas las circunstancias, sondead vuestro poder, sopesad esta moneda y considerad si la mercancía la vale; tal vez juzgaréis que hay que conducirse en esta feria con más discreción y moderación de lo que muchos hacen (p. 64).

El modo de razonar que hemos expuesto acerca de Refuge a los humanistas —que buscaban el saber práctico antes que el teórico— y lo aleja de la tradición filosófica antigua y medieval, pero sobre todo lo convierte en uno de los primeros exponentes de la nueva mentalidad social que Norbert Elias denominó ‘cortesana’ y decía hallar en autores posteriores, principalmente La Bruyère y Gracián. De hecho, en de Refuge encontramos ya muy asentados los pilares esenciales de esa mentalidad: el arte de observar a los hombres, el arte de manipularlos, la convicción de que para alcanzar un fin concreto hace falta una elevada capacidad de auto-control emotivo, y también, como veremos más adelante, prestar a los medios —al ‘cómo’— tanta o más atención que al ‘fin’⁵⁴.

El profesor Maravall⁵⁵ consideraba, por otra parte, con razón, que este modo de pensar y de actuar es uno de los rasgos definitorios de la mentalidad barroca.

⁵² Algo muy parecido se dice en las pp. 94-95.

⁵³ Giovanni DELLA CASA, *op. cit.*, II, pp. 143-144.

⁵⁴ Cfr. Norbert ELIAS, *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 141-149.

⁵⁵ Cfr. José Antonio MARAVALL, *op. cit.*, pp. 353 y 150-153.

Si la cultura antigua y medieval buscaban apasionadamente la verdad y confiaban sobre todo en el poder de persuasión de ésta, tras la crisis de humanismo renacentista, que había intentado revitalizar esa tradición, el hombre barroco centra su reflexión más bien en el arte de elegir, que tiene mucho más que ver con el ‘cómo’ —la manera de actuar— y con el ‘quién’: la forma de ser de quienes están implicados en la acción. Si a ello se suma la toma conciencia del carácter cambiante del mundo y de los hombres —a la que ya nos hemos referido más arriba— se entiende perfectamente el nuevo interés por la psicología diferencial. Pero sucede además que esa investigación sobre el obrar y el actuar de cada ser humano tiene una intención política y pedagógica. Lo decisivo es estar en condiciones de —por así decirlo— ‘decodificar’ el alma de cada individuo estableciendo relaciones entre signos externos —su rostro, su aspecto, su conducta— y el conocimiento que se ha adquirido, por vía introspectiva, de la naturaleza humana. El motivo es que se supone que quien posea tal saber estará en condiciones de ‘manipular’ a otros hombres para gobernarlos o educarlos.

- 3) Tras haber examinado las principales ‘diferencias’ que pueden darse entre los hombres desde el punto de vista de su naturaleza y su modo de ser, se analizan otras que también hay que tener en cuenta: las debidas a ‘condiciones externas’ (pp. 75-81), es decir, las relacionadas con la ‘edad’, la ‘fortuna’ —en concreto la nobleza, la riqueza, el poder y la felicidad—, el país de origen, la posición social y las ‘costumbres’. Estas últimas sirven para determinar cuál es el modo de ser de un individuo y el grado de confianza que es posible tener en él. Las restantes se citan porque en el trato social conviene adaptarse a las características cada individuo.
- 4) Así se cierra el capítulo de lo que un hábil cortesano debe conocer sobre el hombre, para pasar al estudio de las ‘diferencias de los negocios’ (pp. 81-95). Hallamos aquí toda una serie de disquisiciones —a medio camino entre la ética y la dialéctica— que versan sobre las causas de las acciones humanas, los medios que es necesario emplear en ellas, la utilidad que de ellas se puede derivar y los obstáculos que hay que superar para obtenerla.

