



**universidad
de león**

INSTITUTO DE HUMANISMO Y TRADICIÓN CLÁSICA

**LA RAZÓN DE ESTADO EN EL PENSAMIENTO
POLÍTICO DE DIEGO PÉREZ DE MESA**

**THE REASON OF STATE IN THE POLITICAL
THOUGHT OF DIEGO PEREZ DE MESA**

EUCLIDES PARADEDA CORRÊA

LEÓN, 2015

TESIS DOCTORAL

**LA RAZÓN DE ESTADO EN EL PENSAMIENTO
POLÍTICO DE DIEGO PÉREZ DE MESA**

**THE REASON OF STATE IN THE POLITICAL
THOUGHT OF DIEGO PEREZ DE MESA**

Presentada por: Euclides Paradedá Corrêa

Dirigida por: Dr. Salvador Rus Rufino

León, 2015

A *Marinês*, esposa, amiga y compañera de todas las horas;
con la cual la vida se hace más dulce,
los sufrimientos más pequeños
y los sueños más intensos.

A *Mônia* y *Thomas*, mis hijos, por haberme enseñado
que en la vida son las cosas pequeñas y simples
las más importantes,
y que el verdadero amor se traduce
en los pequeños gestos.

Agradecimientos

No es fácil recordar a todos con quien se tuvo la oportunidad de trabajar y convivir por un período tan largo como el de una tesis doctoral. Fueron muchos los que desinteresadamente ayudaron y aportaron conocimientos, experiencias de vida, apoyos motivacionales...

Quiero agradecer en primero lugar al Director de esta tesis, Prof. Dr. D. Salvador Rus Rufino, por todo el esfuerzo con que siempre me atendió. Su incansable dedicación, su comprensión y amparo en momentos difíciles por los cuales pasé en este tiempo, y su constante entusiasmo por la continuación de los trabajos fueron imprescindibles para el fin que ahora se acerca. Más que un director de tesis, encontré un amigo en el otro lado del Atlántico.

A la Prof^a. Dr^a. D^a. María Asunción Sánchez Manzano, coordinadora del Master en Cultura y Pensamiento Europeo en el año 2010/2011, por la forma como me recibió en la universidad, siempre haciendo lo mejor para yo encontrar las condiciones para una estancia productiva en León. Por las veces que se mostró preocupada incluso con mi familia, cuando tenía que hacer viajes al Brasil, ofreciéndoles ayuda en mi ausencia.

A las secretarias de la Unidad de Doctorado de la Universidad de León, Eloina, Eva, Felicidad y Lucía, por la forma siempre amistosa y dedicada con que gestionaron mis documentaciones.

A la comunidad del Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás, en especial del Campus Jataí, por la confianza en mí depositada y por la liberación de mis actividades docentes para que pudiese dislocarme y pasar un tiempo en España. Sin esta comprensión y soporte financiero sería imposible la realización de este trabajo.

A mis alumnos del IFG – Campus Jataí, por siempre me indagaren con problemas nuevos y no dejarme acomodar. Es en función de ustedes que nuestro trabajo docente e investigativo gana sentido.

A mis amigos Lissandro y Kelly, los primeros incentivadores de mi investigación en la Universidad de León. No estaban equivocados cuando me decían que en esta universidad y ciudad encontraría excelente sitio para estudiar y vivir con mi familia. De los tantos amigos que he conocido en León no puedo olvidarme de Cesar y Katiúscia, Ademir y Felicidad, Rodrigo, Alessandro, Francisca, Santiago, Fredy, Elson, Lara y mi ahijado hispano-brasileño Nicolás, que hicieron con que mi estancia en León fuese también una experiencia de amistad y cariño. Sus presencias y afectos hacían España ser mi segunda casa.

A mis padres, en memoria, por todo que me enseñaran y por el ejemplo de trabajo y simplicidad. A mis hermanos, por el afecto y cariño. La distancia jamás nos alejó del sentimiento de familia.

Y, finalmente, para las personas más importantes de mi vida. Mi agradecimiento especial a Marinês, mi esposa, y a Mônia y Thomas, mis hijos, por creyeren en mis locuras y abrazar juntos los mismos sueños. Aceptaran se desinstalar de la vida en Brasil y hacer todo un cambio, sin saber lo que nos esperaba en otro país, otra lengua, nuevas amistades por hacer, colegios y asignaturas por estudiar, fríos que soportar... Y juntos descubrir una tierra y un pueblo encantador, con una cultura tan viva y acogedora, y paisajes fascinantes. Gracias por haber vivido conmigo esta experiencia.

(...)

Meus amigos foram às ilhas.
Ilhas perdem o homem.
Entretanto alguns se salvaram
e trouxeram a notícia
de que o mundo, o grande mundo,
está crescendo todos os dias,
entre o fogo e o amor.

Então, meu coração também pode crescer.
Entre o amor e o fogo,
entre a vida e o fogo,
meu coração cresce dez metros e explode.
– Ó vida futura! Nós te criaremos.

Carlos Drummond de Andrade

Sumario

Introducción.....	09
1. Biografía de Diego Pérez de Mesa.....	37
2. Desarrollo histórico de la idea de razón de Estado.....	52
2.1 La expresión “razón de Estado”.....	56
2.2 La idea de razón de Estado en España en el primer cuarto del Siglo XVII	63
2.3 No todos los vientos soplan en la misma dirección.....	80
3. La política como ciencia.....	91
3.1 La ciencia de la felicidad.....	96
3.2 El sentido natural de la política.....	99
3.3 Política o razón de Estado.....	107
4. La vida mejor.....	110
4.1 ¿Es mejor la vida activa o la vida contemplativa?.....	111
4.2 La vida en ciudad.....	115
4.3 El ciudadano.....	129
4.4 El buen ciudadano y el hombre bueno.....	136
4.5 La relación con la economía.....	141

5. La fuerza ordenadora del Derecho.....	149
5.1 El fin de las leyes.....	155
5.2 Ley y conservación del Estado.....	163
5.3 El gobierno por intermedio de las leyes.....	167
5.4 El límite de la ley.....	171
6. Jerarquía y gobierno.....	178
6.1 La relación Señor-siervo.....	183
6.2 Las virtudes para el gobierno.....	194
6.3 Gobierno y ocio.....	197
7. Los diferentes regímenes.....	204
7.1 El relativismo político en Pérez de Mesa.....	205
7.2 La definición de un modelo ideal en la política.....	208
7.3 Distinción general de las formas políticas.....	217
7.3.1 La realeza o monarquía.....	221
7.3.2 La tiranía.....	231
7.3.3 La aristocracia.....	237
7.3.4 La oligarquía.....	242
7.3.5 La democracia.....	246
7.3.6 La república común.....	257
7.3.7 La república óptima.....	260
7.4 Los cambios de sistemas y las reglas para su conservación....	269
8. Los fines y la educación.....	286
8.1 La grandeza de una ciudad.....	291
8.2 Por un proyecto común de educación.....	295
8.3 La formación de la élite gobernante.....	301
Conclusiones.....	308
Bibliografía.....	320

Introducción

La historia de la humanidad ha pasado ya por un número de crisis muy elevado que han abarcado todos los aspectos sociales, económicos, políticos, culturales y religiosos en los que el hombre se ha visto inmerso. Unas han sido ajustes coyunturales, otras han sido más profundas o estructurales y han generado un cambio radical en la Historia. En todas, con más o menos intensidad, se produce un sentimiento de angustia y de desolación. La depresión nunca es solamente económica. Pasa también por el cuestionamiento del modo de vida que puede haber llevado a la situación de la crisis experimentada. Por eso suelen también ser momentos de intensa producción intelectual, cuando los pensadores de una determinada época intentan comprender la caracterización y los motivos que las generan, así como aventurar posibles soluciones.

En 2015, todavía, el mundo sigue viviendo los efectos de una crisis que insiste en ser más duradera de lo que en un principio se creyó o especuló. Empezada con el estallido de la burbuja inmobiliaria en EEUU en el año 2008, la crisis ganó dimensión mundial, en un momento histórico en el que la economía está globalizada. Los mercados se hundieron, el consumo disminuyó, la confianza se rebajó y la consecuencia fue la retracción de la economía y, por supuesto, la elevación de las tasas de paro.

Frente a una rápida destrucción del tejido empresarial e industrial, la recuperación, según informe de la Organización de las Naciones Unidas, sigue pasos moderados. Para el 2016 se proyecta un incremento del 3,3% en el Producto Bruto Mundial (PBM). En la zona del euro la informalidad y el empleo precario se convierten en serio problema. En economías emergentes como Brasil, China, Rusia e India, los riesgos son significativos porque se perciben indicios de una desaceleración o, en otro caso, entrarán en un período más largo de débil crecimiento. Todo en gran parte motivado por la fuerte desaceleración y los problemas financieros de China.¹

Unido todo este escenario, o tal vez como reflejo de ella, el mundo vive actualmente una crisis generada por los movimientos de población de refugiados en un número sin precedentes desde la Segunda Guerra Mundial, conforme datos de la ACNUR, agencia de la ONU para los refugiados. Según datos oficiales, alrededor de sesenta millones de personas se encuentran en situación de desplazamiento forzado en el mundo, en búsqueda de asilo en otros países o de otros sitios en su propio, por cuenta de conflictos bélicos, intolerancia religiosa o por el hambre. Sólo en el 2015, hasta el mes de septiembre, se estima que el número de migrantes y refugiados que cruzaron el Mediterráneo para llegar a Europa, provenientes del norte de África y del Oriente Próximo, había pasado a los cuatrocientos cuarenta mil, de los cuales cerca de tres mil perdieron la vida o han desaparecido en la travesía.² La crisis económica se ha convertido en una crisis

¹ Cfr. ONU, *Situación y perspectivas de la economía mundial 2015*, Nueva York, Naciones Unidas, 2015. Recuperado de http://www.un.org/en/development/desa/policy/wesp/wesp_archive/2015wesp-es-es.pdf el 01/09/2015.

² Véanse las páginas de noticias de ACNUR: *¿Refugiado o migrante? ACNUR insta a usar el término correcto*. Recuperado de <http://www.acnur.org/t3/noticias/noticia/refugiado-o-migrante-acnur-insta-a-usar-el-termino-correcto/> el 21/09/2015 y *Otra semana trágica en el*

humanitaria y en un problema social que tiene visos de convertirse en político.

Diego Pérez de Mesa vivió un momento de crisis en siglo XVII. En los primeros años de la Guerra de los Treinta Años, cuando España aún ganaba las batallas, percibía, antes que muchos, que la situación era preocupante. Veía que el grandioso imperio español se estaba deshaciendo, que era incapaz de mantener tan inmensas dimensiones y que la Monarquía Hispánica de Felipe IV no poseía la capacidad para mantener una extensión territorial tan grande en dos continentes, en parte de otro y por todos los océanos. Tenía conocimiento de los crecientes empréstitos que necesitaba de la monarquía y, también, del agotamiento de las condiciones de vida del pueblo pobre. Se preocupaba con fenómenos como el de la despoblación de los campos y villas. Los continuos conflictos bélicos y la necesidad de enviar gente para la colonización de las Américas estaban dejando muchos lugares de la Península sin mano de obra, con consecuencias directas en las economías locales. La producción de alimentos se reducía y el hambre se apoderaba de la población más pobre.

Como intelectual reflexionó sobre la situación para encontrar soluciones que pudieran mejorar el estado de las cosas en la monarquía. Hubiera sido más cómodo mantenerse en sus matemáticas, abstraído de la realidad y perdido en los números. Pero buscó el instrumento y el método que pudiera cambiar la situación: la política. No la política de los gabinetes, de los acuerdos excluyentes, la "razón de Estado" que en todo justifica la acción de los gobernantes, siempre para ganar alguna especie de favor o benevolencia. Mira la política como ciencia práctica, que puede orientar los gobiernos con vistas al

Mediterráneo, con la muerte de más de 40 refugiados. Recuperado de <http://www.acnur.org/t3/noticias/noticia/otra-semana-tragica-en-el-mediterraneo-con-la-muerte-de-mas-de-40-refugiados/> el 21/09/2015.

bien común. Y para fundar sus posiciones vuelve al pensador de épocas de crisis, Aristóteles. Más que recordar el Estagirita, Pérez de Mesa se esfuerza por actualizarlo, y ver lo que tiene que decir en el Siglo XVII, pasados casi dos mil años de obras.

Comprender el esfuerzo de Pérez de Mesa para entender el contexto de crisis que vivió, y lo que podría fundamentar una salida eficaz de aquella situación, puede arrojar luz en nuestros días, en que atónitos vemos, como dicho antes, personas arriesgaren sus vidas en embarcaciones sin las mínimas condiciones de seguridad, cruzando el Mediterráneo hacia Europa, huyendo del hambre, de las guerras, de las miserias, de las intolerancias de todo tipo. Se arriesgan y mueren en la mar porque permanecer donde están es ir al encuentro en más o menos tiempo con la muerte segura. Quien asume este riesgo, no tiene nada que perder, nada tienen por tanto que temer.

¿Cómo pensar el Siglo XXI? ¿Cómo pensar soluciones eficaces para las sociedades de hoy, que todavía no consiguieron salir de una crisis económica global, empezada hace siete años? Lejos de idealismos ingenuos, se necesita conocer la realidad y definir un modelo de organización de sociedad que, aunque dinámico y flexible, oriente nuevos rumbos a los hombres y mujeres de hoy. Una de las formas de empezar el camino es conocer como pensadores de otros tiempos trataron de sus problemas, que soluciones plantearon y que fundamentos buscaron para pensarlos. Esto justifica, en parte, la elección de Pérez de Mesa como interlocutor en una especie de diálogo intertemporal. Ver cómo fue capaz de actualizar el pensamiento de Aristóteles para el tiempo de crisis que vivía, buscando donde podría ser utilizado y donde estaban sus limitaciones. Aprender con él para saber cómo leer nuestros tiempos.

* * *

La pregunta que tenemos que hacernos cuando comenzamos una investigación histórica, es ¿sirve para aportar algo al conocimiento histórico sistemático de la historia del pensamiento? La ventaja que tiene tratar un autor poco estudiado, con una obra reducida y cuya relevancia inicial ha sido poco valorada, es que las fuentes originales y la bibliografía es limitada y abarcable; en cambio, tiene el inconveniente de que su supuesta escasa relevancia proporciona un reto para el investigador: situarlo en un lugar y en un contexto en el que brille su aportación.

Esto es justamente lo que he pretendido con la tesis: posicionar a Diego Pérez de Mesa como un autor que parte del conocimiento y del método científico-matemático y se esfuerza por conocer y aprehender los problemas sociales -cuantitativos y cualitativos- que afectaban gravemente a la continuidad y perdurabilidad del proyecto de imperio universal propuesto y desarrollado por la Monarquía Hispánica.

Pérez de Mesa vivió en durante el reinado de Felipe IV, un rey capaz, bien formado, conocedor de idiomas, con sensibilidad artística, pero abúlico y poco proclive a esforzarse y empeñarse en los asuntos de Estado, que dejaba en manos de validos, sobre todo, el Conde Duque de Olivares. La extensión territorial del imperio español, como lo denominan los historiadores, era inmensa y podemos decir que abarcaba todo el orbe de la tierra. Esa diversidad de territorios dependía, al menos teóricamente, de las decisiones que se tomaban en el Alcázar de Madrid, sede del Palacio Real de los Austrias.

Si bien la Corona Española era temida por tu potencia militar y por su riqueza, la realidad interna distaba mucho de ese brillo que cegaba la mente y la capacidad de los europeos. Los españoles vivían desde la época del abuelo del monarca reinante, Felipe II, en una permanente crisis económica que se transformó en crisis endémica

social. Con dos características y una consecuencia. Por un lado, se concentró tanto la riqueza económica como el poder político en pocas manos; por otro, el efecto fue la extensión de la pobreza y de la miseria por todas las tierras de España hasta los más lejanos rincones. El pueblo era pobre y, a veces, miserable; en cambio, las élites cercanas al poder se enriquecían bien por venalidad de los cargos, bien por su capacidad para desviar concesiones y prebendas.

En este contexto, el mantenimiento de un ejército en armas permanente en diferentes lugares del mundo distante y distal del centro del poder, exigía un esfuerzo económico y una disponibilidad de recursos, de los que la Monarquía Hispánica fue careciendo con el paso del tiempo, bien porque se agotaron, o bien porque el incremento de los gastos que suponía el dominio del mundo conocido y la defensa de los territorios patrimonio de los Habsburgo, fueron tan elevados que los recursos que se conseguían no eran suficientes para satisfacer los gastos. En cualquier caso, la Monarquía Hispánica vivió una crisis económica y financiera permanente, que tuvo consecuencias sociales y políticas. Esto último es lo que animó a Diego Pérez de Mesa a intervenir en el debate para aportar soluciones.

Si el contexto histórico era crítico en muchos sentidos, debemos afirmar que la palabra crisis, etimológicamente, implica y exige realizar una separación y discriminación entre diversas opciones. Pérez de Mesa se planteó, como buen científico varias alternativas para conseguir la mejor y más estable solución a los problemas sociales y políticos. ¿Qué escritor o autor anterior había tratado estos problemas? Es decir, la extensión excesiva de un reino, las dificultades de financiación de un ejército permanente que defendiera un territorio, la escasez de población para renovar los contingentes militares, las dificultades de financiación para mantener los servicios de la Monarquía Hispánica, etc.

Quien aparecía en el horizonte mental de Pérez de Mesa era un pensador que, además, fue un gran científico y gozaba de una autoridad indiscutida e indiscutible: Aristóteles, que además había escrito una obra, conocida, comentada y estudiada desde el siglo XIII, en la que abordaba los problemas de la vida social y política de los hombres. Efectivamente, la *Política* era un auténtico tratado de Ciencia Política, completo y ordenado, en el que se abordaron problemas y soluciones que afectaron a las formas de Estado y de gobierno históricas.

Por esta razón, no es de extrañar que Diego Pérez de Mesa optara por realizar una nueva lectura de la *Política* siguiendo una tradición europea, muy arraigada desde el siglo XV en España. Nuestro autor vive plenamente en el segundo momento histórico de recepción, traducción asimilación, comentario e influencia de la *Política*, la llamada tercera oleada. Es una época más complicada y exigiría una investigación amplia que está por realizar³.

³ Es fundamental la obra de Schmitt, Chr. B., *Aristoteles y el Renacimiento*, León, Universidad de León, 2010, y la importante y selecta bibliografía citada; Riedel, M., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprachen der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973, especialmente el capítulo "Aristoteles und Humanismus. Zur frühneuzeitlichen Rezeption der Aristotelischen Politik", pp. 109-128; Aubonnet, J., "Introducción", en *Aristote, Politique*, Trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960, pp. CLXVI-CXLVI; Dreitzel, H., *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat die Politica des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636)*, Wiesbaden, Steiner, 1970, "Der Aristotelismus in der politischen Philosophie Deutschlands im 17. Jahrhundert", en Kessler, E.-Lohr, C.H.-Sparn, W. (eds.), *Aristotelismus un Renaissance. In memoria Charles B. Schmitt*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988, pp. 163-192; Enzo Baldini, A., (ed.), *Aristotelismo Politico e Ragion di Stato*, Firenze, Leo S. Olsckhi, 1995; Denzer, H., "Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform: Politischen Ideen in Deutschland 1600-1750", en Fetscher, I.-Münkler, H. (eds.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen. Neuzeit: von den confessions Kriegen bis zur Aufklärung*, Vol. 3, Piper, München-Zürich, 1985, pp. 233-273; Bianchi, L., "Una caduta senza declino? Consideración sulla crisi dell'Aristotelismo fra Rinascimento ed età moderna", en Domínguez, F., (ed.), *Aristotelica et Luliana*, Steenbrugis, Brepols, 1995, pp. 181-222; Frank, G., "Die Zweiter Welle der Wideraneigung des *Corpus Aristotelicum* in der frühen Neuzeit: die

Diego Pérez de Mesa vivió plenamente el desarrollo del Humanismo, el Renacimiento, la consolidación del aristotelismo, el asentamiento y la extensión de la Reforma protestante y el comienzo de la revolución científica. Todos estos movimientos intelectuales marcaron su vida y su actitud intelectual.

Para entender el contenido de la obra *Política o Razón de Estado* sobre la versa esta tesis resulta imprescindible explicar lo que supuso para la historia del pensamiento las citadas tendencias que, como se verá en diversos momentos del trabajo, actuaron como marco de referencia de las ideas y de las propuestas de Diego Pérez de Mesa. Es sabido que el humanismo, la reforma luterana, la contrarreforma católica y la revolución científica, están suficientemente estudiados. No obstante, el aristotelismo como corriente de pensamiento dentro del humanismo, no ha merecido la misma atención que los otros movimientos intelectuales, por tanto, esta introducción se centrará, primero, en mostrar la relación de Diego Pérez de Mesa con la filosofía y las escuelas de pensamiento aristotélicas. Y, en segundo lugar, explicar brevemente la función de la libertad y las virtudes morales en su pensamiento.

Diego Pérez de Mesa perteneció a la generación de autores que formaron parte del humanismo y aristotelismo católico, en contra y enfrentados dentro de la misma tendencia doctrinal y con los mismos

ethische und politische Tradition ein Forschungsbericht", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 44, 2002, pp. 141-154; Daly, L.J., "Medieval and Renaissance Commentaries on Politics of Aristotle", *Duquesne Review*, 13,1, 1968, pp. 41-55; Ullmann, W., *Medieval Political Thought*, Harmondsworth, Pegin, 1975, p. 159; Kristeller, P.O., *Renaissance Thought and Its Sources*, New York, Columbia University Press, 1979, pp. 38-39; Rus Rufino, S., *Comentarios a la 'Política' de Aristóteles en la Europa medieval y moderna (siglos XIII al XVII)*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2008, e "Introducción", en Aristóteles, *Política*. Trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Tecnos, 2008.

finés, a otra versión del Humanismo y de la filosofía aristotélica: el protestantismo, que tuvo tanto o más éxito en Europa y que se inició, arraigó y extendió en los territorios y entre los pensadores que aceptaron los postulados de la reforma luterana⁴. Es curioso que ambas tendencias surgieran de la interpretación de las ideas de Aristóteles de la lectura de los mismos textos, pero este hecho no era nuevo. Los textos de Aristóteles fueron leídos e interpretados de diferentes formas por diversos comentaristas y autores. Por ejemplo, en la Edad Media existieron varias lecturas que dieron lugar a corrientes doctrinales divergentes, como el tomismo y el averroísmo.

Nuestro autor, desde el punto de vista histórico, fue testigo privilegiado de la consolidación y desarrollo del dominio político de la Monarquía Hispánica en extensos territorios, en todo el orbe conocido. Estuvo en el epicentro donde se gestó el primer Imperio europeo moderno, que más tarde, vería su declinar, pero esa fue una fase que tuvieron que vivir y contar otros, aunque él asistió a los primeros

⁴ Véase Rosin, R., "The Reformation, Humanism and Education: The Wittemberg Model for Reform", *Concordia Journal*, 16, 1990, pp. 301-318; Slavin, A.J., (ed.), *Humanism, Reform and Reformation*, New York, 1969; Barker, R.P., (ed.), *German Humanism and Reformation*, New York, 1982; Scott-Amos, N. et alii (eds.), *The Education of Christian Society: Humanism and Reformation in Britain and Netherlands*, Aldershot, 1999; Rummel, E., *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford, 2000; Dickens, A.G., *The Age of Humanism and Reformation Europe in the Fourteenth, Fifteenth and Sixteenth Centuries*, London, 1977; McGrath, A.E., *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, 2003; Wallace, P.C., *The Long European Reformation: Political Conflict and the search for Conformity 1350-1750*, Basingstoke, 2004; Fiero, G.K., *The European Renaissance and Global Encounter*, Boston, 2002⁴; Greengrass, M., *The Longman Companion to the European Reformation 1500-1618*, London, 1998; Robinson-Hammerstein, H., *European Universities in the Age of Reformation counter Reformation*, Dublin, 1998; Baron, F., (ed.), *Joachim Camerarius (1500-1574): Beiträge zur Geschichte des Humanismus im Zeitalter der Reformation*, München, 1978; Bainton, R., *German Humanism and Reformation*, New York, 1982; Gelder Herman, A.E. van *The Two Reformations in the 16th Century: a Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*, The Hague, 1964.

síntomas de decadencia. Él pudo comprobar cómo los ejércitos españoles incorporaban cada vez más territorios al dominio de la Corona, y también cómo la influencia de España se impuso en todo el mundo. Reflejó en sus obras el momento de despegue y consolidación del imperio español de la mano del Emperador Carlos I, y también, en parte, su declive físico, político e intelectual.

En su biografía se cruzaron tres movimientos culturales fundamentales y estrechamente relacionados con la aventura intelectual humana: el humanismo, el protestantismo y el aristotelismo. Es sabido que en esta fase histórica del pensamiento toda la vida de los hombres estaba sufriendo una intensa transformación social, política, moral, literaria, científica, artística y religiosa que generó un cambio tan profundo que provocaría una división insuperable en Europa creando dos grandes universos: el católico y el protestante que tenían que finalmente aceptarse y convivir. Fue la mayor transformación experimentada en el Viejo Continente, a la que a fin y a la postre, tendrían que acostumbrarse todos los actores de ese período histórico y sus sucesores.

La época histórica en la que Diego Pérez de Mesa vivió y desarrolló su pensamiento se caracteriza por el enfrentamiento cultural en el que interactúan tres elementos. En primer lugar, el conocimiento científico que constituye el modo de aprehensión, de hacerse cargo, de comprender y de representar el mundo. Un ejemplo elocuente es el avance que experimentó la cartografía, las ciencias físicas, matemáticas, la astronomía, etc. que permitieron aventurarse en el mar y dar la vuelta al mundo. El segundo elemento es la técnica que supone la transformación del conocimiento científico, su aplicación al dominio de la naturaleza y a la consecución del bienestar de los hombres. Y, en tercer lugar, la moral que permite la adecuación del comportamiento

personal y social a un orden de valores éticos objetivos, dados y no constituidos o adaptados a la dimensión y a las necesidades humanas. Pérez de Mesa vivió en un mundo, en el que una parte todavía defendía la existencia del orden del ser venido de fuera, trascendente, frente a aquellos que comenzaban a justificar la necesidad de cambiarlo por un orden immanente al propio sujeto y que él mismo construye.

En el siglo XVI no se produjo un equilibrio entre estos tres elementos, por tanto la sociedad estuvo sumida en continuas convulsiones hasta que la fractura moral y religiosa consolidó sus posiciones. El cristianismo antes había unificado y fundamentado teóricamente los tres elementos mediante la formulación y el establecimiento de unos valores que permitieron al occidente cristiano integrar muchos de ellos en un proceso que podemos denominar de europeización y cristianización.

Sin embargo, la ruptura del equilibrio mediante el excesivo crecimiento de uno de ellos, la atrofia de alguno de sus componentes y la disgregación de otros, destruyó y sometió a la Europa moderna a una profunda crisis de identidad. A. Toynbee llamó a estas situaciones "cisma del alma", que se concreta en un crecimiento prodigioso de la ciencia teórica y los progresos e inventos técnicos, sin que encuentren en la moral, en la filosofía, una respuesta y un fundamento que provoca inmediatamente el abandono de los principios morales y un daño irreparable en las personas y en las sociedades. En esta situación se encontró Diego Pérez de Mesa cuando se vio obligado a reflexionar al hilo de los acontecimientos sobre los principios antropológicos básicos para desentrañar los problemas que afectan al ser humano en la sociedad⁵.

⁵ Etienvre, J.P. (ed.), *Litterature et Politique en la Espagne aux siècle d'Or*, Paris, 1998, pp. 101-120.

El movimiento humanista del que participó plenamente desde sus años de formación, no se dedicó sólo a los estudios eruditos de los autores clásicos, sobre todo a la tradición grecolatina, tal como planteó en sus investigaciones de principios del siglo XIX F.I. Niethammer⁶, sino también amplió su campo de interés a las tradiciones del siglo XIV que seguían a Cicerón y Aulo Gelio. Eran los *studia humanitatis* y los *studia humaniora* que identificaban al humanista con aquellos autores que enseñaban y cultivaban la gramática, la retórica, la poesía, la historia, la filosofía, es decir, las disciplinas que componían la *humanitas*, la educación, o el *curriculum* educativo del hombre⁷. Una formación que prescindía de toda utilidad pragmática pero que trataba de potenciar la capacidad y el modo de ser específico del hombre⁸.

Se ha forjado una idea falsa del humanista como un personaje dedicado a sus estudios, a sus escritos y a sus pesquisas eruditas, que incluían un afán por el coleccionismo de todo tipo de objetos, en especial, de las antigüedades. Un ser ocupado y preocupado por

⁶ Niethammer, F.J., *Der Streit des Philantropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs Unterrichts unserer Zeit*, Jena, 1808; Lindner, G., *Friedrich Inmanuel Niethammer als Christ und Theologe*, München, 1971.

⁷ Rüegg, W., *Humanismus, Studium Generale und Studia humanitatis in Deutschland*, Genf-Darmstadt, 1954; Grassi, E., *Verteidigung des individuellen Lebens: Studia humanitatis als philosophische Überlieferung*, Bern, 1946; McLaughlin, M., *Bonae litterae: current research on the studia humanitatis*, Oxford, 2003; Bergdolt, K., *Zwischen scientia und studia humanitatis: die Versöhnung von Medizin und Humanismus um 1500*, Wiesbaden, 2001; Sottili, A., *Humanismus und Unversitätsbesuch: die Wirkung italienischer Universitäten auf die Studia humanitatis nördlich der Alpen*, Leiden, 2006; Gran Codina, F.-Chaparro Gómez, C. (eds.), *La Università de València I l'humanisme: studia humanitatis i renovació cultural a Europa i al no món*, Valencia, 2003; Walter, P., "Melanchton und die Tradition der Studia humanitatis", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 100/2, 1999, pp. 191-208.

⁸ Véase Maravall, J.A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1999, p. 25: "Lo que sucede es que el saber nos puede ayudar a este fin, pero sin que podamos olvidar que eso es lo que hay que pedirle y esto es lo que exige Vives... Lo que importa es que el saber se decante en una conducta, penetre en nuestro interior y fertilice desde dentro nuestra vida práctica".

asuntos y materias sin aplicación práctica. Sin embargo, el humanista de la época de la Monarquía Hispánica está cerca de los acontecimientos políticos, se sitúa con frecuencia en el epicentro del poder y en el lugar donde se toman las decisiones, se formulan las grandes estrategias políticas, reflexiona sobre lo que sucede a su alrededor y, cuando las circunstancias se lo permiten, actúa buscando siempre con sus palabras, con sus escritos, sus consejos influir sobre los demás, instruyéndolos y tratando de sacarlos de su ignorancia. Su actividad se orienta, en especial, pero no exclusivamente, a los príncipes que solían ser sus protectores, y también a los ciudadanos intentando remover su conciencia, despabilar su inteligencia y mover su voluntad. Como concluyó de forma acertada J.M. Maravall: "No es el humanista del tiempo de Carlos V un gramático encerrado en su torre de marfil, sino un reformador que desde la gramática a la política, todo lo utiliza para su pretensión de renovar el hombre y a las sociedades. Al humanista de la primera mitad del siglo XVI no le interesa ser un virtuoso del bien decir, sino que pretende decir bien para expresar de la mejor y más eficaz forma posible su saber y le interesa a su vez alcanzar un eminente saber para obrar y enseñar con su conducta"⁹.

Los únicos referentes de este esfuerzo intelectual y pedagógico fueron dos: la teología cristiana y los autores de la Antigüedad griega y latina. Por esta razón se atribuyó a la llamada *litterae humanae* un altísimo valor, porque se consideraba a los autores grecolatinos el paradigma, el punto de referencia, los modelos insuperables de todas las actividades de la cultura y las creaciones del espíritu. En suma, eran los referentes y los únicos maestros de toda la humanidad.

⁹ Maravall, J.A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, cit., p. 26.

En la vida y la obra de Diego Pérez de Mesa se pueden identificar todas estas características que definen el Humanismo. Ejerció el oficio literario trascendiendo al ámbito académico y a la mera recreación por la belleza del estilo y sus escritos no se pueden calificar ni como en una especulación en el vacío, o textos solo para un grupo reducido de eruditos y humanistas. Desarrolló una auténtica labor publicista en el ámbito de la vida política y social intentando arrojar luz y tomando partido con sus opiniones sobre aspectos y problemas de la vida cotidiana. Por otra parte, tuvo un conocimiento profundo de los clásicos, los citó con precisión, los leyó en su lengua original y los utilizó como argumentos de autoridad. Por ejemplo, se encuentran referencias a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y a muchas otras obras de los autores clásicos, las citas no sólo muestran una gran formación y erudición, también sirven para ilustrar y reforzar sus argumentos y su posición frente a los adversarios. Utilizó las obras y las ideas de los autores grecolatinos dentro de los límites de su contexto histórico y con las restricciones que tiene toda opinión del pasado para iluminar un problema del presente. Completó esta formación con dos aportes más. De un lado, la lectura directa de las obras de Aristóteles y siguió la corriente aristotélica pasada por el tamiz del tomismo, ambos constituyeron el esquema fundamental de su planteamiento filosófico y de su pensamiento. De otro, el conocimiento de la filosofía clásica griega lo completó con una formación científica adquirida en diversas etapas de su biografía intelectual. Por tanto, los pilares de su formación fueron cuatro: la teología cristiana, la filosofía griega, el conocimiento científico de la realidad y la tradición aristotélico-tomista¹⁰.

¹⁰ Sorprende que siendo estos los mismos fundamentos que se pueden encontrar en los autores de la Escuela de Salamanca, Diego Pérez de Mesa desarrolló una filosofía diferente y, a veces, enfrentada a estos grandes maestros.

De esta forma, Diego Pérez de Mesa se puede considerar un pensador humanista, inserto en la corriente aristotélica y conocedor de las ciencias y del método científico. Estas tendencias, sin duda alguna, configuraron su pensamiento. Del primero tomó el gusto por, como se ha dicho, las *humanae litterae*, y del segundo los contenidos y las ideas filosóficas que le sirvieron para polemizar y argumentar contra las teorías que se estaban desarrollando en su mundo intelectual e histórico. Subordinó todo este saber y conocimiento a las exigencias de la teología y de la doctrina cristiana católica desde esta posición y con ese bagaje intelectual va a edificar su pensamiento, polemizar y terciar en las discusiones que se estaban dando en su época. Estos tres elementos operan y están presentes de forma continua en sus argumentos, en sus soluciones y en sus aportaciones en el ámbito de la filosofía, la ciencia y la política del Renacimiento¹¹.

La generación de Diego Pérez de Mesa estaba entrando en la madurez y no veía ni el menor atisbo de recomposición de las divisiones eclesiásticas y civiles provocadas por la ruptura de la unidad moral y teológica en Europa. También comenzaba a vislumbrar los múltiples cambios que se estaban produciendo en Occidente, el *Corpus Mysticum* que simbolizaba a la Iglesia unida, fuerte, poderosa ante sus enemigos externos, se estaba transformando en un *corpus mechanicum* compuesto de diversos elementos yuxtapuestos en el mejor de los casos, siempre disgregado y dispuesto a la confrontación hasta el extremo final. Ya eran muchas las generaciones crecidas en ese clima de disputas y rupturas confesionales, con la experiencia del vivir en independencia y enfrentamiento, y no sólo en distancia tal como les tocara hacer en su día a los humanistas, retraídos ante las explosiones de patetismo profético-bélico, eran los denominados profetas armados. Y estas

¹¹ Véase Chines, L., *I lettori di retorica e humanae litterae allo Studio di Bologna nei secoli XV-XVI*, Bologna, 1992.

personas habían visto cómo se producían dos grandes rupturas en el seno mismo de la Cristiandad –la Europa de la fe y de las catedrales medievales- y de una Europa que avanzaba con paso firme hacia el conocimiento, la dominación y la colonización de todo el mundo conocido. El trauma producido por la separación de Inglaterra, les llevó a admitir que para impedir otro cisma, otra división más, con todas las consecuencias que trajeron y traería consigo para la historia universal las reformas luterana y anglicana, la Iglesia Católica Romana tendría que ser capaz de hacerse cargo de las tendencias políticas, sociales, municipal, gremial, culturales modernas, naturales en suma, que venían ineludiblemente presionando y pujando, y que era bastante más que una disputa de frailes, y más que un cruce de ambiciones de reyes y de príncipes.

En esta situación Diego Pérez de Mesa sí estaba dispuesto a usar la cabeza al servicio de los ideales religiosos, políticos y éticos en los que se había formado y creía firmemente. Había estudiado con profundidad y rigor la filosofía clásica en sus mismas fuentes. Su integridad intelectual, su sólida formación científica se revelan con nitidez en esta obra, que tiene como eje central al hombre que vive y convive en una comunidad política y las diversas manifestaciones de su actuación individual y social, y un ejemplo de esta pasión y preocupación intelectual por restaurar un ideal humano y cristiano humano que se había perdido y que era necesario y urgente recuperar desde el principio, desde los cimientos de la civilización occidental: la filosofía griega, la teología cristiana, la ciencia moderna y las exigencias morales y sociales propuestas por el derecho romano y desarrolladas en la tradición filosófica aristotélico-tomista. Esto fue lo que quizá Diego Pérez de Mesa trató de realizar en esta obra. Dentro del contexto de la recepción y asimilación de la *Política* de Aristóteles en España.

No tenemos¹² todavía un estudio completo sobre la *Política* en la historia del pensamiento español, no obstante existen algunos trabajos publicados y accesibles en internet que están tratando de rellenar este hueco¹³, que parece importante dentro del desarrollo de las ideas políticas en España, y, por esta razón, merecía un tratamiento más detallado porque el número de comentarios a la *Política* es significativo y, además, se jalonan a lo largo de distintos momentos históricos. Comenzaremos citando las traducciones que es el tema más estudiado, mejor conocido y sobre el que tenemos más datos, y continuaremos por el más complicado y del que existe menos información: los comentarios.

La *Política* en España se tradujo por primera vez en 1509. Es una traducción temprana respecto a otras versiones en lenguas vernáculas de nuestro entorno cultural, aunque desde la Edad Media existía la citada versión en francés de Nicolás de Oresme. Desde entonces se pueden contar unas quince versiones y unas ciento cincuenta ediciones, impresiones y reimpressiones.

¹² Veáse el estudio de Herrero de Jáuregui, M., "La recepción de la *Política* de Aristóteles en España", en Aranda Pérez, F.J., *De Re Publica Hispaniae/ Hispanic Republic: Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos de la primera modernidad*, Madrid, Silex Ediciones, 2008, pp. 211-226, con una escogida bibliografía. Se puede consultar para los aspectos relacionados con las traducciones el artículo de Valverde Abril, J.J., "Las traducciones latinas de la *Política* de Aristóteles: Panorama general", *Calamus Renacens*, 7, 2006, pp. 197-215. Para el panorama general del aristotelismo se pueden ver, entre otros, Pagden, A.R.D., "The Difusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain ca. 1400-ca. 1600", *Traditio* 31, 1975, pp. 287-313 y Bravo, A., "Aristóteles en la España del siglo XVI. Antecedentes, alcance y matices de su influencia", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, 1997, pp. 203-249.

¹³ En el importante proyecto "Filosofía en Español", <http://www.filosofia.org/ave/001/a240.htm> y <http://www.filosofia.org/bol/bib>. Véase el documentado estudio de Heusch, C., "Index des commentateurs espagnols médiévaux d'Aristote (XIIe-XVe siècles)", *Atalaya* 2, 1991, pp. 157-175; Pagden, A.M.R., "The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400-ca. 1600", *Traditio* 31, 1975, pp. 287-314. Seguiremos estos trabajos.

La *Política* apareció traducida en el libro *La filosofía moral del Aristotel, es a saber Ethicas, Políticas y Economicas*, en romance, en edición de Zaragoza. La versión española del texto se realizó sobre el texto latino de Leonardo Bruni Aretino que conoció muchas ediciones y sustituyó a la medieval de Guillermo de Moerbeker. En la Biblioteca de la Real Colegiata de San Isidoro se conservan uno de los raros ejemplares de la *Ética* y la *Política* que recientemente han sido editados de forma facsimilar¹⁴. La *Política* es obra de un traductor anónimo, quizá del mismo Príncipe de Viana, pero no es seguro.

En el prólogo se muestra cuáles fueron los fines que animaron tanto al traductor como al editor a publicar esta obra: ofrecer un instrumento y una guía útil que pudiera servir para formar al buen ciudadano y a aquellos que tienen que asumir responsabilidades de gobierno en cualquier nivel, tanto la más elevada -el reino o el principado-, como otras relacionadas con el servicio temporal a la corona, o también de forma permanente en la administración del Estado¹⁵. El autor de la traducción quería y deseaba que el libro fuera reconocido como un tratado para la educación de príncipes y de gobernantes, porque la *Política* contiene muchas ideas, preceptos, relatos, ejemplos, que puedan servir a quien ejerce la máxima y más importante magistratura en un Estado. Pero también muestra que el texto no es sólo un libro que podamos encasillar en la literatura áulica¹⁶,

¹⁴ Aristóteles, *Ética*, Universidad de León-Cátedra de San Isidoro, León, 1997 y *Política y Económica*, León, Universidad de León-Cátedra de San Isidoro, 1996.

¹⁵ *Política y Económica*, cit., p. 159, se ha cambiado una palabra del original, todos, por todas.

¹⁶ Esta literatura de Espejo de príncipes o reyes se había desarrollado desde la Edad Media. Los autores cercanos al poder real habían sentido la necesidad de escribir textos que sirvieran para instruir y preparar a sus futuros reyes y príncipes cuando les llegara el momento de asumir las responsabilidades del gobierno. Podemos ver una continuidad en estos escritos desde el siglo XIII al XV, por ejemplo, Vicent de Beauvais, *Speculum maius* (1244), Egidio Romano,

sino que va más allá, trata de ofrecer unos fundamentos a la ciencia política y justifica el ejercicio del poder.

La siguiente traducción se hizo casi ochenta años después, en 1584 y se editó otra vez en Zaragoza. Es la versión de Pedro Simón Abril que en esta ocasión usó el original griego para verterla al español. Es la primera traducción directa del griego, pues la primera fue del latín¹⁷. Esta versión ha sido actualizada, refundida, adaptada y editada sin citar el traductor, muchas veces desde, por poner un ejemplo, 1925¹⁸ hasta 2002¹⁹.

El texto de Pedro Simón Abril fue la única traducción al español durante casi tres siglos hasta que Patricio de Azcárate²⁰ publicó otra versión realizada directamente del francés para facilitar la lectura de los clásicos a los españoles, pues las ediciones del siglo XVI eran casi imposible de conseguir, y parece que durante los siglos XVII, XVIII y dos tercios del siglo XIX la *Política* no se editó, ni se tradujo otra vez.

Posteriormente aparecieron las traducciones de Antonio Zozaya You, Nicolás Estévez Murphy, Francisco Gallach Palés, Marcelino A. Ortiz, Julián Marías y María Araujo Fernández, Natividad Massanés, Antonio Gómez Robledo, Francisco de Paula Samaranch, Julio Pallí

De regimine principum (1280), Infante don Juan Manuel, *Libro de los estados* (1327) y *El libro de los castigos* (1342), Alonso de Cartagena, *Memoriale virtutum* (1422), Álvaro Pelayo, *Speculum regum* (1441), Diego Valera, *Espejo de la verdadera nobleza* (1441), Pere Belluga, *Speculum principum* (1441), Alfonso de la Torre *Visión deleitable* (1460) y más tardía Fray Antonio de Guevara, *Relox de príncipes* (1527).

¹⁷ *Los ocho libros de República del filósofo Aristóteles traducidos originalmente de lengua griega en castellana por Pedro Simón Abril...*, Zaragoza, Casa de Lorenzo y Diego de Robles, 1584.

¹⁸ Aristóteles, *La Política*, traducción refundida por Jesús Gil y Calpe, Valencia, Prometeo, 205

¹⁹ Aristóteles, *Política*, Barcelona, Ediciones Folio, 2 vols., 2002.

²⁰ Aristóteles, *Política*, Medina y Navarro editores, Madrid, 1874. Esta versión ha sido la más difundida en español durante el siglo XX, con impresiones y reimpressiones tanto en España como en América.

Bonet, Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Manuela García Valdés, Manuel Briceño Jáuregui, Pedro López Barja de Quiroga, Estela García Fernández y María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Como se puede ver, durante tres siglos no hubo traducciones y quizás el libro fue poco conocido y comentado, pero desde la versión de Patricio de Azcárate se realizaron muchas y el libro se imprimió más de ciento cincuenta veces, muestra del interés que la *Política* alcanzó en el mundo de habla hispana.

Es interesante el trabajo realizado en la página web del proyecto “Filosofía en Español” sobre la ordenación de los libros y capítulos, porque muestra la variedad de criterios de los autores, y su forma de interpretar y presentar el contenido del texto.

En la tabla siguiente se indica la ordenación de los libros adoptada por las distintas versiones en español de la *Política* de Aristóteles, el número de capítulos (puntos, o epígrafes) en que dividen el texto de cada libro y el total para la obra. La tabla que permite advertir la creatividad practicada por quienes durante el pasado medio milenio fueron vertiendo el texto de Aristóteles a la lengua y, también, muestra la influencia que durante el último medio siglo ejerció la edición *oxoniense* de Sir David Ross sobre todos aquellos que acometieron la tarea de editar y traducir la *Política*:

Orden clásico [12345678]	Libro 1	Libro 2	Libro 3	Libro 4	Libro 5	Libro 6	Libro 7	Libro 8	Σ
1509. Anónimo	9	8	9	9	12	5	14	4	70
1584. Pedro Simón <i>apud</i> Gil	8	10	12	8	8	5	10	5	66

1584. Pedro Simón <i>apud</i> Alegre	8	10	12	17	12	8	17	7	91
1933. Francisco Gallach	5	9	12	13	10	5	15	7	76
1963. Antonio Gómez Robledo	5	9	12	13	10	5	15	7	76
1974. Julio Pallí Bonet	13	12	18	16	12	8	17	7	103
1977. García & Pérez	13	12	18	16	12	8	17	7	103
1988. Manuela García Valdés	13	12	18	16	12	8	17	7	103
1989. Manuel Briceño	13	12	18	16	12	8	17	7	103
2005. López & García	13	12	18	16	12	8	17	7	103
2005. Santa Cruz & Crespo	13	12	18	16	12	8	17	7	103
Orden moderno a [12378465]									
1874. Patricio de Azcárate	5	9	12	15	7	13	5	10	76
1885. Antonio Zozaya You	5	9	12	12	9	14	7	10	78
1920. Nicolás Estévanez	4	9	12	15	7	13	5	10	75
1939?. Marcelino A. Ortiz	5	9	12	12	9	14	7	10	78
1954. Natividad Massanés	4	9	12	15	7	13	5	10	75
1970. Lima [?]	5	9	12	12	7	13	5	10	73
Orden moderno b [12378456]									
1951. Marías & Araujo	13	12	18	17	7	16	12	8	103

Datos tomados de la página web <http://www.filosofia.org/ave/001/a240.htm>

La *Política* antes de ser traducida en 1509 fue comentada por un grupo de profesores y pensadores españoles que hemos citado en el epígrafe anterior²¹: Pedro Martínez de Osma, Fernando de Roa, Pedro de Castrovol, Juan Ginés de Sepúlveda y Diego Pérez de Mesa.

Pedro Martínez de Osma no realizó un comentario filológico, sino que trató de exponer de forma ordenada y comprensible, las ideas fundamentales de Aristóteles poniendo especial énfasis en aquellas que eran más importantes en su momento histórico. Demostró que tanto la ética como la política son dos ciencias que pertenecen a la moral. Dentro de la división de la filosofía en teórica o especulativa y en operativa o práctica. La teórica se subdivide en física, matemática y teología; la segunda en *cuestuaría*, cuyo objeto es la adquisición de todo lo necesario para vivir, y la civil que tiene como fin la consecución del sumo bien, la felicidad. Y la parte civil se puede subdividir también en dos ciencias: la moral y la legal. La moral se ocupa de la búsqueda del sumo bien, de la felicidad, del individuo, de la familia y de la comunidad política; la legal se ocupa de las leyes que rigen a la comunidad de hombres. La moral tiene tres partes que afectan al ser humano: ética, económica y política. De este modo el comentario se organiza en torno al estudio del individuo en sociedad y la valoración de sus acciones como ser sociable.

Fernando de Roa perteneció a la generación de profesores que coincide con la expansión de la actividad universitaria en España, y la

²¹ Como hipótesis de trabajo podríamos establecer una división dentro del aristotelismo político español moderno. Entre los comentaristas a la *Política* se podría hablar un aristotelismo pretomista que estaría representado por Pedro Martínez de Osma y sus discípulos, y otro tomista donde podríamos situar a la llamada Escuela de Salamanca que se inició con Francisco de Vitoria y que leyó a Aristóteles a través de la interpretación de Tomás de Aquino. Esta fase es sobre la que se ha centrado la investigación porque es la más relevante, la más extensa en el tiempo y la que tiene más contenido.

consolidación de la Universidad de Salamanca como centro de formación e investigación de primer nivel en Europa. Estudió en la Universidad de Salamanca, donde fue primero profesor de lógica en 1469. Más tarde en 1475 consiguió la cátedra de Filosofía Moral y de Prima de Teología.

La mayoría de los profesores son clérigos pero son sensibles al estudio y al análisis de los problemas políticos y sociales de su tiempo histórico, que en la Castilla de entonces eran apasionantes. Participaron activamente en muchas controversias, por ejemplo, en la relación entre el rey y el poder político en general, con la comunidad: la legitimidad de la unión de reinos llevada a cabo por los Reyes Católicos; las cuestiones que planteaba una política de expansión hacia el Mediterráneo y hacia el Atlántico, las preguntas que generaron el descubrimiento, la colonización y la evangelización de América, aspectos sobre la economía, los precios, los contratos, etc. En este ambiente intelectual donde destacaron Hernando de Talavera, Alonso de Madrigal "El Tostado"²², Rodrigo Sánchez de Arévalo²³, Juan González Sevilla y Pedro Martínez de Osma²⁴, se formó Fernando de Roa, que fue discípulo de este último y continuó su obra, como señala J.L. Villacañas, "las ediciones latinas de los textos aristotélicos de Leonardo Bruni, circulaban por la Castilla de primeros de siglo XV, y eran muy conocidos y valorados en el círculo del obispo converso Alonso de Cartagena. La edición de Bruni de la *Política* de Aristóteles se enseñaba en Salamanca

²² Madrigal, A. de, *De optima politica*, en *Obras selectas del Tostado*, Venecia, Liechtenstein, 1628-1629. Existe una edición y traducción moderna de J. Candela Martínez, Murcia, Universidad de Murcia, 1954.

²³ Sánchez de Arévalo, R., *Suma de la política*, edición de J. Beneyto Pérez, Madrid, CSIC, 1944, es un comentario a la *Política* de Aristóteles.

²⁴ Se conserva un manuscrito suyo en la Biblioteca Capitular de Córdoba bajo el título *Super librum politicorum*. Véase la reciente edición de su obra Martínez de Osma, Pedro, *Comentario a la Política de Aristóteles*, 2 vols., ed. de J. Labajos Alonso, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 2006.

en la segunda parte del siglo XV y allí fue comentada por Pedro Martínez de Osma. Separado de la cátedra por una denuncia de herejía, estos comentarios y glosas sirvieron a su discípulo Fernando de Roa para dar sus clases a finales de siglo XV, entre otros a Cisneros²⁵.

Fernando de Roa²⁶ se puede considerar un dominico que no siguió estrictamente la doctrina tomista. En su comentario a la Política se decantó por una interpretación tomista independiente que preparó el ambiente para el magisterio de Francisco de Vitoria. Al mismo tiempo desarrolló una doctrina para justificar el gobierno de las clases medias en el que el poder se reparte temporalmente entre los ciudadanos. Sus ideas fueron recogidas más tarde por el movimiento social y político Comunero.