En esta parte del *Traicté de la Cour* son muy jugosos los pasajes que se refieren a los fines que se pueden y se deben buscar al actuar: el honor, el provecho, el placer y la justicia, bien la derivada de la ley natural, bien la que dictan las leyes o las costumbres. En lo que a tales fines respecta, advierte el autor, se debe juzgar «no de acuerdo con las opiniones particulares de los Filósofos, sino de acuerdo con la opinión común, o bien la de aquellos que deben contribuir o participar en la acción» (p. 86). Claro que mucho antes ya se había anticipado que, a la hora de persuadir, los fines «no se deben considerar de acuerdo con la opinión de los filósofos, ni siquiera de acuerdo con la opinión común, sino de acuerdo con la opinión particular de la persona cuya voluntad queremos reconocer, con el fin de conducirnos de acuerdo con ella en lo que vayamos a hacer, principal efecto de la *accor-*

tise» (p. 30). De lo que se trata, pues, es de presentar a quien se desea convencer un fin que le resulte atractivo, con el objeto de inclinar su voluntad hacia una decisión concreta. Éste es, de acuerdo con la tradición de la Retórica antigua que reavivó el Humanismo, el punto esencial que separa a la filosofía de la elocuencia. Mientras el filósofo busca argumentos científicos válidos en todas las circunstancias, el orador debe tener siempre presente al interlocutor y trata de encontrar los razonamientos que mejor le pueden convencer. Parece evidente que el autor del *Traicté de la Court* hace suya esta tesis y la aplica a la vida cortesana.

Ahora bien, sin duda el párrafo más interesante que escribe de Refuge sobre los diversos fines de la acción humana es el que se refiere a lo que se debe buscar cuando se obra impulsado por la necesidad:

Aunque el honor en todas las acciones debe ir en primer lugar, sin embargo en las necesarias, cuando se escogen los medios para llegar a él, la primera consideración es la de la seguridad, luego la facilidad, luego el honor, tras el cual se puede añadir la consideración del provecho, porque en tales acciones no se busca otra cosa que salir de la necesidad, la cual, como se dice, no tiene ninguna ley, y siendo honorable el fin de la acción, enmienda con su concurso la imperfección que haya en los medios que se han empleado para llegar a él, hallándonos por otra parte excusados por la necesidad (pp. 85-86).

Este es un texto clave por al menos dos motivos. En primer lugar, porque en él quedan muy claras las leyes de lo que podríamos denominar ‘economía’ de la sociedad cortesana, que está regida antes por el ‘honor’ que por la ‘justicia’ o el ‘provecho’. El primero «consiste en la opinión que se forma del mérito de una persona, o en las ceremonias de respeto y de reverencia con las que se honra a quien es superior en poder, autoridad, crédito, riqueza, o cualquier otra ventaja importante» (p. 86). En cambio, de la segunda se dice que rara vez se dirimen en la Corte asuntos relacionados con ella, y que cuando eso sucede, no se hace aplicando las leyes, sino siguiendo la costumbre, aun cuando sea contraria a aquéllas (p. 88). El tercero «consiste en dos cosas, a saber, estriba en la seguridad pública o particular y en una ganancia que no consiste sólo en conquistar un bien que nos falta, sino también en la conservación de lo que tenemos, y en evitar, aplazar, ahuyentar o disminuir el mal presente e impedir o alejar el mal futuro» (pp. 86-87). Que la reputación primase sobre la justicia y el provecho en la Corte era algo totalmente natural, pues tal y como explicó Norbert Elias⁵⁶, quienes la integraban competían incesantemente por atraer el favor del monarca y buscaban obtener puestos políticos cada vez más relevantes, ya que el provecho dependía de los encargos políticos, que a su vez se obtenían en función del honor. Por ello, en la Corte el mejor índice del éxito era justamente el honor concebido en el sentido que le da nuestro autor. El propio de Refuge es consciente de esta conexión: «En la Corte se busca el propio provecho, a veces sólo por ambición, y los honores, pero todos están de acuerdo en una cosa: intentar conseguir el favor del Príncipe. Para eso tienen que darse conocer y agradarle» (p. 97).

⁵⁶ Cfr. Norbert ELIAS, *op. cit.*, pp. 124-127.