Sobre Pedro de Castrovól no existen muchos datos. Nació en Mayorga que en aquel tiempo pertenecía a la diócesis de León, hoy provincia de Valladolid, y murió hacia el año 1500. Fue Maestro en Teología por la Universidad de Lérida. Sigue la tendencia escotista. Se instaló en Aragón y llevó el aristotelismo a esa región a finales de la Edad Media. Es el comentador más importante de las obras de Aristóteles de las universidades y centros intelectuales de Cataluña y Aragón en el siglo XV. Fue el primero en realizar un comentario sistemático de todos los escritos morales²⁷ de Aristóteles utilizando la traducción de Leonardo Bruni Aretino.

²⁵ Véase Villacañas Berlanga, J.L., "El republicanismo clásico en España: las razones de una ausencia", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 6, 2, 2005, pp. 163-183.

²⁶ Elías de Tejada, F., "Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino del siglo XV", *Miscellanea Mediaevalia* 2, 1963, pp. 707-715 y Castillo Vegas, J., *Política y clases medias: el siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987.

²⁷ Además del comentario a la *Política* se editó su *Commentum super libros Ethicorum secundum novam translationem Aretini*, Barcelona, Heinrich Botel, 1489.

Juan Ginés de Sepúlveda es un autor conocido y cuyas obras está editando de forma crítica. La bibliografía sobre su vida y su obra se ha incrementado de manera muy significativa en los últimos años. Fue uno de los grandes pensadores de la época de Carlos I que lo nombró cronista. Ingresó en la orden de los dominicos, destacando pronto por su erudición en las lenguas clásicas, aprendidas en las universidades de Alcalá de Henares y Bolonia, donde fue a completar su formación académica. Su interés por Aristóteles le llevó a traducir del griego al latín la *Política*, que le influyó mucho en su posición sobre la esclavitud, como se demostró en la famosa controversia de Valladolid con Bartolomé de las Casas. Pasó como consejero al servicio del cardenal Cayetano, colaborando en la elaboración del *Nuevo Testamento*. Su papel contrario a las reformas eclesiásticas le llevó a combatir el pensamiento de Erasmo de Rotterdam (en 1532 apareció su *Antapologia*, en la que replicaba a éste) a refutar a Lutero y a defender a Catalina de Aragón frente a Enrique VIII. En 1535 fue nombrado capellán y confesor personal del rey Carlos I, de quien escribió una crónica de carácter panegírico, *De rebus gestae Caroli Quinti*, así como preceptor del futuro Felipe II, e inició su defensa del derecho de los pueblos civilizados a someter por las armas a los indígenas. Autor de una historia de la conquista del Nuevo Mundo, titulada *De rebus hispanorum gestis ad Novum Orbem*, se convirtió en el defensor oficial de dicha empresa colonial, cuyo objeto entendía que no era otro que la evangelización de la población autóctona. Contrario al espíritu de las *Leyes Nuevas* consiguió que las revocaran en 1542, lo que motivó la vuelta a España de Las Casas. Desde ese momento se inició un debate dialéctico entre Sepúlveda, con la publicación de *De justis belli causis apud indios*, y Las Casas, que publica Treinta proposiciones muy jurídicas, que condujo a la celebración de una reunión de teólogos en Valladolid entre los meses de agosto y septiembre de 1550 con el

objetivo de solucionar la disputa²⁸. No hubo resolución final y cada uno de los oponentes se consideró vencedor. Sepúlveda abandonó la vida pública para retirarse a su pueblo natal, donde falleció en 1573.

Juan Ginés de Sepúlveda se puede considerar un pensador humanista, inserto en la corriente aristotélica. Ambas tendencias, sin duda alguna, configuraron su pensamiento. Del primero tomó el gusto por, como se ha dicho, las *humanae litterae*, y del segundo los contenidos y las ideas filosóficas que le sirvieron para polemizar y argumentar contra las teorías que se estaban desarrollando en su mundo intelectual e histórico. Subordinó todo este saber y conocimiento a las exigencias de la teología y de la doctrina cristiana católica desde esa posición y con ese bagaje intelectual, va a edificar su pensamiento, polemizar y terciar en las discusiones que se estaban dando en su época. Estos tres elementos operan y están presentes de forma continua en sus argumentos, en sus soluciones y en sus aportaciones en el ámbito de la teología, la filosofía y la política del Renacimiento.

El movimiento humanista del que participó plenamente desde sus años de formación, no se dedicó sólo a los estudios eruditos de los autores clásicos, sobre todo a la tradición grecolatina, también amplió su campo de interés a las tradiciones del siglo XIV que seguían a Cicerón y Aulo Gelio. Eran los *studia humanitatis* y los *studia humaniora* que identificaban al humanista con aquellos autores que enseñaban y cultivaban la gramática, la retórica, la poesía, la historia, la filosofía, es decir, las disciplinas que componían la *humanitas*, la educación, o el *curriculum* educativo del hombre. Una formación que prescindía de toda

²⁸ La controversia de Valladolid fue una de las ocasiones en que se usaron las ideas la *Política* en la dilucidación de un asunto práctico, en muchos casos malinterpretándolas.

utilidad pragmática pero que trataba de potenciar la capacidad y el modo de ser específico del hombre.

Este breve resumen no puede terminar más que con un lamento, porque todavía no tenemos un estudio importante y significativo sobre la *Política* de Aristóteles en los pensadores españoles del Renacimiento y del Humanismo cuando no faltaron, como se ha visto, autores importantes que tomaran la obra como referencia de sus investigaciones y propuestas políticas.

Una de las dificultades más importantes para abordar el estudio de este autor es la escasa bibliografía que existe sobre él centrada en su pensamiento político. Prácticamente podemos afirmar que los estudios se deben a los integrantes del grupo de investigación *Corpus Hispanorum de Pace* liderados por Luciano Pereña, posteriormente por Vidal Abril Castelló y Carlos Baciero. Fuera de este grupo, la excepción entre los que se han ocupado del tema es Salvador Rus.

Cuando se planteó el trabajo de tesis doctoral, se desechó la posibilidad de hacer resonar toda la llamada Escuela de Salamanca en el texto de Diego Pérez de Mesa. Ese proyecto es excesivo para una sola persona, pero quizá sería el que más rendimiento académico e investigador proporcionaría. Asimismo, otro planteamiento, como la confrontación de Diego Pérez de Mesa con otros autores –españoles y extranjeros–, que comentan la *Política* de Aristóteles que se han citado, serviría para darle más importancia al texto, pero también es una tarea que parece excesiva para una sola persona.

En definitiva, lo que me he planteado es mostrar cómo Diego Pérez de Mesa realizó una lectura de la *Política* de Aristóteles en la que siguió los puntos esenciales de su pensamiento y trató de buscar respuestas y soluciones a una Monarquía Hispánica que mostraba signos de decadencia y agotamiento. El autor utilizó la obra de

Aristóteles también para comprender y tratar de solucionar los problemas políticos y sociales en una época de crisis. Una vez más la obra de Aristóteles aparece en épocas críticas y desaparecerá en épocas de bonanza.

1. Biografía de Diego Pérez de Mesa

Diego Pérez de Mesa nació en Ronda el 17 de diciembre de 1563.²⁹ Antes de cumplir los catorce años, en 1577, se fue de su tierra para convertirse en estudiante de la afamada Universidad de Salamanca, donde quería realizar sus estudios de Artes. Durante su período formativo tuvo la oportunidad de estudiar con el famoso matemático Jerónimo Muñoz³⁰, que representó significativa importancia

²⁹Todavía hay escasos estudios sobre Pérez de Mesa. Esta biografía está basada en el estudio de Luciano Pereña (véase Pereña, L., "Política o educación democrática" -estudio preliminar-, en Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, Madrid, CSIC, 1980, pp. XIII-LXII), y el artículo de Salvador Rus Rufino sobre el concepto de ley en Pérez de Mesa (véase Rus Rufino, S., "La noción de ley en la Política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa", *Persona y derecho*, 20, 1989, pp. 239-281). Recientes estudios como Lilao y Castrillo, de 2002, Juez, también de 2002, y Romero Vallhonestá, de 2007 y 2012, investigan las contribuciones de Pérez de Mesa en las matemáticas y astronomía, y no añaden nada sobre los datos biográficos, pues todos se basan en los estudios de Luciano Pereña. En 2014 Ortiz de Zárate descubrió en los fondos antiguos de la Universidad Complutense de Madrid un manuscrito y atribuye su autoría a Pérez de Mesa. Este manuscrito, sin embargo, tiene carácter didáctico y versa sobre los contenidos de las matemáticas que impartía, no aporta nada a este estudio de su pensamiento político. Por tanto, se puede afirmar que la bibliografía sobre este autor es muy escasa, por eso la tesis se plantea como un diálogo directo entre el autor y Diego Pérez de Mesa. Véase también la página web de la Biblioteca Saavedra Fajardo de pensamiento político hispánico, en el apartado sobre su biografía, estudios y obras:

<http://www.saavedrafajardo.org/CentroDocumDiazAbad.aspx?letra=P&autor=PEREZDEMESA&idAutor=1747639>

³⁰Codoñer, C.-González Iglesias, J.A. (eds.), *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997, p. 365. Jerónimo Muñoz se trasladó en 1578 de Valencia a Salamanca donde desempeñó la Cátedra de Matemáticas hasta su muerte en 1591. Fue un

en su afición por las ciencias exactas. En el curso 1581-82 se matriculó en la Facultad de Teología, sin todavía concluirla, donde recibió las lecciones de famosos profesores como Domingo Báñez, Juan de Guevara y Fray Luis de León.

Además de las matemáticas, se inclinó por los estudios de historia, sobretodo de España. En este contexto, sintió atracción y predilección por los problemas sociales de su tiempo. Una muestra de esta forma de pensar se ve en el estudio que realizó sobre el régimen democrático de la Universidad de Salamanca; así como la traducción del italiano de la obra de Julio Folco, *Sobre los maravillosos efectos de la limosna*, publicada en Alcalá en 1589. Poco a poco, Pérez de Mesa comenzaba a formarse una personalidad propia de un pensador humanista de la época, interesado y preocupado por distintas áreas del conocimiento humano.³¹ No descuidó su formación matemática, pero sintió la necesidad de terciar en las polémicas políticas porque se consideró un buen ciudadano que no puede vivir ajeno a los problemas que se plantean en tu entorno inmediato, y contribuir como un buen ciudadano con su capacidad de análisis y búsqueda de soluciones a mejorar la comunidad política en la que vive.

Su espíritu se orientaba hacia distintos intereses intelectuales, pero se identificaba "de profesión catedrático de matemáticas"³². Así se identificó con las preocupaciones de su tiempo, en el que las matemáticas pasaban a ser vistas como esenciales para el desarrollo de

famoso profesor de astronomía y consiguió que su cátedra fuera una de las más avanzadas de Europa.

³¹ Cf. Pereña, L., "Política o educación democrática", cit., p. XVI.

³² Pedro de Medina, Obras de Pedro de Medina, citado por Pereña, L., "Política o educación democrática", cit., p. XVII.

las navegaciones.³³ En 1586 figuraba como catedrático de esta ciencia en la Universidad de Alcalá de Henares, fundada en 1499 por el Cardenal Cisneros, allí explicaría matemáticas, astronomía y navegación, es decir, los fundamentos de las ciencias y, también, su aplicación práctica.

En 1591 Pérez de Mesa ganó, por oposición, la cátedra de Matemáticas en la Facultad de Artes de la Universidad de Salamanca. Pero, al final, decidió quedarse en Alcalá. La razón pudo ser que prefirió estar cerca de eminentes matemáticos, como Gonzalo Frias, Pedro de Castro, Juan de Herrera y Pedro Esquivel, o que, estando más cerca de Madrid, alimentaba el deseo de ser nombrado académico de la Real Academia de Madrid, o desarrollar alguna carrera política³⁴.

En 1595, por mandato del Rey Felipe II, ocupó la cátedra de Matemáticas de Sevilla. La madurez intelectual se muestra en sus obras *Astrología judicaria*, *Comentario a la Sphera*, *Tratado del Arte de Navegar*, *Libro primero de la navegación*, *Los trescientos y tres aforismos de astrología*, *Centiloquio*, *Los movimientos de la tierra y cuerpos celestes* y *Aphorismos Astrologorum*, más allá de la obra *Política o Razón de Estado*.³⁵ La fama que obtuvo lo hizo ser catalogado por Suárez de Figueroa³⁶ en 1615, ganando fama como uno de los mejores matemáticos modernos de Europa, comparándolo con Pedro Nuñez y Jerónimo Muñoz³⁷.

³³ El 7 de diciembre de 1587 las Cortes de Madrid habían aprobado una propuesta de erigir academias de matemáticas en varias partes del reino. Cf. Pereña, L., "Política o educación democrática", cit., p. XIV.

³⁴ Cf. Rus Rufino, S., "La noción de ley en la Política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa", cit., p. 242.

³⁵ Véase Rus Rufino, S., "La noción de ley en la Política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa", cit., p. 245.

³⁶ Cristóbal Suárez de Figueroa, escritor y enciclopedista del Siglo de Oro.

³⁷ Suárez de Figueroa, C., *Plaza universal de todas las ciencias y artes*, citado por Pereña, L., "Política o educación democrática", cit., p. XXIX.

Diego Pérez de Mesa escribió su obra política, *Política o Razón de Estado*, muy probablemente entre los años 1623 y 1625, según la fecha de la dedicatoria que hace al Cardenal Gaspar de Borja y Velasco en 1632. El matemático, astrólogo, náutico e historiador ahora "se propone ayudar y promover la conservación y desarrollo del propio Estado en medio de aquella Europa pluralista, cuando los Estados estaban más dominados que nunca por la pasión expansionista y estaba condicionada España por la crisis económica más grave"³⁸. La afirmación del editor de la obra de Pérez de Mesa debe ser matizada. Son años en los que se plantea la lucha por imponer un modelo de Estado, de gobierno y de creencias religiosas, trataba de superar la ya insuperable división social, política, jurídica y religiosa de Europa. En el espacio europeo, que después se trasladó a América y otros ámbitos, las luchas de religión, las disputas por la verdadera creencia, constituyó muchas veces la razón de ser de muchos gobernantes. No era tanto la expansión territorial lo que animaba a la guerra, sino la diseminación de las ideas religiosas. Como se ha dicho en la introducción, la Monarquía Hispánica era el poder dominante y hegemónico en aquel momento, como tal todos querían y deseaban atacarla y cercenar sus dominios y recursos. La reacción de los monarcas españoles fue, como no podía ser otra, defender su patrimonio contra todos los otros poderes y reinos que querían ocuparlo. Esta situación convirtió a los monarcas en verdaderos gendarmes de un mundo sometido a un profundo cambio a los que la Monarquía Hispánica debía adaptarse y se resistía. Esa resistencia al cambio provocó, probablemente, las crisis sociales, la quiebras económicas y, al fin y a la postre, el cambio de hegemonía mundial.

La pasión y, habría que añadir, la necesidad de recurrir a la política para explicarse la situación en la que vivía la Monarquía

³⁸ Pereña, L., "Política o educación democrática", cit., p. XXXIII.

Hispánica y las posibles soluciones que se podrían aportar, no apareció de repente en la vida de Pérez de Mesa. Aunque sólo tenga un escrito compuesto treinta y cinco años después de obtener su primera cátedra en la Universidad de Alcalá de Henares, se puede afirmar que la preocupación por los problemas concretos de la vida pública y de la sociedad, principalmente de España, lo le preocuparon y pensó sobre ellos mucho tiempo antes. Como él mismo escribió en la dedicatoria, esta obra es fruto de "las vigilias de la juventud"³⁹. Es decir, quizá cuando era estudiante o un recién licenciado, veía con ojos críticos la realidad social y política de su tiempo. Ante ella poco podía hacer, más bien sentiría la necesidad de formarse bien para poder influir con sus conocimientos y métodos de trabajo, en una comunidad que vivía una dulce, lenta y complaciente decadencia. Mientras que desde las esferas cercanas al poder se realizaba la propaganda oficial de que la Monarquía Hispánica dominaba el mundo. Haciendo una lectura del famoso lema A.E.I.O.U del emperador Federico III de Habsburgo (1415-1493), antecesor de los monarcas españoles, que puede tener estos significados:

- Alles Erdreich ist Österreich untertan (en alemán): todos estarán sometidos a Austria.
- Austria est imperio optime unita (en latín): Austria es el imperio mejor unido.
- Austria erit in orbe ultima (en latín): Austria será el último (superviviente) del mundo.
- Austriae est imperare orbi universo (en latín): El destino de (los) Austrias es gobernar el mundo.

Ante semejante manifestación de orgullo, suficiencia y soberbia política, quizá Pérez de Mesa no fue capaz de encontrar otra forma de

³⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 3.

denunciar una realidad que le producía reluctancia y repugnancia, sino echando mano de un autor consagrado, una gran autoridad indiscutida e indiscutible en los ambientes académicos, como fue Aristóteles y su obra la *Política* que había sido ampliamente comentada durante la Edad Media y la Edad Moderna.

Por tanto, en un apartado biográfico, es necesario encontrar los hitos más importantes en su trayectoria vital e intelectual, desde la juventud hasta su madurez política. Según Luciano Pereña, tres hechos fueron determinantes en este proceso.

El primero fue provocado por la traducción de la obra de Julio Folco, el *Libro de los maravillosos efectos de la limosna*, que hizo durante sus estudios de Teología en la Universidad de Salamanca y publicado en 1589, cuando ya era catedrático en la Universidad de Alcalá de Henares. Se trataba de una pequeña antología de textos de las homilías de los santos Padres y de la vida de los santos, sobre la limosna y el deber de solidaridad y ayuda a los necesitados que, como cristianos, se debe tener. En el texto se reunieron testimonios y argumentos de S. Gregorio Magno, S. León, S. Agustín, S. Jerónimo, S. Crisóstomo, S. Gregorio Nacianceno, S. Basilio y S. Cipriano⁴⁰. Pérez de Mesa se hacía sensible hacia los problemas sociales que denunciaban muchos intelectuales de la Escuela Española⁴¹. Sobre la pobreza importantes pensadores como Cristóbal Pérez de Herrera⁴², Juan Luis

⁴⁰ Cf. Pereña, L., "Política o educación democrática", cit., p. XVIII.

⁴¹ Sobre la Escuela Española, véanse los importantes trabajos: Pereña, L., *La escuela de Salamanca*, Salamanca, 1986; Abellan, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, vol. II, Madrid, 1979 y Vol. III, Madrid, 1981; Riaza, R., "La escuela española de derecho natural", *Rev. de la Universidad de Zaragoza*, 2, 1921, pp. 317-330; Difernan, B., *El concepto de derecho y de justicia en los clásicos españoles del siglo XVI*, El Escorial, 1957; Brufau Prats, J., "La noción analógica de dominium en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto", *Salmanticensis*, 4, 1957.

⁴² Cristóbal Pérez de Herrera (1558-1620), fue médico en Madrid. Preocupado con la pobreza creciente, creó albergues para el atendimiento de los más

Vives⁴³ y Domingo de Soto⁴⁴ ya debatían y clamaban por sensibilidad de todos, gobernantes y población en general, para la situación de miseria que buena parte de la población española en el Siglo XVI.⁴⁵

Este libro atrajo la atención del Pérez de Mesa porque daba respuestas, o podría dar respuesta, a la situación de miseria que muchos españoles sufrían en aquellos tiempos. Entendía que, como ciudadanos y como cristianos, no se podía vivir de espaldas a estos problemas, que se extendía por todos los territorios del reino y que parecía no tener solución, es más, la situación cada vez era más desesperada por la falta de mano de obra para el campo y la pobreza

necesitados. Publicó *Discurso del Amparo de los legítimos pobre*, en 1598, y *Proverbios Morales...* y *Enigmas Filosóficas* en 1618. Para mejor conocimiento, véanse Carreño, M., "Pobres vagabundas' en el Proyecto de recogimiento de pobres y reforma social de Cristóbal Pérez de Herrera", *Revista complutense de educación*, Vol. 8, 1, 1997, pp. 19-42; Cavillac, M., "El Madrid 'utópico' (1597-1600) de Cristóbal Pérez de Herrera", *Bulletin hispanique*, Vol. 104, 2, 2002, pp.627-644; Le Flem, J.P. -Cavillac, M., "La 'probanza de limpieza' du docteur Cristóbal Pérez Herrera", *Melanges de la Casa de Velázquez*, 11, 1975, pp. 565-576; Cordero de Ciria, E., "Emblemática y mendicidad: los emblemas del Amparo de los legítimos pobres de Cristóbal Pérez de Herrera", *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 39, 1990, pp. 13-64.

⁴³ Juan Luis Vives (1492-1540) es considerado el precursor de la organización de los servicios sociales en Europa. Entre 1526 y 1527 escribió *Tratado del socorro de los pobres*. La bibliografía es muy amplia. Se puede destacar: Coronel Ramos, M.A., "Juan Luis Vives ante la Fortuna", *Estudios humanísticos. Filología*, 33, 2011, pp. 63-88; Hernández Conesa, J.M. - Maldonado Suárez, E., "La idea educativa y sanitaria de Juan Luis Vives: un estudio gadameriano", *Cultura de los cuidados: Revista de enfermería y humanidades*, 38, 2014, pp. 77-91; Fernández-Santamaría, J.A., *Juan Luis Vives: esceptismo y prudencia en el Renacimiento*, Salamanca, Universidad, 1990.

⁴⁴ Domingo de Soto (1494-1560), fraile dominico y teólogo de la Escuela de Salamanca, publicó, entre otras obras, *De Iustitia et Iure*, en 1553. Le preocupaba los problemas económicos como la usura y la determinación del precio justo. Como bibliografía, se puede consultar: Cruz Cruz, J. (coord.), *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*, Navarra, Eunsa, 2007; Tellkamp, J.A., "Esclavitud, dominio y libertad humana según Domingo Soto", *Revista española de filosofía medieval*, 11, 2004, pp. 129-138.

⁴⁵ Véase Bennassar, B., *La España del siglo de Oro*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001.

de los pueblos agrícolas y ganaderos, por la ausencia de una juventud que se iba a probar fortuna y ventura a los tercios del rey. La Monarquía Hispánica en el cenit de su poder e influencia mundial, aparecía como un gigante con pies de barro. La debilidad estaba precisamente en que el soporte de esa monarquía universal era inconsistente y muy débil. Por otra parte, en la obra se consideran ociosos a los que no se ocupan de otra tarea que la de cuidar "de su bien y granjería particular, no procurando de hacer algún bien a la república o, a lo menos, a otros particulares cuando lo pueden hacer"⁴⁶. Este reproche a la actitud egoísta de los españoles tiene un claro sentido: es necesario ocuparse de lo que es común en armonía con lo que es privativo de cada uno. El bien común no debe descuidarse mostrando un excesivo celo hacia los bienes e intereses particulares. Es una lección de política social y una manifestación muy evidente de la sociabilidad del ser humano. Es decir, del convivir que perfecciona al mero vivir del ser humano.

Asimismo, recuerda, con la ayuda de los textos de la Patrística, que el mundo ha sido creado para todos, y no para la acumulación de riquezas de forma desordenada y sin límites por parte de unos pocos. Con esta afirmación Pérez de Mesa quiere poner de relieve que la acaparación de bienes, sin otro fin que incrementar su mera cantidad, es un error que provoca una gran fractura social y problemas económicos y políticos, porque alienta la codicia, esto es, el deseo de tesorizar bienes para excluir de su disfrute a todos los demás. Estos síntomas que definen una sociedad egoísta y ensimismada comenzaban a notarse en una España en la que una parte vivía rodeada de todo tipo de lujos, y otra casi no podía echarse nada al estómago durante todo el día. Así como no debe haber hombres ociosos en la comunidad,

⁴⁶ Pérez de Mesa, D., "Deber de participación en la construcción del Estado", en Pérez de Mesa, D. *Política o Razón de Estado*, cit., p. 324.

tampoco puede haber bienes ociosos cuando hay hombres que los necesitan y pueden participar de ellos.

“Más allá del sentido moral de sus fórmulas o de la intencionalidad ética de sus principios, se descubren los principios fundamentales de solidaridad, de participación y de reparto más equitativo de los bienes”.⁴⁷ Esta fue la primera fuente social de su obra política. El comentario del editor de la obra es ajustado e introduce tres elementos que estarán presentes en las reflexiones de Pérez de Mesa. Los hombres, desde el origen mismo de la comunidad social, tienen que ser solidarios unos con otros. Solidaridad que se muestra en la capacidad para conseguir integrar y aunar las voluntades en un mismo proyecto familiar, social y político, porque cada uno pone en él aquellas cualidades que le adornan y complementan a las de los demás. Esta actitud permite la participación en pie de igualdad en tanto en cuanto el proyecto es de todos y para todos. Finalmente, si todos son parte de un conjunto, lo lógico y natural es que cada cual reciba aquello que le corresponde, es la justicia, que se verá más adelante, para así preservar y mantener la participación de todos en una tarea común. Una comunidad política que no preserva la justicia y ni la fomenta está abocada al desfondamiento social de sus individuos, y a poner como meta el egoísmo frente a la actitud generosa de la solidaridad y la cooperación.

El segundo hecho que debemos observar es la reedición que hace del libro de su maestro Pedro de Medina, titulado *Grandezas y cosas notables de España*, en el año 1590. La obra volvió a ser editada en 1595 y en 1605. Aunque mantenga el nombre y muchas de las informaciones contenidas en la versión original de 1548, Pérez de Mesa hace una verdadera reformulación de la obra. “Se proponía revisar su

⁴⁷ Pereña, L., “Política o educación democrática”, cit., p. XIX.

estilo, corregir algunos errores y completar las muchas lagunas que se echaban de menos. Dio a la obra una estructura totalmente original”⁴⁸.

Esta obra demuestra la importancia de la historia en el pensamiento de Pérez de Mesa. Quería comprender las raíces de España, sus singularidades, el espíritu y el carácter de su pueblo, de esta forma, explicarse la evolución y el final desarrollo de una realidad comunitaria que, después de su tiempo, tendría que seguir desarrollándose hacia nuevas metas y recorriendo caminos diferentes. Buscaba conocer y comprender “las grandezas y cosas notables de cada ciudad y pueblo”. Añade, pues, informaciones relativas a lo que él mismo había conocido y visitado personalmente. “Pasa así de los 183 folios de la edición príncipe de 1548 a los 334 folios de la edición de 1590”.⁴⁹ Un incremento notable que muestra el grado de interés de nuestro autor por estos temas, y las muchas ideas que fue capaz de integrar a propósito de la edición y el comentario de un texto. No cabe duda de que Pérez de Mesa estaba preocupado por el futuro de la sociedad sobre la que gobernaba la Monarquía Hispánica.

Conocimiento histórico y experiencia personal quedaron siempre reforzados en este texto. Para la investigación de la historia aplicó también los conocimientos de las matemáticas y de los nuevos avances de las ciencias de la naturaleza. Su nivel de información sobre estos temas, su profunda formación teórica y su extremada sensibilidad hacia los problemas sociales y políticos le permitieron criticar las crónicas de Morales y Ocampo. Asimismo, la experiencia personal está constantemente presente y sirve de acicate para demostrar nuevas afirmaciones o rectificar el texto original, con expresiones como “diré con verdad lo que de ésta sé muy bien como testigo que soy de vista de

⁴⁸ Pereña, L., “Política o educación democrática”, cit., p. XX.

⁴⁹ Pereña, L., “Política o educación democrática”, cit., p. XX.

muchos años”⁵⁰. Diego Pérez de Mesa asumió el papel de testigo de la historia para contarla a las generaciones siguientes y, también, para ser crítico con una situación histórica que exigía voces que señalan los males y ofrecieran remedios.

La historia se considera, en el universo intelectual de Pérez de Mesa, como maestra de la prudencia política. “De aquí se echa de ver bien claramente cuánto sea importante y necesaria en toda república para su conservación y buena gobernación la historia y crónica.”⁵¹ La historia tiene un valor pragmático, enseña a los gobernantes a imitar las buenas acciones y a evitar la repetición de las malas. Es la segunda fuente de su *Política o Razón de Estado*. En este planteamiento sigue la idea de Aristóteles sobre la relación entre historia y política. Para su maestro están íntimamente unidas, no tanto para conocer de forma erudita un pasado que no existe, sino para comprender en toda su profundidad una dimensión fundamental y natural del modo de ser del hombre: su sociabilidad, es decir, el fin del hombre no sólo tiene sentido en el vivir, sino que se realiza totalmente en el convivir. Vivir y convivir son dos términos de un proceso histórico, biológico y político necesario que ha dado, se da y se seguirá dando en el tiempo, mientras los hombres no encuentren una forma de Estado, de gobierno para organizar la sociedad que sea perfecta, ideal e inmutable. Algo que la historia muestra que es imposible y que todavía estamos lejos de conseguir. A pesar de las dificultades que planteaba la cuestión, Pérez de Mesa está dispuesto a denunciar la situación y plantear alguna solución que acabe con la evidente decadencia y previsible ruina de la Monarquía Hispánica.

⁵⁰ Pérez de Mesa, D. “Primera y segunda parte de las Grandezas y cosas notables de España”, citado por Pereña, L., “Política o educación democrática”, cit., p. XXII.

⁵¹ Pérez de Mesa, D., “Deber de participación en la construcción del Estado”, en Pérez de Mesa, D. *Política o Razón de Estado*, cit., p. 327.

Y, finalmente, su graduación como Licenciado y Maestro en Artes por la Universidad de Alcalá de Henares constituyó el tercer hecho que define su madurez intelectual. Cuando Pérez de Mesa decide quedarse en Alcalá y no trasladarse a la cátedra que había ganado en la Universidad de Salamanca, tenía que regular su situación junto a una universidad elegida por él. Aunque hubiera obtenido la cátedra por oposición, no era todavía licenciado, como demuestra el *Libro de Actos y Grados* (1582-1603) de la Universidad Complutense de Madrid –que tiene sus raíces primeras en la Universidad de Alcalá de Henares–: “Fizo provisión de la cátedra de matemáticas el bachiller Diego Pérez.”⁵² El título de *Licenciado y Maestro en Artes* lo alcanza con la defensa pública de un trabajo de investigación sobre tema previamente elegido por los catedráticos señalados por el Claustro sobre la *Política* de Aristóteles. “El estudio de la *Política* de Aristóteles, que realizó cuando joven, constituyó la tercera fuente de su *educación democrática*”.⁵³ Es una exageración plantear que existe una educación democrática, más bien lo que Pérez de Mesa consiguió en ese momento fue una sensibilidad y un conocimiento hacia los problemas sociales y políticos de lo que carecía antes de leer la obra de Aristóteles. Pero quizá lo más relevante de esta información es que tres siglos casi cuatro siglos después de completarse la primera traducción completa de la *Política*, esta obra se había asentado como un texto académico fundamental en la formación integral de los alumnos que acudían a las aulas universitarias. Es decir, es el esfuerzo realizado desde 1263 por Alberto Magno realizando el primer comentario, hasta Diego Pérez de Mesa no fue inútil, es más,

⁵² Véase Ortiz de Zárate, J.M., *Manuscrito con obras atribuidas a Diego Pérez de Mesa (1563-c.1932) en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense*, Madrid, Universidad Complutense, 2014. Recuperado de https://www.ucm.es/data/cont/docs/1018-2014-11-24-MANUSCRITO_MESA.pdf el 21/09/2015.

⁵³ Pereña, L., “*Política o educación democrática*”, cit., p. XXVII.

este hecho muestra que el mundo europeo estaba necesitado de una obra en la que se trataran los temas relativos a la dimensión social y política del ser humano de una manera ordenada, sistemática, histórica y aportando soluciones a la previsible decadencia de cualquier forma de Estado y de gobierno.

Este trabajo sirvió de esquema general para la composición de su ensayo político, que presentó en forma de comentario a la *Política* siguiendo la citada tradición medieval y moderna. Pero, transcurridos treinta años, el autor va a alterar muchas ideas, suprimir puntos y añadir otros. Aunque se haya perdido este estudio juvenil, el análisis de la estructura de la *Política o Razón de Estado* permite atisbar su alcance.⁵⁴

Un cuarto hecho que se puede añadir a esta lista es el tiempo que sirvió al Cardenal Gaspar Borja y Velasco como su consejero en la embajada de Roma. El cardenal había estudiado en la Universidad de Alcalá y es posible que hubiera sido alumno de Diego Pérez de Mesa, antes de éste se trasladar a Sevilla en 1695.

El cardenal fue embajador en Roma en los períodos de 1616 a 1619 y de 1631 a 1645. Como la obra fue escrita probablemente entre 1623 y 1625⁵⁵, entonces la referencia que se hace aquí es del primer período. En su obra se refiere varias veces a los italianos, cuando afirma que hasta las personas simples se atreven a hablar de razón de Estado, confirmando la estancia que tuvo en la ciudad eterna.

La importancia de este hecho es doble. Por un lado, porque la obra está dedicada al cardenal en 1632, para quien trabajó y quizá siguió trabajando, o deseara volver a trabajar, nuevamente durante su

⁵⁴ Cfr. Baciero, C., "Aristotelismo político en la obra de Diego Pérez de Mesa", en Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. LXIV.

⁵⁵ Pereña, L., "Política o educación democrática", cit., p. XXXIII.

segundo período en la embajada de Roma. La obra es “una colección de reglas o normas de gobierno”⁵⁶ que Pérez de Mesa ofrece con interés de contribuir, de alguna forma, a la superación de la crisis por la que pasaba España en esta época. No escribió para el público en general, ni trató de introducir sus reflexiones en el ambiente académico. Dedicó su obra a alguien próximo, con influencia en las altas esferas del poder. Quería ser oído y sabía que tenía que manejar las palabras con diplomacia y tacto.

Por otro lado, la experiencia como consejero de un embajador confirió a Diego Pérez de Mesa un conocimiento práctico. No pensó ni habló de política solamente siguiendo el contenido de las lecturas que hizo, pero también aportó nuevas visiones. Concibió la política, no como una idealización de lo que sería la perfecta vida humana, sino como ciencia práctica. *Política o Razón de Estado* es una obra pragmática “por su objetivo que se orienta a dar reglas concretas de gobierno para conservar y transformar los Estados; por su método que aplica la experiencia y la enseñanza de la historia como fuente principal; por su ámbito que se circunscribe a la realidad europea condicionada por la lucha de intereses y ambiciones expansionistas; por su carácter didáctico que se orienta a ayudar al Cardenal Borja en sus funciones de embajador, virrey y consejero; y por su concepción de ‘razón de Estado’ que se define como ciencia práctica para prevenir tiranías y contener rebeldías”⁵⁷. En definitiva, Pérez de Mesa trató de realizar en su comentario lo que se propuso el mismo Aristóteles: buscar la forma de que el ejercicio del poder político por parte de los gobernantes fuera controlado, de alguna forma, por los gobernados. Es decir, desea que el súbdito del monarca se convierta en sujeto activo de la gobernabilidad del reino y en dueño del desarrollo del Estado. De esta forma se

⁵⁶ Pereña, L., “Política o educación democrática”, cit., p. XXXIII.

⁵⁷ Pereña, L., “Política o educación democrática”, cit., p. XXXIII-IV.

evitarían los extremos que acaban con la ruina de los sistemas de gobierno. Por un lado, la excesiva concentración de poder en manos de una persona, que lo ejerce sin limitación alguna y se convierte en un tirano; por otro, la rebelión y consiguiente inestabilidad social y política que provoca los movimientos de una masa de población alentada por las voces de demagogos y despiadados que buscan su beneficio personal por encima del bien de la comunidad. Concentración e inestabilidad social son dos formas de denigrar y extinguir los regímenes políticos por muy asentados que parezcan estar.

2. Desarrollo histórico de la idea de razón de Estado

Friedrich Meinecke, en su clásica obra *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, nos ofrece, ya en las primeras líneas de su introducción, una definición de lo que entiende ser la razón de Estado. Para él, es "la máxima del obrar político, la ley motora del Estado."⁵⁸ Es ella la que muestra al político lo que debe hacer para mantener el Estado sano, robusto y en constante crecimiento. La razón no es del político, sino del Estado, "ya que el Estado constituye también una individualidad con una idea vital peculiar, en la cual las leyes generales son modificadas por una estructura y un ambiente singulares".⁵⁹ Así, no se puede pensar en una razón para los Estados. Cada Estado tiene su propia razón, impulsada por las circunstancias de cada momento.

El sustrato antropológico de las teorías sobre la razón de Estado está, por lo general, basado en una concepción negativa de la naturaleza humana. El hombre es un ser malo, o por naturaleza o por costumbres, inclinado a mirar siempre a sus intereses personales, solo trabajando por el bien público, sin estar forzado por la necesidad, u obligado por los poderes constituidos. El hombre tiene una difícil o casi imposible rehabilitación, hay que tenerlo bajo fuerte vigilancia y, al mismo tiempo, engañarle si preciso fuera para que no se oponga al

⁵⁸ Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 3.

⁵⁹ Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, cit., p. 3.

desarrollo del Estado. Si lo dejamos a su libre albedrío, producirían una guerra de todos contra todos y, por fin, se llegaría a la tiranía de los más fuertes.⁶⁰ En teoría política, desde la más remota antigüedad, por ejemplo, Solón de Atenas, se trató siempre de poner limitaciones al ejercicio del poder político y, al mismo tiempo, modular la participación de los ciudadanos en el gobierno de la comunidad, para que ésta no diera lugar a una tiranía encubierta de masa popular alentada por demagogos sin escrúpulos. La tensión entre poder político, limitación del mismo y participación ciudadana, no se concluyó hasta bien entrado el siglo pasado.

Según Meinecke, el hombre busca permanentemente, además de la supervivencia, la satisfacción del deseo de poder, de aquello que pueda colocarlo en situación diferenciada ante los demás. Los que ejercen el control de este poder se encuentran en una encrucijada entre el *cratos* y el *ethos*, entre el afán de ejercer el poder que tienen atribuido y el correlato para mantener la responsabilidad ética inherente a esa atribución y ejercicio correcto del mismo. El puente entre estas dos fuerzas es la razón de Estado, que indica "lo que es oportuno, útil, provechoso, de lo que el Estado tiene que hacer para alcanzar en cada circunstancia el *optimun* de su existencia."⁶¹

La razón de Estado tiene, así, un carácter teleológico. Las acciones determinadas constituyen sus fines propios e irrenunciables. Éstas no pueden ser consideradas de forma separada o aislada de las circunstancias en que ocurren, ni de los frutos que esperan y que efectivamente producen. La noción de causalidad es, por tanto, parte

⁶⁰ Véase Rus Rufino, S.-Zamora Bonilla, J., "La razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón", *La Razón de Estado en la España Moderna*, Valencia, Universidad de Valencia, 1999, p. 260. Recuperado de http://rseap.webs.upv.es/Anales/99_00/A_257_La_razon_de_estado.pdf el 21/09/2015.

⁶¹ Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, cit., p. 7.

integrante e imprescindible de este proceso; el político puede sentirse justificado, incluso, ante su conciencia de la forma de actuar y de ejercer el poder que manifiesta. Los fines más altos de la conservación y del desarrollo de la comunidad excusan la adopción de métodos que, tal vez, violen la moral y el derecho.⁶²

Echeverría recuerda que la doctrina de la razón de Estado afirma la independencia de la esfera política, en particular del poder. "El interés supremo del Estado no puede estar incondicionalmente subordinado al Derecho (natural o positivo), sino que exige una esfera más o menos dilatada de exención permanente, en la medida en que su tarea requiere el recurso a estrategias y medidas adecuadas a la especificidad y dificultad de su tarea".⁶³ La noción de razón de Estado alude a la objetivación del Estado, como sujeto con fines e intereses propios, y al establecimiento de una racionalidad política técnica, neutralizada axiológicamente. "Hablar de razón de Estado es también hablar de la posibilidad y límites de una ordenación racional del ámbito político y del enfoque y estrategias adecuadas para asegurar la estabilidad del Estado."⁶⁴

Históricamente, la noción de razón de Estado puede ser vista como intemporal, como es entendida por Meinecke, como un problema permanente de la política. O sea, en todos los tiempos, los que detentan el poder quieren de todas las formas mantenerlo. La lucha

⁶² La historia del poder se confunde con la de la razón de Estado, independiente de la ideología que está por detrás. Véase Nogueira Pinto, J., *Ideologia e Razão de Estado. Uma história do poder*, Porto, Civilização, 2013. Por otro lado, la noción de razón de Estado es siempre evocada para fortalecer estructuras totalitarias y restringir derechos humanos. En este sentido, véase Romano, R., *Razão de Estado e outros estados da razão*, São Paulo, Perspectiva, 2014.

⁶³ Echeverría, J.P., "Estudio preliminar", en: Castillo Vegas, J. et alii, *La razón de Estado en España, Siglos XVI-XVII* (antología de textos). Madrid, Tecnos, 1988, p. XI.

⁶⁴ Echeverría, J.P., "Estudio preliminar", cit., p. XII.

entre el *cratos* y el *ethos* es perenne. "De una u otra manera en todas partes se gobierna según la razón de Estado, y en todas las partes también, por eso, surgen los problemas que van implicados en el obrar por la razón de Estado. El contenido de este obrar cambia, pero la forma, es decir, la ley de él permanece y se repite ininterrumpidamente."⁶⁵

Pero también puede ser vista como característica de una época. Aunque tenga precedentes en la Antigüedad y en la Edad Media, la doctrina de la razón de Estado responde a la constitución del Estado moderno. El clima de inestabilidad política, territorial, religiosa y social, por tanto de amenaza a la paz, de los primeros tiempos modernos, fue el contexto para propiciar el surgimiento y el desarrollo de una doctrina que justificaba exenciones permanentes de las acciones de los gobernantes respecto a los límites que imponía el derecho positivo, los principios del derecho natural y las exigencias de las normas éticas. Según Gauchet, "el foco del fenómeno no se sitúa en otro lugar que en el Estado mismo o, para ser más precisos, en el proceso de surgimiento e instalación del concepto de Estado, proceso cuyo momento histórico decisivo lo constituye el quicio de los XVI y XVII. [...] La razón de Estado es ante todo el quicio a través del cual se impone la nueva realidad de la instancia política."⁶⁶

Sin embargo, Romão llama la atención en el hecho de que esta dualidad sobre la temporalidad de la doctrina de la razón de Estado puede ser entendida, en el fondo, como de opciones ideológicas en cuanto a la modernidad. Sugiere, entonces: "se adoptarmos uma posição estritamente rigorosa do ponto de vista histórico que admita a

⁶⁵ Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, cit., p. 18.

⁶⁶ Gauchet, M., citado por Echeverría, J.P., "Estudio preliminar", en Castillo Vegas, J. et alii, *La razón de Estado en España, Siglos XVI-XVII* (antología de textos), cit., p. XIII.

quota-parte de novidade específica quer da noção quer das teorias que dela brotam, ao mesmo tempo que não renunciemos a cotejar a noção com eventuais prenúncios dela, sublinhando sempre as particularidades que contextualizam uma e outras, poderemos quiçá evitar escolhas ideológicas".⁶⁷ No obstante, este no es el enfoque de nuestra investigación. Nuestra preocupación, aquí, es de comprender los significados de la discusión política que se produjo en Europa en los siglos XVI y XVII, momento en que vio la luz la obra de Diego Pérez de Mesa.

2.1 La expresión "razón de Estado"

La idea de razón de Estado está generalmente relacionada con la imagen de Maquiavelo, por su obra *El Príncipe*. Lo sorprendente es que la expresión no se encuentra en esta obra, escrita en 1513 y publicada solamente en 1532, póstumamente. Sin embargo, defiende que el Estado tiene una razón propia, distinta de la que orienta la moralidad de los individuos particulares. El Estado actúa en su propio beneficio y se aprovecha de la fuerza de sus instituciones para la satisfacción de sus intereses, supeditando incluso la religión a la política. Se mueve básicamente por el criterio de la eficacia en la consecución de sus objetivos. Se ve, por lo tanto, que aunque Maquiavelo no inventara la expresión, fue a él a quien se ha atribuido la idea de la razón de Estado en la Europa moderna⁶⁸, o al menos muchos la identifican con él, todo hay que decirlo, de una manera errónea, porque como se verá, existen

⁶⁷ Romão, R.B., Considerações sobre a razão de Estado e a conservação do Estado, en Bento, A. (org.), *Razão de Estado e democracia*, Coimbra, Almedina, 2012, p. 16.

⁶⁸ Véase Rus Rufino, S.-Zamora Bonilla, J., "La razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón", cit., p. 265.

autores que lo precedieron y que acuñaron el término. Pero la fortuna de una expresión es patrimonio de aquel a quien la opinión pública se la atribuye. El caso paradigmático del nombre de América, que recuerda a Américo Vespucio y no a Cristóbal Colón su descubridor.

El primer registro confiable del uso de esta expresión fue el del arzobispo y humanista Giovanni della Casa, ya con claridad conceptual, a mediados del Siglo XVI, utiliza estos términos. Hay un texto que erróneamente se creyó ser de 1525, anterior por tanto a la propia publicación de *El Príncipe*. El opúsculo, anónimo y sin fecha, haría referencia a un supuesto complot del general de Carlos V, Marqués de Pescara, contra la vida del duque de Ercole de Ferrara, partidario del rey de Francia, esclareciendo que por prudencia política, para la perpetuación del dominio, se puede alterar las costumbres y utilizarse medidas casi arbitrarias. Pero después se percibió que se trataba de un fragmento extraído de algún escrito del siglo XVII. Es posible que el complot nunca hubiera existido, pues sobre él no hay otras fuentes.⁶⁹

Giovanni della Casa⁷⁰ no solamente fue el primero a emplear la expresión *ragion di Stato*, sino que también hizo el esfuerzo de esclarecer que puede haber dos clases de razón para dirigir los Estados. La razón de Estado se identifica como una razón falsa, distorsionada, desenfrenada y dirigida a la rapiña y a la inmoralidad. Contrapuesta a esta, insiste el autor, existe otra, sencilla, recta y firme.⁷¹ Dos

⁶⁹ Véase Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna.*, cit. pp. 48-9.

⁷⁰ Una información muy completa se puede encontrar en los artículos que componen las obras editadas por Carrai, S., (ed.), *Giovanni Della Casa, ecclesiastico e scrittore : atti del convegno (Firenze-Borgo San Lorenzo, 20 - 22 novembre 2003)*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2010; Quondam, A. (ed.), *Giovanni Della Casa: un seminario per il centenario*, Roma, Bulzoni, 2006.

⁷¹ Véase Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna.*, cit. pp. 49-50.

dimensiones de una misma realidad. Esta dualidad se mantendrá a lo largo del tiempo siempre que se trata de una u otra forma la razón de Estado.

Pero fue la obra de Giovanni Botero⁷² que logró mayor difusión. En su obra *Della ragion di Stato*, de 1589, define razón de Estado como "notizia di mezzi a fondare, conservare ed ampliare un dominio fermo sopra popoli".⁷³ El carácter vago y de neutralidad axiológica le permite diferenciar dos tipos de razón de Estado, o a identificar que existe una que es la verdadera y buena razón de Estado, en oposición a otra, heredera del pensamiento de Maquiavelo, falsa y mala.

La buena razón de Estado fue identificada por él con la sabiduría, más capaz que la fuerza para la manutención de los estados.⁷⁴ La conservación de un Estado sería incluso más importante, para la estabilidad social, que la investigación sobre su legitimidad. "Botero manejaba la existencia de los Estados como un mero dato. Desde la perspectiva de la razón de Estado resultaba irrelevante que el Estado fuera legítimo o no. La consecuencia fue que el concepto de Estado dejó de tener las connotaciones negativas que mantuvo a lo largo de todo el periodo de hegemonía de la filosofía cívica".⁷⁵

Maurizio Viroli aboga que hubo una revolución de la política entre finales del siglo XVI y principios del XVII, con la alteración del concepto de política, contribuyendo, por un lado, a dar una mayor importancia a

⁷² Sobre Giovanni Botero se destacan los estudios de Truyol y Serra, A., *El "Discorso della neutralità", de Botero, en su relación con la teoría de la neutralidad en Maquiavelo y Bodino*, Caracas, Italgráfica, 1961; Casas i Nadal, M., *Recepción e influencia de las "Relaciones Universalis" de Giovanni Botero en España*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2007;

⁷³ Botero, G., "Della ragion di Stato", citado por Diez del Corral, L., "Estudio preliminar", en Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, cit., p. XXI.

⁷⁴ Véase Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, cit., p. 69.

⁷⁵ Viroli, M., *De la política a la razón de Estado*, Madrid, Akal, 2009, p. 42.

la educación cívica y a libertad política y, por otro lado, a una pérdida de prestigio, porque la política, entendida como sinónimo de razón de Estado, pasaba a ser vista como una actividad innoble, depravada y sórdida. "Ya no se consideraba un instrumento fundamental con el que combatir la corrupción, sino el arte de adaptarse a ella, cuando no de perpetuarla."⁷⁶

Es interesante notar la popularidad que la expresión razón de Estado tenía en el siglo XVI, incluso antes de la publicación de la obra que la consagraría. El propio Botero, en 1589, refiriéndose al ambiente de las cortes europeas, que frecuentaba asiduamente, afirmó ya en la primera página: "muitíssimo me admirou ouvir mencionar a toda a hora a *razão de estado*".⁷⁷ Antoine de Laval, en 1612, se queja de la impertinencia de las personas más simples en querer pensar y opinar sobre los asuntos políticos: "entrou-se numa época de tanta liberdade, ignorancia e mandriice – mãe de toda a curiosidade perniciosa –, que até entre os mais rasos dos soldados e os mais ínfimos dos artesãos qualquer um se põe a dizer a sua opinião sobre as resoluções públicas e a comentar os desígnios e as acções do seu príncipe e daqueles que o representam. Já não lhes basta, como outrora, ser governados: cada um quer meter o nariz, ou pelo menos a língua, no governo; cada um quer saber porquê e como o governam. Não há ninguém que não diga, por mais humilde que seja, mal vê acontecer qualquer coisa que está para além do seu alcance, que isso acontece por *razão de estado*."⁷⁸

⁷⁶ Viroli, M., *De la política a la razón de Estado, cit.*, p. 35.

⁷⁷ Botero, G., *Della ragion di Stato*, citado por Aurélio, D. P., "Antinomias da razão de Estado", en Bento A. (org.), *Razão de Estado e democracia, cit.*, p. 27. *Cursivas nuestras.*

⁷⁸ De Laval, A., citado por Aurélio, D.P., "Antinomias da razão de Estado", en Bento, A. (org.) *Razão de Estado e democracia, cit.*, p. 28. *Cursivas nuestras.* Véase también De Laval, A., "Desseins de professions nobles et publiques", Paris, 1612, p. 388, en Gauchet, M., *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 208.

También Pérez de Mesa, en 1623, constata la popularidad de la expresión en Italia: "los italianos, [...] todos ellos, hasta las mujeres de ínfima condición y los remendones y faquines, buscan y inquietan y se entremeten en las acciones públicas, y siempre hablan de *razón de Estado* y comparan las fuerzas de los príncipes."⁷⁹

Estos autores se preocupaban con la popularidad de la expresión porque entendían que el concepto "razón" estaba siendo mal utilizado, o alterado intencionalmente para excusar intereses personales. Lo consideraban como un atentado a la *recta ratio*. Botero intenta, entonces, depurar el concepto de razón de Estado. Podría haber rechazado la expresión juntamente con las ideas que la acompañaban, pero entendió que debía esforzarse por consagrarla, evitando los peligros que podía conllevar su uso y abuso permanente e indiscriminado⁸⁰. Lo que sucedió fue "um genuíno combate intelectual, destinado a conter a política nos limites da razão. É por isso que não quer abrir mão de um nome comumente reservado, então como hoje, a um modo de fazer política que é sem regras e no qual há lugar para a derroga das normas morais, sempre que a necessidade o exija"⁸¹.

Fue en la Italia de la Contrarreforma cuando florecieron las teorías sobre la razón de Estado. Además de Della Casa y Botero, ya citados, Scipione Ammirato⁸², en 1594, en el *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, afirmaba ser la razón de Estado una "contravenzione di ragione

⁷⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit. p. 160. Cursivas nuestras.