La segunda razón por la cual es muy revelador el texto que analizamos es que en él se intenta dar respuesta al dilema moral que planteaba la naturaleza retórica del saber propio del cortesano. Si la cortesía sirve para crear una impresión favorable que ayuda a persuadir y es simplemente una habilidad que no parece estar al servicio de la justicia, entonces puede emplearse de manera fraudulenta. En efecto, al principio del *Traicté de la Court* (p. 1) ya se ha advertido que en las duras condiciones en que se desarrolla la vida palaciega el uso bastardo de la cortesía es muy habitual, y eso explicaría por qué al comienzo de la segunda parte de la obra se aconseja no servir en la Corte si se aspira a «llevar una vida por completo inocente» (p. 104). Ante esta realidad, de Refuge recurre de nuevo —como hacía Cardano— al argumento de la inevitabilidad y sentencia, un tanto maquiavélicamente, que en determinadas circunstancias el fin justifica los medios. No en vano, muchas de las estratagemas que se explican en el *Traicté de la Court* plantean serias dudas morales (pp. 68-73). No obstante, me limitaré a citar a título ejemplo dos consejos bastante escandalosos. Según el primero, si el Príncipe nos encarga hacer algo deshonesto «no es una obra de caridad hacer que recaigan en otro tales encargos, pero es mejor que en tales coyunturas un hombre de bien se los deje a agentes de la condición de Anicetus que mancharse él». Se trata, no obstante, del último recurso, pues acto seguido se advierte que «lo más seguro es prever si se puede esas malas voluntades antes de que nazcan o hayan echado raíces en el espíritu del Príncipe y sortearlas» (p. 117). Un segundo precepto es el siguiente: «No hay más remedio, hay a veces que dejarse llevar por la adulación para aventajar a espíritus como esos» (se refiere a los malos cortesanos), «pero no cualquier tipo de adulación» (p. 109). A quienes se vean obligados a emplear tales estratagemas, se les aconseja no obstante «no emplearlas en perjuicio, ni del público, ni de los particulares, sino contentarse con emplearlas para satisfacer la vanidad del Príncipe» (p. 111). Es patente que aquí vuelve a entrar en juego la lógica de la acuciante necesidad, que se considera vuelve honesta una acción de muy dudosa moralidad en otras circunstancias.

- 5) Tras el relativamente breve pero muy enjundioso apartado relativo a los fines y los medios de las acciones humanas, de Refuge anuncia que va exponer otra importante habilidad que forma parte de la *accortise*: el arte de hablar y también el de callarse (pp. 95-99). Sin embargo, tras unas pocas consideraciones generales, el autor se centra de modo harto sorpresivo en dos vicios: la vanidad y la mentira. Lo primero que aconseja es no alabarse, para no ser tenido por vanidoso (pp. 95-96), una norma que ya aparece en los grandes tratados de cortesía renacentistas⁵⁷. Luego se refiere a la mentira, pero después habla de los efectos de la vanidad en el modo de hablar, que son la *vanterie* (‘jactancia’) y la presunción. A propósito de la primera se reitera lo ya dicho: no hay que jactarse de lo que no se ha hecho, porque es una acción deshonesta, pero

⁵⁷ Cfr. Baltasar DE CASTIGLIONE, *op. cit.*, I, 18; Erasmo de Rotterdam, *op. cit.*, XVIII, p. 73; y Giovanni DELLA CASA, *op. cit.*, XVIII.

tampoco de lo que es cierto, porque lleva a perder crédito (p. 97). De la presunción se dice en cambio que «va más allá del discurso. Y es porque, dejando al margen lo que tiene que ver con las acciones, diré que se muestra de dos modos en nuestro discurso: o no queriendo ceder ante la opinión de nadie, de donde viene la terquedad, o queriendo ceder ante la nuestra, de donde viene la odiosa e injuriosa contradicción, con el fin de ser tenido por más sabio y escuchado que los demás, y salir el primero en todo» (p. 98). Como es natural, hay que huir de ambos vicios tratando de usar palabras suaves y haciendo preguntas más que afirmaciones, así se dará «la impresión de querer más ser instruido por el prójimo que de querer enseñar». También es muy importante tener en cuenta con quién se habla: no hay que discutir con los muy superiores, por miedo a disgustarlos, pero tampoco con los muy inferiores, para evitar parecer vanidoso. Finalmente, el hombre *accort* no se sorprenderá ni se ofenderá por las extravagancias, «tonterías, indiscreciones y ligerezas que se hagan en su presencia, sino que considerando en qué le pueden ser útiles, bien para divertirse durante la conversación con ese tipo de personas, bien para ponerse en guardia, bien para encauzar la aspiración que pueda tener, sacará ventaja de ellas» (pp. 98-99).

La sección consagrada a la mentira comienza con la exposición de argumentos que proceden de la tradición teológica medieval: sólo mente quien dice algo falso sabiendo que lo es; la mentira es abominable porque destruye el fundamento de la sociedad: la confianza de unos hombres en otros (p. 95). Muy pronto, sin embargo, se empieza a ver la mentira desde una perspectiva más bien retórica, es decir, en función de sobre quién se habla: un superior, un igual o un inferior. Luego se aborda la delicada cuestión de cómo hablar de los demás y la primera advertencia es ya muy sutil: «Al hablar del prójimo hay que precaverse de hablar en su perjuicio. Pues si la verdad es en tales discursos odiosa, la mentira lo será aún más» (p. 96). Esta frase encierra toda una teoría sobre lo que se puede decir y lo que no se puede en público que se desarrolla después.

Desde un punto de vista positivo implica que se debe hablar bien de los demás, pero no sólo porque la maledicencia engendra discordia, sino también porque es mucho menos útil que la complacencia, ya que quien alaba a una persona inferior en mérito gana crédito ante los hombres, mientras el que critica a uno a quien se tiene por superior a él resulta antipático y ridículo (p. 96). Por eso, acto seguido, se llega a sostener que la vida social reclama un cierto grado de adulación y se intenta determinar cuáles son sus límites:

Creo que hay cierta adulación excusable y cierta adulación no excusable.

La llamo no excusable si alabamos a alguien por una maldad que ha hecho, o si lo alabamos con intención de engañarle, o cuando con nuestras alabanzas le infundimos ánimo para obrar mal, o le alabamos por lo que no ha hecho.

Pero cuando alabamos a alguien solo para agradarle, sin otra mala intención, o para evitar algún mal, o por algún bien que esperamos sin dañar a otros, esa adulación es excusable en la conversación de los hombres (pp. 96-97).

Esta forma de argumentar se parece bastante a la de della Casa y Guazzo⁵⁸, pero se introduce una cierta novedad al apoyarse de manera explícita en una distinción típica de la Teología medieval cuyo origen se remonta hasta San Agustín⁵⁹: servirse de un engaño que perjudica a alguien —una mentira ‘perniciosa’— es inmoral, pero recurrir a la mentira ‘oficiosa’, es decir, a un engaño «que no perjudica a nadie y aprovecha a alguno, se puede disculpar con tal de que el motivo lo justifique» (p. 97). Como hemos visto que hacía Cardano, se intenta aquí ampliar el estrecho marco de la ética medieval, para ajustarlo a un mundo en el que se considera que engañar es una necesidad inevitable.

- 6) Sin embargo, para de Refuge, al igual que para el citado humanista italiano, el gran recurso de que dispone el cortesano para despistar a sus rivales es la ‘disimulación’, una estrategia a la que pone menos reparos morales. De ella dice que es

la última pero principal parte de la *accortise*, sin la cual es por completo imposible llegar a conducirse con seguridad en medio de los actos y las malicias de los hombres. Porque no saber ocultar el propio juego concede muchas ventajas a quienes pretenden ir, no solo contra los que no se ponen sobre aviso, sino también contra sus amigos. Porque los negocios de sus amigos están ligados a los suyos, y no en menor medida que los jugadores que muestran sus cartas no sólo son la causa de su ruina, sino también de la de su compañero, así los amigos de éstos participan de su daño. [...]

Y aunque la disimulación es necesaria para todo tipo de personas, lo es en mayor medida para el cortesano, con el fin de gestionar sus ambiciones.

Así, hay que tener siempre cuidado de usar la disimulación como se hace con los antidotos en la composición de las medicinas, que mezclado a propósito aprovechan, pero fuera de ocasión dañan.

La disimulación, no menos que la sutileza, una vez descubierta no solamente no sirve de nada a su dueño, sino que deja a los que le frecuentan en la desconfianza hacia él (pp. 99-100).