⁸⁰ Véase Aurélio, D.P., "Antinomias da razão de Estado", en Bento, A. (org.), *Razão de Estado e democracia*, cit., p. 29; Gauchet, M., *La condition politique*. Paris, Gallimard, 2005, p. 209.

⁸¹ Aurélio, D.P., "Antinomias da razão de Estado", en Bento, A. (org.), *Razão de Estado e democracia*, cit., pp. 29-30.

⁸² Sobre el pensamiento político del historiador Scipione Ammirato, se puede consultar De Matei, R., *Codici e scritti a stampa di Scipione Ammirato*, Roma, Fratelli Palombi Editori, 1962; y De Matei, R., *Il pensiero politico di Scipione Ammirato : con discorsi inediti*, Milano, Dott. A. Giuffrè, 1963.

ordinaria per rispetto di publico beneficio o vero per rispetto di maggiore e più universal ragione”.⁸³ En 1614, Pietro Andrea Canonhiero definía la razón de Estado como “un necessario eccesso del giure commune per fine di pubblica utilità”.⁸⁴ En 1623 era publicada la obra póstuma e incompleta de Federico Bonaventura⁸⁵, *Della ragion di Stato e della prudenza politica*. En esta obra, Bonaventura revertía la idea aristotélica de que los medios de actuación dependían de las formas de régimen establecido para decir, justo lo contrario, que es la razón de Estado lo que precede y condiciona la forma del Estado: “a razão de Estado não é diversa em consequencia da diversidade das formas da república, [...] mas antes, ao contrario, é sua diversidade que as torna diversas”.⁸⁶ El Estado dejaba de ser el origen y se convertía en producto de unas prácticas gubernamentales específicas.

En 1625, Ludovico Zuccolo⁸⁷, en su obra *Della ragione di Stato*, sostenía, incluso, que se podía hablar de la prudencia del tirano. Esto

⁸³ Ammirato, S., “Discorsi sopra Cornelio Tacito”, en Rus Rufino, S.-Zamora Bonilla, J., “La razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón”, cit., p. 270.

⁸⁴ Canonhiero, P.A. “Dell’introduzione alla politica, alla ragion di stato et alla practica del buon governo libri 10”, en Rus Rufino, S.-Zamora Bonilla, J., “La razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón”, cit., p. 270.

⁸⁵ Importantes comentarios al autor y su obra se pueden ver en la edición organizada por Nicola Panichi: Bonaventura, F., *Della ragion di Stato e della prudenza politica*. A cura di Nicola Panichi, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2007.

⁸⁶ Bonaventura, F. “Della ragion di Stato e della prudenza politica” en Senellart, M., *As artes de governar*, São Paulo, Editora 34, 2006, p.289.

⁸⁷ Influenciado por la *Utopía*, de Thomas Morus, Ludovico Zuccolo entiende que también es función del Estado contribuir en la distribución de las riquezas en la población, tesis evidenciada en su *La República D’Evandria*. Sobre su teoría acerca de la razón de Estado, Maurizio Viroli lo considera uno de los mejores teóricos. Se puede conocer mejor sus ideas en Zuccolo, L., “Della ragion de stato”, en Croce, B. (ed.), *Politici e moralisti del seicento*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1930; Viroli, M., *De la política a la razón de Estado*, Madrid, Akal, 2009; De Mattei, R., *Il problema della Ragion di Stato nel Seicento*, Roma, Fratelli Bocca Editori, 1951; Valla, R., “La fantascienza italiana” en *Delos*, 54, marzo, 2000; Aldani, L.-Fontana, J.P., (ed.), “Une quête de

era impensable hasta entonces, en que se podía concebir un tirano astuto o perspicaz, pero jamás prudente. La razón adquiriría connotaciones instrumentales, se refiriendo a la capacidad de calcular los medios adecuados para conservar el Estado.⁸⁸

En Francia la teoría también tuvo una fuerte presencia. Destáquese el libro de Gabriel Naudé⁸⁹, *Considérations politiques sur les coups d'État*, de 1639. En esta obra, defiende que todo lo que el gobernante haga en nombre del Estado está de acuerdo con la razón. Justifica la utilización de los "golpes de Estado", que no tenían el sentido de hoy, de conquista del poder por medios ilegales, sino antes se destinaba a la manutención del mismo. Designaba una acción violenta y súbita por parte del príncipe, o un movimiento de audacia excepcional. El golpe subrayaba más la rapidez y osadía que la brutalidad.⁹⁰ Para Naudé, la razón de Estado se sobrepone a la ley. Distingue la ciencia

l'identité" en *Science-fiction italienne. L'opéra de l'apocalypse, Le Livre d'or de la science-fiction*, 5119, Éditions Pocket, 1981.

⁸⁸ Véase Viroli, M., *De la política a la razón de Estado*, cit., p. 38.

⁸⁹ El bibliotecario Gabriel Naudé separa totalmente el arte de gobernar de la ciencia política, y la circunscribe en el espacio aleatorio del juego. Audacia, rapidez y sorpresa son lo que garanten eficacia en los hechos, de los cuales nunca se sabe cosa alguna antes que se los ocurran. Sobre el pensamiento político de este autor, hay importantes trabajos: Curtis, D.E., *Progress and eternal recurrence in the work of Gabriel Naudé (1600-1650)*, Hull, Yorkshire University, 1967; Bianchi, L., *Rinascimento e libertinismo: studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Bibliopolis, 1996; Gouverner, S., *Prudence et subversion libertines: la critique de la raison d'État chez François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, Paris, Honoré Champion, 2005; Rodríguez, C.G., "Estudio preliminar" en Naudé, G., *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, Madrid, Tecnos, 2011; Cavallé, J.P., *Dis/simulations: Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto: religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002; Senellart, M., *As artes de gobernar*, São Paulo, Editora 34, 2006; Bento, A., "Máximas de Estado, segredos de Estado, golpes de Estado e razão de Estado em Gabriel Naudé", en Bento, A. (org.), *Razão de Estado e democracia*, Coimbra, Almedina, 2012, pp.109-148; Forte, J.M., "Coup d'État e razão de Estado: A sombra de Naudé no constitucionalismo liberal", en Bento, A. (org.), *Razão de Estado e democracia*, Coimbra, Almedina, 2012, pp. 221-242.

⁹⁰ Véase Senellart, M., *As artes de gobernar*, cit., p.296.

general de la política de la razón de Estado. La primera es una disciplina académica, ilustre pero inútil al político. La segunda, por lo contrario, les dita las "máximas de Estado". Donde la ley no presenta solución alguna y el príncipe tiene que usar del margen de maniobra que le concede su arbitrio para identificar y defender el bien público, aunque esto cueste los bienes o la vida de una o más personas singulares.⁹¹

2.2 La idea de razón de Estado en España en el primer cuarto del Siglo XVII

Los vientos de la doctrina de la razón de Estado no tardaron en llegar a España. No nos olvidemos que esta nación ejercía el dominio hegemónico en Europa durante esta época. Dominación que se podía mantener gracias a las ingentes las riquezas provenientes de América y, también, a su presencia directa en varios puntos del viejo continente, sea por medio de la ocupación propia o por una extensa red de fidelidad y de protección de pequeños reinos y principados. Así, no es de extrañar la comunión de ideas y reflexiones con una parte significativa de Europa. "En suma, también en la España de la primera Modernidad se desarrolló un considerable esfuerzo de pensar la política en las nuevas condiciones, que se tradujo en propuestas teórico-políticas dignas de atención, las cuales tuvieron influencia efectiva en los políticos e intelectuales de la época, tanto en España (...) como en el resto de Europa".⁹²La reflexión española no estaba desconectada de la

⁹¹ Véase Aurélio, D.P., "Antinomias da razão de Estado", cit., p. 42.

⁹² Peña, J., "Prólogo", en Peña, J. (coord.), *Poder y modernidad: concepciones de la política en la España moderna*. Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000, p. 9.

intelectualidad europea, es más, se ve influenciada e incluso innova sobre esa realidad que se está generando en el viejo continente⁹³.

Reinaba en la Península ibérica una monarquía que se auto profesaba "monarquía católica", con la misión de defender y propagar la fe cristiana (o mejor, católica), y que entendía la política como un ejercicio continuo del poder al servicio de la religión, que debía ser mantenida donde estaba, conservada sus liturgia y ritos y propagada en beneficio de la universalidad del mensaje católico, a cualquier precio. La desilusión que produjo en la sociedad española el fracaso de la Armada Invencible, que luchaba contra la herejía y quería devolver al redil del catolicismo a Inglaterra; el conflicto de Flandes, en el que los rebeldes protestantes insistían en conseguir una amplia y total independencia de Holanda; y el miedo de replicar en España los conflictos religiosos de Francia, impulsaron a un número considerable de clérigos y personas próximas de la administración real a escribir en defensa de la contrarreforma, proclamando la indisolubilidad entre religión y política como la única forma de mantener la paz en España.

Echeverría subraya que estos autores no pueden ser olvidados de la historia del pensamiento, aunque la bibliografía política especializada insista en demostrar la poca profundidad y escasa originalidad de sus escritos, frente a los de Bodin o Hobbes, por ejemplo. Todos ellos representan la expresión de cómo se pensó la política en una época en un territorio concreto condicionado por unas circunstancias que impedían su desarrollo. Sus textos no se diferencian mucho de lo que se

⁹³ Uno de los temas muy recurrentes en estos autores era sobre la prudencia política. En este sentido, véanse Peña, J., "Prudencia política y razón de Estado. La prudencia en algunos autores españoles de los siglos XVI y XVII", en Peña, J. (coord.), *Poder y modernidad: concepciones de la política en la España moderna*. Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000, pp. 35-64; Aubenque, P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963.

producía en el resto de Europa y, además, tuvieron una considerable repercusión entre aquellos que se ocupaban directamente de la práctica política de su tiempo.⁹⁴

Fernández-Santamaría cita cuatro variantes de la razón de Estado en la España barroca, pero no excluyentes entre sí. Primera, se percibe una "razón de religión", con la insistencia de que el príncipe no sea sólo político, sino también cristiano. A continuación, la "razón de Estado militar", estrictamente inseparable de la política exterior, ocupaba gran parte de la atención de los autores. Después, la "razón de Estado económica", apunta a la conciencia de los escritores españoles sobre la relación entre una política económica acertada y la supervivencia del Estado. Finalmente la "razón de justicia" es tratada sin excepción por todos los españoles de este tiempo, para la manutención de la armonía dentro de la república. En función de la justicia se justificaría la realidad existencial de toda la maquinaria estatal. La definición de los consejeros y demás ocupantes de cargos públicos está orientada por la capacidad de poner en práctica la justicia. De esta cuarta variable casi se podría deducir una "razón de Estado administrativa", destinada a la selección y al comportamiento de los colaboradores del príncipe.⁹⁵

La primera característica que se puede ver en común en los autores de la "teoría española de la razón de Estado" es que sus escritos están destinados a combatir una concepción de política identificada con las ideas de Maquiavelo, que era comúnmente descalificado con los adjetivos más variados. Todos emprendieron una verdadera cruzada contra el maquiavelismo, o mejor, contra lo que atribuían a Maquiavelo y sus seguidores. Muchos de ellos no leyeron los

⁹⁴ Véase Echeverría, J.P. "Estudio Preliminar", cit., pp. IX-XLI.

⁹⁵ Véase Fernández-Santamaría, J.A., *Razón de Estado y política en el pensamiento político español del barroco (1595-1640)*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, p. 3.

textos originales del pensador y político florentino, su información fue indirecta y de segunda mano, una vez que la inquisición española prohibió la traducción de sus libros al castellano y hasta la lectura de sus originales.⁹⁶ Lo que combatían, por tanto, no era la teoría maquiaveliana, relativa a la obra de Maquiavelo, sino el maquiavelismo, un tipo de lectura específica, y a veces sesgada y parcial, de sus obras, y condicionada muchas veces conforme los intereses de quien la criticaba⁹⁷. La doctrina política de Maquiavelo era vista como “defensora de la mendacidad, creadora de una opinión desmoralizadamente pesimista del hombre, y cómplice en una actitud que pretende a todo trance neutralizar a la religión como el único instrumento capaz de coartar a la política”.⁹⁸

Sin embargo, la bibliografía antimachiavélica es deudora de Maquiavelo, tanto en los planteamientos cuanto en su argumentación. Mantienen la perspectiva pragmática, y se esfuerzan por mantener el privilegio de orientar al rey en cómo mantener el Estado, enfatizando la superior eficacia de la ética política cristiana. Abandonan el recurso a los tratados escolásticos para buscar la confirmación de sus tesis en hechos históricos, tal como realizó de forma magistral el pensador florentino. Se concedió una especial atención a la historia de España, para demostrar la presencia de Dios en las empresas de la Reconquista y expansión de la monarquía católica por todo el mundo, y el

⁹⁶ Véase Puidomènech, H., “Maquiavelo y maquiavelismo en España. Siglos XVI y XVII”, en Forte, J.M.-ÁLVAREZ, P.L. (eds.), *Maquiavelo y España: Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, cit. p. 41.

⁹⁷ Véase Del Águila, R. “Maquiavelismo: el modelo de la estrategia en Maquiavelo”, en Forte, J.M.-Álvarez, P.L. (eds.) *Maquiavelo y España: Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, cit., pp. 61-69.

⁹⁸ Fernández-Santamaría, J.A., *Razón de Estado y política en el pensamiento político español del barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, p. 14.

mantenimiento de esos territorios bajo su dominio. Se podría decir con palabras de hoy, que se estaba formando un discurso nacionalista que presentaba la España como la prueba viva de que las ideas de Maquiavelo estaban equivocadas, que sus tesis no tenían ni futuro ni aplicación en un mundo como el que estaba construyendo la Monarquía Hispánica.

El siglo XVII empezaba con problemas, como ya los hemos explicado, que no podían ser ignorados y pasados por alto por los escritores políticos. Era necesario en primer lugar, analizar la situación que estaba atravesando la Monarquía Hispánica en todas sus dimensiones y manifestaciones, de lo social hasta lo económico, desde lo teológico a lo jurídico, incluyendo todas las facetas de la actividad política; en segundo lugar, ofrecer soluciones a los problemas prácticos que lastraban el desarrollo de un proyecto político que era en realidad un imperio universal; y, finalmente, del análisis o diagnóstico de la situación, iniciar un proceso de recuperación, rectificación y reformulación de estrategias para superar, mediante soluciones reales y viables la crisis que se estaba avecinando. Con el fin de ofrecer una dimensión política práctica distinta a la de Maquiavelo. Quizás este hecho explique por qué los tratadistas españoles citan la existencia de una razón de Estado diferente. Es más, defienden que la razón de Estado unida a la ética cristiana es la verdadera, buena y la única capaz de ofrecer la seguridad en el reino. La "maquiavélica" razón de Estado, por supuesto, sería falsa, mala y de augurios efímeros.

Niegan la autonomía de la política. El Estado es obra divina, y el gobernante debe llevar a cabo políticamente la voluntad de Dios, auxiliar a la Iglesia a salvar las almas de sus súbditos. Para esto se deben seguir las virtudes cristianas y saber practicarlas en las situaciones que se les presenten, para eso hay que conocer cuáles son

los preceptos que rigen la ética y a qué obligan en cada momento y en cada situación. El gobernante tiene que observar un comportamiento recto e íntegro, y no ceder a caprichos y deseos momentáneos; en otras palabras, convertirse en un modelo a seguir y a imitar. Si quien tiene la responsabilidad de ejercer el poder y el dominio sobre sus súbditos se corrompe, toda la sociedad estará enferma y corrompida. ¿Cuál es la regla? Observar el comportamiento adecuado en cada momento y ante cada exigencia. De esta manera se hacía desaparecer, así, del escenario teórico la figura de la fortuna, elemento característico de la tesis de Maquiavelo y de sus seguidores.⁹⁹ La diosa pagana es sustituida por la providencia divina. Era Dios, en última instancia, quien mantenía o quitaba los Estados, quien permitía que uno u otro gobernante gobernara, en virtud de aquella sentencia bíblica: *Per me reges regnant*. Los Estados se mantienen y cumplen sus fines solamente si son fieles al designio y obedecen al designio y a la voluntad divina. Tal obediencia pasaba, para los súbditos, por la persona del monarca, que necesariamente era el modelo a imitar en cada una de las circunstancias en las que se encontraban los seres humanos.

La tesis de Bodin, de que las formas mixtas son inherentemente inestables, fue acogida por gran parte de los autores españoles. La participación de los súbditos por miedo de convulsiones sociales se desaconsejaba. "Era el rey prudente quien, gobernándolos, hacía buenos a los miembros del reino, cuya actividad se cifraba ahora en la obediencia. La exclusión del *populus* tenía su correlato en la reducción del arte del gobierno a unos *arcana imperii*, sólo penetrables por un

⁹⁹ Véase Gil Puyol, X, "La razón de Estado en la España de la contrarreforma, usos y razones de la política", *La Razón de Estado en la España Moderna*, Valencia, Universidad de Valencia, 1999, p. 365. Recuperado de http://rseap.webs.upv.es/Anales/99_00/A_257_La_razon_de_estado.pdf el 21/09/2015.

puñado de estadistas y altos consejeros.”¹⁰⁰ El conocimiento de los asuntos políticos por parte del pueblo tampoco estaba bien visto. Se entendía que esto exigía una iniciación en la ciencia política, algo que fue muy excepcional, puesto que formación política y conocimiento político tenían muy pocas personas, incluso era escaso, o casi nulo, en aquellos que ejercían cargos y responsabilidades de gobierno. “Esta actitud no respondía solamente a un cierto elitismo cultural y político, menospreciador de las capacidades de los grupos intermedios y populares, sino también al temor a las actividades de los mismos.”¹⁰¹

En el presente trabajo se verá algunos de los pensadores españoles que se ocuparon del tema de la razón de Estado, y que sus ideas tuvieron una relativa influencia y repercusión, pero mucho más limitada de lo que en principio parece, porque muchas de las ideas formaron parte exclusivamente de los debates académicos y no traspasaron ese ámbito. Tómese como recorte temporal el intersticio que se comprende entre el año 1595, cuando surge el primer libro de gran impacto contra la tesis de Maquiavelo, hasta el 1625, límite probable de fecha de cuando fue escrita la obra de Diego Pérez de Meza, objeto de esta investigación. El objetivo es comprender el horizonte de los debates acerca de este tema que vivió y conoció Pérez de Mesa. En la elección de los autores seguiré las propuestas de José Fernández-Santamaría y Jesús Castillo Vegas.¹⁰²

¹⁰⁰ Gil Puyol, X, “La razón de Estado en la España de la contrarreforma, usos y razones de la política”, cit., p. 366.

¹⁰¹ Gil Puyol, X, “La razón de Estado en la España de la contrarreforma, usos y razones de la política”, cit., p. 366.

¹⁰² Véanse Fernández-Santamaría, J.A. *Razón de Estado y política en el pensamiento político español del barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986; y Vegas, J.C. et alii, *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos), Madrid, Tecnos, 1998.

El primer pensador español que impugna sistemáticamente la postura maquiavélica fue el jesuita Pedro de Rivadeneira¹⁰³, en 1595, con su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*. El largo título ya nos muestra la rotundidad de la crítica a Maquiavelo y el deseo de proponer otro contenido que sustituya las tesis del florentino. Lo que más le repugnaba en el autor de *El Príncipe* era la posibilidad de la instrumentación de la religión por parte del Estado. Esto suponía una inversión de papeles.¹⁰⁴ Acepta que de hecho que el Estado tiene una razón propia para conducir sus pasos. Pero insiste que hay dos razones en los Estados: “una falsa y aparente, otra sólida y verdadera; una engañosa y diabólica, otra cierta y divina; una que del Estado hace religión, otra que de la religión hace Estado; una enseñada de los políticos y fundada en vana prudencia y en humanos y ruines medios, otra enseñada de Dios, que estriba en el mismo Dios y en los medios que Él, con su paternal providencia, descubre a los príncipes y les da fuerzas para usar bien de ellos, como Señor de todos los Estados”.¹⁰⁵

¹⁰³ La verdadera razón de Estado se muestra, según Pedro de Ribadeneira, cuando los príncipes gobiernan de acuerdo con religión, católica por supuesto, y no a través de ella. Véase Merle, A., “Le prince chrétien dans la pensée de Pedro de Ribadeneira et de Juan de Mariana”, en Renoux-Caron, P.-Vincent Cassy, C.-Bénat Tachot, L. (dir), *Les jésuites et la Monarchie Catholique (1565-1615)*, Paris, Le Manuscrit, 2012; López Muñoz, M.A., “La filosofía política de pedro de Ribadeneira y su influencia jurídica en la historia de España”, en *Revista de filosofía*, 5, 2010, pp. 321-330; Forte J.M., “Pedro de Ribadeneira y las encrucijadas del antimaquiavelismo en España”, en Forte, J.M. –López Álvarez, P., *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimaquiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, cit., pp.167-179.

¹⁰⁴ Véase Fernández García, E. *Entre la razón de Estado y el Estado de derecho: la racionalidad política*, Madrid, Dykinson, 1997, pp. 18-23.

¹⁰⁵ Rivadeneira, P., “Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan”, citado por Fernández-Santamaría, J.A. *Razón de Estado y política en el pensamiento político español del barroco (1595-1640)*, cit., p. 35.

Condena la simulación (hacer parecer ser lo que no es), pero acepta y aconseja al Príncipe a ejercitarse en el arte de la disimulación (no decir, cuando convenga, exactamente la verdad).

El príncipe cristiano no puede mentir, pero puede omitir. El secreto es un elemento fundamental para la conservación de los Estados, e incluso a veces es necesario guardar silencio, mantener en secreto algo, por el bien común. "No es mentira el callar y guardar en sus consejos y acciones grandísimo secreto (como en el gobierno de los estados se debe hacer), aunque del secreto tomen ocasión algunos para engañarse, haciendo varios y vanos discursos."¹⁰⁶

Maravall destacó los seis puntos del pensamiento de Rivadeneyra:

- primero, la verdadera razón de Estado está de acuerdo con la ley de Dios;
- segundo, la fe y la razón natural aplicada al Estado tienen perfecta armonía;
- tercero, condena los que intentan separar religión y política, como el naturalismo averroísta;
- cuarto, el maquiavelismo es un naturalismo impío;
- quinto, hay que aceptar la realidad del Estado a lo cual se aplica la verdadera razón;
- y sexto, sólo de la verdadera y segura razón depende la conservación, aumento y perfección del Estado.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Rivadeneira, P. "Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan", citado por Fernández García, E., *Entre la razón de Estado y el Estado de derecho: la racionalidad política*, cit., p. 21.

¹⁰⁷ Véase Maravall, J.A., *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 384-5.

En 1597, Jerónimo Castillo de Bobadilla¹⁰⁸ publicó su obra *Política para corregidores y señores de vasallos, en tiempo de paz y de guerra, y apara jueces, eclesiásticos y seculares, y de sacas, aduanas, y de residencias, y sus oficiales, y para regidores y abogados y del valor de los corregimientos y gobiernos realengos y de las órdenes*. Hasta 1625 fue reeditada tres veces, lo cual es muestra del éxito que tuvo y de la influencia que ejerció en los lectores. Y hasta 1775, otras cinco. Se destaca en este libro la problemática si el político, el corregidor en este caso, debe o no cumplir lo prometido. El corregidor es un doble sujeto, a la vez hombre y magistrado. Discípulo de Rivadeneyra, Bobadilla acepta la distinción entre simulación y ficción, aceptables según las ocasiones, y la mentira y el engaño, jamás pueden ser aconsejadas y, de ninguna manera, aprobadas.¹⁰⁹

En 1602, Tomás Fernández Medrano publicó su *República mixta*. A pesar del título, su obra se dedicaba a reforzar el papel de la religión en el orden político. El deber de obediencia absoluta al monarca está fundamentado en la religión. Se sitúa, así, en el contexto del antimaquivelismo al rechazar el carácter meramente estratégico de la religión, propuesto por el florentino.¹¹⁰

¹⁰⁸ El pensamiento político de Castillo de Bobadilla puede ser visto en Labrada Rubio, V., *Filosofía jurídica y política de Jerónimo Castillo de Bobadilla*, Pamplona, Eunsa, 1999; Torres Aguilar, M., "El requisito de edad para el acceso al oficio público", en *Cuadernos de historia del derecho*, 2, 1995, pp. 133-150; Strosetzky, C. (ed.), *La autoridad de la antigüedad*, Madrid, Iberoamericana, 2014; y su perfil histórico en Tomas y Valiente, F., *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

¹⁰⁹ Véase Vegas, J.C. et alii. *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos), cit., pp. 21-23.

¹¹⁰ Véase Vegas, J.C. et alii., *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos), cit., pp. 61-2.

Eugenio de Narbona¹¹¹ publicó en 1604 la *Doctrina política escrita en aforismos*. El texto fue incluido en el Índice de la Inquisición en 1612, tuvo que realizar importantes modificaciones para ser nuevamente editada en 1621. El autor introdujo innovaciones al utilizar pocas veces de citas bíblicas y los textos y las ideas de los teólogos, y recurrir más a autoridades como Tácito y otros autores de la antigüedad para confirmar sus tesis. Escrita desde una perspectiva pragmática, la obra quiere ofrecer reglas que orienten al buen gobierno. Todo el texto hace gala de un puro realismo político, por ejemplo, defiende el soborno como método adecuado para obtener informaciones del enemigo. "Lícito es al príncipe, para saber los designios y acciones de quien le importa, usar de algún arte y por medio de dádivas (que son los más acertados) granjear los ministros de otro príncipe. Y aun de sus mujeres entenderá lo que quisiere, si lo intentare."¹¹² Otro punto importante de la obra se puede encontrar en el planteamiento y exigencia de las condiciones y de las cualidades que deben tener los consejeros y los ministros que sirven a la Corona y que están cerca del centro de las decisiones políticas. Su planteamiento se puede considerar como una primera apertura a una progresiva tendencia a ver el Estado como institución impersonal¹¹³, no identificada con la persona del rey o la personalidad de sus validos,

¹¹¹ Véanse Peña Echeverría, F.J., "Un breviario tacitista para gobernantes. La doctrina política civil de Eugenio de Narbona", en Badillo O'Farell, P.-Pastor Pérez, M.A. (coord.), *Tácito y tacitismo en España*, Barcelona, Anthropos, 2014; Aranda Pérez, F.J., "Recetarios políticos. Aforismos tacitistas en la 'Escuela de Toledo' en el primer tercio del siglo XVII", en *Conceptos: revista de Investigación graciana*, 4, 2007, pp. 13-32; Tomás y Valiente, F., "La 'Doctrina política civil' de Eugenio Narbona y la Inquisición", en Zuñiga, L.R. - Iglesias Cano, M.C. -Moya Valgañon, C.V. (aut.), *Homenaje a José Antonio Maravall*, Vol. 3, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985, pp. 405-416.

¹¹² Narbona, E., "Doctrina civil escrita en aforismos. Aforismo 87", en Vegas, J.C. et alii, *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos), cit., p. 76.

¹¹³ Véase Vegas, J.C. et alii, *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos), cit., p. 72.

ministros y consejeros, sino como una realidad que está por encima de ellos y que debe perdurar después de que ellos hayan pasado. Está planteando el viejo problema de la "inmortalidad" de las formas de Estado y de gobierno, o dicho de otra forma menos rotunda, la estabilidad de las mismas, que es un signo de buen gobierno mantenido en el tiempo, de generación en generación.

Baltasar Álamos de Barrientos¹¹⁴ se dedicó a la traducción de Tácito, incluso en los momentos que estuvo recluso en la cárcel, durante los últimos años del reinado de Felipe II. En 1614 dio a la imprenta el *Tácito español ilustrado con aforismos*, y escribe como dedicatoria el texto *Suma de preceptos, justos, necesarios y provechosos en Consejo de Estado al rey Felipe III, siendo Príncipe*. En esta obra defiende la Historia como fuente de aprendizaje para el ejercicio político. La ciencia política se basa en la experiencia propia y se refuerza con lo que se aprende de la Historia¹¹⁵, que constituye un ejemplo de lo que se debe hacer para superar los problemas y de lo que se debe omitir para evitarlos.

¹¹⁴ Véanse Hermosa Andújar, A., "La presencia de Maquiavelo en el concepto de política de Álamos de Barrientos", en Forte, J.M. -López Álvarez, P., *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, cit., pp.149-165; Ollero, C., "Introducción a Álamos de Barrientos", en Zuñiga, L.R. -Iglesias Cano, M.C. -Moya Valgañon, C.V. (aut.), *Homenaje a José Antonio Maravall*, cit., pp. 159-172; Sauquillo González, J., "Baltasar Álamos Barrientos en la (pre)modernidad tacitista" en *Res publica: revista de filosofía política*, 19, 2008, pp. 235-262; Maschke, G., "Amigo y enemigo': Kautyla y Álamos de Barrientos, anticipadores del criterio schmittiano", en *Empresas políticas*, 4, 2004, pp. 65-74; Abellán García, J., "La tensión entre concepto y palabra: a propósito del concepto de 'ciencia política'", en *Conceptos: revista de investigación graciana*, 5, 2008, pp. 13-25.

¹¹⁵ Véase Vegas, J.C. et alii, *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos), cit., pp. 39-41.

Antonio de Herrera¹¹⁶ tradujo la obra de Botero, *Los diez libros de la razón de Estado*, ya en 1596. En el prólogo de esta traducción, mantenía que un príncipe podía gobernar y conservar su Estado sin recurrir a las enseñanzas de Maquiavelo y Tácito, contrarios a la ley de Dios. Sin embargo, en 1616, publicó *Los cinco primeros libros de los Anales de Cornelio Tácito*, demostrando un cambio de pensamiento. En 1626 vio la luz una colactánea de discursos, donde el hilo argumental es la alianza que se puede establecer entre la Historia y la prudencia.

Para Herrera, la prudencia, primer fundamento de la materia de Estado y virtud esencial para quien quiere ejercer tareas y responsabilidades de gobierno, puede ser alcanzada con la consideración de los hechos históricos, la Historia es maestra de la vida. Llega a decir que la Historia es superior a las leyes, y confirma su tesis con varios ejemplos. En esta misma obra, define razón de Estado como “el alma de los reinos y provincias y el principal fin de su conservación [...]. La materia de Estado, que significa prudencia política, reducida al alma del humano gobierno, consiste en lo que se propone, en lo que se aconseja y en lo que se determina para fundar un Estado, para aumentarle y conservarle”.¹¹⁷

¹¹⁶ Véanse Gallego Morell, A., *El Renacimiento español: Garcilaso y Herrera*, Granada, Universidad de Granada, 2003; Cuesta Domingo, M., “Humanistas de Castilla y León ante la realidad de la América Hispánica”, en *Estudios humanistas. Historia*, 11, 2012, pp. 87-120; Iñurritegui Rodríguez, J.M., “Antonio de Herrera y Tordesillas: historia y discurso político en Monarquía Católica”, en Mozzarelli, C. –Continasio, C., *Reppublica e Virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo. Incontro di Studio*, 1993, Roma, Bulzoni, 1995.

¹¹⁷ Herrera, A., “Primera parte de las varias epístolas, discursos y tratados de Antonio de Herrera a diversos claros varones, las cuales contienen muchas materias útiles para el gobierno político y militar”, en Vegas, J.C. et alii, *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos), cit., p. 89.

El teólogo agustino Juan Márquez¹¹⁸, profesor en la Universidad de Salamanca, en su obra *El gobernador cristiano, deducido de la vidas de Moisés y Josué*, de 1612, explicitó las cualidades y las condiciones que necesariamente todo príncipe debe reunir y, también, sobre los requisitos y las condiciones de la acción de gobierno. Claramente antimachiavélico, le preocupaba la relación entre moral y política. Trabajó desde una perspectiva teológica el tema de la disimulación y del engaño como armas políticas muy eficaces. Aunque rechazó la mentira, admitió una serie de estratagemas, situadas en el borde mismo de la legalidad y de la legitimidad¹¹⁹. Advirtió, sin embargo, que el príncipe solo debe actuar con disimulación cuando otro haya empezado por esta vía¹²⁰, es decir, la disimulación es un arma de defensa, no de ataque.

En 1615, el franciscano descalzo Juan de Santa María¹²¹ publicaba el *Tratado de República y policía cristiana*, de gran repercusión porque

¹¹⁸ Hay muchos trabajos de Francisco Javier López de Goicoechea sobre el pensamiento de Juan Márquez, de los cuales se puede destacar "Política y religión en el pensamiento de Juan Márquez (1565-1621)", en *Revista agustiniana*, Vol. 37, 112, 1996, pp. 133-19; "Sociedad, principado y derecho en 'El Gobernador Cristiano' (1612) de Juan Márquez", en *Ciudad de Dios: Revista agustiniana I*, Vol. 210, 1, 1997, pp. 141-214; y "Juan Márquez (1565-1621) y la recepción de Jean Bodin en España", en Albares Albares, R. -Heredia Soriano, A -Piñero Moral, R.I. (dir.) *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*, Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, 2000. Además también se puede consultar Amezcua Amezcua, L.C., "La soberanía en 'El Gobernador Cristiano' (1612), de Juan Márquez", en *Anuario de filosofía del derecho*, 21, 2004, pp. 75-106; Braun, H.E., "Baroque constitution and hybrid political language: the case of Juan de Mariana (1535-1624) and Juan Márquez (1565-1621)", en *Revista canadiense de estudios hispánicos*, Vol. 33, 1, 2008, pp. 79-104.

¹¹⁹ Véase Vegas, J.C. et alii, *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos), cit., pp. 105-6.

¹²⁰ Véase Maravall, J.A., *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, cit., pp. 257-258.

¹²¹ Véase Lorenzo, D.R., "La buena diligencia es madre de la buena ventura': un análisis sobre la prudencia y la duplicidad en la política, en la obra de Fr. Juan de Santa María", en González Mezquita, M.L., *Historia moderna: viejos y nuevos problemas*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2009, pp. 41-54.

tuvo varias reediciones en años sucesivos y simultáneamente en varios lugares, Barcelona, 1617, 1618 y 1619; Valencia, 1619; Venecia, 1619; Lisboa, 1621; Milán, 1621; Nápoles, 1624; París, 1631 y Londres, 1632. Crítico de los gobiernos populares, tampoco se puede decir que fuera un defensor de la monarquía absoluta. Es tirano el rey que no se deja aconsejar. Sobre los ministros, propugna que los oficios deben ser concedidos y confiados según los méritos, no según el linaje o la amistad con el rey. Se busca para el desempeño de cada cargo a la persona más capacitada y formada. El peso del gobierno debe ser trasladado al Consejo de Estado que está formado por personas que tienen la obligación moral de ayudar con su saber y entender en la gobernación del reino. Sin embargo, es el rey quien debe reinar, quien debe asumir la responsabilidad de sus acciones y de sus decisiones. Su voluntad no puede estar en las manos del valido, como desgraciadamente sucedió con frecuencia, porque eso significa que de alguna manera renuncia al peso de la corona. Debe gobernar con “la verdadera razón de Estado”, que consiste en guardar la religión y los preceptos de la Iglesia. En esta razón, la simulación es condenada, pero la disimulación es admitida conforme las circunstancias. La palabra asumida debe ser cumplida, pero a veces hay que valerse de estratagemas para engañar a los espías de los enemigos¹²² y confundirlos para que transmitan una información incompleta, errónea y que lleve al antagonista a tomar decisiones que no sean las adecuadas y las que les favorecen.

Fernando Alvia de Castro¹²³, natural de Logroño, estaba al servicio del rey Felipe IV cuando, en 1616, publicó en Lisboa la

¹²² Véase Vegas, J.C., et alii, *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos), cit. p. 119-121.

¹²³ Véase Albuquerque, M., “Estudo introdutório”, en Alvia de Castro, F., *Verdadeira razão de Estado*, Cascais, Principia, 2009, pp.7-34.

Verdadera razón de Estado. Como el título ya sugiere, se pone en el mismo esquema de pensamiento que Rivadeneira, y renueva el esfuerzo por contestar y criticar la doctrina de Maquiavelo, presentando lo que sería la verdadera razón de Estado. Distingue la razón de Estado de ciencia y del arte. La ciencia trata de cosas permanentes, seguras y necesarias; y el arte opera en un hábito, de preceptos universales y no de movimientos por accidente. La razón de Estado, a su vez, está sujeta a las contingencias del acaso, donde no se conocen todas las causas. “É a matéria de estado um profundíssimo mar em que não há arte que a compreenda, nem ciência que a ensine”.¹²⁴ Para Alvia de Castro, el primer fundamento de la verdadera razón de Estado es la prevalencia de lo justo y de lo útil. La prudencia que no atiende a lo que es justo, lícito y bueno es una falsa prudencia. El príncipe que quiere gobernar bien su pueblo y obtener sucesos felices tiene que seguir el temor de Dios. “Volto a Deus e ao seu temor, que é a verdadeira sabedoria, contra a qual não há prudência nem força humana que possa obrar”.¹²⁵ Siguiendo la orientación de Justo Lipsio, condenó la simulación y aceptó la disimulación en algunos casos, pero jamás en los asuntos de religión y virtudes.¹²⁶

El político y jurista Lorenzo Ramírez de Prado¹²⁷, en su obra *Consejo y consejero de príncipes*, de 1617, justificó la necesidad y la importancia de los consejeros junto al príncipe, como horizonte de experiencias al que él podía y debía recurrir cuando tenga la necesidad,

¹²⁴ Alvia de Castro, F., *Verdadeira razão de Estado*, cit., p. 50.

¹²⁵ Alvia de Castro, F., *Verdadeira razão de Estado*, cit. p. 62.

¹²⁶ Véase Albuquerque, M., “Estudo introdutório”, en Alvia de Castro, F., *Verdadeira razão de Estado*, cit., p. 24.

¹²⁷ Sobre su actuación como jurista, véase Bouza, F., “Falsos, sin licencia, contra privilegio. La actuación de Lorenzo Ramírez de Prado como juez privativo de impresiones a mediados del siglo XVII”, en Haro Cortez, M.–Canet Vallés, J.L., *Texto, edición y público lector en los albores de la imprenta*, València, Universitat de València, 2014, pp.13-27.

puesto que el monarca debe escuchar a los que más saben sobre ciertos asuntos, para con esa información tomar resoluciones acertadas. La historia de los pueblos representa un papel complementario a la experiencia. Frente a la discusión sobre la simulación en los asuntos de gobierno, negó la existencia de un deber absoluto de veracidad, pero matizó con restricciones la posibilidad de acceder al engaño.¹²⁸

En 1618 el monje benedictino y obispo Juan de Salazar¹²⁹ publicó la *Política española*, un verdadero discurso apologético a favor de la monarquía española. Entendía que la extensión del imperio hispánico era la consecuencia de los sucesivos reinados siempre fieles a Dios y a los preceptos de la religión. Fundamentaba la razón de Estado en la religión y en la administración de la justicia, donde la primera era condición de la segunda. Incluso la paz se quedaba en un segundo plano: si para la defensa de la religión es necesario la guerra, la verdadera razón de Estado no se opondrá a ella. En verdad, Salazar utilizó del término razón de Estado para defender incondicionalmente todos los medios de gobierno de los Austrias españoles, sean en los ámbitos social, político, económico y militar, que ya recibían duras críticas por algunos de sus contemporáneos.¹³⁰

La defensa de la política como ciencia es la tesis central de la *Restauración política de España*, de Sancho de Moncada¹³¹, en 1619. La

¹²⁸ Véase Vegas, J.C. et alii, *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos), cit. p. 151-2.

¹²⁹ Véanse Lada Cambior, J., "La política española' de Fray Juan de Salazar", en *Berceo*, 58, 1961, pp. 49-66 y 59, 1961, pp. 207-234; Castillo Cáceres, F., "El providencialismo y el arte de la guerra en el siglo de Oro: la 'Política Española' de fray Juan de Salazar", en *Revista de historia militar*, 75, 1993, pp. 135-156.

¹³⁰ Véase Fernández Santamaría, J.A. *Razón de Estado y política en el pensamiento político español del barroco (1595-1640)*, cit., p. 41.

¹³¹ Véase Fernández Delgado, R., *La ruptura del pensamiento económico castellano en el siglo XVII: Juan de Mariana y Sancho de Moncada*, Tesis

razón de Estado, definida como medio para fundar, conservar o aumentar un reino, debería ser estudiada formalmente, a un nivel universitario. Así como la medicina tiene sus remedios para las enfermedades, la política tomada como ciencia podría curar los males que entendía sufría la monarquía española de su tiempo. Denunció la crisis que España vivía, y atribuía sus causas a la ignorancia de la ciencia política entre los administradores, lo que le impulsó a recurrir a métodos empíricos. En verdad, lo que quería era poner fin a la falta de criterios a la hora de escoger los funcionarios públicos, y al oportunismo de los elegidos en administrar más en su beneficio propio que a favor de la colectividad. Un cuerpo técnico de administradores y burócratas formados en las universidades debería ocupar este lugar.¹³²

2.3 No todos los vientos soplan en la misma dirección

Una relación tan amplia de autores que pensaron la política a partir de la idea de la razón de Estado podría, tal vez, llevar a la conclusión de que hubo una hegemonía o un control uniforme en el pensamiento político español en el principio del siglo XVII.¹³³ Sin embargo, la razón de Estado no convenció a todos. "Hubo acérrimos críticos de esta noción, incluso teóricos del pensamiento político que

doctoral dirigida por Victoriano Martín Martín, Universidad Complutense de Madrid, 2003.

¹³² Véase Fernández-Santamaría, J.A. *Razón de Estado y política en el pensamiento político español del barroco (1595-1640)*, cit., p. 186.

¹³³ En esta relación no fueron incluidos autores importantes como Diego Saavedra Fajardo, Pedro Barbosa Homem, Juan Pablo Mártir Rizo, Claudio Clemente o Baltasar Gracián, que también teorizaron a respecto de la razón de Estado, porque sus obras fueron publicadas en el segundo cuarto del siglo XVII, fuera por tanto del recorte temporal de esta investigación.

rechazaron esta forma de entender teórica y prácticamente la política.”¹³⁴

“Uno de los tratados políticos más notables y notorios del siglo dieciséis”,¹³⁵ *De rege et regis institutione*, de Juan de Mariana¹³⁶, publicado en 1599, no habla de razón de Estado. Anticipó, al contrario, muchos elementos de lo que sería en el futuro la doctrina del contractualismo. Afirmó que los hombres vivían en familias errantes y aisladas unas de las otras, no conocían ninguna forma de ley ni obedecían cualquier gobernante. El desarrollo demográfico de las familias hace surgir el clan. La dispersión de algunos produce nuevas familias, y de éstas, nuevos clanes. Muchos clanes en un mismo territorio compartiéndolo crean una especie de sociedad. El hombre desarrolló la palabra y pasó a tener conciencia de la necesidad de tener que convivir con otros hombres. Para satisfacer todas sus necesidades tendría que entrar en conflicto unos con otros seres humanos. Teniendo

¹³⁴ Véase Rus Rufino, S.-Zamora Bonilla, J., “La razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón”, cit., p. 260.

¹³⁵ Fernández-Santamaría, J.A., *Razón de Estado y política en el pensamiento político español del barroco (1595-1640)*, cit., p. 67-8.

¹³⁶ Juan de Mariana ha sido tema de muchas tesis doctorales, de las cuales se destacan: Centenera Sánchez-Seco, F., *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana: un estudio sobre uno los referentes más extremos de la cuestión*, tesis doctoral dirigida por Luis García San Miguel, Universidad de Alcalá, 2006; y Jiménez Guijarro, P., *Filosofía crítica del padre Juan de Mariana: un estudio de filosofía social*, tesis doctoral dirigida por Antonio Jiménez García, Universidad Complutense de Madrid, 1992. Otras bibliografías: Fernández Delgado, R., *Liberalismo y estatismo en el siglo de oro español: un estudio comparado de Juan de Mariana y Sancho de Moncada*, Madrid, Unión Editorial, 2006; Pasamar Alzuria, G.V., *Apologia and criticism: historians and the history of Spain, 1500-2000*, Bern, Peter Lang, 2010; Carracedo, J.R., “Ciudadanos y príncipes. El concepto de ciudadanía activa en Juan de Mariana”, en *Revista de estudios políticos*, 138, 2007, pp. 129-156; Rubies i Mirabet, J.P., “La idea del gobierno mixto y su significado en la crisis de la Monarquía hispánica”, en *Historia social*, 24, 1996, pp. 57-81; Antón Martínez, B., “El pensamiento filosófico-político de Juan de Mariana en el tratado ‘De rege et regis institutione’”, en García San Miguel, L. (ed.), *Filosofía política: las grandes obras*, Madrid, Dykinson, 2006, pp. 371-386.

que someterse a un régimen de vida y a un estado de convivencia semejante a lo que Hobbes iba a definir más tarde como la guerra de todos contra todos.¹³⁷ La solución para evitar el conflicto que arruinaría a la comunidad social, es firmar y establecer un pacto social que erradique la violencia y someta a todo el cuerpo social. Se instituyeron asambleas populares para definir los rumbos de la comunidad, y para evitar nuevas disensiones deciden conferir el poder a un solo hombre. Mariana defendió la monarquía ante la democracia, pero la monarquía que defiende es la constitucional.¹³⁸ El rey no puede todo. De lo contrario se estaría en una tiranía. El rey no es visto más que como el administrador (rector) de los recursos que los ciudadanos le han confiado, y está sometido al mismo derecho que los demás. El derecho de resistencia sigue en manos del pueblo. El rey que no administra a favor del bien común, que se utiliza de los medios que le proporciona la Corona, el tesoro real y su posición para la mera y exclusiva satisfacción de sus intereses personales, se convierte más pronto que tarde en un auténtico tirano. El deber de los súbditos es deponerlo, derrocarlo, aunque para esto sea necesario matarlo. El tiranicidio se justifica como la última forma necesaria de garantizar la vida de los ciudadanos y la continuidad de la comunidad política que se estableció mediante un pacto o acuerdo entre las partes.¹³⁹

El tema del tiranicidio no constituyó una novedad en el discurso de Mariana. Ya había sido tratado antes por filósofos como Tomás de

¹³⁷ Véase Hobbes, TH. (1588-1679), *Elementa philosophia de Cive*, Amsterlodami, L. Elzevirum, 1642, *praefatio* (sin paginar), pp. 11-12.

¹³⁸ Véase Fernández-Santamaría, J., *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del siglo de oro*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 228.

¹³⁹ Véase Marcano, E., "Del republicanismo clásico al moderno. Mariana y la tradición republicana", en PEÑA, J. (coord.) *Poder y modernidad: concepciones de la política en la España moderna*. Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000, p. 157.

Aquino, Erasmo, Beza y Buchanan. Incluso se puede decir que Mariana estuvo muy influido por las ideas de Tomas de Aquino, que sirvieron en gran medida para configurar su pensamiento.¹⁴⁰ Es decir, el tema no era desconocido, ni novedoso, ni carecía de sentido en el debate político e intelectual de su tiempo. Muchas de sus reflexiones estaban también basadas en su experiencia histórica, en su capacidad para ser testigo de una realidad que comparecía ante su mirada y sobre la cual reflexionó. Mariana enseñaba Teología en París cuando fue asesinado el rey francés Enrique III por el monje Jacobo Clément. Su posición ante el hecho fue situarse del lado y defender la acción del monje, por entender que la situación se había llegado a un punto extremo, en la que se habían prohibido las reuniones particulares y la fama de tirano del monarca era notoria.

La idea de tiranicidio se opone a la de razón de Estado. Supone la definición de límites a la actuación del gobernante y retoma la tesis de que el poder debe estar al servicio del bien común por encima de los intereses personales. Además de esto, legitima la fiscalización del poder por toda la comunidad y el derecho a la resistencia ante aquellos que traen la confianza popular.

Es verdad que Mariana trató de asuntos que formaban parte de la misma agenda, pero lo hizo desde otra perspectiva. Defendió, por ejemplo, la necesidad de asegurar la uniformidad de la creencia cristiana, como forma de mantener la unidad del pueblo y evitar, así, los conflictos internos. El deber primordial de los príncipes es la preservación de la paz en la república, y nada disuelve más los lazos que las diferencias religiosas, según Mariana. La autoridad del príncipe se vuelve frágil y quebradiza cuando se desvanece toda unanimidad

¹⁴⁰ Véase Martínez-Sicluna y Sepúlveda, C., "La teoría del tiranicidio en Juan de Mariana", en Sanches Garrido, P. (dir.) *Historia del análisis político*, Madrid, Tecnos, 2011, p.242.

forjada durante siglos por la sangre, la amistad o la nacionalidad. Sin esta base consensual, el rey pierde el punto que le permite diferenciarse del tirano. Sin embargo, Mariana no define cuál deba ser esta religión que el rey debe esforzarse por mantener como única, si la católica o alguna protestante, u otra creencia cristiana. Esto no permite concluir que defendiese un papel meramente utilitario de la religión, como lo hizo Maquiavelo. No habla de *verdadera* sino de *una* religión. El tema es abordado estrictamente dentro del contexto de su importancia para la comunidad.¹⁴¹

Francisco de Quevedo escribió *Política de Dios, gobierno de Cristo y tiranía de Satanás* muy probablemente entre 1618 y 1619, publicada sólo en 1626.¹⁴² La publicación es posterior a la obra de Pérez de Mesa, pero resulta importante porque de una forma u otra expuso unas ideas que ya estaban presentes en el debate de su tiempo. Afirmó que la razón de Estado en nada se puede confundir con la política, porque va contra la moral cristiana, proponiendo un ejercicio del poder de forma diabólica y, además, pone en peligro el orden existente. La razón de Estado es no puede emplearse para legitimar un gobierno en el que el rey o quien tenga la responsabilidad de los asuntos políticos, pueda ejercer el poder sin límite alguno, ni para que en que los administradores se aprovechen y utilicen todos los aparatos del Estado para alcanzar objetivos personales, en contra siempre de lo que es conveniente a la comunidad. El rey no debe tener poder absoluto, ilimitado. Debe ser visto como un simple trabajador, un jornalero que recibe su salario y reconocimiento en función de lo que produce a la sociedad. Debe poner la utilidad común por encima de la suya. No hay

¹⁴¹ Véase Fernández-Santamaría, J.A. *Razón de Estado y política en el pensamiento político español del barroco (1595-1640)*, cit, p. 72.

¹⁴² Véase Jauralde Pou, P., *Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645)*, Madrid, Castalia, 1998.

verdadera y cristiana razón de Estado. Todas son una sola, y son diabólicas. La política de Dios fundamenta el gobierno de la república en los principios morales revelados por Cristo.¹⁴³

Criticado por estudiosos como José Luis López Aranguren¹⁴⁴, Enrique Tierno Galván¹⁴⁵ y Jorge Luis Borges¹⁴⁶ como autor de poca originalidad y de conclusiones triviales, Quevedo también encuentra defensores como Osvaldo Lira¹⁴⁷ y Gonzalo Fernández de la Mora¹⁴⁸, que lo consideran como uno de los principales representantes de la contrarreforma española, en la lucha contra el maquiavelismo. Hernández Arias, a su vez, sintetiza la polémica: la obra *Política de Dios y Gobierno de Cristo*, de hecho, careció de originalidad porque se puso contra el espíritu del tiempo. La novedad estaba representada en el pensamiento de Maquiavelo, considerado peligroso. El establecimiento de un nuevo orden supondría abogar por un nuevo ensayo de creación del mundo. Su originalidad podría ser vista mejor en la resistencia a cualquier novedad, como forma de defender el orden político análogo al orden metafísico¹⁴⁹.

Quevedo hace revivir la cristología medieval al afirmar la soberanía de Cristo y la misión del rey como representante e imitador

¹⁴³ Véase Rus Rufino, S.-Zamora Bonilla, J., "La razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón", cit., p. 267-268.

¹⁴⁴ Véase Aranguren, J.L.L., "Lectura política de Quevedo", *Revista de estudios políticos*, Nº 49, 1950, pp. 164-168.

¹⁴⁵ Véase Tierno Galván, E., "Introducción", en Vega, P. *Antología de escritores políticos del Siglo de Oro*, Madrid, Taurus, 1966.

¹⁴⁶ Véase Borges, J.L., "Otras inquisiciones". Recuperado de https://apuntesliterarios.files.wordpress.com/2013/09/borges_otras_inquisiciones.pdf el 20/08/2015.