La maldad de otros hombres obliga, por tanto, a los honrados a protegerse con la máscara de la cortesía, que sirve no tanto ‘engañar’ como preservar la propia intimidad, pues quien la desvela es presa fácil para cualquiera de sus contrincantes. Ahora bien, hay que tener mucho cuidado, porque en el momento en que esa máscara deja de parecer ‘natural’, se convierte más en un obstáculo que en una ayuda. Se trata ideas muy similares a las que defendía Cardano y el recurso al símil farmacéutico hace sospechar que nuestro autor conoce el *Proxeneta*, en uno de cuyos pasajes hemos visto que aparece una imagen muy similar.

Sin embargo, de Refuge añade algunas matizaciones muy importantes en lo que se refiere a la moralidad de la ‘disimulación’. Aclara, siguiendo la tradición de la Teología medieval, pero citando también en múltiples ocasiones a Tácito y a otros historiadores latinos, que es totalmente legítima cuando se basa en el silencio, por-

⁵⁸ Cfr. Giovanni DELLA CASA, *op. cit.*, XVI y Stefano GUASO, *op. cit.*, vol. I, pp. 58-60.

⁵⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 110, a. 2 y 4 Resp.

que quien oculta una verdad no miente, solo lo hace quien afirma una falsedad. Por el mismo motivo, es también plenamente admisible «disimular con apariencias externas, ocultando nuestra alegría, tristeza, esperanza, deseo, miedo, cólera, u otra pasión, y no dando muestras de ver ni de oír lo que se hace y lo que se dice, si no se puede revelar con algún fruto o ganancia»⁶⁰. Las dudas morales surgen cuando se disimula de palabra, porque entonces sí se da por verdadero algo que es falso. Ahora bien, en lugar de condenar sin paliativos esa conducta, se dice que hay que procurar no incurrir ella, porque «requiere mayor artificio», pero como a veces es inevitable hacerlo, se aconseja lo que sigue:

Hay quienes en tal caso cambian de tema y saltan a otro, pero eso no funciona bien siempre. Por eso, la respuesta en tales ocasiones debe ser parecida a la retirada que se hace sin huir y sin combatir, observando tres cosas. La primera no incurrir en una negación abierta de la verdad. La segunda, no decir lo que no se debe y que puede perjudicarnos. La tercera es dejar la mente de aquel con quien hablamos en la duda por medio de términos dudosos y de doble sentido, y cuanto más comedida y reservada sea la respuesta, más loable será (pp. 100-101).

El cortesano, pues, ha de aprender a ‘disimular’, o sea, a esconder la verdad cuando —como hemos visto que se decía en otro pasaje— puede resultar ‘odiosa’, es decir, si existe la posibilidad de que vaya a ser mal recibida. Esta es la vertiente negativa del difícil arte de la retórica cortesana, que está hecha más de silencios que de palabras. Ahora bien, el arte del ‘disimulo’ es muy peligroso, no sólo porque no es sencillo evitar que el interlocutor lo perciba, sino también porque entraña un gran riesgo de incurrir en la mentira cuando se pone en práctica de palabra. Por eso de Refuge distingue con claridad las afirmaciones ‘falsas’ de las simplemente ‘ambiguas’ y aconseja recurrir a éstas últimas.

Por otra parte, la ‘disimulación’ concede a quien la practica otra importante ventaja estratégica en el combate político: no sólo le permite ocultar su juego, sino que además le ayuda a concentrarse en el objetivo fundamental que debe perseguir, que es sondear el alma de sus adversarios para descubrir sus cartas. A propósito de ello, escribe nuestro autor muy a la manera de Gracián: «El saber descubrir a otros, y por medio de ello reconocer el fondo de los pensamientos de aquellos con los que tratamos, es una cosa muy necesaria en la Corte. Los medios que sirven para conocer la amistad, sirven también para lograr que se descubra quien confía en nosotros» (p. 101). Otros medios para escudriñar el ánimo ajeno, bien reconocidos desde antiguo, son el vino, el juego y los momentos de ira (p. 102), puesto que llevan al ser humano a perder el autodomínio.

Esta desoladora imagen de las relaciones humanas, que en palacio se convierten en un puro juego de amistades fingidas y traicionadas, tiene su correlato en la descripción del cortesano avisado con la que de Refuge concluye el análisis de la *accortise*: «En fin, resumiendo en pocas palabras la compostura de un hombre

⁶⁰ Esto lo aconsejaban, no como una astucia política, sino en beneficio de la convivencia, Erasmo de ROTTERDAM, *op. cit.*, XVIII, p. 73, y Epílogo, p. 79; y Giovanni DELLA CASA: *op. cit.*, XVII, pp. 177-178.

accort, es necesario que tenga el espíritu preparado para examinar en detalle los actos de los demás y los suyos, que esté siempre en guardia y sobre sí, que lo vea, lo capte y lo juzgue todo, pero que hable poco, encubriendo sin embargo sus pensamientos, sus voluntades y sus deseos con un rostro amable y agradable para todos» (p. 102).

Tras la descripción de la *finesse* y la *souplesse d'esprit* que necesita desarrollar y aprender quien desee sobrevivir en la Corte, se pasa a hablar de la *dexterité*, que parece tener que ver con la habilidad y la precisión a la hora de ejecutar las maquinaciones de la *accortise*. El exiguo espacio que se consagra al asunto —algo más de cuatro páginas— invita a pensar, lo hemos advertido más arriba, que esta habilidad es mucho más difícil de formalizar. Por eso, no aparecen las sutiles distinciones a las que estábamos habituados, sino un pequeño repertorio de artimañas y consejos muy específicos útiles para la triunfar en la Corte. Buena parte de lo que se dice es repetitivo, desarrolla ideas ya expuestas o tiene mucho que ver con los manuales de cortesía y de moral al uso, por lo que nos hallamos ante la parte menos original y conseguida del *Traicté de la Court*.

La primera parte de la obra que analizamos concluye, tal y como se había anunciado en las primeras páginas (p. 3), pero de manera un tanto incongruente, con una recomendación —también muy poco original— de cuatro virtudes: la paciencia, la humildad, la valentía y la suficiencia o capacidad. Tras la panoplia de sutilezas y argucias que se hallan en páginas precedentes, este retorno a la teoría clásica de las virtudes nos parece forzado e incluso podría decirse que está fuera de lugar. Cabría no obstante interpretarlo como una muestra del conflicto espiritual y moral que desgarró al propio de Refuge, el cual se resiste a concluir la primera parte de su tratado con una afirmación del poder de la astucia maquiavélica.

La compleja teoría que se ha expuesto en las primeras cien páginas del *Traicté de la Court* halla su aplicación en la segunda parte del mismo, *El segundo libro o el arte de regir a los príncipes*. Tal vez por ese carácter práctico, ésta fue la sección de la obra que más se difundió, como hemos visto más arriba. En ella, por espacio de 120 páginas, se intenta mostrar cómo ha conducirse un hábil cortesano ante su príncipe. El tono, la estructura y el estilo literario contrastan vivamente con los de las páginas precedentes. Apoyándose en una gran cantidad de citas de historiadores greco-latinos, el autor intenta dar consejos útiles para conocer y dirigir la voluntad de los monarcas.

Aunque esta cuestión cae fuera del tema que tratamos en este artículo, conviene advertir que la imagen que de los príncipes traza de Refuge dista mucho de ser benévola. La tesis que mantiene es que un cortesano sagaz dispone de suficientes recursos para orientar las decisiones del señor a quien sirve, e incluso se diría que para llegar a manipularlas a su antojo. A los soberanos es posible escudriñarlos del mismo modo que al resto de los mortales, y según un método de análisis muy similar en virtud del cual se considera posible desvelar los más recónditos secretos del alma humana. Ese es de hecho el objetivo fundamental de la cortesía, que se configura como el gran saber profesional que necesita quien aspire a hacer carrera política.