¹⁴⁷ Véase Lira, O., *Visión política de Quevedo*, Madrid, Seminario de Problemas Hispanoamericanos, 1948.

¹⁴⁸ Véase Fernández de la Mora, G. "Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la contrarreforma", *Arbor* 13, 1949, pp. 417-449.

¹⁴⁹ Véase Hernández Arias, J.R. *Política de Dios y gobierno de Cristo: Quevedo contra Maquiavelo*. Recuperado de http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/05/aiso_5_070.pdf el 20/08/2015.

de Cristo. Recusa, así, la autonomía de la política propuesta por Maquiavelo. El poder del monarca no se explica por sí mismo, ni puede él gobernar mirando a sus caprichos. Su poder es sagrado, porque le ha sido conferido por Dios y a Él deberá rendir cuentas de su uso y de sus acciones.

Sin embargo, Walter Ghia, demuestra un Quevedo mucho más próximo de Maquiavelo en la obra *Vida de Marco Bruto*, de 1644. La extrapolación del recorte se justifica por esta importante característica aventada por algunos estudiosos del pensamiento antimachiavélico barroco español: muchos de ellos fueron, quizá, más machiavélicos que el propio Maquiavelo. Según este estudioso, Quevedo hizo verdaderas piruetas y equilibrios ante Maquiavelo, condenando su nombre pero aceptando y defendiendo algunas de sus ideas de forma velada. "Nadie negará que Maquiavelo y Quevedo componen una pareja especial."¹⁵⁰

No obstante, la condena de Maquiavelo perseguía un objetivo y apuntaba a un propósito. Se constituyó en un asunto común en el barroco antirreformista. Tampoco se puede considerar que el autor español traicionara al florentino y, al mismo tiempo que le robara sus ideas, lo apedreara y tratara de matarlo. Quevedo vivió otro siglo, y su contexto era ya distinto del que presencié el secretario florentino. Ya no se trataba de un proyecto de poder, sino de la inminencia del ocaso de un Imperio universal. Para Quevedo la disimulación ya no se da por razones circunstanciales. El poder, por esencia, para ser eficaz, tiene que esconderse. Solamente cuando el poder alcanza la inmaterialidad, los súbditos consienten y se someten a su obediencia. "Quien no disimula no adquiere imperio. Quien no sabe disimular no puede

¹⁵⁰ Ghia, W., "Las piruetas de Quevedo ante Maquiavelo" en Forte, J.M.-López Álvarez, P. (eds.), *Maquiavelo y España: Machiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, cit., p. 74.

conservarle. La disimulación en los príncipes es traición honesta contra los traidores.”¹⁵¹

Otra extrapolación necesaria al contexto histórico definido para este análisis, se refiere al pensamiento político existente en Portugal y en su colonia Brasil. Aunque en la época de Pérez de Mesa Portugal y España estuvieron unidas bajo una misma corona, y sus colonias estuviesen administradas a la Monarquía Hispánica, una mirada más específica del contexto luso-brasileño se justifica para exponer identidades culturales propias, que determinaron un tratamiento del problema distinto en algunos casos de los planteamientos al uso la península. La realidad americana permitió en muchos casos introducir importante variaciones sobre las mismas cuestiones, aunque los autores se hubieran formado en universidades y con maestros europeos.

Todavía muy dependiente de la doctrina escolástica medieval, el pensamiento portugués mantuvo el origen divino del poder del rey y confirió a la comunidad el mero papel de ser intermediario. El poder proviene de Dios a través del pueblo, y por esta razón ningún monarca, por poderoso que sea o se considere, puede creer que su ejercicio carece de límites. Sobre todo en el Siglo XVII, se extendió la tesis del derecho de resistencia activa y las discusiones sobre la legitimidad para detentar y ejercer el poder. Otro tema importante fue sobre las relaciones entre el poder del rey y el del papa. Y, en consonancia con el

¹⁵¹ Quevedo, F., citado por Ghia, W., “Las piruetas de Quevedo ante Maquiavelo”, cit., p. 84.

pensamiento mundial, la razón de Estado ocupó un lugar determinado en estas polémicas.¹⁵²

En este sentido, conviene destacar la figura y las ideas de Antônio Vieira ¹⁵³, considerado como la "mais elevada expressão da mundividência barroca luso-brasileira". ¹⁵⁴ Sacerdote jesuita, pasó muchos de sus años en misión en Brasil, donde presencié la crueldad de la colonización portuguesa. Se granjeó muchas enemistades por denunciar la violencia ejercida de forma inconsiderada contra los indígenas y los malos tratos a los que fueron sometidos los esclavos negros. Aunque no se manifestó claramente contra la esclavitud de éstos, es sorprendente su posición intelectual cuando comparaba las culturas europea y africana, con mucho de lo que hoy llamamos "relativismo cultural".

¹⁵² Véanse los trabajos de Pedro Calafate: "A reflexão portuguesa sobre a política nos séculos XVI e XVII", en Calafate, P. (dir.). *História do Pensamento Filosófico Português, Volume II: renascimento e contra-reforma*, Lisboa, Caminho, 2001, pp. 663-700; *A escola ibérica da paz nas universidades de Coimbra e Évora (Século XVI), Vol I – sobre as matérias da guerra e da paz*, Coimbra, Almedina, 2015; *Metamorfoses da Palavra. Estudos Sobre o Pensamento Português e Brasileiro*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1998. Véase también la importante obra de Correia Weffort, F., *Formação do pensamento político brasileiro*, São Paulo, Ática, 2006.

¹⁵³ Para más conocimiento de Antonio Vieira, véanse Gómez Palacín, L., *Vieira. Entre o reino imperfeito e o reino consumado*, Loyola, São Paulo, 1998; Mazzocchi, G., "Los sermones de Antonio Viera traducidos al español", en *Lectura y signo: revista de literatura*, 7,1, 2012, pp. 165-179; Espírito Santo, A., "A estética barroca do Latim da Clavis Prophetarum do P. António Vieira", en *Ágora: estudos clássicos em debate*, 1, 1999, pp. 105-132; Calafate, P., "Ética, política e razão de estado em António Vieira", en *Revista portuguesa de filosofia*, Vol. 53, Fasc. 3, 1997, pp. 393-409; Cardim, P., "Governo' e 'política' no Portugal de seiscentos: o olhar do jesuíta António Vieira", en *Penélope: revista de história e ciências sociais*, 28, 2003, pp. 59-92; Silva Pereira, E., "Poder e eloquência sacra em António Vieira", en Lourenço, A.A. – Usunáriz Garayoa, J.M., *Poderes y autoridades en el Siglo de Oro: realidad y representación*, Pamplona, EUNSA, 2012.

¹⁵⁴ Calafate, P., "A mundividência de António Vieira" en Calafate, P. (dir.). *História do Pensamento Filosófico Português, Volume II: renascimento e contra-reforma*, Lisboa, Caminho, 2001, p. 703.

Nacido en Lisboa en 1608 y fallecido en Salvador de Bahía, Brasil, en 1697, vivió el proceso de la Restauración, que culminó con la independencia o separación de Portugal de España en el Siglo XVII. Ejerció funciones diplomáticas al servicio de la corona de Portugal y muchas fueron las veces que fue consultado por el rey en asuntos políticos. Sus escritos más importantes fueron sus sermones y su epistolario, algunas cartas se las dirigió al rey D. João IV de Portugal.

Aunque se ocupó poco de la problemática incluida en la expresión "razón de Estado", tenía claro que los príncipes no podían fiarse demasiado uno en los otros, porque según él respetaban los tratados tan solamente mientras les convenían. Por esto advertía a D. João IV que para saber reinar es necesario saber disimular. El monarca debe guiar su actuación por la virtud y la santidad, ambas son la esencia del verdadero poder, pero no puede ser ingenuo. Debe conocer todas las artimañas de la disimulación, a la vez, que trata con otros príncipes, o con los súbditos que por astucia quieran sabotear o arrebatarse su poder.

Otro punto que denota su familiaridad con el tema de la razón de Estado fue la importancia que dio a la apariencia y a la opinión. El gobierno no solamente debe ser bueno, también de ser considerado y aparentar ser así. El aplauso no es antítesis del acierto. Antes bien, es su valoración. La opinión tiene la fuerza de inhibir o incentivar a los enemigos, mover o mantener inmóviles a los que tienden a la neutralidad y dar ánimo o provocar el desaliento a los aliados.¹⁵⁵

Bernárdez Pécora recuerda que "a argumentação de Antônio Vieira invariavelmente pressupõe a dimensão ético-religiosa como

¹⁵⁵ Véase Cafate, P. "A mundividência de Antônio Vieira", en Calafate, P. (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português, Volume II: renascimento e contra-reforma*, Lisboa, Caminho, 2001, pp. 703-731.

propriedade eficaz de racionalização das atividades administrativo-burocráticas do Estado.”¹⁵⁶ El gobernante además de no olvidarse de que tiene que conseguir alcanzar unos fines, debe estar atento a la ocasión en que pretende poner en práctica tales fines. Lejos de traducir el significado maquiaveliano de “fortuna”, Antonio Vieira entendía la ocasión como la manifestación de la providencia divina, que da la oportunidad para la buena actuación política. El gobernante debe saber leer las ocasiones en las cuales gobierna.

Este fue el escenario intelectual con lo cual vivió y trabajó Pérez de Mesa cuando escribió su *Política o Razón de Estado*. Tanto la defensa cuanto la crítica, como también la propuesta de tomarle el nombre y dar otro significado, ya estaban puestas en el momento que actúa como consejero del Cardenal Borja y Velasco en la Embajada de Roma y, también, cuando se dispone a pensar la esencia y el ejercicio de la política. Este marco conceptual y referencial puede ser importante para comprender los puntos claves de su pensamiento y cómo los defiende en su tiempo, tema de los próximos capítulos.

¹⁵⁶Bernárdez Pécora, A.A., “Política do céu (anti-Maquiavel)”, en Novaes, A. (org.), *Ética*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p. 136.

3. La política como ciencia

Diego Pérez de Mesa escribió su obra entre los años 1623 y 1625. Como ya se ha visto en el capítulo anterior, este fue un periodo fructífero en una literatura dispuesta a debatir los problemas políticos y, también, a ofrecer las mejores soluciones para tratar de superarlos. Este periodo fue clasificado por los historiadores de la filosofía hispánica como "tacitismo español de la decadencia o del barroco"¹⁵⁷.

Fueron autores de los más variados tipos de ocupación: funcionarios de la administración real, profesionales, expertos, técnicos, científicos, profesores de universidad e incluso muchos religiosos. Tal vez por esto, fueron más bien autores prácticos que teóricos. Algunos de ellos comenzaron su trabajo bajo la estela de la Escuela Española. Pero pronto abandonaron la preocupación por responder a la cuestión de *cómo debe ser* la sociedad y el Estado en cualquier tiempo a partir de los principios de la teología política, como hasta entonces se caracterizaban los escritos políticos, para ocuparse de *cómo hacer para que funcionen mejor* las instituciones políticas para superar la situación crítica que veían llegar y cuyos primeros síntomas preocupantes se estaban produciendo. En general, generaron una colección de consejos destinados a los reyes, virreyes, embajadores, consejeros y demás altos

¹⁵⁷ Véase Abril, V. "Diego Pérez de Mesa: adelantado de las clases medias (estudio preliminar)", en Pérez de Mesa, D. *Política o Razón de Estado*, cit. p. CIII.

funcionarios de la Corona. Obras de desigual valor que todavía siguen difundándose y, también, estudiándose¹⁵⁸.

Pérez de Mesa también se sintió impelido a contribuir a este debate. Sabía que la política estaba “en grande estima y veneración acerca de los príncipes y gente noble en todas las cortes”.¹⁵⁹ Quiso terciar eficazmente para el desarrollo de la discusión y para la resolución de los problemas. Tenía claro lo que quería construir y lo que deseaba alejar de su obra.

La primera advertencia que Pérez de Mesa hizo en su proemio es que no escribía para adular a nadie, ni a rey o príncipe alguno. No quería filiarse a los que, antiguos o modernos, “estragan y adulteran reduciéndola [la política] a doctrina tiránica o por adular a sus propios príncipes o por ignorancia de la doctrina de Aristóteles, Platón y Marco Tulio”.¹⁶⁰ Eran los primeros años del reinado de Felipe IV y, de alguna forma, todos querían hacerse notar para ganarse la simpatía del joven monarca. Sin embargo, esta no fue la táctica que Pérez de Mesa decidió seguir. No esperaba favores, y no quiso comprometer la seriedad de su trabajo con un discurso adulator, que en aquella época trataba de silenciar o disimular los problemas y enaltecer todo y cualquier hecho del gobernante por insignificante que fuera en la vida de la población. Trató de asegurar una autonomía de discurso, para decir lo que creía que debía decir. Decidió no comprometer la verdad a causa de lo que sería conveniente o, como diríamos hoy, políticamente correcto. Escribir sobre política también es un acto político que exige coherencia en el discurso y entre el pensamiento y la vida.

¹⁵⁸ Véase Maravall, J.A. *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, cit., p. 259.

¹⁵⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 6.

¹⁶⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 6.

El segundo grupo de autores con los cuales no quiso identificarse fueron aquellos que “juntan muchedumbre de sentencias de filósofos y poetas sin ejemplos y sustancia que aproveche”.¹⁶¹ No deseaba simplemente añadir un libro a más a los estantes de las bibliotecas políticas, sino que quería escribir uno que fuera útil, que contribuyera a resolver los problemas que veía y aquejaban a la Monarquía Hispánica. Quería escribir algo que tuviese provecho para alguien o para todos los españoles. Para esto, sería necesario juntar “ejemplos y sustancia”. O sea, había que encontrar el medio término y la relación entre la teoría y la práctica. Había que mostrar sustancia, y no reunir convenientemente fragmentos de lo que dijeron filósofos y poetas, y utilizarlos en favor propio. Había que tratar con rigor de ciencia los problemas sociales. Y había que confrontar permanentemente las afirmaciones con las situaciones concretas de las cuales se trataba y se analizaban. Escribir sobre política no es lo mismo que escribir sobre metafísica. Exige experiencia, una vivencia concreta de los asuntos políticos. Exige el oír “de dentro”. De lo contrario, se corre el riesgo de no escribir algo aprovechable.

Por fin, Pérez de Mesa criticó a otros autores que “se ocupan totalmente en hacer un príncipe ideal, con tanta perfección de todas virtudes que es imposible hallarse tal hombre entre los otros”.¹⁶² El idealismo o intentar alcanzar lo perfecto es, por tanto, una pérdida de tiempo. No hay hombre perfecto, y no hará así príncipe perfecto. Idealizar la sociedad y el gobierno, para después poner en práctica es “cosa ridícula e inútil al gobierno práctico”¹⁶³. La política es el arte de lo posible. A partir de la situación concreta se debe buscar lo que es posible hacer para mejorar, reparar o innovar. “Se trata de ocuparse de

¹⁶¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 6-7.

¹⁶² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 7.

¹⁶³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 7.

la política con el fin de formular los medios más adecuados para conservar o cambiar el régimen político. Se conserva para evitar caer en lo peor, y se cambia con la intención de actualizar mejor".¹⁶⁴

El carácter pragmático de la política no autoriza, sin embargo, el empobrecimiento teórico. Pérez de Mesa no abandonó su historia intelectual. Fue él "el fruto maduro de toda una tradición intelectual que se ha denominado Escuela de Salamanca o Escuela Española"¹⁶⁵.

Ya en las primeras líneas de su proemio, de inmediato, Pérez de Mesa nos deja claro su definición de política: "una ciencia la cual trata del gobierno de la ciudad, de las diferencias y partes del tal gobierno, de sus propiedades y de las partes y diferencias del pueblo, a quien toca o repugna el régimen y administración"¹⁶⁶.

Es una ciencia, y tiene un objeto de estudio muy claro: el gobierno de la República. Aunque versa sobre y objetiva la práctica, supone una doctrina, como sistema de principios filosóficos. Esta doctrina es "la parte más principal de la moral filosofía (...) [por qué] enseña a gobernar pueblos y naciones enteras, tiene más excelencia que la ética, la cual enseña a gobernar un solo hombre"¹⁶⁷.

La política tiene de estar por encima de la ética y de la economía. No puede prescindir de ambas, sino que es superior a ambas porque las coordina para alcanzar un fin superior y diferente. El bien común necesita tener más valor que el bien particular. Este solamente tiene sentido si está incluido en aquél. Una persona está bien, de forma duradera, si su comunidad va bien. De lo contrario, su bien es efímero y

¹⁶⁴ Rus Rufino, S., "La noción de ley en la Política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa", cit., p. 250.

¹⁶⁵ Rus Rufino, S., "La noción de ley en la Política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa", cit., p. 246.

¹⁶⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 5.

¹⁶⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 5.

luego se quedará en la penuria. La economía tampoco puede dictar los pasos de la política, puede condicionar algunos, pero no marcar todos ellos. Sería una inversión de valores. Las cuestiones de mercado, como se diría hoy, deben estar sometidas a la construcción del bien vivir en comunidad. "La deontología política constituye el primer sustrato de la ciencia política. La primacía de la política, como moral de convivencia, deriva de su carácter superior que metodológicamente integra y a la que se subordina la ética individual y la economía de grupos"¹⁶⁸.

Aquéllos que ocupan alguna suerte de cargo público deben estudiar y conocer tanto la tradición del pensamiento político como la realidad de la política. Sus acciones, además de íntegras, han de ser eficaces. Es el bien de toda la comunidad el que está en juego. La política es "propia ciencia de príncipes y de aquéllos que han de gobernar pueblos y provincias o han de tratar cosas del gobierno y pública administración"¹⁶⁹.

Aquí está, precisamente, el propósito de Pérez de Mesa al escribir su obra política: quiere ofrecer a los gobernantes y personas influyentes de su tiempo reflexiones sobre lo que caracteriza la acción política. Quiere que sus prácticas sean fundadas en conocimientos y principios muy claros. La falta de conocimiento podría llevar a acciones ingenuas y la falta de principios a actos faltos de escrúpulos y sentido moral. Unas conducirían a la ruina y otras a la tiranía. El objetivo de toda acción política hay que ser la felicidad de todo el pueblo.

¹⁶⁸ Pereña, L., "Política o educación democrática", cit., p. XXXIV.

¹⁶⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 6.

3.1 La ciencia de la felicidad.

El pensamiento político de Pérez de Mesa está basado, principalmente, en el razonamiento aristotélico. De esto, ya el autor advierte en el subtítulo, cuando indica que su obra fue "sacada de la doctrina de Aristóteles"¹⁷⁰. Sus reflexiones encuentran sustrato en la *Ética a Nicómaco* y, en especial, en los libros I, III, IV, V y VI de la *Política*.¹⁷¹

Si siguiendo esta línea, la ciencia política no podría surgir como una simple ciencia a más, en el mismo nivel de relevancia de otras¹⁷². Por el contrario, es ella vista como la principal, la que organiza y dicta el sentido de existencia de las demás. Es una ciencia arquitectónica, que gobierna o dirige todas las técnicas y establece que conocimientos son necesarios en la ciudad, cuales son prioritarios y en qué medida deben ser incentivados. "La política, la cual no es otra cosa que una ciencia de la vida de los hombres en común, esto es, del gobierno de la ciudad y Estado, es arquitectónica, a la cual sirven y suministran las otras ciencias y artes".¹⁷³

La superioridad de la política radica en el carácter del objeto que persigue: es "ciencia de la vida". No es una ciencia sectorial. Abarca todos los objetos de las demás ciencias. Es completa porque se ocupa de todas las acciones humanas. En cuanto las demás ciencias se quedan con una parte o aspecto del hombre o del mundo, la política se hace con el conjunto. De acuerdo con la idea de que el todo es superior a las

¹⁷⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 1.

¹⁷¹ Véase Baciero, C., "Aristotelismo político en la obra de Diego Pérez de Mesa", cit., p. LXIII.

¹⁷² En la línea del pensamiento de Aristóteles, véase Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, 7ª ed., Madrid, Editora Nacional, 1978, pp. 180-182 y 197-199.

¹⁷³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 13.

partes que lo componen, la política asume el carácter de señora o reina de las demás. “La cual política es distinta de las otras artes y ciencias a las cuales ésta es muy superior y como señora y reina de ellas, a las cuales da leyes y órdenes consintiéndolas o prohibiéndolas en el Estado, moderándoles sus usos y ejercicios, así como también da leyes de bien vivir al mismo pueblo”.¹⁷⁴

El fin que la política persigue es que se debe abarcar y dar sentido a los fines particulares de cada ciencia. La política se realiza en la medida que consiguen y alcanzar los fines de las ciencias por ella coordinada. Cada ciencia o técnica debe que buscar y encontrar en la política el sentido más profundo de sus actuaciones. Este fin más excelso no puede ser otro que la realización del deseo natural de la felicidad¹⁷⁵. Los hombres son llamados por su naturaleza a buscar la felicidad en todo lo que hacen. “Es la felicidad humana, a la cual implícita o explícitamente todos los hombres por natural apetito son inclinados”.¹⁷⁶

Así, la política no puede ser medida tomando como indicador solo los resultados inmediatos. Estos están en el ámbito de las técnicas o de las ciencias particulares. Se realizan alcanzando objetivos concretos. La consecución de uno conlleva a otro. La política, a su vez, mira un horizonte siempre por venir, un hacer, que nunca se concreta en el todo. Tiene que ver con lo más profundo del ser humano: su búsqueda permanente de la felicidad. Todas las demás ciencias deben ser coordinadas por la política porque lo que buscan cada una, en el fondo, es la realización de partes de la felicidad. Pero solas se pierden, no

¹⁷⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 6.

¹⁷⁵ El seguimiento del pensamiento aristotélico es evidente. Sobre la política para la felicidad en el pensamiento de Aristóteles, véase -J., J. J. Montoya Saenz, J., Conill Sancho, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994, pp. 102-146.

¹⁷⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 22.

encuentran sentido. La felicidad depende de una acción coordinada de todas las técnicas, dando un sentido más profundo a las realizaciones cotidianas.

Las técnicas, por si solas, no promocionan la felicidad. Son, antes, instrumentos para su consecución. Pero dependen de las orientaciones que se dan a sus usos. Así, la política no puede ser confundida con las demás técnicas, no es una técnica a más. Además de coordinar, la política da sentido a las técnicas. "Cuando se pretende reducir la política a técnica, se la rebaja, se la convierte en algo sectorial, relacionado con una utilidad. Entonces deja de alcanzarse con ella la felicidad."¹⁷⁷

La política no es una técnica que dirige otras técnicas. El técnico manipula una materia que no tiene libertad de aceptar o no su manejo. El político, por lo contrario, trabaja con hombres libres. Y solo en la libertad es posible la realización de la felicidad, fin de la política.

Rus Rufino realiza un análisis de los tiempos hodiernos, y lo interpreta a la luz de Aristóteles. Pero el raciocinio se aplica muy bien a Pérez de Mesa: "En ese momento se produce en el ámbito de la política la sustitución o el dominio de la tecnología: hagamos técnicamente al hombre y a la sociedad y así podremos ser felices. Esto (...) supone la corrupción de la política, porque significa la pérdida de su carácter directivo respecto de las demás ciencias, e implica esclavizar la libertad y el abandono de lo mejor."¹⁷⁸

El carácter arquitectónico de la política impide que se la tenga como una técnica al servicio del poder. No hay técnica capaz de asumir la función de organizar la convivencia humana. Las técnicas son necesarias en el decurso de siempre buscar una vida con mayores

¹⁷⁷ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 43.

¹⁷⁸ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 44.

facilidades, pero siempre necesitarán de una ciencia más alta que las coordine y las otorgue sentido. Solamente la política puede garantizar la libertad del hombre. Y solamente libres los hombres pueden ser felices.

3.2 El sentido natural de la política.

El tema de la felicidad nos remite, necesariamente, a una discusión antropológica. Lo que hace al hombre feliz debe estar, de alguna manera, conectado a su naturaleza. Pérez de Mesa no podía dejar de contemplar la figura aristotélica del *zoon politikon* en su trabajo, para no perder la secuencia lógica de su raciocinio¹⁷⁹. La participación política, para garantizar la felicidad, no puede ser vista como accidente sino como la manifestación de una naturaleza, como la actualización de una potencia inherente¹⁸⁰.

Aristóteles hubiera dicho en la *Política*: "De todo esto se sigue que la ciudad es natural y que el hombre, por naturaleza, es una especie de animal político. Por su parte, del sin ciudad por naturaleza y de aquel que por su quehacer resulta ciertamente disminuido, o de aquel que es superior a un hombre, escuchamos a Homero vituperarlo por carecer de 'fratía, ley y casa familiar', y que siendo así por naturaleza, tiene por ello una inclinación a la guerra como lo que ejecuta cada pieza aislada en el juego de damas. La razón por la que el hombre es un ser social, más que las abejas o que cualquier otra especie de animal gregario, es evidente: la naturaleza no hace nada en vano. El hombre es, por otra

¹⁷⁹ Rus Rufino, S., Arenas-Dolz, F., "¿Qué sentido se atribuyó al *zoon politikon* de Aristóteles?", *Foro Interno*, 13, 2013, pp. 91-118.

¹⁸⁰ Véase Kullmann, W. "L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote", en Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Etudes sur la «Politique» d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, pp. 161-184.

parte, el único que tiene un lenguaje inteligible. El sonido sirve para indicar el dolor y el placer; y eso es común a todos los animales, porque por naturaleza así se trasmite la sensación de dolor y placer. Ahora bien, el lenguaje inteligible sirve además para manifestar el propio interés así como lo dañino, o lo justo y lo injusto, siendo esto exclusivo del hombre que, así, se diferencia de los demás animales al tener, por ello, el sentido del bien y del mal, el do lo justo y de lo injusto y todo lo demás que le es propio.”¹⁸¹

La tesis aristotélica de la naturaleza política del ser humano ha sido debatida y comentada por autores de diferentes escuelas de pensamiento desde la Edad Media, pasando por toda la modernidad y siguiendo muy viva hasta hoy. Cuando la *Política* de Aristóteles llega a las manos de Pérez de Mesa, en fines del Siglo XVI, una larga historia interpretativa, desde la primera traducción completa al latín realizada por Guillermo de Moerbeke en 1264, ya se había ocupado de ella. Rus Rufino y Arenas-Dolz¹⁸² resumen en diez puntos los temas que los comentaristas y críticos vislumbraron en el texto aristotélico:

1. El hombre es un ser gregario, que vive en comunidad bajo una organización jerárquica, con algún dispositivo de mando y obediencia. El hombre reúne las virtudes y las condiciones físicas y psíquicas necesarias para convivir con sus semejantes. Tales virtudes y capacidades deben ser desarrolladas y puestas en actividad para que se pueda constituir la ciudad. El desarrollo de las virtudes supone la acción de agentes exteriores y el empeño personal para aprender y dejarse guiar por alguien que sabe más.

¹⁸¹ Aristóteles, *Política*, 1253a.

¹⁸² Véase Rus Rufino, S., Arenas-Dolz, F., “¿Qué sentido se atribuyó al zoon politikon de Aristóteles?”, cit., pp. 91-118.

2. El hombre es un ser que habla. No solamente emite sonidos como los demás animales, sino que se utiliza de un lenguaje para comunicarse y elaborar proyectos, entender y distinguir lo justo de lo injusto, lo bueno de lo malo. Esta cualidad permite el desarrollo de formas específicamente humanas de convivencia, que incluyen un sentido moral. Este sentido no es algo ya listo desde que nace, sino el resultado de su proceso de hacerse hombre sociable y político durante toda su vida¹⁸³.
3. La expresión *sin ciudad por naturaleza* se refiere a los que se encuentran existencialmente apartados de la convivencia social y política. No significa necesariamente que estén aislados, lejos de cualquier ciudad. Pueden habitar los mismos espacios, pero carecen de un sentimiento de pertenencia a la comunidad. O son menos o son más que los hombres libres que participan de la comunidad política. No se ven igual y no comparten de la identidad social.
4. Los que provocan conflictos armados para resolver sus diferencias son personas violentas. Son amantes de la guerra. Ponen la salud y el futuro de la convivencia de todos en peligro.
5. En un juego de damas, cada pieza se orienta a capturar a la pieza contraria. Pero la pieza depende de estar en el juego para tener esta identidad. Fuera de él, no guarda sentido algún. Lo que está fuera del juego no existe. Lo que ha sido capturado deja de existir. El hombre *sin ciudad* está en la misma condición: aislado de la convivencia social y de la participación política pierde todo sentido y cualquier referencia vital. Es un individuo sin residencia, sin ley propia recibida y sin casa familiar.

¹⁸³ Sobre el habla humano, véase también Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, cit., pp. 189.

6. Aristóteles no dice que los hombres son los únicos animales sociales, sino que lo son en mayor grado que los demás. Lo particular es el carácter político que tienen, no como un dato biológico inexorable, sino con inclinaciones potenciales modificables a lo largo de sus vidas, conforme a las experiencias que vive. "Para Aristóteles, la política no es ni un fin en sí misma ni algo inevitable, sino que el modo más razonable de organizar la pluralidad de inclinaciones y necesidades que conforman nuestra herencia biológica, una actividad fruto de nuestro deseo de vivir bien".¹⁸⁴
7. La naturaleza no hace nada que se pueda comprender y explicar. La inteligibilidad se da en el conocimiento de sus causas. La teoría de las cuatro causas puede así ser vista en su teoría política: la *causa material*, de lo que está hecho algo, puede ser vista como la reunión en pura agregación; la *causa formal*, lo que da la forma de algo, sería la forma de su gobierno constitucional; la *causa eficiente*, lo que impulsa o genera algo, son las leyes de la ciudad; y como *causa final*, o el propósito por el cual una cosa es, se presenta la ciudad como comunidad donde participan los hombres, en la práctica de las buenas acciones.
8. El *logos*, más que intercambio de informaciones, permite el descubrimiento de los medios y los fines, por medio de la deliberación, con los cuales se puede organizar la vida. El *logos* es una potencialidad, que puede ser desarrollada o no, conforme los hombres decidan vivir bien o vivir mal.

¹⁸⁴Rus Rufino, S., Arenas-Dolz, F., "¿Qué sentido se atribuyó al zoon politikon de Aristóteles?", cit., p. 109.

9. Sobre los animales, es preferible decir que ellos emiten sonidos y no que tengan voz. Lo que producen es algo no articulado y comprensible. El lenguaje es un requisito necesario para el establecimiento de la vida política, y esto es exclusivo de los hombres.
10. En Aristóteles no hay diferencia significativa entre la casa y la ciudad. En la casa se encuentran los principios de la amistad, de la organización política y de la justicia. Por medio de la educación que las familias dan, los niños adquieren desde muy temprano el sentido de identidad necesario para participar y deliberar en los asuntos de la ciudad. La educación sirve para preparar los jóvenes para que se conviertan en ciudadanos diligentes y autónomos, capaces de gobernarse a sí mismos y a la ciudad.

La antropología de Pérez de Mesa sigue el mismo camino de Aristóteles.¹⁸⁵ El hombre es un animal político¹⁸⁶. Es un ser social como muchos otros animales. Pero, al contrario de ellos, no se caracteriza solo por vivir de forma gregaria. Su esencia no está en el hecho de vivir con otros, sino en la forma como vive con estos otros. La convivencia no es solo por una cuestión de supervivencia. Es algo que atiende a lo más íntimo de su ser. Tiene que ver con su realización: le gusta participar de la construcción de la mejor forma posible de hacer esta vida. Esto significa que vive en común, con otros, pero también significa que es capaz de decidir cómo vivirla, no es un dado biológico inmutable.

¹⁸⁵ Aun sobre la antropología de Aristóteles, véase Badarau, D.: *L'individuel chez Aristote*, Paris, Vrin, 1936.

¹⁸⁶ Sobre la naturaleza política del hombre en Aristóteles, véase Sprute, J., "Aristotle and the Natural Character of the Polis", en Rus Rufino, S. (coord.), *Aristóteles. El pensamiento Político y Jurídico*, León-Sevilla, Universidad de León-Universidad de Sevilla, 1999, pp. 17-31; Kullmann, W., "Der Mensch als politisches Lebenwesen bei Aristóteles", *Hermes* 108, 1980, pp. 419-443 y Keyt, D., "Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politics", *Phronesis* 32, 1987, pp. 54-79.

Es fruto de deliberación de su ser político. "Siendo, pues, la ciudad natural al hombre, necesariamente se sigue que el hombre naturalmente es civil y político, así como es regible y disciplinable."¹⁸⁷

Siguiendo los pasos de Aristóteles, quiere entender el hombre medio, lejos de los extremos. Los santos no pueden servir de base, pues están a un paso más allá de los demás. Ellos pueden incluso pasar por el desierto que no pierden su dignidad. Los santos se sitúan en los altares para venerarlos, demostrando que son diferentes. Tampoco hay de tener en cuenta los criminales y los delincuentes que, antes de ser presos y alejados de la convivencia humana, ya habían decidido vivir al margen de la ley que rige la vida de todos los demás. Los humanos necesitan y se complacen en vivir en compañía de otros. "El que por su naturaleza particular e inclinación propia aborrece y huye de la ciudad y comunicación de los hombres, o es un hombre de naturaleza más alta y excelente que los demás, (...) o es un hombre malo y perverso, amigo de saltar por los caminos".¹⁸⁸ Quien no necesita vivir en la ciudad solamente puede ser una bestia o un dios.¹⁸⁹

Pérez de Mesa traduce el *sin ciudad* de Aristóteles por dos expresiones que fueron comunes en la España de su tiempo: *moro sin señor*, y *hombre sin Dios, sin ley y sin Rey*. En esto pesa el preconceito típico de la cristiandad de la época, en que se utilizan las figuras del moro y del hombre sin Dios para ejemplificar personas que no les gustan vivir y trabajar por un bien común, aquellas que viven al margen de cualquier convención social. En la explicación, sin embargo, no hay cambio de sentido. "Dice sine tribu, notando al hombre de enemigo de la conversación humana; sine iure, porque no quiere estar sujeto a las

¹⁸⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 23.

¹⁸⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 23.

¹⁸⁹ Véase Aristóteles, *Política*, Lib. I, Cap. II, 1253a. Sobre esto trata muy bien Grant Mulgan, R., *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977.

leyes y virtud; y por tanto lo nota de malvado, pues no quiere estar a la razón y virtud; sine domo, porque como hombre perdido y falto de hacienda siendo malo se ha de dar a saltar y matar.”¹⁹⁰ Su intención, seguramente, no era más que hacer actual y presente el texto de Aristóteles.

El hombre medio necesita, pues, vivir en sociedad. Su vivir es, en verdad, un convivir. La ciudad no es un accidente en su vida, sino la realización de su naturaleza. “El hombre naturalmente es político, conversativo y sociable”.¹⁹¹ No vive en sociedad solamente por las conveniencias de encontrar todos los oficios reunidos, o por protección en las guerras o de fieras salvajes, sino que responde a una necesidad ontológica de él. No es completo solo.

Constata que el hombre es el único ser capaz de hablar. Único porque los demás animales solamente emiten sonidos para demostrar sentimientos de dolor o molestia y de gusto o deleite. No son capaces de elaborar un discurso, de debatir ideas y buscar la verdad que trascienda el “aquí y ahora”. El hombre, por lo contrario, puede participar en una asamblea y discordar de otros discursos, y con el uso de la razón, buscar lo justo y bueno. “y por esta naturaleza, sociable y conversativa, la naturaleza, la cual no hace cosa alguna en vano y sin fin, dio a solo el hombre la facultad de hablar [...] para discurrir, aconsejar, doctrinar y manifestar lo que les es útil o dañoso, justo o injusto, bueno o malo.”¹⁹²

La naturaleza dio al hombre la facultad de hablar para discurrir, aconsejar, doctrinar y manifestar lo que es útil o dañoso. En una palabra, para hacer política. O sea, el dato fundamental de su esencia

¹⁹⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 23.

¹⁹¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 24.

¹⁹² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 24.

no es propiamente la política, sino esta facultad de hablar. Es el *logos* la esencia humana. En esto, una vez más, atiende a lo que Rus Rufino habla del pensamiento aristotélico: "Para razonar, para deliberar, el ser humano necesita el *logos*, de modo que la naturaleza política del ser humano se fundamenta en el *logos*, que le permite aprehender lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto".¹⁹³

La anterioridad del *logos* al carácter político se hace muy claro cuando afirma que el hombre puede ser el mejor de todos los animales, desde que desarrolle las virtudes. Y que también puede, por el contrario, convertirse en la peor de las especies, porque tendría la inteligencia al servicio de sus injustos emprendimientos, al paso que los demás animales actúan tan solo por instintos. Las capacidades humanas pueden ser utilizadas tanto para el bien cuanto para el mal. El hombre, en sí, no es bueno ni malo. Es, en verdad, el fruto de las elecciones que hace. "Y es el hombre el mejor y más excelente de todos los animales, si se perfecciona en las virtudes: pero siendo sin virtud, sin ley y justicia el hombre es el más cruel y el peor de todos los animales, porque la injusticia y la iniquidad, esto es, el hombre injusto tanto es peor y más cruel cuanto tiene más ayudas para dañar y hacer mal."¹⁹⁴ Por esto se verá más adelante, en el apartado de la educación, que no basta al hombre conocer mucha cosa para ser feliz y útil a la sociedad. Necesita saber también lo que hacer con tales conocimientos. La formación del ciudadano hay de ser integral, lo que presupone la adquisición de conocimientos técnicos, el desarrollo de los dones y potencialidades personales y formación ética y ciudadana.

La cita anterior es casi una transliteración de lo que escribió Aristóteles: "la tendencia hacia tal comunidad es natural en todos y el

¹⁹³Rus Rufino, S., Arenas-Dolz, F., "¿Qué sentido se atribuyó al *zoon politikon* de Aristóteles?", cit., p. 115.

¹⁹⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 24.

primero que estableció una fue objeto de gran estima porque, como hombre sobresaliente, resultó el mejor de su especie. Por el contrario, el que se aparta de la justicia y de la ley es, por el contrario, el peor; porque estando dotado para la justicia prefiere armarse para la injusticia antes que servir a lo más opuesto a eso que es la prudencia y a la virtud”.¹⁹⁵

El realismo antropológico es evidente: la presencia de la política en el modo de ser del hombre, impide que existan individuos que intenten hacer daño unos a otros, en la medida que participan de ella y vigílense unos a los otros. La política tampoco es una parte de la carga biológica con la cual el hombre ejecuta instintivamente sus acciones. Antes bien, es una capacidad que está presente desde su nacimiento, pero que necesita ser desarrollada. Es una tendencia que necesita ser perfeccionada, una potencia que puede o no ser convertida en acto. La naturaleza política no es una característica pasiva del hombre, sino activa. El hombre se hace político en la medida que decide y se esfuerza por serlo. Es un quehacer permanente.

3.3 Política o razón de Estado

El título de la obra de Diego Pérez de Mesa nos remite, de inmediato a una pregunta. ¿En qué sentido es utilizada la conjunción “o”? Indagando en términos lógicos, ¿es una disyunción inclusiva o exclusiva? En otras palabras, ¿los conceptos se equivalen o se excluyen? ¿Quieren decir lo mismo o tienen significados opuestos?

La respuesta se puede ver ya en el proemio: “la política está en grande estima y veneración acerca de los príncipes y gente noble en

¹⁹⁵ Aristóteles, *Política*, Lib. I, Cap. II, 1253a.

todas las cortes, llamándola vulgarmente *razón de Estado*".¹⁹⁶ En su pensamiento, no hay diferencia entre los dos términos. Quieren decir lo mismo. Es esta también la interpretación de Luciano Pereña: "la política se identifica con la razón de Estado".¹⁹⁷ Por tanto, parece claro que el conector "o" quiere indicar que tanto un término como el otro pueden ser utilizados para expresar el mismo significado. Se puede elegir uno u otro sin que se altere el contenido.

Sin embargo, pocas veces utilizó Pérez de Mesa la expresión "razón de Estado" en su obra, aunque la haya puesto en el título. Fueron siete veces en toda la obra. Y cuando lo hizo fue con sentido despreciativo. En la referencia de arriba califica la expresión como vulgar. En otro momento se queja que, en Italia, "hasta las mujeres de ínfima condición (...) hablan de razón de Estado".¹⁹⁸ Sin embargo, el término política es empleado reiteradamente, siempre en el buen sentido. Ya de inicio define política como la "ciencia de la ciudad".

La elección de Pérez de Mesa fue consciente. Sabía que los teóricos de la razón de Estado gozaban de gran estima en las cortes, pero no quería que lo confundieran con los que "estragan y adulteran reduciéndola [la política, a que llamaban de razón de Estado] a doctrina tiránica o por adular a sus propios príncipes o por ignorancia de la doctrina de Aristóteles, Platón y Marco Tulio".¹⁹⁹ Pérez de Mesa es muy crítico con la moda y las tendencias que se habían establecido en España y en toda Europa. Insistía en la política como "una ciencia eminentemente práctica que excluye la retórica, el disimulo, la hipocresía, la mentira y la adulación del gobernante y toda actitud hacia

¹⁹⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 6. *Cursivas nuestras.*

¹⁹⁷ Pereña, L., "Política o educación democrática", cit., p. XXXIV.

¹⁹⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 160.

¹⁹⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 6.

el príncipe que tenga como fin agradar y justificar todas las acciones individuales del que gobierna".²⁰⁰

No obstante, la crítica de Pérez de Mesa no se destina a negar la existencia de una razón propia de los Estados, sino a comprenderla como una ciencia que tiene por fin la conservación y el progreso de toda la sociedad. Es razón de Estado y no razón de gobierno. Está para la manutención y para el desarrollo de lo que es permanente y no de lo transitorio. La razón de Estado no puede servir de justificación y legitimación de todo tipo de arbitrariedades de los gobernantes porque esto se sitúa en contra del propio Estado. La razón de Estado supone un control del poder político y la garantía de la libertad de cada miembro de la comunidad.²⁰¹ Parece que Pérez de Mesa así como Botero, que se esforzó por consagrar un nuevo sentido a la expresión antes identificada con el pensamiento de Maquiavelo y abogar por otra y verdadera razón de Estado, no quería descartar la expresión, sino enseñar su más profundo significado y utilizarla con sentido diverso de lo que hasta entonces era usada. Se vale de la expresión para proponer una teoría política marcada no por el derecho del más fuerte, sino por la unión entre ética y política que tiene como resultado exigir al gobernante un comportamiento correcto en cada una de las circunstancias a las que se enfrenta en el ejercicio de sus responsabilidades y en el uso del poder que se le reconoce.

²⁰⁰ Rus Rufino, S.-Zamora Bonilla, J., "La razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón", cit., p. 266-267.

²⁰¹ Véase Rus Rufino, S.-Zamora Bonilla, J., "La razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón", cit., p. 266-267.

4. La vida mejor

Sobre el ideal de la vida buena, Pérez de Mesa no dedica un capítulo o una parte específica. Se puede decir que dedica toda su obra. A todo momento está preocupado en demostrar las condiciones para la buena administración de la república, que tiene como fin la realización de la felicidad, o en otros términos, de la vida buena en la ciudad. En esto, una vez más, sigue los pasos de Aristóteles. “La vida preferible, o vida buena, es un tema recurrente en Aristóteles.”²⁰² Pero, ¿qué significa, exactamente, la vida buena?

Hablar de vida buena en los días actuales puede sonar ausencia de preocupaciones, una vida llena de placeres sin compromisos y sin problemas, con dinero suficiente para comprar lo que se quiera sin que sea necesario trabajar para conseguirlo. Vivir a la “sombra y agua fresca”, como dice un proverbio popular de Brasil. Pero la preocupación sigue actual, aunque enunciada con otros términos. El discurso de la “calidad de vida” es muy recurrente hoy en los medios de comunicación, aunque el significado, muy seguramente, no sería el mismo.

Pérez de Mesa replanteó las preguntas aristotélicas a este respecto, e intentó ver que sus respuestas permanecían actuales y eran pertinentes en el siglo XVII. Veamos algunas.

²⁰²Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 65.

4.1 ¿Es mejor la vida activa o la vida contemplativa?

Aristóteles abordó la cuestión sobre el mejor modelo de vida²⁰³ en el libro VII de la *Política*: "el que se proponga hacer una investigación adecuada sobre la mejor forma o constitución política, es necesario que determine primero cual es la vida más preferible".²⁰⁴ Y define, más adelante, cuales son las vidas que se muestran como opciones para la elección: "Estas vienen a ser, en efecto, las dos clases de vida que parecen preferir los hombres más ambiciosos respecto a la virtud, tanto los antiguos como los de ahora: me refiero a la vida política y a la filosófica. Y no es de poca importancia saber en cuál de las dos está la verdad, pues si se es sensato necesariamente se organizará tanto el hombre individual como la *poiteía* común, en función del fin mejor".²⁰⁵

Rus Rufino aclara mejor estos dos modos de vida: "La vida filosófica es vida contemplativa; la otra es la vida política, la vida activa. En una de las dos está la verdad."²⁰⁶ En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles no tiene dudas de que la vida contemplativa es la más perfecta, porque contiene el fin de sí misma.²⁰⁷

La discusión sobre lo que es más virtuoso, contemplar o actuar, está basada en la doctrina de la manifestación del bien. La verdad y el bien se manifiestan. Verdad en griego es *aletheia*, lo que no está olvidado, lo que se descubre. La verdad es un atributo del ser. Y el ser existe, está delante de nosotros. Puede ser buscado, mirado, contemplado. Una vez conocida ya no se olvida más la verdad, porque el

²⁰³ Véase comentarios sobre los dos modos de vida en Aristóteles en Kenny, A., *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press, 1992.

²⁰⁴ Aristóteles, *Política*, Lib. VII, Cap. I, 1323a 1-3.

²⁰⁵ Aristóteles, *Política*, Lib. VII, Cap. I, 1324a 25-28.

²⁰⁶ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 66.

²⁰⁷ Véase Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Lib. X, 1177a 11 ss.

ser sigue delante de nosotros manifestándose. El bien se manifiesta en las obras buenas, porque sólo el bien puede hacer cosas buenas. El bien es verdadero, existe y puede ser conocido. Y se manifiesta como es. El mal, por lo contrario, necesita traspasarse de bien para producir las cosas malas. Es falso porque necesita parecer lo que no es. No puede manifestarse en su entereza.

Verdad y bien se dan unidos en el hombre bueno. "Cuando Aristóteles habla de 'ojo del alma'²⁰⁸, está refiriéndose a que el bueno ve cuál es el fin mejor en la práctica, y es entonces prudente: si no se es bueno no se sabe ver el bien. Este ver el fin mejor en lo práctico va unido a la verdad del juicio sobre las cosas -es la recta razón práctica-, el malo carece de recta razón. Manifestación de la verdad es entonces la manifestación de lo verdadero como bueno, y de lo bueno como verdadero; la manifestación de lo verdadero como bueno al bueno, que lo elige como fin. (...) La vida más preferible [por tanto] es la que tiene manifestación de la verdad."²⁰⁹

La verdad se manifiesta en las buenas acciones. Y esto es justamente lo que debe buscar la vida activa. La manifestación de la verdad en buenas acciones debe ser el criterio para nuevas acciones. Pero ni siempre las situaciones concretas permiten que se repitan las mismas acciones anteriores. En cada caso se necesita consultar el conocimiento del bien para orientar la decisión más adecuada para la realización de la buena acción. "El piloto debe corregir el rumbo cuando está navegando, no antes de partir. La razón práctica decide sobre la marcha considerando siempre lo que es oportuno. (...) No se sabe de antemano cuáles van a ser en cada caso las acciones prácticas que conviene repetir para llegar a ser virtuoso. Por tanto, no hay arte ni

²⁰⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1144a 25.

²⁰⁹ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 67-8.

precepto de lo que es conveniente en la práctica: se decide caso a caso, pero sin olvidar que el conocimiento del bien, de lo bueno, orienta las acciones.”²¹⁰

Así, Aristóteles supera la dicotomía. La ciencia política debe basarse en el conocimiento del bien, porque busca la vida buena de la ciudad. Y la vida buena se alcanza con las realizaciones de las virtudes humanas. La política es la continuación de la ética. Y la vida activa es complemento a la contemplativa.

Pérez de Mesa, en el capítulo 46 de su obra política, retoma esta pregunta de Aristóteles: “Habiendo manifestado que la felicidad de la ciudad consiste en que por sus constituciones y ordenanzas todos los de ella vivan en ejercicio y obras de virtud, y habiendo dos maneras de virtud, unas civiles o prácticas, como la justicia, la fortaleza, la liberalidad, y otras especulativas o contemplativas, nasce luego la duda arriba apuntada cuál vida es la que principalmente es más perfecta y elegible, la civil y práctica, que es la que está puesta en el gobierno del Estado, o si principalmente se ha de desear y preferir la vida contemplativa, la cual es suelta y libre de todo género de impedimento y embarazo”.²¹¹

La razón de ser de esta pregunta está en definir cuál sea la virtud más perfecta, y con base en ella instituir la república, que será óptima en la medida que la hace realidad. Para responder, da voz a los defensores de cada opinión. Unos dicen que el gobierno civil y verdaderamente político, aunque en él no haya injusticias, impide la vida tranquila. Otros ya sostienen que la vida activa y civil es la que mejor permite el ejercicio de todas las virtudes. Según estos, los que se dedican a la vida

²¹⁰ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 69.

²¹¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 274.

contemplativa no obran, como si viviesen en eternas vacaciones, y no pueden ser felices visto que la felicidad consiste en obrar bien.

Pérez de Mesa vive el siglo XVII, donde la burguesía ya estaba afirmada como nueva clase social influyente no sólo económicamente como también en la capacidad de proponer nuevos modelos de hombre y de sociedad. A los ideales de reclusión y abstinencia de una sociedad que se quería mantener estable, como fue la sociedad medieval, la burguesía opone el carácter dinámico propio de las actividades del mundo mercantil. Propone como modelo el hombre de negocios, el hombre que niega el ocio, que se afirma como activo y trabajador, artífice de su propio destino. La felicidad no consiste más en huir del mundo, sino inmergir en él y actuar por su mejora.

Nuestro autor busca lo que hay de verdadero y lo que considera erróneo en cada propósito. Está de acuerdo que es posible la vida feliz en la administración de la república, cuando esta se vuelve a la práctica de la virtud. Sin embargo, advierte que “yerran los que ponen la felicidad en sola la administración del Estado con el ejercicio de las virtudes morales, creyendo que en la vida contemplativa no se hace acción alguna, sino que se está en vacancia.”²¹²

La contemplación no solamente es acción, como es la acción primera que de la cual depende la acción civil. La práctica sin teoría es vacía, y mucho más susceptible al error. La vida contemplativa también es feliz y necesaria a la república. “De manera que la perfecta vida feliz no solamente consiste en la vida civil y práctica, pero también en la contemplativa; y la una y la otra son necesarias a la república óptima”.²¹³

²¹² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 275.

²¹³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 276.

La dicotomía contemplación *versus* acción puede ser entendida como el conflicto de visiones sobre la política como ciencia o como el mundo de la práctica. Unos estudian la política, otros la hacen. Unos proponen modelos de actuación, otros oyen conforme las conveniencias. Unos dicen que el conocimiento puro por si sólo basta para las operaciones prácticas, otros afirman que el mundo de la práctica no obedece a criterios lógicos o científicos. Delante de esto, Aristóteles y Pérez de Mesa proponen la superación de esta dicotomía. La política es del mundo de la práctica y tiene sus características propias, en que las situaciones son siempre nuevas, que no pueden ser olvidadas. La acción política no puede seguir parámetros rígidos como las leyes físicas. Pero la acción basada en las conveniencias momentáneas sin un fin claro a perseguir es temeraria y peligrosa. Es necesario que ciencia y actuación práctica dialoguen. Es necesaria una ciencia que oriente la acción, y que de ella reciba los problemas y situaciones concretas para especular y tornar a ofrecer nuevas orientaciones, siempre con vistas a la realización de la mejor vida posible a su pueblo.

4.2 La vida en ciudad

Pérez de Mesa no empieza su obra con investigaciones antropológicas. Por lo contrario, parte de lo que le parece más fácilmente observable ante su mirada: la vida en sociedad.