4. CONCLUSIONES

Hasta aquí el análisis de los dos libros cuyo título figura en el encabezamiento de este artículo. Para concluir, estimamos oportuno, sin embargo, añadir algunas observaciones sobre ambos. En primer lugar, nos parece evidente que no hallamos ante dos obras que están relacionadas entre sí, puesto que en el fondo abordan el mismo tema y hay indicios de que el autor del *Traicté de la Court* tenía cierto conocimiento del *Proxeneta*. Por otra parte, ambas constituyen los primeros eslabones de una corriente filosófica y literaria cuyo objetivo fue formular un arte de la prudencia o un *savoir-vivre* que permitiese enfrentarse con garantías a la acción política y desenvolverse con soltura en los restringidos círculos sociales de las elites de la sociedad de Antiguo régimen. Las obras de Gracián, o las de La Rochefoucauld, La Bruyère y tantos otros moralistas franceses, vendrían poco después a consolidar semejante línea de reflexión, creando un género literario no totalmente desvinculado de los manuales de cortesía, pero sí plenamente autónomo y que —sobre todo— tenía una amplitud de miras y una ambición intelectual considerablemente superiores.

Si comparamos las dos obras estudiadas, se aprecia además una considerable y significativa evolución. Cardano idea soluciones ingeniosas para los problemas que plantea la nueva sociedad cortesana, pero la forma de argumentar que emplea de Refuge es mucho más sutil y está mucho mejor medida. Serán de nuevo los grandes moralistas de la segunda mitad del siglo XVII quienes lleven a su máximo nivel de complejidad y de ambigüedad la disección de una humana prudencia que con frecuencia da la impresión de trasmutarse en pura astucia. No obstante, las dos obras analizadas muestran muy a las claras cómo durante la segunda mitad del siglo XVI los ideales humanistas y el mismo concepto clásico de prudencia parecían obsoletos y habían entrado en una profunda crisis, de modo que algunos miembros de las elites políticas e intelectuales de occidente intentaban ya por todos los medios redefinirlos para adaptarlos a los signos de los tiempos.

Finalmente, pensamos que el *Traicté de la Court* es una clara muestra de que la cultura colegial y libresca influyó decisivamente en el modo en que determinados nobles y políticos de principios de la época barroca interpretaron las transformaciones del mundo en que les tocó vivir. A pesar del tan criticado ‘pedantismo’ en el que seguramente caían muchos, la cultura humanística debió de resultar en verdad muy funcional para los vástagos más despiertos de la nobleza europea. Educados en los mejores colegios y las grandes universidades, muy bien pudieron hacer suyos los esquemas básicos del pensamiento greco-latino y una parte nada desdeñable del saber teológico medieval. Al menos es harto evidente que de Refuge realizó dicha operación y pudo gracias a ello captar con gran precisión la naturaleza y las ‘leyes’ de la moderna sociedad cortesana. Lo que le aleja de los moralistas posteriores y convierte su obra en menor desde el punto de vista literario —las numerosas citas textuales de clásicos griegos y latinos, la obsesión casi cartesiana de fijar el método de análisis de la vida social, la búsqueda de la claridad y la huida de la ambigüedad, la elección de la forma ‘tratado’ en lugar del ‘fragmento’, una prosa correcta y efectiva pero carente de originalidad— es lo que lo convier-

te en una fuente impagable para la historia social y cultural. Leyendo su libro podemos penetrar en la mente y en la autoconciencia de un cortesano que nos explica cómo ha llegado a comprender y ejercer su oficio apoyándose a un tiempo en su formación escolar y en su experiencia política. Esta sólida vinculación entre la cultura literaria y la vida, característica de la que con razón ha denominado Marc Fumaroli la ‘edad de la elocuencia’⁶¹, explicaría en buena medida el enorme éxito internacional de las obras de los moralistas del siglo XVII. Todos ellos escribían para un público que compartía su misma herencia cultural y justamente por eso podía sin duda captar el profundo y oculto mensaje que sus libros revelaban solo en parte. Se advierte aquí de nuevo el formidable poder configurador y homogeneizador de lo que —usando una expresión de Amedeo Quondam⁶²— podríamos llamar ‘la máquina del clasicismo’, que vertebró y mantuvo unida la cultura europea hasta bien avanzado el siglo XVIII.

⁶¹ Cfr. Marc FUMAROLA, *L'Âge de l'éloquence: rhétorique et 'res literaria' de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980.

⁶² Cfr. Amedeo QUONDAM, «La virtù dipinta. Noterelle (e divagazioni) guazziani intorno a Classicismo e Institutio in Antico regimen», en Giorgio Patrizi (ed.), *Stefano Guazzo e la Civil Conversazione*, Roma, Bulzoni, 1990, p. 243.