Vivir en compañía uno de otros, sin embargo, no se realiza de una sola manera. Pueden ser varias y coexistir una con otra. "Las comunidades y compañías son varias como son las particulares familias o casas, las parentelas, los monasterios, los barrios, las aldeas y villas,

etc.”²¹⁴ Todas tienen importancia y razón de ser en la vida de los hombres, pero en diferentes grados. Entre todas ellas sobresale la ciudad, como término final de una evolución. Retoma la idea aristotélica de que es la más importante forma social y política que los hombres han establecido y a la que han dado un desarrollo más acabado y perfecto. “En el capítulo primero la idea, meramente apuntada por Aristóteles, de que la ciudad es la comunidad principal de todas, adquiere un desarrollo minucioso que no se encuentra en Aristóteles”²¹⁵.

Define la familia como una compañía de comunicación cotidiana para ayuda recíproca, y el barrio o aldea como de trato de algunas veces, en que se reúnen marcados por la amistad y el deseo de ayuda por medio de consejos, algunos regalos y lo que pueden hacer para solucionar alguna carencia que se pueda suplir. Pero estas compañías no son capaces de satisfacer a todas las necesidades de sus integrantes, “porque faltan en ellos los oficiales de muchas artes, carecen de muchos regalos para las enfermedades y de maestros en las ciencias; y una aldea o barrio por sí solo no se puede defender de un ejército de enemigos”.²¹⁶

Así, la ciudad es presentada como la forma de convivencia más importante porque solamente ella puede suplir todas las necesidades de los hombres. En la ciudad hay una diversidad de profesionales que no hay en una aldea o barrio. Puede que unos estén en un barrio y otros en otro, pero todos están incluidos en la misma ciudad, como las partes que componen un mismo todo. Pero la superioridad no es una simple cuestión numérica de oficios y facilidades, sino por la satisfacción que

²¹⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 11.

²¹⁵ Baciero, C., “Aristotelismo político en la obra de Diego Pérez de Mesa”, cit., p. LXXXII.

²¹⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 12.

genera al suplir de manera más eficaz el fin de alcanzar una vida buena y feliz. “Y de aquí es que el fin de la ciudad y de la ciencia política es más excelente y noble que todos los otros fines particulares de las acciones humanas que se enderezan a vivir bien y felizmente en este mundo”.²¹⁷

En el libro I, capítulo 2 de la *Política* Aristóteles expuso su forma de entender la evolución de las sociedades humanas desde la más pequeña, simple, natural y fundamental, la familia, a la más compleja, la ciudad. Este proceso tiene un eslabón intermedio: la aldea que aparece definida como la suma de varias familias.

La familia, primera forma de agrupación social de los hombres, tiene dos fines propios y básicos. De un lado, procurar los medios para la crianza de sus miembros. De otro, proporcionar posibilidades de desarrollo de los mismos en todos los sentidos, sobre todo, en el social. La consecución de ambos fines determinará la felicidad y la estabilidad de los familiares, es decir, el cumplir con el ideal de bien vivir en esta primera sociedad. Lo cual implica que para pasar de un estadio a otro, de la familia a la aldea, y de ésta a la ciudad se necesita que cada sociedad cumpla con las exigencias del modo de ser del hombre, y realice plenamente todas y cada una de las funciones para las que se constituye.

En la familia aparecen tres tipos de relaciones o emparejamientos básicos: esposo/esposa; amo/esclavo y padre/hijo. Cada uno para existir necesita de los otros, cada pareja subsiste porque se dan los dos elementos al mismo tiempo, simultáneamente, lo cual implica una tendencia a la preservación y a allegar medios para que se mantenga la relación.

²¹⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 13.

La familia es fundamental en el desarrollo de la vida griega. Pero también es esencial en el pensamiento político, ético y social de Aristóteles²¹⁸. La familia tiene un jefe –padre o cabeza de familia- que está en el vértice de la organización, de él depende el desarrollo físico, material y espiritual, la buena salud y, también, la socialización de todos los miembros de la unidad familiar. Es decir, sobre él pesa la responsabilidad de toda la organización y es quien establece las relaciones internas con los otros tres elementos de la familia: hombre/mujer; padre/hijo y amo/esclavo. Una de las funciones más importantes del padre de familia es su habilidad para incrementar el patrimonio familiar, esto es, buscar los medios necesarios para conseguir los bienes que satisfagan las necesidades crecientes de la unidad familiar.

Aristóteles después de la familia, se ocupa del estudio sobre las comunidades políticas más complejas, la aldea y la *pólis*. Su planteamiento intenta distinguir entre las asociaciones con un poder fuerte, por ejemplo, una comunidad política organizada, de las que son asociaciones con un poder menos intenso, más diluido. Las formas de soberanía implican necesariamente diferentes reglas, leyes y formas de relación intersubjetivas.

En el comienzo mismo de la *Política* Aristóteles escribió sobre la asociación –*koinonía*- en el sentido de una agrupación de hombres libres unidos por algo en común: la amistad manifestada mediante un acuerdo que permite la distribución justa –no necesariamente igual- entre ellos de los beneficios que se consiguen al estar asociados²¹⁹. El paso histórico siguiente que se puede llegar a dar

²¹⁸ Véase *Política* I, XII y *Ética a Nicómaco* 1160b 22 y ss.

²¹⁹ Véase, por ejemplo, los pasajes de la *Política* 1280a 25 y ss; 1281a 2-10, 1295b 23-25, 1328a 21 y ss., *Ética Eudemia* 1291b 13-24, *Ética a Nicómaco* 1161a 30-1161b 15, 1132b 31-34, 1133a 16-25.

o no, depende de las circunstancias, es que un legislador bueno establezca una organización jurídica y política que permita al estado, o a la aldea, o a la tribu, o a cualquier asociación humana, conseguir el ideal político: la vida buena o excelente y la felicidad que es indisoluble de la vida en comunidad²²⁰.

La aproximación histórica muestra la evolución antropológica de las formas de organización de los hombres, que revela que la ciudad es el fin necesario del desarrollo político humano, y que ella es natural, inevitable y la única forma plena de la vida política²²¹. La evolución social evidencia la historia del estado, la evolución política del hombre que desemboca necesariamente en la plenitud de la vida social en común que es la *pólis*²²². Esta transformación social interna se produce en el tiempo, en la historia.

La apuesta de Aristóteles está dentro de una tradición que, por ejemplo Platón²²³, admite la existencia de un progreso histórico, tecnológico, moral, social, político y legal desde un estado salvaje a una vida civilizada, que llega a transformarse en un estado organizado. La historia para Aristóteles, en este punto, es un relato esquemático que exige tres pasos y va de la familia a la aldea, y de ésta a la ciudad. A veces se da excesiva importancia al primero y al último, pero se olvida que los extremos están unidos por un paso intermedio que es necesario para alcanzar el fin, llegar a la completar del proceso. Es un patrón secuencial de desarrollo, una pauta que se deduce tanto de la literatura, fundamentalmente de los relatos míticos, como de la historia, y más en

²²⁰ Véase Aristóteles, *Política* 1325a 7-10 y *Ética a Nicómaco* 1129b 17-19.

²²¹ Jones, N.F., *Rural Athens under the Democracy*, Philadelphia, University of Pensilvania, 2004, p. 51.

²²² Véase Kullmann, W., "Der Mensch als politisches Lebenwesen bei Aristoteles", *Hermes* 108, 1980, pp. 419-443, especialmente 421-429 y 441-443.

²²³ Véase Platón, *Protágoras* 320c y ss. Especialmente 322b.

concreto, de la visión de conjunto que ofrecían la colección de 158 constituciones políticas y, también, de las ideas que Platón había expuesto con anterioridad²²⁴.

Cuando Aristóteles alude a la aldea es algo 'misterioso'. La cita de pasada, brevemente, y siempre de forma ambigua. La aldea puede considerarse como el desarrollo natural de la familia²²⁵ que tiende a unirse con otras familias, o de varias ramas de una misma familia que se han desarrollado en el tiempo y buscan por cualquier medio su conservación, su protección, su ayuda mutua, su perdurabilidad. Sin embargo, para algunos autores la aldea no es una asociación política, sino una forma de organizarse prepolítica, porque los que viven en ellas tienen pocos intereses comunes, que no van más allá de la satisfacción de las necesidades físicas diarias, y además viven dispersos. Es decir, el fin de la aldea es la perpetuación de la especie, y no desarrollar un tipo de asociación política²²⁶.

Para otros, la aldea es una forma, un tipo de comunidad política o de casa común que tiene su origen en varias casas que no pertenecen a la misma familia²²⁷. Sería el resultado del crecimiento demográfico natural de una familia, o bien de un grupo humano, lo mismo que la ciudad lo es de la aldea. Este crecimiento es provocado por los mismos miembros de la familia, al separarse de la casa paterna y formar la nueva que es la suya. Es un proceso natural, pero se

²²⁴ En este sentido se puede ver Platón, *República* 369a y ss., *Protágoras* 320c y ss., *Político* 268d y ss., *Timeo* 22a y ss., *Critón* 109d-110a, *Leyes* 676a y ss., 713a-714b.

²²⁵ Bambourgh, R., *The Philosophy of Aristotle*, New York, Signet Classics, 2003, p. 431.

²²⁶ Boesche, R., *Theories of Tyranny. From Plato to Arendt*, Philadelphia, Penn State University Press, 1996, p. 56.

²²⁷ Simpson, P.L.P., *A Philosophical Commentary the Politics of Aristotle*, North Carolina, The University of North Carolina Press, 1998, pp. 4, 17, 20 y 21.

desarrolla en un tiempo histórico²²⁸ y culmina en la ciudad como realización completa y perfecta del mismo hombre, la familia y la aldea²²⁹.

Este proceso histórico se pone en marcha porque el hombre nunca puede ser totalmente autárquico, ni siquiera dentro de la misma familia ve satisfecha todas sus necesidades sociales. Si además quiere superar el nivel de subsistencia, de satisfacción de las exigencias vitales básicas y conseguir realizar el ideal de bien vivir llegando a tener una vida excelente²³⁰, debe comenzar el proceso histórico, que a través de cada forma de organización culmine en la constitución de la *pólis*, que ofrece todas las posibilidades, y supera a las otras formas de asociación precedentes. La familia proporciona los medios para cubrir las necesidades diarias básicas y comenzar a socializarse. La aldea satisface otro tipo de exigencias vitales, y aumenta el círculo de relación social. La *pólis* es la culminación del proceso²³¹.

²²⁸ McClelland, J.S., *A History of Western Political Thought*, London, Routledge, 1996, p. 62, Peter L.P. Simpson en su traducción de Aristóteles *Politics of Aristotle*, North Carolina, The University of North Carolina Press, 1997, p. 10; Coleman, J., *A History of Political Thought. From Ancient Greece to early Christianity*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2000, pp. 124 y 143.

²²⁹ Barker, E., en *Aristotle Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. XI, 8, 319 y 349. Véase también Everson, S., *Aristotle: The Politics and the Constitution of Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. XX donde plantea que las formas de asociación son el matrimonio y la esclavitud que forman la familia, y ésta es una forma de relación natural. Cuando la población se incrementa mediante la reproducción se constituye otro tipo de asociación, la aldea, que es la combinación simple de varias familias y que también se considera una forma de asociación natural que sirve para satisfacer las necesidades más perentorias de los hombres. El final del proceso de desarrollo social es el estado, la ciudad, que se construye cuando unas cuantas aldeas se unen en una comunidad completa y suficiente, más amplia y autosuficiente.

²³⁰ Aristóteles, *Política* 1252b 30.

²³¹ Véase Stephen Everson, *Aristotle: The Politics and the Constitution of Athens*, cit., pp. XXIII-XXIV. Booth, W.J., "Politics and Household: A Commentary on Aristotle's *Politics* Book One", *History of Political Thought*, 2/2, pp. 203-226 donde afirma que la aldea es una organización demasiado

La aldea no puede ser como la *pólis* porque su fin no es realizar el ideal de bien vivir, sino que es un remedio a las limitaciones que la familia tiene para satisfacer las necesidades de sus miembros. La aldea satisfacer el deseo de vivir, pero no es el paso definitivo para llegar a una convivencia plena. Por tanto, la aldea aparece como una confluencia armónica de intereses humanos y familiares que tienen que concluir necesariamente en la *pólis*, porque la aldea debe tener las posibilidades y las condiciones necesarias para llegar a transformarse en ella, es una fase de la evolución histórica, social y política que, como se ha dicho, culmina en la *pólis*²³².

Pero ¿cuál es el vínculo, la sangre el parentesco? Quizá la aldea congrega a varias familias porque no tiene como fin resolver las necesidades inmediatas, diarias, estas se solucionan en el seno de la familia. Su fin y su razón de ser es obtener un mayor grado de seguridad y mejores medios de defensa ante un ataque externo²³³. Pero también trata de satisfacer un número mayor de necesidades humanas mediante el intercambio de productos, el trueque. La familia, por sí misma, es una forma de comunidad suficiente para su fin: satisfacer las necesidades diarias, pero es normal que se quiera asegurar la satisfacción de estas necesidades a lo largo del tiempo, en una dimensión temporal más amplia, superando la premura de lo cotidiano. Por esta razón, las familias se reúnen para formar una aldea, pero la

pequeña para ofrecer los elementos necesarios para conseguir el ideal de vida excelente, p. 210.

²³² Véase Jones, N.F., *Rural Athens under the Democracy*, cit., pp. 84 y 269 y Haworth, A., *Understanding the Political Philosophers. From Ancient to Modern Times*, London, Routledge, 2004, pp. 42 y 64.

²³³ Marshall, T., *Aristotle's Theory of Conduct*, London, reprint en Kessinger Publisher, 2004, p. 539: la aldea sirve para darse apoyo mutuo entre los individuos, y todas las familias contribuyen de diversa manera, por varios caminos, a la protección y al bienestar de cada uno. El texto original se publicó en Londres, T. Fisher Unwin, en 1906.

unión es finalista, tiene un propósito²³⁴. Así considerada, la aldea es una forma de continuación de la familia y tiene el mismo origen y los mismos fines: la generación y la preservación de los individuos. La aldea supera el día a día y permite que el hombre pueda proyectar y proyectarse más allá de lo diario porque establece unas relaciones más amplias y tiene más recursos que la familia. Es una forma de organización social que se asienta sobre el principio de la mutua interdependencia. En ella se produce por primera vez una cierta especialización y una división de funciones, del trabajo, de las ocupaciones, de las tareas que deben realizarse para establecer una comunidad política²³⁵.

La evolución histórica y temporal de las relaciones humanas podría ser: el tratamiento despótico –esclavos-, aristocrático –mujer- y real –hijos-. Por eso, el cabeza de familia debe ceder algo de poder en beneficio de la comunidad. Entre la familia –donde se dan esas formas de relación- y la ciudad donde se dan otras formas de ejercicio del poder, hay un paso intermedio, la aldea que sirve como transición, su función es ser puente entre dos instituciones sociales naturales. De ahí la ambigüedad como aparece la aldea en los textos aristotélicos. No obstante hay que entender, siguiendo el razonamiento de Aristóteles, que la ciudad es el conjunto suficiente y autárquico de varias aldeas. Por otra parte, conviene señalar que los atenienses tenían como apellido el nombre de su propia aldea –*dêmos*-: Pericles, hijo de Jántipo, del *dêmos* de Colagos. De este modo, se olvidaban los apellidos que diferencian a los individuos. A partir de esta igualdad individual, Atenas constituyó una verdadera comunidad política que convirtió en la patria

²³⁴ Edel, A., *Aristotle and His Philosophy*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1996, p. 319, la aldea es como una familia extensa, amplia.

²³⁵ Lowry, T., "Social Justice and Subsistence Economy. From Aristotle to Seventeenth Century Economics", en H.D. Irani-Morris Silver (eds.), *Social Justice in Ancient World*, New York, Praeger, 1995, p. 10.

de todos sus ciudadanos en plenitud de derechos sin distinción de clases donde reinaba la igualdad que era calificada de justa y legal.

La pregunta que cabría hacerse es la siguiente: ¿es la ciudad una simple agregación de aldeas? ¿Cómo es posible que estructuras simples puedan generar otras más complejas?²³⁶ Muchos autores se han esforzado por explicar el carácter natural de la ciudad, algo que no es fácil, aunque para Aristóteles sea un axioma. El autor se emplea a fondo recurriendo a la evolución histórica de la sociedad. No obstante las primeras formas de asociación –la familia y la aldea– surgieron para satisfacer necesidades vitales físicas primarias²³⁷. Pero cuando se trata de conseguir la felicidad, el ideal de bien vivir, la autarquía económica y la independencia política²³⁸ se necesita otra estructura social más complicada que garantice la efectiva vigencia de esas exigencias humanas. ¿Es esta la naturalidad de la ciudad? La respuesta es afirmativa, pero la ciudad es el final del proceso histórico de desarrollo del hombre como ser social más allá de su familia y conocidos inmediatos²³⁹ en el que todos los pasos, los momentos, las sociedades, tienen en común que son naturales, pues cada una a su modo y con sus medios, satisface un tipo de exigencia del hombre dentro de un estado de la evolución del mismo. No obstante, cada modo de asociación es un medio respecto a un fin más amplio y general. Al ser un medio-fin, o un fin medial, proporciona un marco general de evolución que abre las puertas a un desarrollo posterior, y posibilita la constitución de nuevas formas de organización y asociaciones que

²³⁶ Véase Aristóteles, *Política* 1303a 25-28.

²³⁷ Véase *Ética Eudemia* 1242b 22-23 y *Ética a Nicómaco* 1160a 8 y ss.

²³⁸ Véase Aristóteles, *Política* 1280b 15 y ss., 1280b 31 y ss., 1291a 22 y ss., 1326b 2 y ss. y *Ética a Nicómaco* 1297b 14-16. Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 295-296.

²³⁹ Véase Aristóteles, *Física* 194 a 29.

permiten satisfacer más exigencias humanas, que ofrecen más posibilidades a cada uno de sus miembros.

Podríamos decir que lo que diferencia a la aldea de la *pólis* es el establecimiento y desarrollo de un sistema jurídico y el sometimiento de los ciudadanos a él. Por lo tanto, el paso de la aldea a la *pólis* hay que entenderlo como un proceso temporal de maduración de las relaciones sociales que tienen su reflejo en unas normas que crean el orden legal, el ordenamiento normativo. Las leyes tratan de reglar los problemas acuciantes que sufre la aldea y que ella misma no puede llegar a superar.²⁴⁰

Volviendo a Pérez de Mesa, se ve, en el segundo capítulo de su obra política, la preocupación por realizar un análisis de la ciudad a partir de su unidad inicial y más básica: la casa. Como buen matemático, defiende el estudio de los objetos a partir de las partes más singulares. "Toda cosa que tiene razón de todo o entero compuesto de partes, se conoce exacta y perfectamente cuando se conocen sus partes (...) a así andar dividiendo hasta los elementos y primeros principios".²⁴¹ Pero más que las configuraciones físicas, le interesa las relaciones que esta unidad mantiene.

²⁴⁰ Sobre el pensamiento de Aristóteles a cerca de la ciudad, se puede consultar también Accatino, P., *L'Autonomia della città nella Politica di Aristotele*, Turin, Tirrenia, 1986; Bodéüs, R.: *Politique et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristotele*, Belles-Lettres, París, 1982; Calabi, F., *La città dell'oikos. La Politica de Aristotele*, Lucca, M. Pacini Tazzi, 1984; Cherry, K.M.: «Does Aristotle's polis exist by nature?», *History of Political Thought*, 27, 4, 2006, pp. 563-585; Kamp, A., *Aristoteles' Theorie der Polis: Voraussetzungen und Zentralthemen*, Lang, Bern, 1990.

²⁴¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 14. La orientación de dividir un objeto en sus partes más elementales, para después recomponer el todo, viene de Aristóteles (*Política*, Lib. I, Cap. I, 1252a). Pero no deja de ser curioso ver Pérez de Mesa defender este método 15 años antes de Descartes incluirlo en su *Discurso del Método*.

En la casa puede haber tres tipos de relación: la del marido y la mujer, del padre o madre y el hijo o hija, y del amo y el siervo o criado. Se esfuerza por mostrar que todas son naturales o, en algunos casos, convenientes. Pero la conveniencia no es una negación a la naturaleza. Puede, antes bien, ser su realización. Tampoco la libertad es contraria a la naturaleza. Los contrayentes del matrimonio, por ejemplo, se juntan con una deliberada voluntad y elección. “Pero considerado el tal matrimonio y compañía genéricamente es natural por el natural apetito de engendrar y conservar la especie en nuevos individuos”.²⁴²

La relación del amo y del siervo es en la que se detiene más tiempo. Mientras para la primera relación dedica una página y para la segunda tan solamente un párrafo, para esta se van casi tres páginas en este capítulo y más un capítulo aparte, el cuarto, con otras once páginas. Justifica que los hombres están dotados de diferentes grados de inteligencia y fuerzas físicas. Estas diferentes capacidades no suelen estar reunidas en los hombres. O sea, en lo general, los más inteligentes no tienen mucha fuerza y los más robustos poseen menos conocimientos. Por la conservación mutua, o por la conveniencia del bien vivir, se juntan en una relación en que uno piensa y otro ejecuta. Y esta, según Pérez de Mesa, es una relación natural porque atiende al principio natural de la conservación y de la mutua cooperación en la que se coordinan elementos diferentes para conseguir un fin querido por ambos.

Importante observar que en todas estas formas de relación hay una dependencia de mando y obediencia. El marido tiene autoridad sobre la mujer, el padre o madre impone el modelo de educación sobre sus hijos, y el amo manda sobre los siervos. Hay una clara jerarquía,

²⁴² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 15.

donde el "gobierno de la casa" reposa en una persona: el marido-padre-amo. Sobre estas relaciones volveremos más adelante.

No obstante, todo este camino tiene un claro objetivo: demostrar que la ciudad es natural, que el vivir en compañía de sus semejantes responde a una condición ontológica del hombre. Si la casa está compuesta de relaciones naturales, y la ciudad es una reunión de casas, y por consiguiente de personas que viven en las casas, entonces, la ciudad es natural. Además de reunión de casas, la ciudad es el fin de las otras formas de asociación naturales que en las casas existen. Esto porque, como ya dicho arriba, solamente las ciudades pueden suplir a todas las necesidades del hombre. Por tanto, las formas de relación estable solamente subsisten en la ciudad. "Y así, siendo las compañías parciales de la ciudad naturales, su fin y cumplimiento, que es la misma ciudad o compañía de vida feliz y suficiente es natural".²⁴³

La segunda argumentación para la naturalidad de la ciudad consiste en atribuir a la ciudad la causa del bien vivir del hombre. Como no quieren solo vivir, sino bien vivir, o sea vivir con las necesidades de subsistencia y abrigo resueltas, en paz y amistad, los hombres entienden que la ciudad es la única manera de realizar este ideal de vida. Este deseo no es un capricho, o una muestra de poca afección al trabajo. Antes, es lo que mueve a la acción, a enfrentar duras penas en sus jornadas. Si trabaja debajo de lluvia y sol fuerte para construir su casa, es porque quiere edificar un abrigo para los suyos. Aunque sufra en algunos días, pasará muchos más en condiciones mejores. Satisfecha esta necesidad, trabajará para sanar otras. Y hace esto en la ciudad, en compañía de otros. La buena vida o la vida feliz, solamente es factible en una ciudad. Y si este deseo es natural en el hombre, lo que permite la realización de este deseo también así tiene que ser visto.

²⁴³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 21.

“sola la compañía y vida de la ciudad causa la natural felicidad del hombre, satisfaciendo a todas sus necesidades y menesteres; y por tanto la ciudad es natural a la vida del hombre.”²⁴⁴

Por fin, después de demostrar la ciudad como el fin de las relaciones humanas y como la causa de la realización del deseo de bien vivir, Pérez de Mesa la evidencia como el medio para el ejercicio de las virtudes de los hombres. La felicidad que todos los hombres buscan durante toda sus vidas solamente es realizable con el ejercicio de las virtudes. Y el ejercicio de las virtudes presupone la compañía del otro. Así, la ciudad es natural porque es el medio para el ejercicio de las virtudes, que permiten a los hombres la realización de su natural aspiración a la felicidad. “El ejercicio de éstas [virtudes] no se puede ejercitar sino en la compañía de los otros hombres. (...) La compañía donde más y mejor puede ejercitar las virtudes, que es la ciudad, le es natural”.²⁴⁵

La naturalidad de la ciudad no excluye, todavía, la ingeniosidad y la capacidad artificiosa del hombre. Aunque diferentes ciudades tengan construcciones y trazados de calles diferentes, el vivir en ciudad es natural. Aunque la honestidad dependa de la deliberada decisión del hombre por la conducta honesta, solamente relaciones honestas hacen duraderas las compañías, necesarias para el natural deseo del bien vivir. La naturaleza sigue en las particulares acciones de los hombres, “como el correr del agua de la fuente, aunque la fuente sea fábrica artificiosa”.²⁴⁶

²⁴⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 21.

²⁴⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 22.

²⁴⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 23.

4.3 El ciudadano.

Después de definir la ciudad, Pérez de Mesa se ocupó de explicitar qué significa ser ciudadano. Para ponerlo en claro dedicó todo el capítulo cinco de su obra. Lo hace revisando el Libro III, capítulo I, de la *Política* de Aristóteles. Y así como el Estagirita sitúa sus afirmaciones en los pueblos de su tiempo, Pérez de Mesa buscó en las naciones de su momento histórico las concreciones políticas del discurso que intentó mantener. Dicho otra manera, buscó la forma de actualizar el discurso aristotélico en tiempos en que la organización política de los Estados modernos era totalmente diferente a lo que Aristóteles pretendía llegar, a una ciudad en la que todos los ciudadanos fueran parte activa de su desarrollo social.

Aristóteles justificó la necesidad de la investigación del concepto de ciudadano por una vía muy directa: quien quiera estudiar el sistema de gobierno de una determinada ciudad, debe necesariamente empezar por comprender lo que es una ciudad, y lo que la caracteriza de forma concreta y específica. Por una parte, "la ciudad es una multiplicidad de ciudadanos, de modo que tenemos que atender primero a los que caracterizamos como *ciudadanos* y a aquello que hace que estos lo sean de modo estricto. Pues sucede, asimismo, que acerca del ciudadano hay diversas opiniones; y, además, no todos coinciden en caracterizar del mismo modo a los que integran la comunidad política. Pues, el que lo es en una democracia no tiene la misma consideración en una oligarquía."²⁴⁷

Por otra, para caracterizar el ciudadano, Aristóteles empezó por decir lo que no lo caracteriza, por un proceso de exclusión. Quiso llegar a

²⁴⁷ Aristóteles, *Política*, Lib. III, Cap. I, 1274b-1275a.

la esencia y no perderse en los accidentes. Así, excluye el hecho de vivir en un mismo lugar como lo que caracteriza el ser ciudadano, pues en las ciudades también viven los esclavos y extranjeros y no son considerados ciudadanos. Tampoco la esencia está en la condición de estar sometidos a la misma legislación y disfrutar de los mismos derechos y obligaciones jurídicos, una vez que por acuerdos tales derechos igualmente pueden ser extendidos a los extranjeros. También excluye de la ciudadanía a los niños, que por edad todavía no están inscritos, y a los que se han jubilado por sobrepasar la edad.²⁴⁸

La ciudadanía se define en Aristóteles por la participación activa en los asuntos de la comunidad. “El ciudadano como tal se caracteriza sobre todo porque participa en la administración de justicia y en el gobierno”.²⁴⁹ La ciudadanía no es innata al hombre. Está reservada socialmente a pocos. Pero estos pocos tienen que construirlas en sus vidas, hacerla realidad en la participación activa en la comunidad, por medio de los cargos, pudiendo gobernar y ser gobernados. “Calificar a uno como ciudadano es otorgarle *eo ipso* ciertos privilegios y deberes políticos que serán distintos según la forma de gobierno. El privilegio fundamental que define a un ciudadano es la capacidad para participar en las deliberaciones políticas y en la administración de la justicia²⁵⁰, por tanto, el ciudadano es el responsable del buen desarrollo del gobierno y de la aplicación del derecho y también de la administración de justicia. De este modo, la ciudadanía operante, activa, se concibe como una

²⁴⁸ Véase Aristóteles, *Política*, Lib. III, Cap. I, 1275a.

²⁴⁹ Aristóteles, *Política*, Lib. III, Cap. I, 1275a.

²⁵⁰ Sobre el concepto de justicia en Aristóteles, véase; Knoll, M., *Aristokrasche oder demokratische Gerechtigkeit?*, Paderborn, W. Fink, 2009; McKerlie, D., “Aristotle's Theory of Justice”, *Southern Journal of Philosophy*, 39, 2001, pp. 119-141.

realidad innegable y exigible al ciudadano y a la ciudad que revela el estado perfecto de la constitución política.”²⁵¹

El ejercicio de la ciudadanía está íntimamente conectado con el régimen político de cada ciudad. Cada régimen define las características necesarias a un hombre para convertirlo en ciudadano. “Los ciudadanos serán diferentes en los distintos regímenes”.²⁵² Aristóteles cita que en algunas ciudades el pueblo no interviene, salvo si son convocados para recabar su participación en el debate y aprobación de un asunto concreto. Como ejemplo, recuerda Lacedemonia y Cartago, donde algunos magistrados dirimían todas las demandas. Por medio de sus leyes, cada pueblo define las condiciones que deben presentar los individuos para que sean ciudadanos, aquellos que tendrán la facultad de venir a ejercer las funciones judiciales, legislativas y gubernamentales.²⁵³

Pérez de Mesa, por su parte, se ocupó del tema en el capítulo 5 de su obra *Política o Razón de Estado*. En la justificación de la investigación hace casi que una transliteración de Aristóteles: “Y porque la ciudad es una cierta multitud de ciudadanos, debemos primero inquirir qué cosa es propiamente el ciudadano, principalmente porque de ordinario se duda cuál sea su esencia y no concuerdan todos en ella. Porque el que es ciudadano en la democracia no lo es en la señoría donde tienen el dominio los ricos y poderosos solamente”.²⁵⁴ Pero se esforzó por actualizar la información que recaba de la obra de Aristóteles. Buscó en las ciudades y naciones de su tiempo los ejemplos para mostrar las diferencias en el modo de ser ciudadano. “En Norimberga y en tierra de

²⁵¹ RUS RUFINO, S., nota 253, en Aristóteles, *Política*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 246.

²⁵² Aristóteles, *Política*, Lib. III, Cap. I, 1275b.

²⁵³ Véase Chevallier, J.J., *História do pensamento político. Tomo 1: da cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico*, Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1982.

²⁵⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 37-8.

suíceros y en Barcelona en España cualquiera hombre pobre, plebeyo y de oficio vil es ciudadano; pero en Venecia y Génova y en otras partes no lo puede ser sino el rico o noble".²⁵⁵

Según Antonio García, sin embargo, Pérez de Mesa se equivocó con los ejemplos que relaciona. Dice que Nürnberg no era exactamente una ciudad democrática en su tiempo. Sobre los suizos, que no formaban un país homogéneo, sino un conjunto de cantones, unos con el poder político más centralizado en manos de la burguesía y otros con relativa participación popular, pero no se puede afirmar que fueron del todo democráticos. Y que en Barcelona, el poder político era controlado por las familias que formaban los *ciutadan honrats* y los *Consellers* del Consejo de Ciento. Ya sobre los ejemplos de señorías, donde la ciudadanía es exclusividad de pocos, García recuerda las leyes de 1528 y 1576 de Génova, que estaban vigentes en los tiempos de Pérez de Mesa. Según estas leyes, todos los habitantes eran considerados ciudadanos, aunque claramente diferenciados en ciudadanos de gobierno y ciudadanos simples con pocos o ningún derecho político. Sobre Venecia advierte que también era notoria la dicotomía entre nobles y no nobles, pero con existencia de una clase intermedia de ciudadanos originarios, a los cuales se les reservaban algunos oficios públicos.²⁵⁶

Pero, aunque con las incorrecciones de sus ejemplos, observados por García, el análisis conceptual de Pérez de Mesa sigue siendo importante, porque tiene claro los conceptos y cómo los integra para la formación de su pensamiento global sobre la cuestión política de su tiempo. Lo que parece menester de observar es el carácter plural que Pérez de Mesa rescata de Aristóteles para la comprensión integral de la

²⁵⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 38.

²⁵⁶ Véase García, A. "La ciudadanía en Pérez de Mesa dentro del contexto europeo de su tiempo" -Estudio Preliminar, en Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. XCVI a XCVIX.

noción de ciudadano. Y esto en tiempos de las monarquías nacionales es cuanto menos sorprendente. Reafirma que no hay una sola forma de gobierno y, por consiguiente, que hay más de una forma legítima de ser ciudadano. Entonces se preguntó por lo que caracteriza un hombre como ciudadano, aunque lo pueda ser de diferentes formas.

Así como Aristóteles, entiende que "el habitar en una ciudad no convierte al hombre ciudadano ni en eso consiste su esencia. (...) Tampoco la jurisdicción y el usar de un mismo tribunal y jueces no hace al hombre ciudadano."²⁵⁷ La justificación es la misma del Estagirita: en las ciudades también habitan los esclavos y forasteros, con estos incluso, por fuerza de contratos, estando sujetos a la misma jurisdicción. La esencia del ser ciudadano también no se encuentra en cuántas generaciones de ciudadanía se pueden contar en su linaje. Al final, los fundadores de una ciudad no tienen antecedentes en la ciudad que fundan, como bien se demostró tanto en la expansión de Atenas hacia el sur de Italia, la Magna Grecia, o en las conquistas de Alejandro Magno y en la fundación de ciudades en territorio de la antigua Persia.

Pérez de Mesa intentó precisar la idea de ciudadano como el miembro partícipe de la comunidad, la participación se traduce en tener cargo u oficio de mando. "La esencia del ciudadano en cuanto tal consiste en lo que es esencial a la forma de la república y ciudad, que es tener magistrados, determinar en juicio jurídico, consultar y decir su parecer en el ayuntamiento, congregación o conción de cosas públicas o tener algún oficio público no servil, sino de autoridad y mando. Según esto aquel es absoluta y propiamente ciudadano que es hábil y tiene facultad y poder de aconsejar y determinar o juzgar en la junta o conción o en cualquiera otra manera. De todo modo que el ser ciudadano propiamente

²⁵⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 38-9.

se reduce a poder o no poder tener algún cargo o magistrado en la república.”²⁵⁸

Los magistrados pueden ser determinados, como el corregidor, el regidor, el tesorero..., o sea, alguien que en específico ocupa un cargo en la república, o indeterminados, cuando la unión de muchos se hace sentir como una persona pública, capaz emitir parecer y dar su voto. Cita como ejemplo Grecia y Roma, donde para elegir a los cónsules y otros magistrados intervenían el pueblo y los nobles. De su tiempo, pone como ejemplo los aragoneses, que eran oídos para que se hiciese cualquier cosa pública, y los habitantes de Lérida, que eran llamados a decidir toda la vez que los jueces no concordaban entre sí.

Tales hombres no se convertían en ciudadanos en el momento que se revestían de esas obligaciones, para dejar de serlo inmediatamente cuando concluidas. Ya lo eran antes y continuaban a serlo después, porque podían volver a ser requeridos nuevamente. Coherente con la idea metafísica del acto y la potencia de Aristóteles, entiende que el ciudadano “no es solamente el que en acto ejercita el magistrado o cargo, sino el que puede y es hábil para tenerlo.”²⁵⁹

Pérez de Mesa añade un elemento nuevo en la discusión de quien puede ser considerado ciudadano. ¿Puede un forastero tener el mando de la ciudad? Pero su pregunta no se refiere a los extranjeros que recibieron el título de ciudadano. Inquieta por aquellos que, nombrados por el rey, ejercen el cargo de Corregidor y Alcalde Mayor. Tal pregunta refleja, en el fondo, la sensibilidad de Pérez de Mesa por la realidad moderna que vive. Las ciudades no gozan de total autarquía. Están incluidas en un reino o república. Así, aunque los cargos de magistrados

²⁵⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 40.

²⁵⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 42.

estén en manos de los ciudadanos, están todos sometidos a una autoridad que depende y rinde cuentas a una instancia superior.

Como respuesta, dice que el rey es ciudadano de todas las ciudades donde reina. Tiene vecindad y, por tanto, es ciudadano. Así, puede tener autoridad y gobernarlas. Pero no puede estar en todas al mismo tiempo, por esto envía sustitutos para actuar en su nombre. Estos sustitutos no se ganan la ciudadanía porque el desempeño de su cargo que es una delegación del poder real, es temporal, y porque no están allí para emitir su juicio, sino el del rey. "El Rey de Castilla, a quien todas las ciudades le han prestado obediencia, recibió del reino la suprema autoridad de gobernar como cabeza, según las leyes y fueros del mismo reino. Y así tácitamente fue hecho Regidor de cada una de las ciudades y villas; y porque la judicatura que antiguamente pertenecía al pueblo, pasó al senado, ésta fue dada al rey para que sea conservador de las leyes y juzgue por ellas. Le fue asimismo concedida la autoridad de supremo capitán del reino para amparallo y defendello. Y porque el rey no puede estar presente en todas las ciudades y tiene ocupaciones más altas comunes a todos los pueblos y reinos, pone sustitutos que tienen y representan su persona y autoridad con el tácito consentimiento de las ciudades, por no poder hacerse de otra manera. (...) De manera que el Corregidor y el Alcalde Mayor no son ciudadanos absolutamente sino *secundum quid*, esto es, sustitutos por cierto tiempo."²⁶⁰

De esto se puede concluir que el concepto de ciudadano para Pérez de Mesa está circunscrito al ambiente local. El rey interfiere en la ciudad, entonces es ciudadano. Su interferencia no es momentánea. Ya el corregidor y el alcalde, provenientes de otras ciudades, y de actuación temporal y no autónoma, no son ciudadanos. Lo son en sus ciudades, pero no donde están al servicio del rey. Porque la ciudadanía no tiene un

²⁶⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 42-3.

carácter nacional, sino local. Aunque viviese en un imperio de grandes dimensiones, como el que está bajo la autoridad del monarca español, con la centralización del poder en las manos del rey, Pérez de Mesa sigue con el modelo aristotélico de pensar la política en los espacios en los que el hombre vive y despliega su existencia, o sea, una ciudad, con sus calles, plazas y casas, con sus alegrías y desventuras del día a día.

4.4 El buen ciudadano y el hombre bueno

Definido el concepto de ciudadano, Pérez de Mesa sigue, en el capítulo seis, con la pregunta clásica si el buen ciudadano y el hombre bueno se identifican o si son distintas figuras. El tema ya había sido estudiado por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (E.N. 1130b) y retomada para discusión en el capítulo IV del libro III de la *Política* (Pol. 1276b 15 - 1277b 13). Según Rus Rufino, "esta distinción arroja más luz sobre el carácter naturalmente político de la vida buena".²⁶¹

Pérez de Mesa retomó el mismo ejemplo de Aristóteles, al comparar la ciudad con un navío, y a los ciudadanos con los marineros.²⁶² En un navío hay diferentes funciones. No pueden todos hacer las mismas cosas. Pero el intento y el fin de todos es común: llegar sanos y salvos, conservar sus vidas y llevar las mercancías, al puerto donde se destinan. "Semejante es la cosa de los ciudadanos, los cuales, aunque tomados singularmente sean diversos entre sí por los varios cargos y desemejantes oficios públicos que administran (...), con todo eso la virtud civil común y el fin que todos conocen y al cual aspiran, es

²⁶¹ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 90.

²⁶² Véase Aristóteles, *Política*, 1276b 20-35.

sustentar entera y salva aquella compañía y forma de república que administran”.²⁶³

El buen marinero es aquél que ejercita su oficio en el navío de la mejor forma posible, contribuyendo para su buena navegación y le lleve a arribar a un puerto seguro. No hay una sola forma de ser buen marinero. Cada uno que ejercita bien su oficio es bueno. Por otra parte, los navíos tienen diferentes formas de ser gobernados y dentro de un barco existen distintos niveles de responsabilidad, lo que significa que las actitudes esperadas de los marineros no son todas las mismas ni iguales, dependerá de sus circunstancias y responsabilidades. El buen marinero de un navío puede no ser así considerado en otro. Por tanto, ser buen marinero en un navío significa ejercitar bien su oficio en conformidad con el modo de organización del mismo, de ese espacio concreto.

De acuerdo con la idea ya expuesta que el ciudadano es el miembro activo de la comunidad, el buen ciudadano será aquél que participa de la mejor forma posible, el que cumple su oficio de modo eficaz. Pues bien, la eficacia de su acción también tiene que ver con la forma de administración que hay en su ciudad o nación. “hay diversas suertes y formas de repúblicas y gobiernos, como veremos más abajo. Y para conservar aquellos estados hay diversas maneras de administrar y ejercitar bien los cargos públicos. (...) De lo cual se ve claro que no es una sola la virtud, arte o industria por la cual se mantienen y conservan las diversas formas de estados sino diferentes. Y estas diversas industrias o artes bien ejercitadas hacen que los hombres que la ejercitan, sean buenos ciudadanos”.²⁶⁴

²⁶³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 45-6.

²⁶⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 46.

La virtud que hace a alguien un buen ciudadano, sin embargo, no es la misma que hace un hombre bueno²⁶⁵. La primera tiene que ver con la seguridad de la comunidad, mientras que la segunda está relacionada con las costumbres y la bondad en los tratos sociales y políticos. La primera admite variadas formas, en cambio en la segunda no hay pluralidad. El hombre bueno solamente existe de una manera. "La que hace al hombre perfecto y bueno es una sola virtud simple, que es la prudencia, de la cual se derivan y manan todas las otras virtudes morales".²⁶⁶ La consecuencia es admitir la existencia de buenos ciudadanos en el oficio público, aunque sean malos hombres en la vida privada.

Admitir esto es de un realismo profundo. No vivimos en una sociedad perfecta. O mejor, no hay sociedades perfectas. Y tal vez sea por esto que necesitamos de la política. La exigencia de que todos sean buenos ciudadanos para la mejor vida posible en la comunidad no puede permitir la ingenuidad de creer que lo mismo va a pasar en sus vidas privadas. "Es imposible, moralmente hablando, que todos aquellos ciudadanos sean hombres buenos, aunque la república sea óptima."²⁶⁷ La pregunta que se sigue es si puede existir algún buen ciudadano que sea también buen hombre.

La respuesta, todavía, exige una comprensión de lo que caracteriza la virtud del buen ciudadano y la del hombre bueno. El hombre bueno debe saber mandar, o sea, administrar y tomar decisiones. Es sobre el que recaen las responsabilidades de la familia. Es la autoridad de la casa. Debe tener el control de la mujer, de los hijos e de aquellos que trabajan

²⁶⁵ Sobre la virtud en Aristóteles, véanse Sherman, N., *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Clarendon Press, 1991; Kraut, R., *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

²⁶⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 47.

²⁶⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 47.

para él.²⁶⁸ Necesita de la prudencia, para que sus órdenes produzcan, de la mejor forma, el objetivo esperado. El buen ciudadano, por su vez, debe saber obedecer. Sobre él imperan las órdenes de los magistrados. El que obedece no decide y no es responsable si las decisiones fueron acertadas o no. Simplemente, ejecuta lo que a él se le ordena. No necesita de la misma prudencia del que manda.

Aunque diferentes, las virtudes no son excluyentes. "No repugna que en algún ciudadano aquellas dos virtudes o facultades sean totalmente la misma, porque comúnmente decimos que aquel es buen magistrado o buen príncipe que es prudente, y está adornado de las otras virtudes morales y manda y gobierna según el dictamen de las mismas, conforme a los estatutos y leyes de su república."²⁶⁹ El súbdito que sabe obedecer puede, sin duda, saber mandar en su vida privada. Y más, como miembro activo de su comunidad, es loable que sepa obedecer y estar pronto para participar en las decisiones de su comunidad. Que "sepa y pueda presidir y gobernar en un tiempo, estar sujeto y obedecer en otro."²⁷⁰

Pérez de Mesa distingue, sin embargo, dos tipos de mando. Siguiendo la orientación de Aristóteles²⁷¹, dice que uno es despótico y otro político. El primero tiene que ver con una condición ontológica, donde alguien es considerado como ser superior y su mando no sufre contestación. Es un mando señorial, porque hace referencia a la relación señor y siervo. Un príncipe con este mando no puede aprender las mismas cosas que sus vasallos, no puede comportarse como uno de ellos, bajo pena de no diferenciarse el señor del siervo, y perder el mando. El segundo es civil, y se produce sobre hombres libres, del

²⁶⁸ Pérez de Mesa vivía una sociedad machista, paternalista y elitista. Esto no debe nos extrañar, ni disminuir la relevancia de sus reflexiones.

²⁶⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 49.

²⁷⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 49.

²⁷¹ Véase Aristóteles, *Política*, 1276b 20-35.

mismo género. No hay diferencia ontológica y el ciudadano se mantiene como súbdito mientras reconoce la prudencia en los actos del príncipe.

La prudencia del príncipe es más elevada que la de los súbditos. Este necesita de prudencia para hacer bien lo que les fue ordenado. Aquél no necesita tener el conocimiento técnico de sus oficiales, pero sí la prudencia y la sabiduría cuando determina algo en específico. Cita como ejemplo el espadero, que tiene que saber manejar el acero para fabricar espadas con longitud y anchura que les fueron determinadas, pero es el que le manda quien tiene que saber porque debe tener tales medidas y no otras.²⁷² La prudencia del que obedece es inferior a la del que manda.

En otras palabras, una cosa es mandar y otra es obedecer. Se puede ser bueno obedeciendo, pero mejor es mandar. El que obedece no se responsabiliza de los efectos derivados de las órdenes. El que manda siente que la historia de su comunidad depende directamente de lo que decide. La obediencia es necesaria para el mantenimiento del orden en una comunidad, pero el saber qué ley debe ser cumplida es lo que define los rumbos que debe seguir un pueblo. Es plenamente bueno el que manda, porque tiene la virtud perfecta. Tomando de prestado las palabras de Rus Rufino en el estudio sobre Aristóteles, para Pérez de Mesa "ser hombre bueno y ser buen ciudadano coinciden en cuanto ambos mandan".²⁷³

Cuándo Pérez de Mesa resucita toda esta diferenciación que Aristóteles ya lo había hecho, tiene un propósito. Mantiene la preocupación griega de búsqueda de la excelencia. Y, como recuerda Werner Jaeger, entre los griegos, señorío y *areté* se hallaban

²⁷² Véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 52.

²⁷³ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 92.

inseparablemente unidos.²⁷⁴ El mejor tiene que imperar. Es así que se puede siempre caminar hasta una forma de vida superior. Pero esto no es para justificar el poder de una clase sobre otra. Como más adelante veremos, Pérez de Mesa defiende la "república óptima", donde los ciudadanos han de "saber mandar y obedecer y haberse en ambas cosas loablemente".²⁷⁵ Es un llamamiento a la participación de la comunidad. Participar del mando y no de la obediencia ciega, como animales de carga. Se llama a todos, pero sólo los que tienen la virtud responden.

4.5 La relación con la economía

No es posible hablar en bien vivir sin tener en cuenta la relación del sujeto con la economía. Los seres humanos no viven en mundos imaginarios, perfectos, sin problemas y sin condicionamientos. Por lo contrario, sus vidas se hacen en medio a situaciones muy concretas que no pueden ser despreciadas cuando se busca entender el mejor modo de vivir. La búsqueda de la felicidad, por tanto, hay que contemplar también los aspectos de los materiales necesarios a la producción de su existencia. Se debe empezar por la relación con las propiedades. "Parte o ayuda de llegar a la felicidad es la posesión de la hacienda, principalmente para alimentar el pueblo; porque sin alimento es imposible vivir".²⁷⁶

Alimentarse es la necesidad más primaria del género humano. Y esto supone tomar de la naturaleza los frutos que serán capaces de satisfacer a esta necesidad. Porque atiende a una necesidad natural del

²⁷⁴ Véase Jaeger, W. *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. 21.

²⁷⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 53.

²⁷⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 305.

hombre, la posesión de los frutos de la naturaleza debe considerarse como natural. "Y por eso cuando el hombre adquiere lo que la naturaleza hizo para él, aquella adquisición es natural, y la posesión de ello es natural".²⁷⁷

Para la obtención de los frutos el hombre debe auxiliarse de variados instrumentos. La adquisición de estos instrumentos, sin los cuales no se alcanzaría la posesión natural de los frutos, también tiene que ser considerada como natural. "Se colige de esta doctrina que la agricultura y la pastoral y la predatoria, caza y pesca, y todo lo demás que se recibe de la tierra, y agua y animales, como los minerales, mármoles, piedras preciosas y madera, son adquisición y posesión natural de hacienda".²⁷⁸

La posesión de hacienda es natural. Sin ella es imposible producir los frutos que van satisfacer las naturales necesidades humanas. Además de alimento, plantas y carnes, el hombre necesita de lanas para hacer vestimentas, maderas y minerales para construir sus casas. La producción o extracción de los frutos exige la utilización de instrumentos diversos. La agricultura y la ganadería suponen la delimitación de espacios sin los cuales no sería posible la obtención de una cantidad mayor de frutos que una colecta o caza natural. Por esto, la hacienda es natural. La argumentación es simple: lo que atiende y es condición para un fin natural necesariamente es natural. Y lo es mientras atiende a este fin natural. "Pero la hacienda y posesión natural, de la cual hemos dicho, es instrumento para el alimento y para las cosas necesarias de la vida".²⁷⁹

²⁷⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 307.

²⁷⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 307.

²⁷⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 308.

El carácter natural de la posesión de la hacienda impone, así, un límite. Todo lo que traspasa este límite, que es exactamente la realización de lo que se ha propuesto, es superfluo. "Así los frutos y todas las cosas que se adquieren y son posesión natural, no pueden ni deben ser infinitas ni superfluas sino suficientes para conseguir el fin al cual se ordenan, que es vivir cómodamente y sustentar la ciudad y Estado".²⁸⁰

Este pensamiento está de acuerdo y corresponde con lo que dijo Aristóteles: "claro está que hay un límite tanto en los oficios como en los instrumentos, porque nada es ilimitado ni en cantidad ni en magnitud. También la riqueza no es más que una cantidad de instrumentos al servicio de la casa o de la comunidad política."²⁸¹ No es natural el acopio desordenado de los bienes. El planteamiento de la riqueza es sobrio, autárquico y no consumista. La acumulación de bienes solo es posible con la llegada del comercio. Si no hay intercambio de los frutos, no hay porque acumular medios para vivir, o propiedad en las que sembrar o criar ganado. ¿Por qué acumular tierras si el fruto de la agricultura se perdería, una vez que no podría consumir todo? Así, el comercio no puede ser natural²⁸².

Siguiendo la línea aristotélica, en el capítulo cincuenta y tres, Pérez de Mesa se esfuerza por diferenciar la natural actividad económica, la producción de frutos para la consecución del bien vivir sin bienes superfluos, de otra actividad que trata de conseguir una acumulación sin límites de los bienes. Presenta la misma línea evolutiva que Aristóteles

²⁸⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 307.

²⁸¹ Aristóteles, *Política*, Lib. I, Cap. 8 (1256b).

²⁸² Sobre la economía en el pensamiento de Aristóteles, véanse Meilke, S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1995; Murphy, J.B., *The Moral Economy of Labor. Aristotelian Themes in Economic Theory*, New Haven-London, Yale University Press, 1993; Koslowski, P., *Politik und ökonomie bei Aristoteles*, Tübingen, Mohr, 1993.

mostró como el camino por el cual esta segunda clase de economía nació y se desarrolló.

La imposibilidad de cada uno de proveer solo de todas sus necesidades con suficiente calidad de vida, provocó el intercambio o el trueque de productos entre los seres humanos. Unos tenían mucho de algo de lo que otros carecían. "Ultra de la granjería natural sobredicha hay otra la cual se hace por conmutación a trueque de las cosas."²⁸³ Para esto, necesario admitir que todos los bienes pueden tener dos usos distintos, uno propio y otro no.

Uno es el uso para el cual algo fue hecho, como un jubón que tiene el uso propio el de ser vestido. Y el otro es el fin que puede asumir en el intercambio: ser objeto del cambio o de la venta. El que hace jubones los hace para venderlos, y así tener dinero para comprar otros bienes que necesita, incluido los materiales para realizar sus prendas. "El jubón se viste y este es su uso propio o esencial, porque es el fin para el cual fue hecho. El otro uso, no propio, es venderlo o trocarlo por otra cosa de que tiene necesidad el que lo vende. [...] Pero el venderlo es fin del jubetero, el cual lo hizo para venderlo por ayudarse del dinero para suplir otras necesidades suyas".²⁸⁴

Esta primera forma de intercambio "no es fuera de la naturaleza ni sirve para enriquecerse y aumentar mucho el patrimonio y posesiones, sino solamente para suplemento de lo que falta a la vida."²⁸⁵ Sigue siendo natural porque el que permuta no se enriquece a costa del otro, sino que los dos tienen sus necesidades satisfechas. Pero el desarrollo de este intercambio hizo surgir la moneda, como instrumento capaz de valorar los distintos productos. Además de facilitar el intercambio de

²⁸³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 309.

²⁸⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 309.

²⁸⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 310.

regiones muy distantes, la moneda podría ahora evitar conflictos sobre la cantidad de un producto que equivaldría de otro, es decir, nivelaría el valor de los productos y establecería una igualdad en el intercambio. Cada producto o cada hacienda pasaba a tener su valor, y sobre estos valores se realizaban las transacciones comerciales. Pero estos valores no se fundamentan en la naturaleza de los bienes, sino que corresponden a lo que se estableció en la sociedad, por tanto, el valor es una convención que refleja el aprecio que se tiene a algo o un tipo de bienes concretos en un momento y en un lugar determinado. "De modo que no la naturaleza sino la industria dio esta segunda manera de conmutar, comprando y vendiendo por dineros las cosas que son menester".²⁸⁶

El dinero permitió el surgimiento del comercio que podemos llamar profesional. No se trata solo de cambiar un producto por otro, o por una cantidad de monedas que permitan adquirir lo que se necesita. Ahora alguien se ocupa de comprar a uno y vender a otro, pero vendiendo por una cantidad más allá de la que pagó en la compra. El comerciante no compra objetos para satisfacer su necesidad, sino para vender a otro que necesite de ellos. El dinero que antes era instrumento para el intercambio de productos, subvierte la relación: ahora los productos se convierten en instrumentos para la obtención de más dinero. "De manera que esta permutación no es para suplemento de la necesidad humana, sino para aumentar el dinero".²⁸⁷

²⁸⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 310. Gómez Camacho, F., "Later Scholastics: Spanish Economic Thought in the XVI and XVII Centuries", en Todd-Cowry, T. (eds.), *Ancient and Medieval Economics Ideas and Concepts and Social Justice*, Leiden, Brill, 1998, cap. XII; *Economía y Filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Madrid, Síntesis, 1998, Grice-Hutchinson, M., *La Escuela de Salamanca. Una interpretación de la teoría monetaria española*, Salamanca, Caja España, 2015.

²⁸⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 310.

El dinero se despega totalmente de la naturaleza cuando ni siquiera más necesita de los objetos para reproducirse. Con el préstamo a juros, el dinero asume su máximo carácter virtual, usando una terminología actual. En esta operación no es solo considerado como medio de intercambio o valor de los productos, sino como un propio producto. De medio a otros objetos, se convierte en fin de sí mismo. "La industria y la experiencia acompañadas de la codicia engendraron después otro género más lejano de la naturaleza, que es el logro o usura, y hicieron el arte feneratoria de dar dineros por dineros y multiplicarlos sin fin o termino."²⁸⁸

Esta economía no natural tiene por fin "no el sustento de la vida sino la ganancia y aumento del dinero."²⁸⁹ La búsqueda incesante e insana continua de más dinero se da porque los hombres confunden, o ignoran, el verdadero sentido de la riqueza, que consiste en "heredades y en los frutos que da la naturaleza".²⁹⁰ La economía natural no divide los hombres en ricos y pobres, no está relacionada directamente con que unos se enriquezcan sobre la miseria de otros. Pero el comercio y la usura, "si enriquece a unos, empobrece y descompone a otros".²⁹¹

En Aristóteles leemos que "causa de ese apetito es la preocupación por vivir y no el anhelo de vivir bien".²⁹² La preocupación por el vivir hace los hombres pensaren ser necesario acumular siempre más. "Tienden a considerar unos de ordinario la riqueza como la abundancia de moneda".²⁹³ Ponen como fines de sus vidas el adquirir propiedades sin límites. Pero esto es condenarse a vivir en una búsqueda sin término.

²⁸⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 310.

²⁸⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 311.

²⁹⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 311.

²⁹¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 312.

²⁹² Aristóteles, *Política*, Lib. I, Cap. 9 (1258a).

²⁹³ Aristóteles, *Política*, Lib. I, Cap. 9 (1257b).

“La tesis aristotélica es que el deseo de riqueza es, en el fondo, un disfraz o consecuencia del deseo inmoderado de placeres no dominados por la razón”.²⁹⁴ Supone un empobrecimiento antropológico, una vez que el hombre no mira tanto a la felicidad en el desarrollo de sus virtudes, como en el acumulo de bienes externos que, a la vez, pueden no ser duraderos.

El vivir bien supone, sin dudas, la posesión de un mínimo de bienes que puedan conferir seguridad económica. Pero se trata de una sobria autosuficiencia económica. Y esto vale tanto para el individuo como para la ciudad. La vida buena se expresa en el autoperfeccionamiento de las virtudes. No de manera aislada, como ejercicio de introspección o de autocontrol afectivo, sino función y acción propias de la amistad.²⁹⁵

Pérez de Mesa sugiere la presencia del Estado en la economía, con incentivos a la producción pero también poniendo límites a la codicia del capital, “huyendo lo más que fuere posible todo género de usura, como repugnante a la naturaleza”.²⁹⁶ Pérez de Mesa vive en pleno siglo XVII. No se opondría totalmente, es claro, al comercio y al préstamo de dinero a juros. Tampoco abogaría por el fin de la moneda y vuelta a la práctica de los intercambios de productos unos por los otros. No sería coherente con su realismo político. Lo que hace es interpelar para que estas actividades no se sobrepongan a la economía natural, sino que estén a su servicio.

Solamente la economía natural puede conferir al hombre la realización del bien vivir. Las formas artificiales tienden a aprisionar el hombre en una búsqueda permanente por más dinero. Pero cuanto más

²⁹⁴ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 100.

²⁹⁵ Véase Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 103.

²⁹⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 312.

dinero hay en una sociedad, menos tiene valor. La economía artificial no sirve para la perfección del hombre. El ser humano que busca de forma compulsiva y vehemente la riqueza, está condenado a vivir siempre insatisfecho. Quiere siempre más. Poner como fin la obtención de los medios es condenarse a nunca encontrar fin y sentido en lo que hace, es vivir siempre en la sensación de estar incompleto.

La vida buena, por lo contrario, se encuentra justamente cuando el hombre complementa y coordina sus esfuerzos y bienes con sus semejantes en la construcción de una comunidad en que las virtudes son desarrolladas para la consecución del bien común, del bien que beneficia a todos. Para la obtención de este objetivo hay que pensar en qué dispositivos deben estar presentes para impulsar, o para evitar que algunos impidan que los demás vivan conforme a la naturaleza. El desarrollo de las virtudes exige la constitución de las leyes, tema de nuestro próximo capítulo.

5. La fuerza ordenadora del Derecho

En relación a las condiciones concretas para la realización de la mejor vida posible en una sociedad, merece especial atención el análisis que Pérez de Mesa hace de la ley y del Derecho²⁹⁷. La primera dificultad con que nos encontramos sobre este tema es que no condensa su idea a este respecto en un uno o algunos capítulos especialmente dedicados, como lo hizo en el tema de la ciudad, por ejemplo. Hay dos capítulos – el XIV y el XVI– en los cuales se detuvo un poco en la consideración de la cuestión. Pero lo hizo a partir de unos puntos específicos. Por otro lado, hay muchos pasajes en el conjunto de la obra en los que se relaciona este contenido con otros temas. Así, para el estudio de sus nociones de ley y de Derecho, se hace necesario un análisis de estos

²⁹⁷ Para mejor comprender el significado de la ley en Pérez de Mesa hay que mirar a Aristóteles. Sobre lo que dijo el Estagirita a cerca de la ley hay abundante bibliografía, de las cuales se puede citar: Miller, F. D., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1995; Hamburger, M., *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New York, Biblo and Tannen, 1965; Cartledge, P., et alii, *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1984; Gigante, M., *Nomos Basileus*, New York, Arno Press, 1979; Lisi, F.L., *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Ein Untersuchung zur Bezeichnung von Philosophie und Politik bei Platon*, Königstein, Hain, 1985; Ostwald, M., *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Westport, Greenwood, 1979; Quass, F., *Nomos und Psephisma. Untersuchung zum griechischen Staatsrecht*, München, Beck, 1971; Brook, R.-Murphy, J.B. (eds.), *Aristotle and Modern Law*, Aldershot, Ashgate, 2003; Jobart, J.C., "La notion de Constitution chez Aristote", *Revue Française de Droit Constitutionnel*, 65, 2006, pp. 97-143; Jaeger, W., *La alabanza de la ley*, Madrid, CEC, 1982.

pasajes e integrarlos en un contexto que permita responder a la cuestión de su importancia respecto al ordenamiento de la vida en común.

En el capítulo XIV se ocupa del fin de las leyes y del ostracismo. Empieza el capítulo haciendo referencia al anterior, donde demostró que la existencia de conflictos entre las partes civiles, motivados por los deseos de dominio y poder, donde cada uno se vale de algún derecho que tenga en parte para requerirlo en el todo. Reafirma que nadie posee completamente la justicia y la razón para justificar el dominio sobre la sociedad, excepto aquellos que califica de "buenos y virtuosos".²⁹⁸

El realismo y pragmatismo político de Pérez de Mesa se evidencia de nuevo con mucha claridad. Ya lo había dejado muy bien explícito en el proemio, como también ya se ha visto. Sobre las leyes, vuelve a insistir que no está escribiendo para una república ideal, ni para un ideal de Estado que no será realizable. Escribe de lo que cree "que se puede poner en ejercicio y uso a respeto de los vicios y apetitos de los hombres".²⁹⁹

Siendo la política una ciencia práctica que se destina a la consecución de lo que se considera como mejor posible para una comunidad determinada, la ley debe ser considerada como inserta en una realidad sociopolítica concreta de esta misma comunidad. La ley tiene un carácter social e histórico que no puede ser olvidado. "La ley para Pérez de Mesa no es una abstracción o un ente de razón, todo lo

²⁹⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 90.

²⁹⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 90.

contrario, es algo que está inserto en la acción política misma articulando la vida social de los hombres.”³⁰⁰

La ley es definida por Pérez de Mesa como el orden. Sin orden y sin ley no hay vida común posible. Es el orden el que mantiene a todos unidos en torno de algún objetivo. No basta que los ciudadanos quieran conseguir los mismos fines, es necesario que todos estén dispuestos a vivir en un ambiente ordenado para conseguir esos fines. “La ley es el orden y la buena ley no es otra cosa que un buen orden; pero una muchedumbre muy grande de gente no puede recibir orden, porque eso solamente tocaría a la divina potencia, la cual consiente y rige todo este universo”.³⁰¹

La ley es orden porque ordena, determina el cumplimiento o la prohibición de alguna conducta. Y como lo hace para todos, pone a todos en el mismo orden social. O sea, crea una atmósfera común a todos, una misma lógica social. Ordenar es también organizar. “La ley ordenadora actúa como unidad que otorga sentido y coherencia a una multiplicidad.”³⁰²

La ley crea y mantiene, por tanto, la cohesión social. Bajo su mandato se determina la constitución de una ciudad o de un Estado. La ley es una estructura jurídica dispuesta para hacer realidad lo que tiene como principio. Es la realización de una razón que dirige y ordena todo, el cosmos y la vida humana, la “divina potencia”.

Diego Pérez de Mesa era matemático y astrónomo. Pensaba la sociedad humana a partir de una lógica donde todo tiene su proporción y sentido de ser y existir. Comparaba la buena organización entre los

³⁰⁰ Rus Rufino, S., “La noción de ley en la Política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa”, cit., p. 255.

³⁰¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 280.

³⁰² Rus Rufino, S., “La noción de ley en la Política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa”, cit., p. 255-6.

hombres con la armonía y el equilibrio que se perciben en la órbita de los astros. La jerarquía es fundamental para la armonía de los movimientos. En esto consiste el orden: los que tienen que mandar deben imperar, y los demás deben obedecer. Si cada uno hiciese lo que le quisiera, los hombres chocarían entre sí, crearían todo tipo de conflictos y se destruirían. "De manera que a estos dos [el imperante y el obediente] sucede como al sol y al hombre; los cuales, aunque son diversos, hacen una como compañía o causa que engendra otro hombre, y es lo mismo que el cielo y la inteligencia; porque, aunque el uno no es forma del otro, con todo eso ambos juntos, inteligencia y cielo, hacen un *ente per se* en el género de los eficientes y una causa para influir en los elementos".³⁰³

La comparación de la ley humana a los movimientos celestes puede, a veces, dejar en el aire la idea de un determinismo histórico, y por extensión jurídico, donde no hay espacio a la libertad o a la voluntad humana. ¿Es la ley el resultado de una razón omnipresente o es el producto de la voluntad de alguien?

Fue frecuente en la Escuela Española la indagación si la ley era un acto de la razón o el imperio de la voluntad. Casi todos los autores de esta Escuela se ocuparon del tema³⁰⁴, y Pérez de Mesa no constituyó una excepción. Su posición es muy clara y sencilla: la ley tiene origen en un dictado de la razón del gobernante. El que gobierna lo hace ordenando, disciplinando y orientando hacia la consecución de los fines propuestos por su acción política. "Porque el mandar no ha de ser de mero apetito y antojo sino por fuerza de razón, que es la que naturalmente tiene fuerza de imperio en lo hombres, es necesario que el príncipe en aquellos casos particulares que no comprende la ley,

³⁰³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 18-9.

³⁰⁴ Véase Rus Rufino, S., "La noción de ley en la Política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa", cit., p. 256.

que son los mismos en que él tiene suprema autoridad de mandar, los mande movidos de la razón, y por tanto es necesario que los medite y conozca."³⁰⁵

Es necesario que medite y conozca porque, como se ha dicho, la política es ciencia que orienta a la práctica. Hay que seguir la razón³⁰⁶ y no sus apetitos. Solamente así será capaz de ofrecer al pueblo una guía orientativa de lo que es justo y lo que es injusto, lo que se debe hacer y lo que está prohibido hacer. La ley ha de servir como regla de las acciones, de manera muy práctica.

La existencia de la ley es justamente lo que puede asegurar el imperio de la razón sobre el "mero apetito y antojo". Sin ella, los hombres "fácilmente degeneran de la virtud que deben seguir".³⁰⁷ Sin embargo, La ley no solamente necesita ser razonable, también tiene que ser conveniente y tener utilidad. De nada vale querer hacer una república ideal, de leyes perfectísimas, si no se tienen en cuenta las condiciones históricas, sociales y culturales del pueblo a la que está destinada. "Lo que conviene y es útil a algunos es cosa digna y justa que se le dé y lo reciba".³⁰⁸ La conveniencia y la utilidad son criterios para la definición de lo que es justo y, por tanto, deben ser contempladas en las leyes.

La justicia en Pérez de Mesa no es una entidad abstracta, no sigue ningún ideal, sueño o utopía que desprecia la realidad en nombre de

³⁰⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 106-7.

³⁰⁶ Pérez de Mesa da a la palabra razón el significado tradicional de la *recta ratio*, "la que resulta de una constante corrección de los extremos hacia los que tiende espontáneamente el apetito. La *recta ratio* es, *strictu sensu*, más bien una *correcta ratio*". (Inciarte, F., *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1974, p. 183.)

³⁰⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 90.

³⁰⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 30.

otra para ser construida. "La justicia es una virtud civil".³⁰⁹ No es una cuestión de foro íntimo. Es algo que tiene a ver directamente con la convivencia. Por esto, asume un carácter dinámico. No puede ser absolutizada. Se debe siempre contemplar las situaciones en que se dan los casos concretos. "Justa se dice una cosa de dos maneras: una cosa es justa absolutamente y otra justa en cierta manera, o como se suele decir *secundum quid*."³¹⁰

Es la razón, o el entendimiento, la capacidad que el legislador tiene que consultar para comprender lo que es conveniente y útil a la comunidad, y por tanto justo, y que debe ser puesto como guía de conducta para todos los hombres. Sin embargo, no hay hombre ajeno a las voluntades. Es decir, el legislador para seguir por el camino de la racionalidad habrá que quererlo. Es la voluntad lo que mueve los hombres a la acción. Sin ella, no se puede entender sobre lo que se debía legislar e incluso no hacerlo.

Hay un espacio para la elección y, por tanto, de libertad, en la definición de la ley que se deberá seguir³¹¹. El entendimiento a veces puede mostrar más de una opción, y el legislador deberá elegir la que le parezca la más conveniente y útil. "Y por eso el político debe saber las diferencias de leyes que convienen, a lo menos, a la conservación y constitución de los estados."³¹²

Razón y voluntad no son elementos que se excluyen en la definición de las leyes. La definición de la ley es un acto de libertad en el que elige lo que se entiende y quiere como mejor y más conveniente para el bien común. La ley es, por tanto, la síntesis de un buen

³⁰⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 66.

³¹⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 66.

³¹¹ Sobre la conjunción ley-libertad, véase Strauss, L., *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970.

³¹² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 64.

entendimiento y de una buena voluntad en orientar a los hombres al perfeccionamiento de sus virtudes.³¹³

5.1 El fin de las leyes

La finalidad de las leyes tiene que ver, primeramente, con la propia razón de existir. La vida social exige la existencia de las leyes y del derecho. "No hay camino por el cual una república, puesta en ser y uso común, pueda avvicindarse a la perfección de la suprema ideal sino gobernando los hombres conforme a lo que disponen las leyes y ordenanzas".³¹⁴

La ley existe, en primer punto, para garantizar la convivencia social, y así hacer posible al hombre realizar su naturaleza social y política. "El hombre es animal civil y naturalmente inclinado a la compañía de los otros hombres, y por eso toda ciudad y toda república bien ordenada debe fundarse y estribar en lo que es justo."³¹⁵

Siendo lo justo lo que atiende a la conveniencia y a la utilidad de la comunidad, el fin de toda y cualquier ley no puede ser otro que la consecución del bien común. Y, por extensión, de la felicidad común. "El legislador ha de tener atención al bien y útil de toda la ciudad y pueblo o de todo el Estado, porque las leyes se hacen enderezadas al mismo fin de la ciudad; el cual, como hemos dicho arriba, es un bien y felicidad común de todos, y así las leyes se han de instituir en orden al útil y bien

³¹³ En esto, Pérez de Mesa sigue el pensamiento de la Escuela Española. Fray Luis de León, Domingo de Soto y Francisco Suárez ya habían tratado de este tema. Véase Rus Rufino, S., "La noción de ley en la Política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa", cit., p. 265, nota 91.

³¹⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 90.

³¹⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 66.

común de todos los naturales y aun de los forasteros habitantes y pasajeros.”³¹⁶

Por bien común se entiende el bien que atiende a todos, sin favorecer a algunas personas o clases sociales o las mismas ciudades, en detrimento de los otros individuos, clases o ciudades. “Para el buen gobierno las leyes no han de mirar a un solo hombre ni a una cualidad sola, como a solos los ricos o a los nobles solos, sino al bien común de todos, porque aquello se entiende cuando todos son iguales en género y potencia en la manera que arriba se ha dicho, esto es, que la virtud de uno demasadamente no excede a la de todos los demás”.³¹⁷

La defensa intransigente del bien común sigue la orientación aristotélica: el todo tiene preferencia sobre las partes. O mejor, las partes solamente existen ordenadas en el todo. No es posible una parte estar bien y el todo mal. El bien exclusivo de una parte es aparente y efímero. El mal general seguramente hundiría todas las partes. Así, en la comunidad, el bien particular se subordina al bien común³¹⁸.

³¹⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 91.

³¹⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 100.

³¹⁸ Véase Rus Rufino, S., “La noción de ley en la Política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa”, cit., p. 266. Sobre el tema de la justicia en Aristóteles, la bibliografía es extensa. Se destacan: Angelis, N., *L'être et la justice chez Aristote*, Paris, Univ. Diss., 1989; Barnett, R.E., “Restitution: A New Paradigm of Criminal Justice”, *Ethics*, 87 (1977), pp. 279-301 y “The Justice of Restitution”, *American Journal of Jurisprudence*, 25 (1980), pp. 117-132; Curzer, H., “Aristotle’s Account of the Virtue of Justice”, *Apeiron* 28, (1995), pp. 207-238; Destopoulos, G., “Les concepts de juste e de justice selon Aristote”, *Archives de Philosophie du Droit*, (1969), pp. 283-308; Gordley, J.R., “Tort Law in the Aristotelian Tradition”, en Rus Rufino, S. (coord.), *Aristóteles el pensamiento jurídico y político*, cit., pp. 71-97; Harrison, A.R.W., “Aristotle’s Nichomachean Ethics, Book V, and the Law of Athens”, *Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, pp. 42-47; KEYT, D., “Aristotle’s Theory of Distributive Justice”, en *A Companion to Aristotle’s Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 238-278; Kraut, R., *Aristotle*, cit., pp. 157-166; Leyden, W. von, *Aristotle on Equality and Justice. His Political Argument*, London, Macmillan, 1985; Lapie, P., *De Justitia apud Aristotelem*, Paris, s.e., 1902; Mathie, W., “Political and Distributive Justice in the Political Science of

El bien común no es algo pronto y acabado, fijo, sino dinámico y en permanente quehacer. No es solamente un conjunto de cosas y bienes materiales. Tiene que ver con la vida de los ciudadanos. Tiene que responder a la natural inclinación humana a la felicidad. Tiene que ver con la participación activa de todos los ciudadanos y al respeto de todos aunque no sean ciudadanos, porque la ley alcanza a todos.

El fin de las leyes no puede ser otro que el fin de las ciudades, pues se formularon para mantener el buen orden en las ciudades. Solamente en esta integración armónica se puede garantizar el establecimiento de buenas leyes. "Y como las diversas repúblicas tengan origen de la institución de los hombres, según que tienen ésta o aquella por justa y conveniente, los mismos que instituyen la ciudad y forma de república que les agrada, hacen las leyes acomodadas a conservar aquella forma de república y Estado."³²⁰

La ley es el instrumento práctico para la consecución de los fines de la ciudad o del Estado. Es ella quien disciplina y conduce a los hombres según el modo de conducta esperado por la colectividad, porque los hombres están sujetos al error. Ni todos son capaces, por virtud propia, de mirar al bien común antes del particular. Si no hubiese un sistema jurídico eficaz la sociedad se descompondría. Los conflictos se sucederían sin control. La convivencia sería imposible.

Aristotle", *The Review of Politics*, 49/1, 198), pp. 59-63; Miller, F.D., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1995; Salomon, M., *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden, Nijthoff, 1937; Trude, P., *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1955; Williams, B., "Justice as Virtue" en Rortry, A.O., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 189-199; Wesoly, M., "Aristotle's Conception of Justice as Equality", *Eos*, 77/2, 1989, pp. 211-220; Young, C.M., "Aristotle on Justice", *The Southern Journal of Philosophy*, 27, 1989, pp. 233-243.

³²⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 80.

“La ley se da para dirigir los hombres al fin de la república que es obra según la virtud y buen uso de la razón. De manera que supone la ley que no todos los del pueblo son suficientes para estar siempre astrictos y ligados a la razón y virtud, en la cual pueden faltar aquéstos y aquéllos una y otra vez por esta o por otra ocasión, y así supone la ley que en esta flaqueza todos son iguales y de un género, de manera que la ley se pone para los que son iguales en género de apetitos y en potencia de errar, y eso se supone de todos los ciudadanos”.³²¹ Seguramente que hay hombres buenos, siempre dispuestos a trabajar por el bien común de todos. Pero la ley solamente puede disponer sobre iguales y así exigir el mismo comportamiento a todos. Clasifica a todos en “potencia de errar” pero espera de todos que no cometan errores o actos ilegales. En el fondo, la ley está orientada hacia los buenos. No obstante, no suponer los conflictos y errores de los ciudadanos sería una ingenuidad.

El realismo antropológico de Pérez de Mesa se muestra también en otro pasaje: “Tiene el hombre razón y apetito. El apetito sujeto y obediente a la razón engendra la virtud por la cual el hombre se hace perfecto y perfeccionado; por la virtud es el mejor de todos los animales, porque el hombre tiene natural inclinación a las virtudes. Pero como es libre, repugna de ordinario el apetito a la razón y no la obedece, y así sale hombre vicioso e injusto. El cual sin ley y sin justicia, es el peor de todos los animales.”³²²

En seguida justifica una vez más la ley para la convivencia de la ciudad: “Es, pues, necesario reducirlo [el hombre vicioso] a la justicia, equidad y templanza con la ordenación y gobierno civil.”³²³ Reducirla a justicia significa que está justificado el uso de la fuerza para conseguir

³²¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 92.

³²² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 65.

³²³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 66.

que todos sigan por el mismo camino. No hay aplicación eficaz de la ley que no prevea su no cumplimiento, y las sanciones que se deben aplicar en cada caso. La previsión del castigo es inherente a cualquier ley. Se apunta el camino correcto y se muestra las consecuencias de la no observancia. De lo contrario no tendría sentido la ley, sería lo mismo que no existiera.

Los magistrados han que tener especial cuidado en imponer que se cumplan las leyes³²⁴, siendo ellos mismos ejemplos de su estricta observancia, castigando hasta el más mínimo delito o infracción. No se puede cerrar los ojos ni para las cosas pequeñas, para que no crezcan en cantidad y complejidad. Cuando se acostumbra a la impunidad, la ley pierde su fuerza, el tejido social se compromete y su integridad y unidad se ven amenazadas. “La negligencia tiene muchos miembros. Primeramente, cuando cosas muy pequeñas y de poquísima consideración se disimula en que no se guarde por aquella vez un fuero o ley, y otro día en cosa también muy pequeña no se observa, y otra vez en otro caso mayor se deja de observar. Y así poco a poco no observándola en cosas medianas y mayores, se pierde su fuerza totalmente y no se obedece ni se guarda”.³²⁵

Los castigos seguramente tienen de ser proporcionales a las infracciones cometidas. El punto extremo es el ostracismo, “el cual no es otra cosa que quitar de delante aquella grande y sospechosa

³²⁴ En esto Pérez de Mesa sigue no solamente a Aristóteles sino el pensamiento griego tradicional, que defendía el respeto y obediencia a la ley, a excepción solamente de los sofistas más radicales, como Trasímaco y Cálicles. Véase Sánchez Manzano, M.A.-Rus Rufino, S., *Introducción al movimiento sofístico griego*, León, Universidad de León, 1991, pp. 157-181. Aristóteles combatió las tesis sofistas. En la modernidad Pérez de Mesa criticó a los aduladores de príncipes, que adulteran y utilizan la Política en beneficio propio, como ya lo hemos visto que lo hace desde el proemio de su *Política o Razón de Estado*.

³²⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 204.

eminencia.”³²⁶ Es decir, la función del castigo es recuperar y traer todos de vuelta a la justicia y a la buena convivencia. Lo que pasa es que algunos se exceden y parecen no querer volver a sujetarse a las leyes y a la armonía con sus semejantes. Insisten en romper con el orden y promueven convulsiones sociales. Son casos extremos, donde la cohesión social está amenazada.

Como una fruta podrida para que no contamine a todas las demás necesita ser quitada del cesto y apartada de todas las demás, también el individuo que representa un riesgo a la seguridad social tiene de ser expulsado de la ciudad o Estado. “El ostracismo destierra o mata o por alguna otra manera violenta asegura el Estado”.³²⁷ Se trata de asegurar el Estado, el todo, por eso se prescinde de una parte. Está en juego el bien común y no el “mero apetito y antojo” de los gobernantes. Y por esto mismo tiene que seguir lo que está previsto en la ley, siguiendo el debido proceso jurídico. No puede ser por decisión personal del gobernante. De lo contrario se convertiría en un acto tiránico.

El ostracismo es un remedio que exige mucha prudencia y sabiduría para saber cuándo y en qué circunstancias debe ser aplicado. No puede ser administrado indiscriminadamente. Tiene de ser el último recurso para salvar a la comunidad. Es como la amputación de un miembro del cuerpo, donde siempre se busca salvarlo y curarlo aunque que con discapacidades. Pero puede llegarse al punto en que este miembro además de incurable ofrezca riesgos muy serios a la salud general del cuerpo, y entonces la última opción es retirarlo y se convierte en la única capaz de mantener la vida. “El ostracismo debidamente hecho es útil a los estados”.³²⁸

³²⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 93.

³²⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 93.

³²⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 95.

Pero es un remedio amarguísimo, que siempre deja secuelas. Lo mejor que se debe hacer es siempre intentar evitarlo. Y el camino para esto es el establecimiento de sabias leyes que busquen el equilibrio entre los ciudadanos. Es una vez más la defensa de la tesis del justo medio, ya mencionada anteriormente. "Sería mejor que desde el principio con leyes se proveyese aquí no naciese en la república tanta ventaja y superioridad de laguna persona o personas o de algún bando que por fuerza se hubiese de venir a la violencia del ostracismo; la cual violencia no se hace sin varias opiniones del pueblo, alborotos y facciones que de ordinario causan malísimos efectos".³²⁹

Pérez de Mesa no hace una defensa contundente del ostracismo. Dice que "no es justo absolutamente".³³⁰ Y lo identifica como una práctica que nació de los regímenes malos, con el fin de excluir a aquellos ciudadanos que molestaban a un grupo dominante, en especial del estado popular, que se orientan a la consecución de objetivos particulares de los gobernantes. Pero reconoce que, por cuestión de utilidad, debe ser prevista también en los regímenes sanos y orientados hacia el bien común. Cita algunos ejemplos históricos de prácticas de ostracismo en diferentes pueblos y tiempos, algunas recuperadas de Aristóteles en su *Política*, y otras de su tiempo, de la Europa y España modernas.³³¹ Es, por tanto, por el bien común que lo entiende.

"Según Pérez de Mesa se puede considerar bien común de la sociedad política a una situación social conforme y proporcionada a las exigencias de la naturaleza, que articula según los elementos sociales, jurídicos y económicos que son, la tranquilidad, la justicia y la

³²⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 95.

³³⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 95.

³³¹ Véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 93-4.

abundancia.”³³² El bien común no solo debe ser el fin de las leyes como también del poder político, como ejercicio efectivo de una autoridad que orienta y disciplina los ciudadanos hacia la construcción permanente de una vida mejor para todos. La consecución eficaz de este bien colectivo pasa también por la actividad legislativa de los gobernantes.

Esto pone en evidencia el carácter instrumental de la ley. Al mismo tiempo que tiene una razón propia para existir, su fin radicado en el bien común, también existe como instrumento del poder político. Es la guía para los gobernantes en sus acciones y también medio para que alcancen los objetivos políticos. Las leyes “son un instrumento para gobernar y conseguir el fin de la república; y siempre que el instrumento es bien hecho, es bien ordenado a su fin; y no puede ser bien hecho se no es bien ordenado, si será bien ordenado se no es bien hecho. Y así si las leyes son bien y debidamente hechas, conforme al estado y forma de la república, serán bien ordenadas.”³³³

Un instrumento solamente tiene sentido si atiende a dos requisitos: que esté ajustado al fin para el cual se propone y que pueda ser utilizado cuando viene la ocasión en que se lo necesita. O sea, la ley debe ser puesta en práctica. De nada valdrían sabias leyes si se quedasen olvidadas en los papeles que las tienen escritas. La ley es viva y tiene de estar en la vida de las personas. “Para que las leyes se digan bien instituidas, han de tener dos cosas: La una, que sean justas y conforme al justo e institución de aquella república a la cual se ponen; y la otra que sean observadas y obedecidas.”³³⁴

El ejercicio de la ciudadanía no se hace solamente en el momento de proponer y aprobar leyes, sino que necesariamente pasa también

³³² Rus Rufino, S., “La noción de ley en la Política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa”, cit., p. 269.

³³³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 141.

³³⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 141.

por el cumplimiento y la vigilancia por la observancia de todos, incluso de los que no son ciudadanos. La no observancia de una ley, por más simple y restricta que sea, pone en peligro la constitución de todo el Estado. Aunque pueda ser considerada injusta, toda ley ha de ser obedecida fiel e integralmente hasta que se la cambie. "Porque cuando las leyes y pragmáticas no se observan con veneración, como cosas santas, el pueblo no sabe qué observar ni en qué delinque."³³⁵

5.2 Ley y conservación del Estado

Además del fin social de búsqueda del bien común, y por cuenta de él, la ley tiene también un fin político, que es la conservación de la forma de gobierno por la cual fue instituida. En el capítulo XXXII, cuando trata sobre las reglas generales para conservar los Estados, Pérez de Mesa relaciona la ley con cinco aspectos de los catorce que presenta.

Siguiendo a lo que propuso Aristóteles en el capítulo ocho del libro cinco de su *Política*, Pérez de Mesa empieza llamando la atención sobre el sumo cuidado que se debe tener para introducir cambios en la legislación o bien establecer nuevas leyes. "La primera regla es que nada se altere o mude de las leyes y estatutos y que se tenga gran cuidado y diligencia en que ninguna cosa por pequeña de poco momento que sea, se haga o proceda contra las leyes."³³⁶

La ley es dinámica y debe estar de acuerdo con el tiempo histórico. Pero hay que tener cuidado con someterla a continuos cambios. Toda ley necesita un tiempo hasta que se asimila por completo

³³⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 212.

³³⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 212.

y se establezca entre las costumbres de la comunidad. Si son cambiadas continuamente, el pueblo no las asimila y tiende a no cumplirlas porque ya espera su revocación y sustitución por otra. Por tanto, las leyes van perdiendo fuerza y autoridad si se someten a un proceso continuo de cambio. "Nace que lo que hoy se condena mañana se aprueba por bueno o se disimula. De lo cual nascen grandes inconvenientes."³³⁷

La segunda regla tiene que ver con lo que había señalado como una de las condiciones para la buena institución de las leyes: que sean verdaderamente justas. "La segunda regla es que el pueblo no se fie de leyes que en si tienen el veneno de la astucia o malas consecuencias, y que no se deje llevar de fraudulentas persuasiones."³³⁸

A continuación explicita que leyes son estas: "Leyes que en sí incluyen astucias son aquéllas que con apariencia de justas y santas de suyo van enderezadas a que presto se rompan y anulen o que engendren algún grande daño y movimiento en el Estado o metan disensiones en el pueblo o aumenten las fuerzas y potencia del príncipe contra sus mismos súbditos para hacerlo absoluto y que pueda mejor hacer lo que fuere de su gusto en daño de la libertad del pueblo."³³⁹

Es el peligro de la demagogia, donde algunos intentan que parezca bueno y conveniente para todos lo que solamente beneficia a pocos. En verdad, son leyes que no tienen como fin conseguir el bien común, y por tanto contienen en si el germen de la desagregación de las buenas formas de Estado. Buscan el incremento del poder o de los privilegios de algunos, en detrimento del pueblo.

³³⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 213.

³³⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 214.

³³⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 214.

Como forma de evitar la demagogia y fortalecer el cumplimiento de las leyes por parte de todos, la cuarta regla es que "el pueblo sepa y tenga públicas las constituciones y leyes fundamentales del Estado."³⁴⁰ Es el principio de la transparencia jurídica. Si el pueblo no conoce las leyes de su república no puede por ellas ser juzgado, castigado y perseguido en sus conductas desviadas de la legalidad. Además, este principio puesto en práctica convierte los ciudadanos en fiscales del gobierno. Con el conocimiento público de las leyes, los gobernantes no tienen tanta facilidad para alterarlas conforme a su gusto. Un pueblo informado de sus deberes y derechos no se deja engañar fácilmente.

En la octava regla, Pérez de Mesa se preocupa por la limitación de poderes del príncipe o cualquier persona o grupo social. "la excesiva potencia de algún príncipe, súbdito, colegio o comunidad, en toda forma de Estado, se debe prohibir por leyes para que no cause alteración o rebelión."³⁴¹ Si no se hace por ley, se incurre en arbitrariedad. La previsión en ley, por el contrario, legitima la acción porque siempre se destina a todos, o menciona las condiciones para que se aplique solo a uno o algunos individuos.

La limitación, o delimitación, del poder del príncipe o gobernante por medio de las leyes es una constante en la obra. En otro pasaje Pérez de Mesa afirma ser "causa de asegurarse el gobierno consiste en la moderación y templanza de mandar, no saliendo fuera de aquello que manda las leyes ni aquello que generalmente el Estado ama y tiene de costumbre antigua."³⁴² La justificación no es por cuestiones éticas sino por la enseñanza de algunos hechos históricos.

³⁴⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 217.

³⁴¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 219.

³⁴² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 227.

Cita una de las formas de democracia sobre en la que todos los vecinos, sin diferencia, tiene la posibilidad de gobernar y, por tanto, de cambiar en cada mandato las leyes, lo que supone en la práctica que carecen de ellas. La consecuencia es que viven permanentemente la inquietud y las convulsiones sociales son frecuentes porque “como no tiene leyes, no hay gobierno firme y constante”.³⁴³

En la décima regla defiende que “se instituya rigurosa ley que los consejeros y regidores y los demás magistrados no reciban sobornos ni con la ocasión de sus oficios traten de ganancia y granjerías.”³⁴⁴ Se trata de la separación de las funciones públicas y privadas. El servidor público no puede servirse de su cargo para enriquecerse, obtener favores e incrementar sus privilegios. Cita como ejemplo el caso de algunos regidores que impiden la entrada de vino de fuera de los territorios en los que ejerce su jurisdicción, hasta que no se haya vendido todo lo que hubiera producido en sus propiedades particulares. Esto es una forma de corrupción, pues no es el bien común el que se busca, sino tan solamente en bien particular de alguien, el beneficio particular sobre el bien general. Las consecuencias son malas, no sólo para aquellos que se les impide vender su vino, como también para el pueblo en general por no poder escoger y, seguramente, tener que pagar un precio más elevado por un producto que está sometido al régimen de monopolio impuesto, una vez más, por buscar el beneficio particular sobre el bien de la comunidad.

Sin embargo, la causa de sedición social se produce cuando el pueblo no cumple fielmente lo que está previsto en las leyes, o las cambia para atender a sus intereses personales. Da lo mismo. No basta tener y cumplir las leyes. La legislación ha de buscar siempre el bien

³⁴³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 139.

³⁴⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 220.

común para que no se quiebre la cohesión social. Esto puede pasar en la democracia cuando algunos consiguen seducir y engañar al pueblo, incitando sus pasiones y mostrándole que lo más importante y conveniente para ellos es lo que proponen. En estos casos no importa los males que van a generar a la comunidad, que tiene como peor resultado o consecuencia el que todos luchen entre ellos para arrebatarse los bienes unos a otros.³⁴⁵

Lo mismo suele suceder en las oligarquías, donde los magistrados “no se eligen por virtud sino por potencia de riqueza, y los tales magistrados gobiernan a útil suyo y no al de todo el común.”³⁴⁶ Y, por último, también los reyes que gobiernan de modo absoluto, a su arbitrio sin estar sujetos o sometidos a ninguna ley, suelen cometer acciones contra la naturaleza. Como no hay leyes sino tan solamente el arbitrio del monarca, muchos se “empeñan en aventajarse en la gracia y favor del príncipe o por conseguir sus pretensiones y fines o por adulación hacen muchas cosas injustas y en daño común, y muchas veces engañan al príncipe y consigue torcer del verdadero camino del rey, y algunas son causas de precipitarlo”³⁴⁷. La competencia de los súbditos por los favores del príncipe genera desconfianza e enemistad, que es el inicio de un malestar social.

5.3 El gobierno por intermedio de las leyes

En el capítulo dieciséis Pérez de Mesa recupera una cuestión clásica en la filosofía política, si el mejor régimen político depende de las cualidades del gobernante o del conjunto de las leyes. “Se duda cuál

³⁴⁵ Véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 136-9

³⁴⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 134.

³⁴⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 112.

es mejor y más conveniente al Estado, el ser gobernado por un tal rey [bonísimo, que gobierna como padre a su arbitrio, sin leyes] o por leyes.”³⁴⁸ Este problema ya había sido propuesto por Aristóteles en el libro III, capítulo quince: “Lo primero de que debemos ocuparnos en estas averiguaciones es lo relativo a si conviene más el ser regidos por el hombre excelente que por las leyes excelentes”.³⁴⁹

Y siguiendo el mismo método de Aristóteles, trabaja con las dos ideas para ver qué razones puede tener cada una. Empieza por los que defienden el gobierno de un hombre justo, que no esté limitado por ley alguna. Abogan que “las leyes hablan generalmente y no pueden llegar ni alcanzar los casos singulares que por momentos suelen resultar.”³⁵⁰ El buen príncipe, con buen juicio y virtudes morales, puede juzgar todos los casos. Aunque tenga pasiones como todo hombre, la razón y juicio universal lo estarán siempre aconsejando. Por otro lado, aparecen los que defienden el imperio de la ley. Entienden que el gobierno se debe ejercer libre de afectos o pasiones, y para esto nada mejor que las leyes. Las pasiones suelen llevar los hombres a cometer errores, a equivocarse y a perder el sentido de la realidad. Incluso los hombres buenos están sujetos a esto, porque está en el modo de ser y de actuar de los hombres que no saben controlar las pasiones.

La opción de Pérez de Mesa es inequívoca: “Con todo eso, porque o por la pasión y naturales afectos o por ignorancia o por mal consejo de otros o por otro accidente es fácil errar y alterar el juicio, debe ser el gobierno por leyes. Y en los casos particulares que ellas no comprenden y en los que de nuevo nacen, puede el príncipe y debe tener autoridad de resolverlos y de mandar”.³⁵¹

³⁴⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 105.

³⁴⁹ Aristóteles, *Política*. 1286a.

³⁵⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 105.

³⁵¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 106.

El gobierno ha de ser por la ley, siempre. En los casos que la ley no alcanza, el príncipe deberá tener autoridad para resolver. Pero tendrá que recurrir a la fuente de toda ley, la razón. No deberá basarse en sus preferencias, opiniones personales o meros apetitos. Tendrá que justificar su decisión a la luz de la razón. Es como si pensase lo que diría la ley en un caso específico, manteniendo la coherencia con lo que ha dicho en los demás casos. "El mandar no ha ser de mero apetito y antojo sino por fuerza de razón".³⁵²

Ratifica la misma idea más adelante: "porque, como habemos dicho, el hombre tiene anexas notablemente pasiones y muchas causas de errar, es mejor que en todo género de república o Estado gobiernen las leyes."³⁵³ En esto si mantiene fijo en la orientación aristotélica: "Es preferible siempre que la ley gobierne antes que uno cualquiera de los ciudadanos, incluso en el caso de que sean varios los mejores que pudieran gobernar".³⁵⁴

Sin embargo, Pérez de Mesa es consciente que no basta con que existan leyes formales para gobernar el Estado, es una condición necesaria pero no suficiente. Porque también las leyes pueden ser alteradas, cambiadas para la satisfacción de los intereses y apetitos de los gobernantes. En este caso, el autor opina que no se aprecia una diferencia entre tener o no leyes para el gobierno del Estado, porque el gobernante haría su voluntad y sería ratificada por las normas que él mismo establece para su propia conveniencia. "Las leyes se inclinan a favor de la parte del pueblo que tiene más potencia para hacerlas o consentirlas. (...) De manera que el gobierno por vía de leyes tiene de ordinario los mismos inconvenientes."³⁵⁵

³⁵² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 106.

³⁵³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 113.

³⁵⁴ Aristóteles, *Política*. 1287a

³⁵⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 73.

La cuestión alcanza, por tanto, a la calidad de las leyes. Además que existan, las leyes han de ser justas. O sea, que atiendan la utilidad y conveniencia pública, con fines para alcanzar el bien y la felicidad común de todos. Para esto, de forma muy práctica, tiene que ser adecuada a la forma de república por la cual fue instituida. "De manera que las leyes siguen la república y no la república a las leyes."³⁵⁶

Esto atiende a los presupuestos jurídicos donde primeramente se decide los espacios y las maneras en las que se va a dar el ejercicio del poder, cuántos y en nombre de qué se decide; quién o quienes lo van a ejercer, para después erigir un sistema coherente que ordene la vida de todos los ciudadanos y los conduzcan a la realización de fin común de la república. "Las leyes de la aristocracia no pueden convenir al estado popular"³⁵⁷, es decir, las leyes son diferentes de un régimen a otro y tienen que adecuarse a esa forma de Estado y de gobierno, no son intercambiables. Además garantiza el carácter dinámico, enfatizando que la ley se establece para el hombre y no el hombre para la ley. Es decir, puede ser cambiada si así desear el colectivo afectado por ella. E históricamente eso es lo que ocurre. Cuando otra forma de gobierno se instala, se cambian las leyes. Por eso, el cambio constitucional tiene que ser muy medido, porque altera toda la vida política y las normas que sirven para regir la convivencia ciudadana.

Por otro lado, la seguridad que las leyes quieren ofrecer solo es posible con su cumplimiento. Las leyes pueden ser cambiadas, pero se establecen como forma de garantizar la tranquilidad y la permanencia de la forma de república en que está dispuesta. Ella misma no puede prever su cambio. Sería absurdo. Solamente la historia puede hacer esto. "De manera que las leyes siguen la república y no la república a

³⁵⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 80.

³⁵⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 64.

las leyes; lo cual se entiende en cuanto al hacerlas, porque en cuanto al observarlas la república obedece y debe obedecer y conservar sus leyes santamente, lo cual si no hiciese, la forma de la república y Estado perecerá. Siguiendo, pues, las leyes a la república, necesariamente se sigue que los estados buenos han de tener buenas y justas leyes, y las malas repúblicas leyes inicuas y malas.”³⁵⁸

La diferencia de las leyes, de sus cualidades, remite así a las diferencias de las formas de institucionalización del ejercicio del poder que los Estados ponen para sí. Pero, de cualquier forma, el gobierno debe darse siempre por medio de ellas. “Se puede replicar que las leyes pueden ser malas y no obedecidas, esto es, que los magistrados, no obedeciéndolas, gobiernen santamente; y al contrario, las leyes pueden ser buenas y no observarse sino gobernar mal. (...) [Pero] esta no es buena disposición y orden de leyes, porque ellas son un instrumento para gobernar y conseguir el fin de la república.”³⁵⁹

5.4 El límite de la ley

La ley, como se ha dicho, es un instrumento. Y, como instrumento, tiene su razón de ser en los fines que se propone. Pero los fines solo demuestran la dirección que se tiene que tomar para alcanzarlos. Los caminos pueden ser varios. Cualquiera que sea el camino que se tome, tendrá servir para conseguir el propósito y los fines que se plantean. En otros términos, un instrumento no está solamente orientado hacia la consecución de sus fines, tiene que observar y obedecer a ciertos límites. “Todo lo que es instrumento tiene

³⁵⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 80.

³⁵⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 141.

finitos y limitados términos; (...) en los instrumentos hay cierto término hasta el cual se extiende el apetito no desordenado".³⁶⁰

El primer límite de la ley tiene que ver con el pueblo, su naturaleza y costumbres³⁶¹. El legislador necesita de sabiduría para proponer leyes que puedan ser comprendidas y obedecidas. La ley tiene que estar inserta en la realidad cultural de un pueblo, tiene que identificarse con la realidad social y antropológica en la que se establece, de esta forma las personas pueden considerarla como algo propio, como algo suyo, por lo que merece la pena luchar. De lo contrario corre el serio riesgo de convertirse en letra muerta, en discurso bonito pero no efectivo para ordenar las relaciones entre los ciudadanos. "El buen político y legislador debe saber todas las diferencias de repúblicas y cuál sea la mejor de todas absolutamente y cuál la mejor por suposición, esto es, la que al pueblo, según sus cualidades y naturaleza y costumbres, más le conviene; y cuál se debe aplicar a cada nación y suerte de gente, porque no todos pueden o quieren aplicarse y sujetarse a la que es óptima ni a la que más a ella se avecina".³⁶²

³⁶⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 263.

³⁶¹ Para Aristóteles las leyes tienen que estar, de algún modo, conectados a la naturaleza del pueblo que va a recibirlas. Véase, en este sentido, Ambler, W.H., "Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City (pólis)", *Review of Politics*, 47 (1985), 163-185; Díaz Tejera, A., *Encrucijada de lo político y lo humano. Un momento histórico de Grecia*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1972; Eckart, E., *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam, Gruener, 1980; Finley, M.I., *Authority and Legitimacy in the Classical City-State*, Koebenhavn, Mededeleser, 1982; Kamp, A., *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg, Karl Alber, 1985; Schütrumpf, E., *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1980; Simpson, P., "Making the Citizens Good. Aristotle's City and Its Contemporary Relevance", *The Philosophical Forum*, 22/2 (1990-91), pp. 149-167; Tomberg, F., *Polis und Nationalstaat*, Darmstadt, Wiss. Bugesch., 1973.

³⁶² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 62.

Hay un espacio para la libertad en el cumplimiento de las leyes. Es necesario que el pueblo quiera y admita las leyes que se van a imponer sobre él. Hay espacio para la voluntad de aquél a quien se va a exigir después la obediencia. Pérez de Mesa llega incluso a citar a Justiniano para defender la necesidad del consentimiento popular de la ley. "Y por eso el emperador Justiniano en la *Instituta* dice no ser ley la que del pueblo no es recibida voluntariamente".³⁶³

Un gobierno que no se basa en el consentimiento popular no puede ser considerado político, sino despótico y se impone por la fuerza. "La política o razón de Estado propiamente consiste en gobernar justamente los súbditos voluntarios según la forma de república que tienen y han abrazado, y tener ejercicio de armas para conservar la propia libertad."³⁶⁴ Súbditos voluntarios son, en verdad, los ciudadanos. Pérez de Mesa ya había definido anteriormente que ciudadano es el miembro activo de la comunidad. En esto, es claro, se incluye el participar activa y voluntariamente de la definición de las leyes.

Esto tiene especial atención cuando se trata de las guerras y de la sujeción de un pueblo a otro. Hacer guerra para someter por la fuerza a otro pueblo no es político, dice Pérez de Mesa. Más bien, es un acto tiránico. "Otros hay lo cuales tienen que aquel Estado solamente es feliz el cual tiene dominio sobre diversas gentes, extendiendo el imperio por diversas provincias y regiones. De manera que tienen por grandeza y felicidad en sujetar y mandar a otros. [Esto es una] especie de tiranía."³⁶⁵

Es una especie de tiranía porque no tiene en cuenta la voluntad del pueblo vencido y sometido. Además, es incoherente. Porque al

³⁶³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 271.

³⁶⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 313.

³⁶⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 268. Los corchetes son del editor.

someter por la fuerza a un pueblo, el vencedor impone sus leyes al vencido. El vencido tiene que incorporarse al nuevo sistema jurídico, porque será gobernado y juzgado mediante los preceptos que le impone esas normas. La paradoja es que el pueblo vencido en la lucha no pidió ni consintió con las nuevas leyes. Así que, políticamente, las leyes no lo alcanzarían. "Porque las leyes solamente se extienden en lo que es legítimo y legal, que es instruir bien a los que quieren aquella ley para su gobierno pasivo y no activo. (...) Y así el mandar y tomar dominio donde no te lo ofrecen, por fuerza ha de ser o justo o injusto; luego dar leyes e instituir un Estado con leyes que sujete y mande a los otros, o justa o injustamente, no es legítimo ni puede ser político."³⁶⁶

Véase que la discusión de Pérez de Mesa no es, en este momento, por la justicia. "O justa o injustamente". Antes, es una cuestión de legitimidad de la ley. Y una ley que no es legítima no se puede calificar de ley, sino de mandato imperativo, que se impone por la fuerza. Pero cuando la fuerza se sobrepone al derecho se cae en la tiranía, que es la peor forma de gobierno de todas. Un Estado político se hace donde las leyes mandan sobre las armas, no al revés. El fin de todo Estado, y en consecuencia de sus leyes, como ya dicho, es el bien y la felicidad común. Pero, sujetado un pueblo no puede ser feliz. La ley, por tanto, pierde su función y razón de ser cuando se impone por la fuerza.

Tampoco el que somete al otro vive feliz, porque "la felicidad no consiste en guerrear y sujetar a otros".³⁶⁷ El fin de toda congregación es desarrollarse con otros y convivir de forma armónica y pacífica. Es el bien común y no el de algunos que debe ser buscado. Aunque estos algunos sean todos los que originalmente se lanzaron a la guerra y conquistaron los demás. Una vez conquistados e incorporados, los

³⁶⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 271.

³⁶⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 272.

últimos pasan a convertirse en parte del pueblo y, por tanto, pasan a ser merecedores de la misma felicidad y del bien común. Impedir que sean felices es poner un límite artificial, por tanto por la fuerza, que les impide vivir y desarrollar su naturaleza humana en toda su plenitud.

Y si esto ocurre, entonces se genera un problema de justicia. La ley no es generadora de la justicia. Esta es anterior a aquélla. Es la ley que necesita seguir a la justicia, no al revés. "Porque la justicia es una virtud civil y el derecho es una ordenación de la compañía y congregación civil".³⁶⁸ Esto significa que puede haber leyes injustas. Y, conforme su constatación, había muchas en su tiempo: "La cosa ha llegado a término que si no se adquiere por guerra y violencia, a lo menos las ciudades y pueblos se truecan como bestias de feria, se compran y venden como esclavos, se dan en dote y donación como propia posesión, cosa muy fuera del natural."³⁶⁹

El hombre no es un ser belicoso por naturaleza. Antes, le gusta convivir. Es un ser social, que busca el bien vivir y la felicidad. Su vida en sociedad está orientada hacia la consecución de la armonía y no para generar conflictos y guerras. Seguramente que tiene de estar preparado para ella, para poder defenderse y defender a su comunidad. Pero no es la guerra la esencia del hombre. Y, por tanto, tampoco puede ser de la política. Pero, conforme denuncia Pérez de Mesa, muchas eran las naciones que se orientaban hacia la guerra, con sus economías y organizaciones sociales y jurídicas encaminadas al constante combate. "Y lo mismo pasa en nuestros tiempos, y por eso en algunos estados las leyes son hechas de tal manera que incitan los hombres a combatir y al deseo de vencer."³⁷⁰

³⁶⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 66.

³⁶⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 270.

³⁷⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 269.

La crítica de Pérez de Mesa a las políticas expansionistas de su tiempo es muy clara. Ataca a los que, por equívoco o mala fe, se utilizan la idea de razón de Estado para justificar la conquista y sujeción de otros pueblos. "De manera que mucho yerran y desvergonzadamente hablan los que dicen ser buena razón de Estado conquistar, sujetar y mandar a otros y que se haga con ellos lo que no querrían que se hiciese consigo, un dios para los unos y otro para los otros, que consigo se guarde justicia y a los otros que se los coman los perros".³⁷¹

En el último capítulo de *Política o Razón de Estado*, el de las consideraciones generales de la política, vuelve al tema. Se queja de que las naciones de su tiempo entraron en un clima de enemistad general, por las codicias de los gobernantes, donde todos tienen de sospechar unos de los otros, en una constante incertidumbre en cuanto a la paz. "Porque todos los príncipes o la mayor parte han entrado agora en la ambición de engrandecer sus estados más que nunca y buscan para ello ocasiones y pretextos, haciéndose sospechosos los unos a los otros como enemigos, (...) y que esperan la ocasión de quitarse los estados los unos a los otros."³⁷²

La guerra, seguramente, no es la mejor forma de relacionarse con las otras naciones. Pero el gobernante no puede ser ingenuo. Hay que estar siempre preparado para ella, en caso de defensa de la comunidad o por causa de religión.³⁷³ En estos momentos se justifica, incluso, una flexibilidad en los límites de la ley. Pero son casos extremos que no pueden ser señalados como actos tiránicos. Lo que está en juego es la supervivencia de la comunidad, y por tanto del bien común. "Con todo eso, si algún caso viene en que sea conveniente al Estado romper por

³⁷¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 271.

³⁷² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 313-4.

³⁷³ Véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 272.

entonces o suspender alguna ley o declararla con epiqueya o con otra congruencia, (...) [toca al] rey y Consejo de Estado, que en algunos casos tiene las veces de todo el reino".³⁷⁴

Sin embargo, una vez más Pérez de Mesa recuerda que los actos de gobierno han de ser regidos por la razón y no por el apetito o antojo del príncipe. Aun cuando las ocasiones justifiquen actitudes al margen de la ley, por conveniencia, es bueno que el príncipe no tome solo esta decisión, sino que oiga el Consejo. "Y aunque en semejantes casos puede el rey o supremo príncipe resolver por sí mismo es más decente y seguro resolverlos con el Consejo, quedando la suprema autoridad de mandar y ejecutar lo que se hubiere determinado, al príncipe."³⁷⁵ Tal vez para garantizar que no actúa en interés propio, tal vez porque el debate sea el mejor camino para llegar a las mejores decisiones.

³⁷⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 314-5.

³⁷⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 315.

6. Jerarquía y gobierno

La jerarquía cumple papel imprescindible en la teoría política de Diego Pérez de Mesa. Su presencia o ausencia evidencian la diferencia entre un universo organizado y ordenado a la consecución de buenos fines, frente a otro irremediablemente destinado al fracaso. La jerarquía corresponde al cosmos, su falta genera el caos. Solamente el cosmos puede subsistir, porque del caos solo se puede esperar la confrontación, la polémica, el conflicto y la destrucción.

Cómo se ha destacado, Pérez de Mesa era matemático y astrónomo. Razonaba sobre la sociedad humana con el mismo rigor con que trataba los números. Y miraba a los cielos en busca de una referencia segura para su modelo de organización social y política. Tenía la convicción de la jerarquía y buen orden en la naturaleza. “El cielo gobierna y mueve con imperio absoluto los elementos y en los mixtos un elemento es predominante y superior a los otros. El acero obedece a la piedra imán y se mueve tras ella. La luna alza y mueve el agua del mar en el flujo y reflujo. El sol mueve y lleva tras de sí la heliotropía. El león teme al gallo reconociendo en él natural superioridad; y al águila reconocen las otras aves; y en la música el diapasón tiene superioridad sobre las otras consonancias.”³⁷⁶

³⁷⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 31.

Seguía, como se insiste en este trabajo, la orientación aristotélica. También para el Estagirita, donde hay dos o más, necesariamente ha de existir una relación de mando y obediencia³⁷⁷. Dos iguales generarían un conflicto, lo que disolvería la unión. La vida en común presupone la diferencia de poder. “En todo lo que está compuesto de varios elementos y que desarrolla algo único y común, si es de elementos continuos o separados, y tiende a uniformizarse en un resultado que siempre presenta un dominador y un dominado, sucediendo esto entre todos los seres animados que componen el conjunto de la naturaleza.”³⁷⁸

La jerarquía social está fundamentada, en ambos autores, en una jerarquía interior del hombre, entre su alma y cuerpo. Aristóteles hubiera dicho: “el alma rige sobre el cuerpo y la inteligencia se impone al apetito”.³⁷⁹ Y en la misma línea, Pérez de Mesa: “El ánima manda al cuerpo con imperio absoluto, como señor a esclavo, y el entendimiento y la razón manda al apetito con dominio regio y no heril, porque manda lo que es conveniente y bueno, aunque el apetito puede no obedecer”.³⁸⁰

El alma tiene un imperio absoluto, despótico, sobre el cuerpo porque este es un instrumento de aquella. No tiene él la posibilidad de no obedecerla. Como un cuclillo que no puede elegir lo que va a cortar, tampoco si va a cortar o no. La acción no depende de él, sino de quien lo maneja. Pero el mando de la razón y el entendimiento respecto al apetito es político porque éste, al revés, puede obedecer o no lo que le mandan. El apetito es libre y necesita ser convencido que le es bueno cumplir lo que la razón le manda.

³⁷⁷ Véase Swanson, J. A, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1992.

³⁷⁸ Aristóteles, *Política*, 1254a.

³⁷⁹ Aristóteles, *Política*, 1254b.

³⁸⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 31.

La jerarquía está presente, por tanto, desde el macrocosmo hasta el microcosmo. Desde los astros planetarios, pasando por las diversas formas de vida de la naturaleza, hasta los elementos más íntimos del hombre, se ve la jerarquía garantizando la armonía y la salud de los sistemas. Todo esto sirve para justificar la disposición jerárquica que debe haber entre los hombres, en sus diversas relaciones. La vida social tiene que seguir ciertas reglas que se dan en la naturaleza, aunque no todo lo que la naturaleza ofrece, sirve y es trasladable a la vida política.

Hablar de jerarquía presupone la comprensión de las diferencias entre los individuos como grados de superioridad e inferioridad. Sin embargo, Pérez de Mesa, siguiendo siempre a Aristóteles³⁸¹, pone en la naturaleza la raíz de toda esta diferencia, y por consiguiente de la jerarquía social. Unos nacen para el mandar, otros para obedecer. "Desde el mismo nacimiento salen muchas cosas y los mismos hombres y sus partes distintas, unas para tomar superioridad y mandar y otras para obedecer y estar sujetas."³⁸²

Naturalizar un proceso social tiene sus intenciones claramente basadas en el inmovilismo de las clases, géneros y razas³⁸³. No solamente que las relaciones se mantengan jerárquicas, sino que también los actores no alternen puestos en el escenario y cambien sus papeles en la obra de teatro. Quien nace y demuestra tener cualidades para mandar debe continuar mandando. Quien nace para obedecer no puede mandar, pues no sabría hacerlo bien y actuaría de manera poco conveniente para la comunidad. Y la consecuencia sería el desorden, el

³⁸¹ Véase Aristóteles, *Política*, 1254a.

³⁸² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 30.

³⁸³ La virtud así, se hace sobre la injusticia a otros. Véase Nichols, M.P., *Citizens and Statesmen. A Study of Aristotle's Politics*, Savage, Rowman and Littlefield, 1992.

caos. "Sería dañoso si la parte inferior que debe obedecer no hiciese, sino que quisiese mandar o ser igual."³⁸⁴

El principio de la jerarquía es universalizado a todas las relaciones del hombre. Se debe empezar por la casa, entre los familiares. Sobre el hombre adulto y libre reposa la autoridad máxima: es el marido, padre y señor. Impera sobre la mujer, hijos y esclavos y criados. "El dominio del padre sobre los hijos es civil y regio, a ellos útil. El del amo sobre el esclavo es absoluto y heril. El del marido a la mujer es aristocrático o civil para útil de ambos."³⁸⁵ La familia tiene un jefe –padre o cabeza de familia– que está en el vértice de la organización, de él depende el desarrollo físico, material y espiritual, la buena salud y, también, la socialización de todos los miembros de la unidad familiar. Es decir, sobre él pesa la responsabilidad de toda la organización y es quien establece las relaciones internas con los otros tres elementos de la familia: hombre/mujer; padre/hijo y amo/esclavo. Una de las funciones más importantes del padre de familia es su habilidad para incrementar el patrimonio familiar, esto es, buscar los medios necesarios para conseguir los bienes que satisfagan las necesidades crecientes de la unidad familiar.

El dominio del padre sobre el hijo es civil porque tienen la misma naturaleza, solo que el hijo necesita desarrollarla. Es un imperio regio porque el padre es como un rey para los hijos, que debe apuntar los caminos y gobernarlos en vista de un bien común. El padre debe educar el hijo, siendo responsable por él hasta que cumpla la mayoría de edad y pueda actuar por sí mismo. Para educarlo, necesita actuar como la razón en relación a los apetitos. Para hacer del hijo un nuevo hombre

³⁸⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 32.

³⁸⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 32.

de valores en la ciudad, necesita convencerlo a actuar por su voluntad propia.

El dominio de hombre sobre la mujer también es civil, pero no regio. Es aristocrático, o sea es entre los mejores. Sobre esta relación Pérez de Mesa no nos da muchos datos, ni se extiende. Se revela menos autoritario que Aristóteles³⁸⁶ cuando dice que el dominio y gobierno "del marido a la mujer es de igual a igual".³⁸⁷ En la relación del padre con los hijos, la sujeción es de utilidad a los hijos, mientras que la relación marido-mujer ha de ser "para útil de ambos". Pero su concepción jerárquica del universo no lo permite imaginar una relación de responsabilidades compartidas. Como se ha dicho, en su entender, donde no hay relación de mando y obediencia se instaura el desorden, el caos.

Antes de tratar la relación señor-siervo, para la cual dedica un espacio mayor, es oportuno un paréntesis. Es curioso que un autor tan preocupado con la necesidad del establecimiento y del mantenimiento de las jerarquías en las relaciones humanas haya omitido otras relaciones. Así como Aristóteles, por ejemplo, no habla de la relación de la madre con los hijos, ni de la relación de los hermanos entre sí. En la ausencia del marido-padre-señor, ¿quién asume el mando? Hay que sobreentender que será la madre, por ser igual al padre, quien asuma sus responsabilidades y encargos. Pero no está explicitado así. Como también no está si el hermano mayor tiene autoridad sobre los más jóvenes, o si el hijo varón ejerce algún poder sobre su hermana. También se calla sobre qué relaciones pueden tener los hijos del señor con los hijos del siervo. Lo que hizo fue buscar el punto central de la

³⁸⁶ Véase Aristóteles, *Política*, 1252b 1-6, cuando parece decir que lo que diferencia la mujer del esclavo es su obligación en la generación de los hijos, mientras el esclavo debe incumbirse de los trabajos manuales.

³⁸⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 36.

familia, donde salen los rayos de poder hacia los puntos periféricos. Pero lo que pasa en la "periferia familiar" no fue considerado relevante.

6.1 La relación Señor-siervo

La dedicación de un apartado específico para la relación señor-siervo se justifica básicamente por dos puntos: primero por el malestar que suele provocar en nuestra conciencia actual, defensora de los derechos humanos. Es necesaria una lectura cuidadosa para que no se incurra en el equívoco de juzgar el siglo XVII a partir de conceptos del XXI. Segundo, por la propia importancia dada por el autor, una vez que dedica a esta relación más tiempo y páginas de su obra que a las demás, en distintos momentos y no siempre con los mismos sentidos.

Pérez de Mesa habla por la primera vez ya en el capítulo dos, juntamente con las otras relaciones que identifica en el seno familiar: la del marido con su mujer y la del padre con sus hijos. En este momento afirma ser natural esta relación de mando y obediencia. Entiende que los hombres no son iguales tanto en lo que se refiere a las fuerzas físicas, cuanto en lo que tiene que ver con sus capacidades intelectuales. Y constata el hecho de que los más sabios suelen ser los más débiles en fuerzas y destrezas físicas, mientras los robustos no suelen tener prudencia y sabiduría. "Y es muy posible y contingente que el que puede antever y prevenir los peligros y conocer lo que a la familia es conveniente, no tenga fuerzas y disposición corporal para poner por ejecución los medios convenientes y para conseguir el útil y estorbar el daño. Y (...) muy de ordinario acontece, que quien tiene

fuerzas corporales para llevar el trabajo de la ejecución, tenga el ingenio corto o poca prudencia y menos conocimiento de las cosas”.³⁸⁸

La conclusión es automática: los dos se necesitan mutuamente para la supervivencia de cada uno, de la ayuda de uno depende el bienestar del otro y, asimismo, la vida del otro. Y como no puede haber relación sin el establecimiento de una jerarquía, afirma que el sabio y prudente debe tener autoridad y mando, y el que “por flaqueza de entendimiento no puede proveer a sus cosas, naturalmente es siervo y debe obedecer”.³⁸⁹

Carlos Baciero, en el estudio preliminar publicado juntamente con la edición del *Corpus Hispanorum de Pace*, interpreta que estos individuos “flacos de entendimiento” y que no pueden proveer por sí mismos, pueden ser entendidos como aquellos que en el derecho moderno se clasifica como incapaces para administrar sus propiedades o de conseguir su sustento, debiendo recibir una especie de tutela o pupilaje, y así no quedan abandonados a su propia suerte. “La naturaleza destina a todos los hombres a ser libres, pero por interferencias ajenas al proceso natural, éste puede sufrir algunas desviaciones de su fin que tengan como resultado, en determinados casos, una incapacidad de hecho para tomar decisiones auténticamente humanas.”³⁹⁰ Incapaces de administrar sus vidas y propiedades, se convierten en amenazas a sí mismos. Necesitan de la ayuda de quien les conduzca y les previne de los males.

Pero esta interpretación tiene algunos límites. El primero es que Pérez de Mesa no cita que algunos individuos no tienen la capacidad de mantenerse y necesitar de la tutela de otro. Por lo contrario, dice que

³⁸⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 17-8.

³⁸⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 18.

³⁹⁰ Baciero, C., “Aristotelismo político en la obra de Diego Pérez de Mesa”, cit., p. LXXIV.

los bien dotados de fuerzas suelen ser flacos de entendimiento. Los que sirven estarían así destinados porque de otra forma no tendrían como sobrevivir. Mientras esto, los sabios suelen ser débiles en fuerzas físicas, necesitando de la ayuda de los robustos. La naturaleza no habría generado sabios robustos, pero sí distintas virtudes en distintos seres, exigiendo a unos necesitar de la ayuda y del auxilio de los otros. Así dicho, la interpretación parece insuficiente. No es posible imaginar un número tan grande de seres humanos calificados de incapaces jurídicos. La excepción se convertiría en regla.

Otra dificultad para esta interpretación es la forma con que Pérez de Mesa vuelve a este tema en el capítulo cuarto, cuando se muestra aparentemente muy fidedigno con el pensamiento aristotélico.³⁹¹

Empieza este capítulo consciente que "es materia difícil por la equivocación del nombre siervo".³⁹² Por esto, su primera preocupación es distinguir tres especies de siervo:

- el esclavo propiamente dicho;
- el que es pagado para servir, llamados de criados; y
- los jornaleros y oficiales mecánicos.

Sigue la misma caracterización de Aristóteles, al conceptualizar el esclavo como un instrumento del señor, al lado de los caballos, bueyes, mulas y demás animales que sirven de ayuda en sus tareas domésticas o en el campo³⁹³. Es un instrumento viviente que controla otros, pero

³⁹¹ Véase, a título de comparación, Aristóteles, *Política*, Libro I, Cap. 4 a 6.

³⁹² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 26.

³⁹³ Hay muchos trabajos que tratan de la esclavitud en Aristóteles. Se pueden citar: Schiller L., *Die Lehre des Aristoteles von der Sklaverei*, Erlangen, s.e., 1847; Ashe, W.N., *The Theory of Natural Slavery According to Aristotle and St. Thomas*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1947; Gigon, O., "Die Sklaverei bei Aristoteles" en *La Politique d'Aristote*, Genève, Fondation Hardt, 1965, pp. 245-283; Goldschmidt V., "La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode" en *Ecrits: Etudes de philosophie ancienne*, T. I, Paris, Vrin, 1984, pp. 63-79 ; Lévy, E., "La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses

que es controlado y mandado por el señor. "Y porque el esclavo es parte de la posesión, necesariamente es instrumento viviente".³⁹⁴

Los criados también sirven a los señores de la misma forma que los esclavos. Pasan el día a disposición de sus señores, no siendo, por tanto, libres ni señores de sí mismo en este tiempo. Lo que los difiere es que el criado no puede ser comprado o vendido, y que tiene alguna libertad en el uso del tiempo y algunos aspectos que no están previstas en el acuerdo entre amo y criado. Pueden incluso adquirir propiedades, porque su trabajo es remunerado, y así cambiar de condición. "Porque el criado, en cuanto al contrato hecho con el señor de servirle en tales o tales cosas por el precio acordado, no es libre en aquellas cosas sino sujeto a los mandamientos del amo y obligado a servirle en ellas."³⁹⁵ En otras palabras, la diferencia está en que el criado es pagado para ser siervo, mientras que el esclavo es solamente mantenido en la misma forma, que es conveniente mantener un buey o un caballo.

En la misma condición de los criados cita a los individuos que, ahora sí, pueden ser considerados como los incapaces jurídicos. La semejanza entre los dos es que suelen vivir en la casa del señor, sin

contradictions", en M.M. Mactoux, M.M.-Gény, E., (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, T. 3, Paris, 1989, pp. 197-213; Pellegrin, P., "La théorie aristotélicienne de l'esclavage: tendances actuelles de l'interprétation", *Revue philosophique*, 1982, pp. 345-357; Brunt, P.A., "Aristotle and Slavery" en *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 343-388; Baruzzi, A., "Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles", *Philosophisches Jahrbuch*, 77, 1970; Campbell, M., "Aristotle and Black Slavery: A Study in Race Prejudice", *Race*, 15, 1974, pp. 283-302; Fisher, N.R.E., *Slavery in Classical Greece*, London, Bristol Classical Press, 1993; Ambler, W., "Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery", *Political Theory*, 15/3 (1987); Fortenbaugh, W.W., "Aristotle on Slaves and Women", en Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R., (eds.), *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*, Vol. II, London, Duckworth, 1977, pp. 135-139; Garnsey, P., *Ideas Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; Kraut, R., *Aristotle*, cit., pp. 277-305.

³⁹⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 28.

³⁹⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 28-9.

que puedan ser tratados como objeto de compra y venta. "El hombre tan pobre de entendimiento y razón que no puede vivir de por sí ni ayudarse de su traza y discurso sino que tiene necesidad de otro para poder vivir y librarse de muchos peligros y daños, que es el intento de la naturaleza, debe obedecer y dejarse guiar de hombres prudentes y experimentados, obedeciendo sus consejos y preceptos."³⁹⁶ Cualquier obediencia es siempre una forma de sujeción, y el que se somete es siervo en algún sentido. Aunque el que lo ampara deba comportarse y actuar como un maestro o un instructor, su posición es de señor porque manda y ordena sin pedir opinión, ni dejar participación alguna al siervo en los asuntos que conciernen a ambos, porque comparten un mismo espacio vital.

Finalmente, presenta a los oficiales mecánicos. Se asemejan a los criados en el sentido que también sirven por medio de estipendio, pues trabajan por un precio acordado entre las partes. Aunque se especialicen y hagan tan solamente un tipo de cosa, a diferencia de los criados y esclavos que tienen que ejecutar todo lo que les mande el señor, los oficiales no son totalmente libres. Por cuenta de su supervivencia necesitan someter su arte u oficio a servicio de quien se interesa y les pueda pagar. No pasan mucho tiempo a servicio de un señor, pero sirve a varios. Consumen su vida, así como los esclavos, criados e incapaces, sirviendo a uno u otro señor, pero siempre dependiente de alguien. Puede tener una condición de vida mejor, según la evolución de sus habilidades, que lo hagan ser preferido por los señores al contratar un servicio específico, y así aceptar pagar más a él que a otros. Puede tener propiedades y quizás algún criado que lo ayude en sus tareas. Pero no pierde su condición de siervo. "De manera

³⁹⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 30.

que hay muchos grados de dominio y servidumbre de señores y siervos".³⁹⁷

Esta distinción de diferentes niveles de servidumbre es nueva, si se compara a lo que escribió Aristóteles, que cita tan solamente la condición de esclavos. El objetivo de Pérez de Mesa, muy probablemente, sería de hacer una adecuación del discurso del Estagirita para el tiempo que vivía, dando a entender que las nuevas formas de trabajo no alteraban la esencia del sometimiento de unos individuos a otros, que con el fruto de un trabajo remunerado consiguen tan solamente el mínimo indispensable a la supervivencia, sin todavía alcanzar el fin del bien vivir.

Siervo es la condición del que sirve, independiente de la forma en cómo lo hace. Pero, como en el clásico caso del vaso con agua hasta la mitad, en que para unos está mitad lleno y para otros mitad vacío, se puede preguntar ¿estaría Pérez de Mesa rebajando a los criados y los jornaleros y oficiales mecánicos a la misma condición del esclavo o, por lo contrario, elevando este último a una misma comprensión de los primeros?

Es bueno recordar que en el siglo XVII no estaban todavía presentes las relaciones de trabajo típicas de las sociedades industriales, basadas en la contratación de mano de obra libre y asalariada. Aunque ya podemos detectar un intenso capitalismo comercial, en las relaciones de trabajo seguían muchos aspectos de la herencia medieval, como por ejemplo, la existencia de principios de lealtad y obediencia. No se veía a los trabajadores como capaces de ofertar y vender sus fuerzas de trabajo y habilidades a quien los desease. También los individuos libres y poseedores de alguna riqueza no tenían tanta libertad para elegir en qué y cómo pretendían

³⁹⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 29.

emprender sus negocios, tampoco para contratar o dispensar trabajadores conforme exigencias de productividad de una incipiente industria y transformación social de las ciudades. Así, es posible comprender que Pérez de Mesa no veía diferencias sustanciales en las nuevas formas de trabajo que se presentaban en su tiempo. Para él, los cambios no pasaban de ser considerados meros accidentes. La esencia del sometimiento para garantizar la supervivencia continuaba siendo la misma.

Cuando vuelve a tratar la esclavitud, repone la discusión de Aristóteles afirmando que la esclavitud es natural o es una imposición de las leyes que hace algunos señor de otros.³⁹⁸ Acepta la tesis que habría esclavos que lo son por naturaleza y, en cambio, otros que en esta condición fueron obligados a serlo por la fuerza de la ley. Pero, a la vez de argumentar en qué la naturaleza hace unos para servir a otros, Pérez de Mesa se limita a decir que aquellos no tienen suficiente "entendimiento y uso de la razón para conocer lo justo y lo injusto y distinguir lo bueno de lo malo, ni pueden con sus ingenios ayudarse en las cosas que les convienen para vivir bien seguramente."³⁹⁹ Es una cuestión de capacidades de conocimiento, no distribuidas igualmente entre los hombres. Quizá, Pérez de Mesa, tuvo claro que la gran diferencia entre los seres humanos no está en su apariencia física, o en su situación social o económica, sino en su capacidad intelectual que les sirve para regir su vida y orientarla hacia los fines que ellos quieren alcanzar. La inteligencia es condición necesaria para el ejercicio de la libertad.

Esta limitación de definición de la naturaleza servil puede ayudar a comprender una aparente incoherencia de pensamiento de Pérez de

³⁹⁸ Véase Aristóteles, *Política*, Lib. I, Cap. 5, 1254a - 1255a.

³⁹⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p.33.

Mesa. Después de describir la figura de siervo tan conectada al pensamiento aristotélico, como lo hizo en el capítulo cuarto, vuelve al tema en el capítulo diecinueve, momento que trata de la "gente conquistada", y de cómo se les debe tratar. Si son de condición ingrata y soberbia, se les ha de gobernar sin "fiarse de ellos, administrarles justicia, tenerlos bajos, (...) *in virga ferrea*".⁴⁰⁰ Cita como ejemplo los napolitanos. Seguramente no estaba refiriéndose a ellos como poseedores de una naturaleza para la esclavitud. Pero si son bárbaros simples, a los cuales clasifica los indios, "el gobierno de éstos, aunque sea señoril y despótico, debe ser reduciéndolos a civilidad y buenas costumbres y haciéndoles todo el bien de que fueren capaces."⁴⁰¹ Bárbaros guerreros, soberbios y amigos de la propia libertad deberían ser tratados aún con más rigor que los primeros. De estos cita a los de Chile. "De otra manera será el rey compelido a largas y prolijas guerras como son las de Holanda y las del reino de Chile".⁴⁰²

Los no bárbaros y los bárbaros guerreros parecen más adecuarse a la figura del esclavo legal, en que su condición depende de las disposiciones del gobierno o de la utilidad que tengan para la sociedad en general. Por tanto, no serían esclavos por naturaleza. La servidumbre por naturaleza es atribuida, entonces, a los segundos, a los bárbaros simples. Su descripción se asemeja en mucho a los "faltos del buen uso de la razón", que Pérez de Mesa hablaba en el capítulo cuarto de su obra.

Para estos, el gobierno tiene la obligación de reducirlos "a civilidad y buenas costumbres". Pérez de Mesa impone una obligación a los responsables políticos, tratar de acabar con la barbarie y con la situación de esclavitud. Pero, ¿cómo sería esto posible con los esclavos

⁴⁰⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 128.

⁴⁰¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 128.

⁴⁰² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 129.

por naturaleza? La respuesta a esta pregunta lleva a dos alternativas: o se trata de un grave error de razonamiento de Pérez de Mesa, una incoherencia total de discurso, o se admite que el mismo trabaja con conceptos diferentes de los de Aristóteles, aunque utilizando los mismos términos. Naturaleza, y por consiguiente esclavitud natural, no tendrían los mismos significados entre los dos autores, lo que conferiría a la teoría del autor de un carácter novedoso, o bien muy dependiente del momento histórico y social que vivía. La segunda alternativa parece más razonable.

Naturaleza en Pérez de Mesa no tiene una rigidez inmutable. Indica alguna continuidad, pero no perennidad. Puede transformarse por la fuerza de las circunstancias. Reducirse a civilidad y buenas costumbres, significa afirmar la capacidad del mismo ser humano para alterar la naturaleza. En el capítulo veinticuatro es muy contundente: "la costumbre y hábito es una cosa que tiene fuerza de naturaleza y muchas veces la muda".⁴⁰³ La costumbre es "como otra naturaleza".⁴⁰⁴

En el capítulo cuarenta y cinco vuelve a hablar sobre la sujeción de los bárbaros. Para él, es justo "el sujetar los bárbaros, porque por naturaleza son dominables, esto es, por naturaleza son siervos y les es útil el servir y ser sujetos, porque adquieren la policía y perfecto uso de la razón y son enderezados en la religión."⁴⁰⁵ Son siervos mientras no tienen su perfecto uso de la razón desarrollado. Y una vez que han abrazado la religión cristiana, no se justificaría más mantenerlos en la condición de esclavos.

La esclavitud por naturaleza, por tanto, es una condición circunstancial, no esencial. Pragmáticamente Pérez de Mesa reconoce

⁴⁰³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 159.

⁴⁰⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 161.

⁴⁰⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 272.

que algunas personas no tenían como sobrevivir si no estaban sometidos al poder y cuidado de otro. Necesitaban servir. Como hoy los que no tienen los medios de producción necesitan trabajar para aquellos que los tienen.

Pero estas circunstancias pueden y deben cambiar. Las costumbres pueden ser alteradas por una correcta actuación del gobernante, que redime la condición de los individuos que no son capaces de asumir en algún momento el ejercicio de su libertad. La educación de todos los ciudadanos, como se verá más adelante, refuerza la idea de que todos pueden transformar su condición natural y su participación en la sociedad.

La conjunción de estas afirmaciones, según clarifica muy bien Carlos Baciero, indica que “no existen esclavos por naturaleza en el sentido estricto de Aristóteles. (...) Son esclavos por naturaleza, sólo en el sentido de que permanecerían en estado de barbarie, si una adecuada educación humana no los redimiese de él”.⁴⁰⁶

Volviendo al capítulo cuarenta y cinco, vemos una crítica rotunda a la política de conquista que se practicaba en la Europa de su tiempo: “La cosa ha llegado a término que si no se adquiere por guerra y violencia, a lo menos las ciudades y pueblos se truecan como bestias de feria, se compran y venden como esclavos, se dan en dote y donación como propia posesión, cosa muy fuera del natural”.⁴⁰⁷ Hacer el otro de esclavo es “cosa muy fuera del natural”.

De un lado, Pérez de Mesa entiende que la esclavitud natural debe ser vista como circunstancial, y ser practicada solamente en el caso de que no haya otra manera de asegurar la supervivencia y la convivencia

⁴⁰⁶ Baciero, C., “Aristotelismo político en la obra de Diego Pérez de Mesa”, cit., p. LXXVII-LXXVIII.

⁴⁰⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 270.

social. Al mismo tiempo se debe trabajar por la superación de estas condiciones. De otro, se puede decir que también ve límites a la esclavitud legal. Aunque pueda plantearse que adquiere alguna justicia por la conveniencia, esta también es una situación que debe ser superada, o al menos no ser incentivada por el gobierno.

¿Qué sentido podría tener esta conveniencia de la esclavitud? ¿Puede ser conveniente a alguien ser esclavo de otro? Conforme las circunstancias, se preguntaría un autor tan pragmático como Pérez de Mesa. Sabía que de nada valía hacer discurso contra la esclavitud ofreciendo utopías. En contexto de guerras por expansión territorial, de dominio y explotación colonial, urgía defender la vida de los conquistados en primer lugar. Suena como una aceptación retórica, para no perder la continuidad del debate.

Lo que sucede a una guerra por expansión territorial es, invariablemente, la conquista de los territorios de los vencidos. Si estos no son ejecutados, otra forma de supervivencia no hay además que sean sometidos a algún grado de servidumbre o esclavitud. Lo que Pérez de Mesa hace es, entonces, abogar por el límites en esta esclavitud, en que señores y gobernantes sean responsabilizados por incluir, poco a poco, el conquistado en la sociedad. La educación, como se verá más adelante, tendrá papel decisivo en este proceso, con el desarrollo de las potencialidades y consecuente fin de la esclavitud.

Pero, “que no sea esencia o propiedad de la política el guerrear y sujetar”.⁴⁰⁸ No es para la guerra que deben estar organizados los pueblos, sino para vivir en paz y concordia. Guerra es todo el contrario del bien vivir. Sin embargo, la guerra se justifica cuando es para “defender la propia libertad, o para sujetar los bárbaros y reducirlos a

⁴⁰⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 272.

mejor vida".⁴⁰⁹ Por más etnocéntrica que nos parezca hoy esta tesis, Pérez de Mesa intentaba defender la dignidad humana y las capacidades de todos de llegar a una misma condición de libertad y seguridad financiera. El Estado no debe incentivar la esclavitud, sino trabajar por su superación y final extinción. Esta idea nos conduce a un asunto muy importante, Pérez de Mesa es totalmente contrario la existencia de una condición dependiente de por vida de alguien. Quizá la idea que está exponiendo es que todos los seres hemos nacido para ser libres, que la servidumbre es temporal y se justifica por razones de oportunidad y conveniencia social, pero en absoluto admite la existencia de esclavos desde la cuna.

6.2 Las virtudes para el gobierno

Fue dicho que la jerarquía toma carta de naturaleza en la obra de Diego Pérez de Mesa. Los que mandan se diferencian de los que obedecen por la naturaleza. Se puede decir que antropológicamente desarrollan diferentes virtudes sociales, porque tienen esa capacidad y aptitud para conseguirlo. Las virtudes de mandar y de obedecer no son la misma cosa, ni pueden estar en las mismas personas. Algunos fueron hechos, por naturaleza, para mandar y otros para obedecer. "Y la virtud imperante es muy diversa de la obediente, tanto en el ánimo y cuerpo cuanto en el marido y mujer, padre y hijos, señor y siervo. Luego no es una misma la virtud y facultad de todos los ciudadanos, pues una en ellos induce a mandar y otra a obedecer y servir o poner en ejecución lo que se manda".⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 272.

⁴¹⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 48.

La virtud a la que Pérez de Mesa se refiere es política. O sea, no es tan solo una capacidad inherente a los individuos que les permite hacer las cosas. La potencia que no es desarrollada no llega a ser virtud. Para que haya virtud es necesario el ejercicio efectivo de unas cualidades y su reconocimiento por parte de otro. “La cual virtud no consiste en el acto *primo* [primero], porque la virtud considerada en el acto primo está en potencia para el acto segundo, y por eso el acto primo no es perfecto absolutamente”.⁴¹¹ Los actos segundos son las obras y tienen, obviamente, repercusiones en la vida social de todos.

La virtud que distingue a las personas para asumir las posiciones de mando o de obediencia es la prudencia. Es el ejercicio de la prudencia lo que define a los capaces de elegir los medios adecuados para la realización de los fines propuestos, de aplicar la razón práctica a los deseos y hacerlos de forma correcta. Quién así actúa, demuestra dominar sus pasiones y deseos con su razón, esto es, ha sido capaz de establecer una adecuada jerarquía interna y actuar conforme a ella. Socialmente, la prudencia le hará elegir los mejores caminos para la comunidad. Y por este motivo es digno de desempeñar el puesto de mando. Mandar es un ejercicio que debe apoyarse en la prudencia.

Mandar u obedecer es el reflejo de tener o no prudencia, en su sentido más estricto. O perfecta, en las palabras de Pérez de Mesa. El que obedece no tiene la prudencia en sentido perfecto, porque no necesita deliberación. “Porque la virtud del que manda está acompañada de prudencia perfecta, la cual es regitiva y gubernativa. (...) en cuanto el súbdito es obediente, no es prudencia perfecta sino buena y segura opinión de lo que el superior le manda. Pero tiene, en

⁴¹¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 147.

cuanto súbdito obediente, otra cierta prudencia de hacer bien su ministerio.”⁴¹²

El que obedece no necesita deliberación porque no decide lo que tiene que hacer, le informan de lo que debe ejecutar. Tampoco tiene responsabilidades sobre los efectos de una deliberación que no es suya. No será castigado, ni reprendido por lo *que* hace sino por el *cómo* lo hace, en términos de calidad de la acción y en de temporalidad en la ejecución. El súbdito tiene sus conocimientos y por tanto alguna prudencia. “El espadero no sabe ni entiende el conocimiento y prudencia del rey en mandar esto [hacer espadas de longitud, anchura y peso determinados], pero tiene cierta prudencia y conocimiento de otra especie en gobernarse por su arte a hacer las espadas tales como se le mandan”.⁴¹³

Pérez de Mesa no niega la virtud a ningún ser humano. Pero insiste en que las personas las tienen diferentes maneras e intensidad cada una de ella. Es la única posibilidad de justificar las diferencias sociales de una manera natural. Todos tienen cierta prudencia, pero solamente los que mandan la tienen perfectamente. Siguiendo Aristóteles siempre de cerca, lo que hace es consagrar una situación de hecho.⁴¹⁴ Unos tienen virtud para mandar y otros para obedecer. Da la impresión de que los que obedecen lo hacen por virtud y decisión libres, que no fueron dominados y convertidos en sumisos por la fuerza.

⁴¹² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 51.

⁴¹³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 52.

⁴¹⁴ Sobre Aristóteles, véase Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 149.

6.3 Gobierno y ocio

Ya se ha dicho que Pérez de Mesa es un autor pragmático. Además de las virtudes, se preocupa por las condiciones reales que el gobernante debe tener para ejercer bien su papel. De nada valdría confiar la administración pública a los mejores y atarles sus manos. Recupera también en esto a Aristóteles⁴¹⁵, en la defensa del ocio como condición indispensable para el ejercicio del poder.

Se “supone que la vida del hombre consta de negocio y de ocio”.⁴¹⁶ O sea, son condiciones excluyentes. O se está en ocio o en negocio. El que trabaja, mientras trabaja, no está en ocio. El trabajo niega el ocio, por esto es un negocio. Pero todo que se negocia se hace por el ocio. Se trabaja siempre en vista de una vida más comfortable, un descanso en la madurez. Así como la guerra, que está siempre en función de la paz. Aunque la guerra rompa el estado de paz, por motivos de conquista o saqueo, sus objetivos solamente pueden ser bien gozados cuando nuevamente se está en paz. Por tanto, la guerra se destina a la paz. “Y así como la guerra propiamente no es por sí sino para gozar de la paz, así todo género de negocio, o sea útil o honesto, no es así sino por el ocio, esto es, para conseguir el reposo y tranquilidad.”⁴¹⁷

Siendo el ocio y tranquilidad el fin de todas las cosas que se hace, entonces ambos son sinónimos mismos de la felicidad. Esto porque, como ya hemos visto, “todo hombre naturalmente apetezca no solamente el vivir, pero el vivir bien”⁴¹⁸, lo que caracteriza la “felicidad

⁴¹⁵ Véase Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 153-161.

⁴¹⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 296.

⁴¹⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 296.

⁴¹⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 21.

natural". El trabajo, así, no realiza y no hace a nadie feliz. Tan solamente puede permitir obtener las condiciones para el posterior disfrute del ocio, y por tanto de la felicidad. "Porque esta tranquilidad y ocio contiene en sí dulzura y vida feliz, lo cual no tiene la solicitud y negociación; porque todo lo que se negocia, solicita y anhela es por llegar al ocio, reposo y tranquilidad. Y así en ésta y no en la negociación consiste la felicidad humana por ser el último fin de nuestras acciones."⁴¹⁹

Más que esto, el trabajo no solamente es presentado como ajeno a la felicidad, sino como un obstáculo a su alcance. Los recursos financieros que pueden proporcionar no son vistos como lo que verdaderamente genera la felicidad entre los hombres. Es claro que no puede haber vida feliz sin un mínimo de condiciones materiales que sostienen el ejercicio de las virtudes. Pero igualmente, no puede restringirse a estos bienes la prerrogativa de la felicidad. "Probaremos que principalmente la felicidad consiste en las virtudes del alma. De manera que teniendo éstas en todo exceso, con mediana hacienda y otros bienes externos no grandes se poseerá mayor felicidad que al contrario teniendo poco de virtud y gran exceso de los otros bienes corporales y externos".⁴²⁰

Sobre el trabajo, Pérez de Mesa presentó la misma idea negativa de Aristóteles.⁴²¹ Entiende que impide el cultivo de las virtudes. El trabajo útil y necesario a la supervivencia es innoble y embrutecedor. Envilece el alma y no permite llegar a la sabiduría. Los que desean la virtud no deben trabajar. O, mejor dicho, no deben ejercer actividades manuales con el fin de ganar dinero o fortunas. Puede utilizarlas como

⁴¹⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 296.

⁴²⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 262.

⁴²¹ Sobre la idea de trabajo en Aristóteles, véase Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 160.

medio para ayudar a los amigos o si de alguna forma ayuda en sus especulaciones intelectuales. Pero no como medio de ganarse la vida, pues esto es lo que caracteriza la vida de los trabajadores manuales.

“Pero de las cosas o artes útiles, algunas hacen al hombre noble que las posee y ejercita, artífice y obrador de cosas viles. Vil ejercicio, arte y doctrina es cualquiera que hace el cuerpo o el ánimo o el entendimiento del hombre libre y noble, inútil para el uso y obras de virtud; de manera que aquellas artes que disponen el cuerpo o el ánimo mal, enajenándolo de la virtud y felicidad, son viles y no deben ser tratadas de gente noble ni de aquellos que tienen los ánimos generosos. Pero en las artes liberales y ciencias hay cierto término de aprenderlas y tratarlas; porque ejercitarlas para sí mismo o para un amigo o para el conocimiento y ornato del ánimo o porque ayudan al conocimiento de las especulativas, todo esto no sale de lo que es liberal y noble. Pero el aprenderlas y ejercitarlas para ganar de comer sirviendo a otros por interés son iliberales y no se deben tratar o ejercitar de gente noble.”⁴²²

“Enajenándolo de la virtud y felicidad”. El que trabaja en las artes manuales no es feliz porque no tiene tiempo para cultivar las virtudes racionales y hacer especulaciones intelectuales. El raciocinio es matemático: tendrá mejores resultados aquél que más tenga sumado elementos. “Tanto tiene cada uno de felicidad, cuanto posee de virtudes morales e intelectuales”.⁴²³

La observación que Rus hace de Aristóteles sirve muy bien para Pérez de Mesa: “la separación del ocio y del trabajo tiene un contexto mucho más amplio: es un principio metafísico que se aplica a la antropología y termina en una división, no sólo de clases sociales, sino

⁴²² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 297.

⁴²³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 265.

de la vida humana como tal".⁴²⁴ La dicotomía entre los que necesitan trabajar para sobrevivir y los que no necesitan es brutal: los trabajadores manuales no pueden cultivar las virtudes, obtener conocimientos, participar de la administración pública y, por fin, de la propia felicidad. Todo es privilegio de los que están libres del trabajo. Denota un clasismo radical. Pero también se puede ver como un realismo profundo, y la denegación consciente de todo tipo de idealismo en la política.

La política exige formarse para ejercer correctamente las responsabilidades y para buscar el beneficio de la comunidad. No se puede confiar a quien no tenga las capacidades, habilidades y conocimientos adecuados. Estas cualidades, sin embargo, no se forman de la noche a la mañana, no se improvisan, ni se aprenden en lecciones de sabios, o supuestos sabios, como fueron los sofistas. Lleva tiempo. Pérez de Mesa se mueve en el plano de la formación y no de la información. En el plano del saber práctico y no en el de la erudición. Por esto, la educación y la formación políticas desarrolladas desde la niñez se convierten en un punto importante de su análisis.⁴²⁵ Pero, mientras se realiza este proceso, no se puede caer en el riesgo de confiar el gobierno a quien no esté preparado. "Porque el justo y debido gobierno intrínsecamente incluye prudencia y justicia y otras virtudes morales de que carecen los oficiales".⁴²⁶

No se trata de una exclusión simplemente por ser, por ejemplo, un oficial mecánico, sino porque algunas personas no pueden llegar a los conocimientos necesarios para el ejercicio político. Las condiciones no los permiten. "El que cada día ha de buscar el comer, difícilmente

⁴²⁴ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 154.

⁴²⁵ En el capítulo octavo volveremos con más atención a la cuestión de la educación en el pensamiento de Diego Pérez de Mesa.

⁴²⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 55.

puede meditar y llegar a la sapiencia; y así de las demás virtudes".⁴²⁷ Es el argumento del mérito y de la competencia técnica y científica para la definición de los que pueden o no ocuparse de determinadas funciones. "Las dignidades y oficios no se deben dar por exceso de cualquiera perfección o cualidad, sino por la ventaja de aquella que hace a la dignidad o oficio."⁴²⁸ Así como el médico ha de estudiar medicina, también el político necesita tener profundos conocimientos en los asuntos que atañen a la política como ciencia arquitectónica, tal como se ha dicho. Si no se admite ignorantes en medicina practicando intervenciones o recetando medicamentos para las enfermedades, tampoco se puede concebir ignorantes en política para administrar los bienes comunes desde los cargos públicos.

Pero no son solamente los oficiales mecánicos que Pérez de Mesa entiende que no pueden ocuparse del ejercicio político. También los que viven del comercio o de trabajos que exigen estar atento a los intereses particulares propios, o a quien representen. Estas personas no deben recibir la confianza pública. Si los trabajos manuales embrutece el alma, el trato con el dinero envilece el espíritu. Se debe ceder el gobierno a personas capaces pero también honestas, "huyendo de la canalla vil y de los revendedores y de notarios, escribanos y procuradores, porque estos son gente que por dinero no guardan ley ni fe, maquinando siempre pleitos a los demás para enriquecerse."⁴²⁹

La defensa del ocio para una parte de la población cumple, además, un papel imprescindible para la garantía del mantenimiento de los regímenes puros. Pérez de Mesa advierte que una de las maneras

⁴²⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 261.

⁴²⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 82.

⁴²⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 163. Aquí una vez más se ve la renuncia de Pérez de Mesa a todos los extremos, buscando siempre la medianía como forma más eficaz de consecución de los mejores resultados.

que los tiranos se utilizan para perpetuarse en el poder de forma ilegítima es justamente impedir que existan personas ociosas, ocupando a todos en servicios que les hagan perder la seguridad financiera, tornándolos pobres y necesitados de trabajar para la supervivencia, y así impedirles de reflexionar sobre los problemas que acontecen a su alrededor y de reunirse para debatir las formas de solucionarlos. “La sexta regla tiránica es procurar que los vasallos siempre estén pobres y *empeñados*, lo cual se hace fácilmente dándoles cargos honrosos en que hayan de gastar mucho.”⁴³⁰

Además de todas estas observaciones, hay otro aspecto importante en la lectura de esta obra. Insistiendo siempre en su carácter pragmático, Diego Pérez de Mesa está apuntando a la necesidad de reservar tiempo para el ejercicio político. La política exige estar liberado, al menos temporalmente, de otras tareas porque ella misma ocupa el tiempo. El ocio que defiende no significa no hacer exclusivamente cosa alguna, sino estar desvinculado de otras funciones para que se pueda ocupar de las de la política. “Los labradores no pueden ser jueces y tener pericia del derecho, profesando juntamente lo uno y lo otro; ni el barbero o carpintero puede ser abogado, (...) porque ni tienen desocupación para administrarlos ni ciencia ni suficiencia o virtud”.⁴³¹

Desocupación, ciencia, formación, disponer de recursos económicos y virtudes individuales son, además, condiciones necesarias para muchas profesiones. Como profesor universitario, Pérez de Mesa cobraba sueldos por dedicarse exclusivamente a sus investigaciones y a la enseñanza, desocupándose así de otros trabajos, porque tenía garantizada una estabilidad financiera. Tal vez Pérez de Mesa estuviese

⁴³⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 241. Grifos nuestros.

⁴³¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 288-9.

transfiriendo el modelo universitario a la esfera de la administración pública, abogando por la formación de un cuerpo de especialistas, competentes y honestos, a servicio del Estado. El ocio surgiría como la condición concreta para la eficacia de la política en su función de asegurar la felicidad y el bien vivir de los ciudadanos, e impedir que grupos consideren el Estado y lo conviertan en una extensión de sus actividades económicas para la consecución de sus intereses personales y beneficios exclusivos.

7. Los diferentes regímenes

Diego Pérez de Mesa escribe la *Política o Razón de Estado* con el objetivo de “dar reglas concretas de gobierno para conservar y transformar los Estados”.⁴³² Pero estas reglas tenían que venir acompañadas de un estudio profundo de lo que caracteriza el Estado. La política es una ciencia práctica. Es práctica pero también ciencia. Los que la ponen en marcha necesitan de contenido. De lo contrario sus acciones pueden llevar a la comunidad a la ruina. “El buen político y legislador debe saber todas las diferencias de repúblicas”.⁴³³

Y para explicar las distintas formas de Estado Pérez de Mesa dedica la mayor parte de su obra. Se puede decir que la mitad, exactamente veintisiete de los cincuenta y cuatro capítulos, hablan directamente sobre lo que clasifica serían las distintas formas de Estado y de gobierno. Pero a estos se puede añadir otros nueve capítulos, que incluso están en el medio de aquellos, que guardan relación muy próxima al tema. Así, podemos decir que el tema le preocupó porque dedicó un amplio espacio en su obra, desde el capítulo octavo hasta el de cuarenta y tres.

⁴³² Pereña, L., “Política o educación democrática”, cit., p. XXXIII.

⁴³³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 62.

7.1 El relativismo político en Pérez de Mesa

Analizando estos capítulos, la primera cosa que se puede hablar es de su relativismo político. Se recusa, siempre a la luz del pensamiento aristotélico, a admitir solamente una forma de constitución política.⁴³⁴ No hay una sola forma de gobernar que sea justa y buena. No hay número exacto de cuantos deban ocuparse de las decisiones públicas. No hay verdades absolutas en política. Lo que hay son principios sobre los cuales se puede juzgar la realidad de cada tiempo. “Diego Pérez de Mesa parte de un principio dogmático: Ninguna forma de gobierno tiene valor absoluto, como ningún pueblo está naturalmente predeterminado a un sistema político.”⁴³⁵

La existencia de variadas formas de organización política es atribuida a una serie de factores o condicionantes. El primero se debe a la propia naturaleza del hombre, ya comentada en el capítulo tres, que le hace un sujeto capaz de elegir la forma de vida que entienda ser la mejor. El hombre no está determinado biológicamente para una forma de vivir en específico. Es libre, y esta libertad lo puede convertir en el mejor o en el peor de todos los animales.⁴³⁶ La libertad puede generar que los seres humanos establezcan buenas o malas formas de gobierno.

El segundo factor son las condiciones concretas en que vive el pueblo que decide la forma de organizar su vida. Como condiciones son mencionadas el elemento cuantitativo que sería el pueblo y la referencia que puede ejercer sobre otros⁴³⁷; las condiciones físicas y geográficas de la tierra que ocupan, como la capacidad de proveer

⁴³⁴ Véase Aristóteles, *Política*, Libro III, Capítulo VII, donde expone las formas correctas y las formas desviadas de gobierno.

⁴³⁵ Pereña, L., “Política o educación democrática”, cit., p. XXXVI.

⁴³⁶ Véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 65.

⁴³⁷ Véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 277-82.

alimentos y riquezas, o de ofrecer facilidades o no para la defensa contra ataques de los enemigos⁴³⁸; condiciones históricas, como por ejemplo hacer fronteras con otro pueblo que tenga pretensiones expansionistas⁴³⁹, o económicas, donde situaciones extremas pueden propiciar cambios significativos en las formas de gobierno.⁴⁴⁰

Los aspectos culturales son el tercer factor que influye en la elección de una u otra forma de conducir la vida de la comunidad. Pueblos acostumbrados a la guerra tienen la tendencia a aceptar formas de gobierno más centralizadas, parecidas a una jerarquía militar. Por lo contrario, aquellos que viven de forma pacífica y tranquila instalados en un nivel de confort muy elevado, suelen ser propensos a establecer formas más participativas de la vida común.⁴⁴¹ “La costumbre pues antigua, la religión, la administración de la justicia, son las cosas que principalmente se han de mirar para fundar una u otra forma de Estado”.⁴⁴²

También la educación es un elemento esencial para la definición de un régimen político. Su ausencia es punto fundamental en la instauración o perpetuación de las tiranías, para que los hombres se conviertan en “viles y serviles y no sepan ni se atrevan a tratar de librarse de la dura servidumbre”.⁴⁴³ Al revés, la extensión a toda o a una gran parte de los ciudadanos de una buena educación puede funcionar como factor de promoción social y favorecer la participación

⁴³⁸ Véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 283-87.

⁴³⁹ Véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 63.

⁴⁴⁰ Véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 120.

⁴⁴¹ Véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 155-67. En el capítulo veintiséis, Pérez de Mesa habla, a partir de sus observaciones empíricas o de informaciones de lecturas de otros autores contemporáneos, de varios pueblos de su tiempo, de sus usos y costumbres, y de lo que juzgaba que estos usos significaban decir en la organización política.

⁴⁴² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 162.

⁴⁴³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 239.

más consciente y activa de la vida política, porque fomenta la responsabilidad de los ciudadanos y la sensibilidad ante los problemas que se plantean. "Con la misma doctrina de los nobles pueden los hijos de los plebeyos y oficiales llegar a tanta y a más virtud que los otros y a más perfección y aptitud de gobernar."⁴⁴⁴

Voluntad popular, resolución de problemas y situaciones concretas, cultura, educación y buena administración no pueden ser olvidadas por los políticos y legisladores. Gobernar en España no es lo mismo que gobernar en Guinea. "Pero la importancia es que conviene instituir tal forma de república, que puedan y quieran los hombres admitirla fácilmente a respeto de las condiciones, costumbres, tratos y otros accidentes que tienen. Porque querer que un pueblo que no vive ni puede vivir sino de algunas terrezuelas que tiene, huertas y cabras, introducir que no gobiernen sino letrados y gente muy noble, es lo mismo que pedir peras al olmo."⁴⁴⁵

Respetar la diversidad de formas de gobierno y la libertad de elección del pueblo no quiere decir, todavía, que todas las formas posibles sean buenas y que deban ser aceptadas. Relativizar significa comprender que la verdad no es única, pero no quiere decir que todo sea bueno. La realidad debe ser juzgada de una manera concreta. La política es ciencia. Y no hay ciencia sin juicio, sin resolución y conclusión de los datos que nos ofrecen la realidad que se analiza. Esto significa decir que hay formas buenas y formas malas. Hay sistemas que deben ser respetados y promovidos; y hay sistemas que se debe evitar o superar. No existe neutralidad en la política.

⁴⁴⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 292.

⁴⁴⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 63.

7.2 La definición de un modelo ideal en la política

Hablar de un modelo ideal en la política suena a contradictorio en el ámbito de un aristotelismo político, porque el autor griego, si algo buscó, fue superar los planteamientos utópicos como planteó en el libro II de la *Política*⁴⁴⁶. Un régimen político ideal nos dice muy poco sobre el relativismo de Pérez de Mesa. Sin embargo, un análisis más cuidadoso puede demostrar que ambos temas se encuentran y se completan en su obra.

Primeramente, es necesario decir que el modelo ideal en Pérez de Mesa no tiene el sentido de demostrar una vida futura tras un cambio radical hecho conjuntamente, como propusieran los teóricos del contrato social, en el siglo XVIII, ni por medio de un proceso revolucionario, como pensaron los marxistas del XIX. Pérez de Mesa no es un restaurador, ni un revolucionario.

La definición de un modelo ideal no es para olvidarse de la realidad que se vive, sino justamente para tener que juzgarla. No hay juicio sin la definición de un criterio. Solamente se puede calificar una realidad, o situación, como mala si se la considera contradictoria con el paradigma de lo bueno y lo correcto, así como la adjetivación de bueno y correcto se hace por la similitud. De la misma forma no puede haber propuesta de transformación de una realidad determinada sin que se tenga en mente hacia dónde se pretende llegar con esos cambios políticos que tienen indudables efectos sociales.

Pérez de Mesa rechazó en su obra un planteamiento que podemos calificar de idealismo ingenuo, que presentan repúblicas tan ideales que

⁴⁴⁶ Véase Bates, C.A., *Aristotle's Best Regimen. Kingship, Democracy and the Rule of Law*, Barton Rouge, Louisiana State University Press, 2003.

solamente los dioses podrían vivirla, es decir, proyectos parecidos a una utopía, que como su propio nombre indica, son irrealizables. Son especulaciones en el vacío o justificaciones que valen solamente para los discursos académicos, que en nada contribuyen a la mejora de las condiciones de vida de un pueblo. “Quieren una república óptima y suprema, la cual no se puede poner en práctica sino tratarse de ella solamente con el discurso, como de cosa ideal y metafísica. Pero la importancia es hacerla tal, que se pueda poner en uso práctico”.⁴⁴⁷

El modelo ideal debe servir al gobernante como la brújula al marinero. Debe indicarle el norte, el rumbo para donde navegar. Sabe que puede tardar en llegar, pero también sabe que parado o andando sin rumbo puede tardar mucho más, o puede que nunca alcance la meta, el fin que se propone. La toma de decisiones se da conforme los acontecimientos, como en la misma navegación imponen la dirección de los vientos, tener o no víveres para la comer y mantener a la tripulación bien nutrida en alta mar. No obstante, todas las decisiones se toman con la esperanza y la vista puesta en el destino que se pretende alcanzar. El arribar a un puerto supone la capacidad de quien gobierna y de quienes participan en el proyecto, de combinar de forma adecuada todas y cada una de las circunstancias que concurren en diversos momentos del proceso. Aspectos que pueden ser materiales, antropológicos, físicos o militares. Es una tarea de coordinación y cooperación. Coordinar diferentes elementos y circunstancias para establecer la cooperación de los distintos actores que tienen cada uno un papel en el proceso.

El modelo ideal de Estado permite evaluar constantemente la realidad concreta en que se está insertado, lo que hay de cambiar y lo que hay que conservar y promocionar. No son fórmulas predefinidas

⁴⁴⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 62-3.

para ser aplicadas en distintas situaciones, sino un modelo de interpretación para intervenir de la forma más conveniente posible en la realidad concreta. El modelo, aunque nunca se realice plenamente, como dice Alfredo Cruz Prados se refiriendo a Aristóteles, pero que muy bien vale para Pérez de Mesa, sirve como principio rector que dirige y da sentido a lo que se hace. No se trata de un Estado ideal, sino de los ideales que un Estado debe perseguir.⁴⁴⁸

El estudio teórico de este modelo debe ser anterior al análisis de la realidad. De lo contrario se tendría una simple enumeración de problemas, pero sin saber cómo hacer para resolverlos. El político necesita tener un sólido conocimiento de los tipos de constitución política y la convicción de lo que sea el ideal de convivencia, para saber juzgar la realidad que vive, con sus condicionantes físicos, históricos y culturales, y buscar la mejor forma posible, para acercarse lo más que posible al ideal. "El buen político y legislador debe saber todas las diferencias de repúblicas y cuál sea la mejor de todas absolutamente y cuál la mejor por suposición, esto es, la que al pueblo, según sus cualidades y naturaleza y costumbres, más le conviene; y cuál se debe aplicar a cada nación y suerte de gente, porque no todos pueden o quieren aplicarse y sujetarse a la que es óptima ni a la que más a ella se avecina".⁴⁴⁹

El modelo no es uniforme. No es una forma rígida donde todo tiene que entrar y encontrar acomodo. El modelo admite formas variadas de constitución política. Por esto se habla de relativismo político. El trabajo del político y legislador no es mecánico. No son copistas, no pueden tan simplemente traer para su pueblo leyes que obtuvieron éxito en otros lugares, no se puede trasladar sin más un

⁴⁴⁸ Véase Cruz Prados, A., "La *Política* de Aristóteles y la democracia" I y II, *Anuario Filosófico*, XXI-1 y XXI-2, 1988, pp. 9-34 y 9-32.

⁴⁴⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 62.

modelo de éxito de un régimen político a otro, porque influyen muchos elementos: tiempo, espacio, personas, circunstancias sociopolíticas, etc. El político tiene siempre que adaptar y enmendar la propuesta inicial o su propuesta a las situaciones concretas a las que se enfrenta. "En lo cual algunos yerran, porque (...) condenan las repúblicas que realmente tienen ser y se hallan en el mundo y van buscando otra que sea más común a muchos pueblos y naciones".⁴⁵⁰

El político no es un robot. Su trabajo no sigue una receta previa invariable. Presupone tomar decisiones y, por tanto, unas veces acertará y otras no. Tiene que elegir el sistema que "se debe aplicar a cada nación y suerte de gente". Dos condiciones esenciales: el espacio físico y las personas que lo habitan. Para esto tendrá que ser capaz de desnudarse de preconcepciones y preferencias personales, porque "la república y gobierno se ha de acomodar con la naturaleza, costumbres y estado de la gente y no con el capricho o antojo del ignorante político".⁴⁵¹ En vista de esto, es muy posible que no pueda conseguir realizar el ideal que se propone, sino conformarse con lo que sea posible y que se acerque más al ideal.

En la elección del mejor régimen de Estado y de gobierno hay que tener en cuenta el propio fin de la asociación humana en sociedad: la realización de la felicidad natural de cada uno de los participantes de esta ciudad o Estado. Si "la esencia de la ciudad no consiste en el comercio y adquirir hacienda y riquezas"⁴⁵², entonces no puede ser este el fin principal que debe contemplarse en la definición de la forma de organización política que se desea conseguir. Tampoco puede hacerse sólo para garantizar la mera convivencia –estar unos con otros sin un proyecto definido en el que todos participen- y la defensa de los

⁴⁵⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 62-3.

⁴⁵¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 63.

⁴⁵² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 86.

enemigos. Un Estado que se organiza por estos fines se convierte en una dictadura, sea del capital o sea de las armas.

Todos estos aspectos deben ser contemplados por el sistema político, porque tienen sentido respecto a las cuestiones prácticas de la vida de los hombres, y que sin los cuales no existiría vida en comunidad. Pero no pueden ser la esencia de la acción política. Sería muy pobre y muy pequeña. La esencia de la vida en común va mucho más allá de todo esto. "la compañía de la ciudad y de vivir juntos no es otra cosa que una elección de amistad. (...) la esencia y forma esencial es el vivir bien, esto es, (...) vivir en felicidad práctica."⁴⁵³ Se da en función de la búsqueda de la felicidad común que es una exigencia de la política.

Pero la dificultad reside en saber exactamente qué es lo que garantiza la felicidad. Los hombres suelen tener divergencias sobre los motivos o los factores que les hacen felices. En estas discrepancias nacen los conflictos, porque nadie quiere verse impedido a realizar su deseo natural de felicidad. La definición de un régimen político, por tanto, no se hace sin los conflictos de intereses prácticos o técnicos de las partes implicadas en la construcción de la comunidad política.

Este conflicto se puede sintetizar básicamente por la definición de cuál deba ser la cualidad política a que debe elegirse como la más importante, y ésta debe ser la que coordine las demás. Estas cualidades son la libertad, la riqueza, la nobleza y la virtud. Las distintas partes implicadas en la construcción de la comunidad van a evocar a una u otra conforme la conveniencia le permita atribuciones o privilegios sobre las demás. "Y porque, como ya hemos dicho, las cualidades políticas son libertad o igualdad, riqueza o potencia, nobleza de sangre y virtud, se duda si deben tener el dominio los ricos o la muchedumbre de la

⁴⁵³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 89.

plebe o los buenos y virtuosos o los nobles de familias antiguas, o si se debe dar el supremo dominio a uno solo o a muchos, porque a cualquiera parte de éstas que se dé, nacen grandes dificultades.”⁴⁵⁴

Las clases sociales son vistas en consonancia a las virtudes políticas. Los pobres nada poseen que no posean también los ricos, nobles y virtuosos. Y justamente necesitan abogar por lo que los hace iguales a ellos. Es pues la igualdad y la libertad las cualidades que evocan para mantener los espacios políticos. Siendo iguales en la naturaleza y libres socialmente, defienden la igual participación en el poder. Los que son iguales deben ser igualmente tratados. Es lo que consideran por justicia. Pero es una igualdad que va a favorecer solamente a ellos, una vez que se convierten en mayoría dentro de la comunidad. Si todos tienen el mismo valor, es decir, son iguales, teóricamente los pobres, al ser mayoría, ganarían todas las votaciones y todos los pleitos.

Por esto, los demás no pueden aceptar este argumento. Abogan por otro concepto de justicia. Aunque sean iguales según su naturaleza y su libertad, no lo son en las riquezas, o en la sangre o en las virtudes. Poseen más riquezas, o títulos nobiliarios o virtudes. Y porque son desiguales, entienden que deban ser desigualmente tratados. Tratar igualmente a los desiguales es no reconocer lo que los hace diferentes, lo que sería injusto. En la igualdad de tratamiento las diferencias no serían percibidas, lo que provocaría un perjuicio a la comunidad. La riqueza no estaría puesta al servicio de la misma comunidad, tampoco la virtud y la experiencia heredada de las familias nobles. “Los ricos, porque son superiores en riqueza, creen ser superiores en todo absolutamente; y así quieren tener solos el gobierno y administración de la república, diciendo que ellos piden y tienen la razón y justicia

⁴⁵⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 69.

entera y absolutamente. Al contrario, los plebeyos pobres, porque son iguales a los ricos y a los nobles y a todos los demás en la libertad, piensan que son iguales en todo absolutamente.”⁴⁵⁵

Nobles y ciudadanos virtuosos parecen diferentes al pueblo: “Los nobles, por su parte, pueden alegar que ellos son más propiamente ciudadanos, porque no solamente heredan de sus padres y mayores la inclinación y propensión al valor y virtud, pero porque en sus ejercicios la tratan más que los que no son nobles. (...) Los virtuosos y buenos pueden decir que la ciudad se debe gobernar por aquella cualidad política que más y mejor la puede conservar y mantener, y ésta es la virtud de la justicia y prudencia”.⁴⁵⁶

Son criterios diferentes de justicia, excluyentes entre sí, pero que, sin embargo, todos tienen alguna razón. De hecho, el sistema que trata desigualmente los que son iguales puede ejercer violencia sobre las personas y tensar su actuación en las instituciones, porque genera o aumenta una desigualdad que no tiene amparo en la naturaleza. Pero también es verdad que los desiguales no pueden ser evaluados con los mismos criterios. Un arquero no puede ser considerado mal soldado porque no tiene mucha destreza con la espada. Cada uno contribuye con lo que mejor sabe hacer y así juntos ganan las batallas.

La respuesta la encuentra en la ciencia que domina, las matemáticas, y se impone la obligación hacer cuentas. Todo es cuestión de proporción. Hay que mezclar la igualdad y la desigualdad, de una forma proporcional, en sus dosis exactas. “Que los que son iguales participen igualmente de aquellos honores y los que son desiguales hayan de aquellos provechos y honores partes desiguales, pero proporcionalmente. (...) El justo absolutamente es cuando los méritos

⁴⁵⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 67.

⁴⁵⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 74.

de las personas en todo se ajustan con los honores y cargos. Y el justo *secundum quid* es cuando los méritos concuerdan con dignidades no totalmente sino en algo."⁴⁵⁷

La justicia absoluta está en el sistema ideal con el que se compara el que se vive de forma actual, el real en el que el ciudadano está inserto. Pero jamás será alcanzada plenamente, para Pérez de Mesa puede constituir un ideal al que tender, un modelo al que asemejarse, pero la justicia plena no se alcanza en la comunidad. Por esto hay que se trabajar con la justicia *secundum quid*, la que más se aproxime de la absoluta, pero que pueda ser puesta en práctica. La primera es única, pertenece al modelo ideal. La segunda es diversa, y está relacionada con las realidades concretas. Conforme se dé más valor a una u otra cualidad política, se podrá definir mejor los regímenes políticos en la realidad. "Cada parte de aquéllas pide el dominio y gobierno público, creyendo que, porque tiene algún derecho a él, lo tiene entero, y que las otras partes tienen ninguno; y de aquí han nacido las repúblicas diversas que ha habido y hay en el mundo: la democracia, donde gobiernan los plebeyos; la potencia de pocos, donde gobiernan los poderosos, como en Génova y Venecia."⁴⁵⁸

La definición de un régimen político, al identificarse más con una de las cualidades políticas, no elimina las demás. Lo que se elige, en verdad, es cuál de ellas debe ocupar el puesto de coordinadora. Hacer política es administrar cualidades, porque todas son importantes para la realización del bien vivir en sociedad. Por el contrario, cuando se menosprecia las demás cualidades y sujetos que a ellas representan, se genera una desviación del interés común. Esto sucede en el momento en que se utiliza de la estructura del cuerpo político para la realización

⁴⁵⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 66-7.

⁴⁵⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 79.

de intereses personales, por ejemplo, permitiendo convertir en más rico y fuerte a unos en detrimento de todos los demás.

Sea la cualidad que sea que tenga la preferencia, la exigencia de las leyes para determinar los pasos del pueblo y de los agentes políticos es imprescindible. La existencia de un sistema jurídico estable sirve para que no se olvide que las cualidades políticas, y la clase o facción civil que la representa, no están por encima de toda la comunidad. El ejercicio del poder debe estar limitado y delimitado por leyes que, de una forma o de otra, deben estar de acuerdo con "la naturaleza, costumbres y estado de la gente y no con el capricho o antojo del ignorante político".⁴⁵⁹

Claro es que la ley sola no garantiza la justicia y el bien vivir de la comunidad. Quien llega al poder va a intentar siempre incrementarlo. La forma de hacerlo es someter a la ley a su voluntad para que sea el instrumento adecuado para cumplir con sus intereses. De todas las formas, buscará que se establezcan y se mantengan durante tiempo las leyes que más favorezcan sus intenciones y sus proyectos. Aunque sea un Estado de derecho, puede muy bien que sea de un derecho corrompido, porque beneficia a una parte del todo, en detrimento de los demás. "Las leyes se inclinan a favor de la parte del pueblo que tiene más potencia para hacerlas o consentirlas, (...) de manera que el gobierno por vía de leyes tiene de ordinario los mismos inconvenientes".⁴⁶⁰

Por esto, una vez más, se hace necesaria la existencia de un modelo ideal de Estado, con el que se pueda juzgar si el Estado que se vive está o no de acuerdo con sus principios. Comparando lo que se tiene en la realidad con lo que se plantea como modelo, se puede

⁴⁵⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 63.

⁴⁶⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 73.

comprender que intereses están por detrás de las acciones de los que administran la cosa pública. Esta constante evaluación dirá lo que se debe hacer para mantener, mejorar o cambiar en las diversas realidades y situaciones en las que se encuentran tanto los gobernantes como los gobernados. El modelo ideal no es una utopía ingenua, un sueño desorientado o una especie de alucinógeno social. Es sobre todo la conciencia de lo que impulsa a cada uno a vivir, a sentir y a querer en la realidad y en la realización de una vida en común.

7.3 Distinción general de las formas de gobierno

Pérez de Mesa sigue el mismo cuadro aristotélico de la distinción de los regímenes políticos. Divide las constituciones según dos variables: conforme a los intereses de quien o quienes gobiernan, por un lado, y, por otro, conforme a la cantidad o número de personas que de hecho tienen el poder de decidir los destinos de toda la comunidad. Resumiendo, se puede presentar una tabla en la que se muestre la división vertical de correspondencia paralela de los regímenes políticos:

Número \ Interés	Interés Común	Intereses Personales
Uno	Realeza/Monarquía	Tiranía
Pocos	Aristocracia	Oligarquía
Muchos	República	Democracia

En la tabla, las líneas representan el número de gobernantes y las columnas el tipo de interés que orienta las acciones de estos gobernantes. La conjunción de estos dos factores permite distinguir a seis formas básicas de ejercicio del poder.

Cuando uno solo tiene todo poder y administra con fines al interés común, se tiene una monarquía o realeza; pero cuando gobierna mirando a sus intereses personales, en perjuicio de los demás, se trasmuta y se constituye en una tiranía. Pocos en el gobierno, que trabajan para el bien común, generan la aristocracia; y cuando cambian buscando sus propios bienes crean la oligarquía. Muchos, o la mayoría o todos, con el poder en sus manos gobernando y decidiendo en favor de todos establecen una república. Pero cuando estos muchos o todos participan de los asuntos públicos mirando cada uno las ventajas que pueden ganar, viven en una democracia.

De estos dos factores, lo fundamental es el interés que guía la conducta de los que tienen el poder, independiente de la cantidad de los sujetos políticos implicados en el gobierno de la comunidad. Las formas que miran al interés común están de acuerdo con un modelo ideal del que se hablaba antes. Son regímenes justos y rectos. La realeza, la aristocracia y la república son formas buenas. "Si uno solo tiene la suprema administración a útil de todo el pueblo, como el padre de los hijos sin dependencia de otro superior, éste es rey; y aquel gobierno se dice reino⁴⁶¹ propiamente, (...) Si gobiernan algunos pocos virtuosos y

⁴⁶¹ Utilizamos en este trabajo el término "monarquía" para designar el sistema de gobierno fundado en la atribución del poder en manos de una sola persona, conforme su sentido etimológico, que lo ejerce con fines al bien común, y "reino" para definir la dimensión colectiva de un pueblo que vive bajo esta forma de poder en un determinado territorio. En este sentido, "reino" tendría significado análogo a "nación" o "país". Pérez de Mesa, sin embargo, empleó "reino" indistintamente para referir tanto a un cuanto a otro significado. Puede que lo tenga hecho por cuenta de vivir en aquellos tiempos bajo esta forma de

buenos, procurando el útil de todo el pueblo, ésta se llama aristocracia, que es república de los bonísimos hombres o óptima, porque los que la gobiernan son optimates. Y si todo el común gobierna, a veces un tiempo unos y otro otros, virtuosamente y a utilidad de todos, ésta se llama con particular nombre república común. Estas tres son buenas y conforme al intento de la naturaleza."⁴⁶²

Sin embargo, las que se dan para la realización de fines personales de los que participan y detentan el poder son clasificadas como injustas y desviadas. La tiranía, la oligarquía y la democracia, al revés de las anteriores, reciben la calificación de malas y constituyen transgresiones y corrupciones de las formas de gobierno y de Estado correctas. "Pero si gobierna uno solo tirando el útil a sí contra la voluntad de los súbditos, éste se llama tirano y su gobierno tiranía. Y si gobiernan algunos ricos poderosos a útil suyo, no dando parte de los magistrados y gobierno a los demás, esta manera de gobierno se dice oligarquía o potencia de pocos. Y si gobierna la muchedumbre de los plebeyos pobres, ésta se nombra democracia o estado popular. Estos tres dominios últimos son inicuos y repugnantes a la naturaleza humana y a la unión y compañía de los hombres."⁴⁶³

Pérez de Mesa hace una observación sobre la distinción entre la oligarquía y la democracia. Entre estas dos formas corruptas no tiene relevancia la cantidad de las personas que se ocupan del poder. La oligarquía será siempre un régimen en el que el poder lo detentarán unos pocos, porque es el dominio de los ricos sobre los pobres, aunque se pueda admitir hipotéticamente, lo que no suele ser, una nación donde el número de los ricos exceda el de los pobres. Y de la misma

poder, y quería dar a ella el carácter de sistema correcto y puro. Respetaremos en las citas, sin embargo, la forma como el autor se expresó.

⁴⁶² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 58.

⁴⁶³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 58.

forma, será siempre nombrada democracia la república donde los pobres conduzcan la administración, aunque los pobres sean la minoría en una supuesta república. "Cuando el dominio toca a los potentes, aunque sean muchos, se llama potencia de pocos; y cuando el gobierno está en los plebeyos pobres, aunque éstos sean pocos y los ricos muchos, se llama estado popular".⁴⁶⁴

La explicación de esto nos lleva una vez más a tratar sobre las cualidades políticas. Mientras la aristocracia y la república común estén fundamentadas en la virtud, la oligarquía persigue la riqueza y la democracia se orienta hacia la consecución de la libertad y de la igualdad. Entonces, entre aristocracia y república la única cosa que las diferencia es la cantidad de personas que se dedican al gobierno del Estado. Tanto en la aristocracia cuanto en la república pueden compartir el poder hombres ricos y hombres con escasos medios económicos y pocas posesiones. La virtud no depende de la riqueza. Esta idea es evidente para nuestro autor, y será importante en el desarrollo de su pensamiento acerca de la educación.

Pero entre la oligarquía y la democracia la diferencia de números es "cosa accidental". Lo que caracteriza a la oligarquía es que es un dominio de los que tienen el poder económico y que se apoderan del Estado para aumentar este poder. Y en la democracia el poder está en manos los pobres y más desfavorecidos con la intención de reparar dichas diferencias económicas. Así, en el estudio teórico, el número pierde importancia.

Esta distinción presentada hasta aquí es general. Es el resultado de la combinación de los dos factores previamente destacados. Pero no son formas rígidas y únicas. En cada una de ellas hay diferencias significativas en el modo de operar el poder. Hay distintos tipos de

⁴⁶⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 59.

monarquías, de aristocracias y de repúblicas. Como también de tiranías, oligarquías y democracias. Y además, de la conjunción entre estas formas simples surgen formas mixtas. Pérez de Mesa afirma que para un estudio más detallado de cada una estas formas “el buen político y legislador debe saber todas las diferencias de repúblicas”.⁴⁶⁵

7.3.1 La realeza o monarquía

Salvador Rus Rufino, en su obra *La razón contra la fuerza*, en la que propone unas directrices para comprender el pensamiento político de Aristóteles, advierte que “las formas políticas rectas se dan con dificultad en la práctica: la realeza, porque pertenece a tiempos antiguos; la aristocracia, porque la virtud es poco frecuente, y la *politeía*, régimen mixto, o la república, porque que muchos gobiernen por el interés común, y no por el de una fracción predominante, también es muy difícil, y sólo se consigue mediante la concordia de las fracciones”.⁴⁶⁶

Aristóteles, por tanto, no cree, al menos para su tiempo, en la efectividad de un sistema en el que se encomienda o se concentra todo el poder a una sola persona sin que desvíe del interés común, o que consiga gobernar con la voluntad de todos a su favor⁴⁶⁷. Así en su *Política* afirma: “Ya en nuestros tiempos no se constituyen realezas, sino que si se forman algunas monarquías, existen más bien como tiranías, porque como la realeza es un poder voluntario, y el rey tiene

⁴⁶⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 62.

⁴⁶⁶ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 185-6.

⁴⁶⁷ En los tiempos de Aristóteles, la monarquía era ya una forma legendaria, extraña a mentalidad del griego. Véase, en este sentido, Knauss, B., *La Pólis. Individuo y estado en la Grecia Clásica*, Madrid, Aguilar, 1979, pp. 47-48.

suma potestad sobre las cosas mayores, muchos son similares a él y ninguno excede en tan alto grado como para igualar la magnitud del cargo. Así que por esta causa no constituyen una realeza por su voluntad, porque si alguno por engaño o por fuerza la ocupara, ya esto parece ser tiranía.”⁴⁶⁸

Cuando hace sus reflexiones políticas, Aristóteles vivía bajo el imperio de Alejandro, de quien fuera preceptor. Pero, “la monarquía macedónica no era adaptable a la *pólis*, además, y rompía con sus moldes; (...) cuando Aristóteles compuso la *Política* seguía unos derroteros que él mismo no compartía, y ya no era un gobierno real”.⁴⁶⁹

Diego Pérez de Mesa vivía bajo un imperio, el más poderoso y extenso de la Historia hasta entonces. Y además de España, muchas otras naciones de Europa eran gobernadas por monarquías. Sabía que no podía cerrar los ojos ante esta forma de Estado. Estaba muy presente y era verdadera en su tiempo. Sabía también que debía tener mucho cuidado con las palabras que iba a utilizar para describir este régimen. España era una monarquía gobernada por mano fuerte por el Rey Felipe IV, y Pérez de Mesa era consejero del embajador del rey. Por esto, debía poner toda su atención al hablar de esta forma de Estado.

En cambio, para las otras formas utilizó solo un capítulo para describirlas, uno para cada una, para la forma monárquica dedicó cinco. En treinta páginas trató de explicar las diferencias entre si es mejor el gobierno regio o el de las leyes, la figura del monarca absoluto, la descripción de los reyes modernos y sobre rey forastero o que se impone por la fuerza y conquistador. Y para las otras formas de poder, todas sumadas, han ocupado sólo veinticuatro páginas de su obra. Ya

⁴⁶⁸ Aristóteles, *Política*. Libro V, Capítulo X.

⁴⁶⁹ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 191-192.

en la segunda parte, cuando se dispone a investigar sobre las causas de los cambios y sobre las maneras de cada forma mantenerse, la división de páginas es más equitativa.

Empieza, pues, su estudio de la monarquía retomando las diferencias entre los reyes que Aristóteles expuso en el Libro III, Capítulo XIV de la *Política*. Así, presenta las cinco formas de reyes:

1. La forma de la Lacedemonia, de la región de los espartanos, que él según el uso de la época llamaba Laconia. La ciudad, de Esparta era la más importante e influyente, en ella el poder estaba limitado por las leyes. En la guerra el rey tenía poder absoluto, pero en la paz era el consejo de los éforos quien decidía todo. Eran reyes por sucesión. La peculiaridad de esta forma es que existe una diarquía, dos monarcas, para que uno en caso de guerra se fuera al frente del ejército, y otro se quedara en la ciudad. De tal forma, que los asuntos de gobierno y de la administración siempre estaban atendidos por un monarca.
2. La forma bárbara, porque era la forma más usual entre los bárbaros, como los griegos llamaban los no griegos. Eran reyes "por sucesión y gobernaban parte según las leyes y costumbres de la tierra y parte por su propio arbitrio (...) con el consentimiento de los súbditos."⁴⁷⁰
3. Los reyes llamados "esnetas" en Grecia y "habitadores" en Roma. Gobernaban con poder absoluto y no respetaban ley alguna. Pero eran elegidos por cuenta de situaciones

⁴⁷⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 101. Interesante aquí es destacar la crítica de Pérez de Mesa a "la arrogancia de los griegos [que] llamaban bárbaros" a los que vivían fuera de Grecia.

excepcionales. Su cargo podía ser vitalicio o por un tiempo determinado por los que lo elegían.

4. Los reyes héroes, de los tiempos antiguos. Eran elegidos por el pueblo por haber hecho algún gran beneficio, gobernaban según leyes y costumbres y parte por su arbitrio, y transmitían el poder a sus hijos y descendientes mediante un proceso de sucesión entre las personas.
5. Reyes que gobiernan sin obedecer a ninguna ley hecha por el pueblo, siguiendo tan solamente "su arbitrio y dictamen de la razón, como el padre gobierna a los hijos a útil de ellos, buscando siempre lo que les es más conveniente."⁴⁷¹

Siguiendo el resumen hecho por Aristóteles, Pérez de Mesa reduce las cinco formas a dos: la primera y la última. Las otras son clasificadas como intermedias, entre una forma en la que el rey sigue totalmente a la ley establecida y aprobada por el pueblo, y la otra en la que no sigue a ninguna pauta de comportamiento excepto algo que no sea su propio criterio, ocurrencia o capricho. Todos gobiernan por la utilidad común, por esto siguen como formas rectas de poder. Pero al final, todo se resume en una sola forma, porque la forma lacónica no es propiamente una monarquía. No se diferencia de las otras formas si su rey tiene poderes absolutos solamente en la guerra. También una democracia puede elegir un general en la guerra y destituirlo después. Y no dejará de ser democracia en ningún instante.

Por lo que parece, restaría solamente ante una forma de monarquía, en la que el rey tiene un poder total y absoluto sobre todas las cosas, que gobierna la nación como un padre gobierna su casa. Esta es la esencia del monarca. La comparación con la familia nos hace ver

⁴⁷¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 102.

que Pérez de Mesa aproxima la monarquía más a una manifestación de poder despótico, que a una auténtica cooperación y colaboración social en el ejercicio de la responsabilidad política. Es decir, se trata de justificar la concentración de poder de la Casa de Austria en España.

Esto no significa que necesariamente todos los monarcas ni todas las monarquías sean iguales. Unos pueden estar más próximos y otros más alejados de la esencia de este modelo. Dicho de otro modo, aunque un rey sigue las leyes, si tiene poderes absolutos puede cambiarlas cuando le parezca necesario. Y entonces seguirá la misma pauta de comportamiento que propia de quien gobierna siguiendo su libre arbitrio y su propio criterio como ley suprema de la actuación pública.

Pero, la importancia de la investigación sobre esta diferencia de las formas de monarquía radica en el planteamiento de dos cuestiones:

- La primera es "si conviene a las ciudades y estados tener un perpetuo general de guerra o por sucesión (...) o por elección (...)
- La otra es si es conveniente o no que un solo hombre tenga una potestad absoluta y un dominio completo de todas las cosas que están o pueden estar sometidas a su arbitrio, de manera que tenga la posibilidad de quitar y poner leyes a su gusto y ser señor de ellas, como padre del pueblo.⁴⁷²

Sobre la conveniencia o no de que un Estado tenga un rey con poderes ilimitados, ya se ha trabajado en el capítulo cinco, cuando se hablaba del derecho como fuerza ordenadora de la vida en sociedad. En esta ocasión ya se decía que Pérez de Mesa tenía claro que todo gobierno debe ser regido por leyes. Pero hay un planteamiento que no

⁴⁷² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 103-4. La cita no es literal.

fue debatido en aquél momento, porque no era objeto del mismo. Sin embargo, ahora es importante.

En el capítulo dieciséis, después de dejar claro que la monarquía se debe dar por medio de las leyes, Pérez de Mesa indaga que el rey debe gobernar solo o con auxilio de algunos de su pueblo. La cuestión es importante, porque aunque se tenga las leyes para definir el camino a seguir, las leyes han que ser interpretadas para saber el momento de aplicarlas. Y en los casos concretos en que las leyes no alcanzan, decisiones nuevas se hacen necesarias.

Claro está para Pérez de Mesa que estos hombres han que ser virtuosos, y no elegidos por la riqueza o por cualquier otro criterio menos digno. La pregunta es si el rey solo reúne conocimientos suficientes para decidir, o si debe escuchar "algunos hombres peritos e inteligentes y buenos".⁴⁷³ Y una vez más la respuesta es contundente: "moralmente hablando, es imposible que pueda o sepa resolverlos todos ni muchos de ellos, aunque lo desee y lo procure, porque las causas de errar son infinitas; y así mejor vendrán en conocimiento del caso que se trata y mejor juzgarán muchos que uno solo."⁴⁷⁴

Pero advierte que "el gobernar muchos juntos es causa de menos autoridad y potencia en ellos de la real; y esta autoridad y potencia en todo gobierno es necesaria".⁴⁷⁵ Sin este poder y autoridad no se puede administrar justicia y hacer que se obedezcan las leyes. La solución para garantizar el poder necesario al rey, pero sin permitir que se exceda, es una vez más deducida de forma matemática: "dándolo solamente tantas fuerzas, que con ellas sea más poderoso que cada

⁴⁷³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 107.

⁴⁷⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 107.

⁴⁷⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 108.

vasallo y que muchos juntos; pero que la de todo el reino sea mayor que la suya".⁴⁷⁶

El argumento para mantener que es necesario que existan consejeros del rey es que cuatro ojos ven mejor que dos. Los consejeros están para ayudar al rey en los casos particulares que no se contemplan en las leyes. Pero las decisiones son, en última instancia, del rey. Sin embargo, esto no deja de ser un freno a su poder porque su decisión tendrá que estar basada en la razón, y no en sus meros apetitos o antojos. Tener consejeros y no es cucharlos es lo mismo que carecer de ellos. Y la arrogancia puede costar caro al Estado y al pueblo. Es interesante la crítica velada que Pérez de Mesa hace al Rey Felipe II: "Consultaba un poderoso príncipe muchas veces si le sería útil empeñar algunas de sus rentas y aconsejándole que no lo debía hacer, pospuesto el Consejo siguió su antojo y hoy se halla casi sin rentas, sujeto a forasteros."⁴⁷⁷

Sobre la cuestión si la sucesión del rey debe ser hereditaria o por elección, nuevamente sigue el método de presentar las razones y críticas a cada una de las dos formas. Si por un lado, la sucesión por herencia garantiza una transición sin cambios y problemas sociales; por otro, la elección posibilita siempre la escoja al mejor o al que más conviene entre los diferentes candidatos posibles. La desventaja de la herencia es la dificultad de educar a un niño que ya sabe de antemano que será el rey, acostumbrado a regalos y adulaciones. Contra la elección, además de la inestabilidad que se presupone mientras el trono esté vacante, hay que señalarlas ansias de acumular riquezas que los nuevos elegidos suelen tener.

⁴⁷⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 110.

⁴⁷⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 170. Véase la nota número cuatro, hecha por los editores actuales: "Refleja el diagnóstico final de Pérez de Mesa sobre la monarquía de Felipe II cuya crisis económica valora y cuantifica en cifras haciendo balance de la deuda del Estado".

La posible solución que presenta, una elección entre los hijos del rey, suena más a retórica que a una propuesta efectiva. Pero el análisis de uno y de otro modo de sucesión es importante para ver que también esta forma de Estado, adolece de problemas y puede generar conflictos, por tanto, no puede ser afirmarse que sea la mejor y la más conveniente.

Al final, Pérez de Mesa dedica un capítulo para hacer algunas consideraciones sobre la condición de rey extranjero y conquistador. Es un capítulo donde se basa mucho más en los conocimientos históricos y en las observaciones empíricas suyas, que en la teoría de Aristóteles. Habla de las dificultades que supone una monarquía con esta forma. "Porque las naciones ordinariamente tienen este humor: que difícilmente admiten y se contentan de reyes forasteros, cuando tienen por costumbre ser gobernados de reyes naturales".⁴⁷⁸ Cita varios casos de Europa, incluso sobre la anexión de Portugal a España: "siempre los portugueses se resienten y duelen, como si estuviesen violentados".⁴⁷⁹

Ofrece consejos desde una posición muy semejante y cercana a los teóricos de la razón de Estado, en la forma de cómo tratar los pueblos conquistados: "si la gente conquistada fuere agradecida y con el tiempo y beneficios se pueden reducir a obediencia y amor, se deben los nobles de la tal provincia tratar bien, darles cargos y honores públicos, (...) pero si la naturaleza de los conquistados fuere ingrata soberbia, la mayor seguridad es no fiarse de ellos, administrarles justicia, tenerlos bajos, quitarles las correspondencias sospechosas de gente forastera y en cometiendo el pecado venial castigarlo como mortal."⁴⁸⁰ Pero, aun así, es para "administrarles justicia", y no para someterlos en una especie de servidumbre colectiva. La esencia de la

⁴⁷⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 125.

⁴⁷⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 126.

⁴⁸⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 128.

monarquía ha de mantenerse: es el gobierno de uno solo con vistas al bien común.

La conservación de la realeza es posible siempre que se produzca y se busque moderar el poder concentrado en las manos del rey. Su poder ha de ser mayor al de cualquier súbdito o grupo. De lo contrario fácilmente se producirán controversias entre los súbditos y el monarca se verá afectado por rebeliones que podrán desembocar en el establecimiento de una oligarquía o democracia, conforme sean los actores que detenten el poder. Hay que mantener vigilancia para “no dar lugar a que los nobles y príncipes súbditos tengan entre sí bandos y disensiones mayormente por causa de honra”.⁴⁸¹ Además de hacer buen gobierno, el rey no debe “dar demasiada autoridad a forasteros en el Estado (...) [por causa del] peligro de reducirse el reino en forma de democracia”.⁴⁸²

Pero tanta autoridad tiene medida. Así como no puede faltar, tampoco puede ser demasiada. La segunda causa de mutación de la monarquía es justamente “cuando el supremo príncipe degenera del verdadero ser de rey y quiere tornarse más dominio del que el pueblo y leyes le han dado”.⁴⁸³ La forma de evitar esto es mantener “moderación y templanza e mandar, no saliendo fuera de aquello que mandan las leyes ni de aquello que generalmente el Estado ama y tiene de costumbre antigua, porque adelantándose en eso el rey y sus ministros van a peligro”.⁴⁸⁴ Tal acumulación de poder habría costado la vida de Mauregato, rey de Castilla, y parecía ser la causa de los

⁴⁸¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 226.

⁴⁸² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 223.

⁴⁸³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 224.

⁴⁸⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 227.

descontentamientos de Aragón y Cataluña en los tiempos de Felipe IV, cuando Pérez de Mesa era testigo de la época en la que vivía.⁴⁸⁵

El tercer remedio para mantener la salud de la monarquía tiene que ver con la educación del futuro rey, en aquellas formas de realeza que establecen una sucesión hereditaria. Que el rey “críe los hijos en todo género de virtud y bondad y que los ayos y maestros no le den a entender que el reino y pueblo es cosa suya, como esclavos y propia posesión”.⁴⁸⁶ La soberbia de los príncipes genera mala reputación hacia su persona, por la cual “desdeñan de obedecer no solamente los nobles, pero aun los más del pueblo”.⁴⁸⁷

Estar siempre preparado para la guerra es el último de los consejos para mantener una monarquía siempre fuerte y justa. Solamente así se puede desincentivar las pretensiones de invasión y de los enemigos para evitar la guerra. Mantener los ejércitos armados y siempre preparados para lo peor, aunque no se quiera eso, es una medida preventiva hacia el interior y disuasiva hacia el exterior.

Resumiendo, para que todo vaya bien, basta que se mantenga el amor del pueblo y el temor de los extranjeros. “En suma, todo el punto de conservarse en el Estado consiste en hacerse amar y reverenciar de sus súbditos y hacerse temer de los forasteros”.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 224.

⁴⁸⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 228.

⁴⁸⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 224.

⁴⁸⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 229.

7.3.2 La tiranía

Las monarquías fácilmente se pueden degenerar en tiranías. La línea que los divide es muy tenue, y reside en los principios por los cuales gobierna el que tiene el poder concentrado en sus manos. Mientras los reyes gobiernan buscando del interés común, los tiranos hacen todo lo posible para la satisfacción de sus intereses personales, causando graves perjuicios a todo el pueblo por él gobernado. Tirano “es el que por astucia y engaño o por violencia declarada se hace señor de un pueblo o de un Estado entero de hombres que por naturaleza son libres, gobernándolos a su arbitrio y a propio útil contra la voluntad de los que tiene sujetos.”⁴⁸⁹ No hay límites al tirano: ni leyes ni interés común.

Lo que Pérez de Mesa reprueba en la tiranía no es tanto “el hecho de ser él el único que decide, sino el hacerlo sin superioridad moral e intelectual, y para satisfacer sus intereses propios.”⁴⁹⁰ También hay monarquías donde el monarca decide todo solo, sin seguir ley alguna, como se ha visto antes. Lo que caracteriza la tiranía son los intereses con los cuales se gobierna. El seguimiento o no a las leyes es punto importante de discusión, no puede ser despreciado, pero no es la esencia del problema. Y esto se percibe muy bien cuando se analizan las especies de tiranía que Pérez de Mesa presenta.

⁴⁸⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 144.

⁴⁹⁰ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 192. Lo que Rus habla de Aristóteles parece valer también para Pérez de Mesa. Sobre la tiranía en Aristóteles, véanse también Petit, A., “L’analyse aristotélicienne de la tyrannie”, en A. Tordesillas, *Aristote Politique. Etudes sur la Politique d’Aristote*, cit., pp. 73-93; Boesche, R., “Aristotle’s Science of Tyranny”, *History of Political Thought*, 14 (1995); Díaz Tejera, A., *Encrucijada de la político y lo humano. Un momento histórico de Grecia*, cit., p. 23.

La primera es el sistema donde el gobernante usurpa las instituciones, no tiene en consideración ni respeta las leyes y las costumbres y, finalmente, gobierna en contra del parecer y el interés de todos, apoyándose en un ejército de mercenarios, que forman su guardia personal y a los que paga muy bien para que defiendan su vida.

Pero la segunda y la tercera especie de tiranos son formas que antes había presentado como formas de monarquía. La segunda es la forma bárbara, donde el monarca en parte respetaba las leyes, seguramente aquellas que son de su conveniencia, pero "determinaban muchas cosas a su arbitrio, que es particular condición tiránica."⁴⁹² No se pueden considerar tiranos de forma absoluta, porque tenían el consentimiento del pueblo, y era costumbre entre ellos tener gobernantes que ejercieran la responsabilidad del gobierno de esta manera.

La tercera era la del dictador o esneta, la tercera forma de monarquía antes citada. Estos monarcas se consideraban superiores a las leyes y gobernaban a su arbitrio. "Pero porque eran elegidos del pueblo, el cual les daba aquella autoridad suprema, no eran tiranos absolutamente."⁴⁹³ Se percibe que tener el consentimiento del pueblo no exime al régimen de ser calificado como tiranía. Este consentimiento puede, incluso, ser conquistado por medio de "astucia y engaño".

La tiranía es gobierno "violento y repugnante a la naturaleza y fin de la compañía civil".⁴⁹⁴ Y violenta también es la forma que tiene de mantenerse en el poder. El tirano suele pagar con la vida su arrogancia y su menosprecio. Las injusticias que comete, aliadas a su soberbia, provocan "conjuras y rebeliones y resoluciones de matar al tirano".⁴⁹⁵

⁴⁹² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 145.

⁴⁹³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 145.

⁴⁹⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 144.

⁴⁹⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 234.

Algunos, por temer la muerte deciden anticiparse a los que conjuran contra ellos y los matan para no ser víctimas de ellos. Otros por menosprecio por cuenta de sus vicios o por deseo de ganar fama, también se atreven a quitarse la vida. El odio que cultiva en sus súbditos, con tanta injuria y exceso de poder, es la quinta causa para su derrocamiento. Sus obras "no son para amarlos sino para aborrecerlos, y este aborrecimiento y odio fácilmente halla la ocasión de quitarles las vidas."⁴⁹⁶

Aunque "todo gobierno de una comunidad política basado en la fuerza es efímero",⁴⁹⁷ los tiranos intentan hacer de todo lo posible para perpetuarse en el poder. Para esto, suelen recorrer dos tipos de caminos. El de la violencia declarada o el de la astucia y engaño. Pérez de Mesa presenta las mismas observaciones de Aristóteles a respecto de los medios que se utilizan los tiranos para mantenerse en el poder.⁴⁹⁸ Pero a ellas añade comentarios y ejemplos propios, con el claro intuito de actualizarlas.

Los tiranos que se utilizan de la violencia declarada empiezan por "oprimir con muerte o destierro o con alguna otra industria los hombres excelentes, generosos y de gran ánimo,"⁵⁰⁰ o sea, los que tienen algún prestigio en la sociedad y pueden encabezar, si las circunstancias y los ciudadanos lo deciden, algún tipo de sublevación. En el siglo XVII estas personas que podrían convertirse en líderes políticos, serían los nobles y los príncipes, y quizá un tipo de 'intelectual' como los teólogos, los confesores y los historiadores.

⁴⁹⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 237.

⁴⁹⁷ Rus Rufino, S., *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*, cit., p. 196.

⁴⁹⁸ Véase Aristóteles, *Política*, Libro V, Cap. 11, y *Constitución de Atenas* 16.3. A este respecto véase también Knauss, B., *La Pólis*, cit., p. 152.

⁵⁰⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 238.

El segundo paso de los tiranos es impedir las amistades y la posibilidad de crear nuevas agrupaciones sociales con fines políticos, a fin de que no se encuentren y así no debatan sobre la política que se desarrolla en el tiempo presente. Prohíbe también que se aprendan artes militares, política e historia, u otra ciencia crítica. Es decir, fomenta la ignorancia y previene la formación del pueblo. "Prohibiendo, pues, las tales ciencias y artes pretende el tirando que se hagan los hombres viles y serviles y no sepan ni se atrevan a tratar de librarse de la dura servidumbre".⁵⁰¹

Los tiranos con sus medidas tratan de empobrecer a sus súbditos y vasallos, haciéndoles que ocupen su tiempo en sobrevivir y, de este modo, no tengan ocio.⁵⁰² Al revés, que hayan siempre conflictos y pleitos entre ellos, que se hagan daño, se perjudiquen en sus intereses, se maten y, en definitiva, lograr que no se fíen unos de los otros. Crean una red de espías para insertarse en todos los sitios y vigilar a los ciudadanos de los que no se fían, tanto para descubrir posibles planes de traición, conspiraciones, como para saber a quién pueden calumniar, arrebatarse su fama, acusarlos de traición para quitarles sus haciendas o condenarlos a muerte.

No consideran a nadie amigo, ni siquiera se fían de propios sus familiares, de los ministros que le ayudan en el gobierno y ellos han nombrado y de sus criados. Sobre todos mantiene sospechas de traición, pues con ellos que pasa la mayor parte de su tiempo. Por el contrario, trata de otorgar favores y libertades a las clases bajas, para que les confíen los secretos de los que pueden hacer algo contra él. No puede rodearse de gente honesta, sino de quien como él quiere obtener ventajas y ganancias con el régimen tiránico, aunque estas prebendas

⁵⁰¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 239.

⁵⁰² La importancia del ocio fue tratada en el capítulo seis.

sean pequeñas. En definitiva, un tirano no tiene amigos, solo cómplices, y considera al ciudadano como un súbdito sometido a sus intereses y caprichos.

Para mantenerse en el poder necesita tener una guardia personal formada por extranjeros, pagarlos bien, de forma muy generosa, mantenerlos con regalos, fiestas y honrándolos, para que no se sientan parte del pueblo, pero sí dependientes del tirano y vinculados a él porque si no perderían el favor y los bienes que poseen y han acumulado. "Con estas astucias y reglas el tirano pretende tres cosas que le son útiles: La primera es hacer los ánimos de los súbditos viles y abatidos, propios para servir sin generosidad alguna. La segunda es engendrar entre ellos enemistad y disidencia. La tercera es hacellos flacos y impotentes para rebelarse o hacer algún tratado contra el tirano".⁵⁰³

Pero hay tiranos que se disfrazan, "fingiéndose príncipes justos y deseosos del bien público."⁵⁰⁴ Tienen especial cuidado con las finanzas, evitando gastos excesivos en fiestas, banquetes y obras inútiles como jardines y ornamento de las calles, con las cuales podría el pueblo sospechar que las esté haciendo para enriquecerse más. Procuran parecer que no se roba al pueblo, aunque nadie pueda verificar la autenticidad de las cuentas públicas, de los gastos y de los ingresos, pudiendo presentarlos de forma que aparenten ser lo que no son y no respondan a la realidad. Convierte a los ojos de los súbditos en el mejor guardián y tesorero del Estado, pero jamás se muestra como lo que quiere ser: su auténtico dueño. Todos los impuestos y los tributos son dichos que no son para él, sino para el Estado.

⁵⁰³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 243.

⁵⁰⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 238.

Otra preocupación de este género de tirano es no parecer áspero y soberbio, sino afable a todos, como si fuese el padre de todos, cuidando, desvelándose continuamente por salud del pueblo y las familias, trata de no injuriar a nadie, para que no se sientan animados a iniciar acciones de reparación de daño algún. No se muestra vicioso en el consumo excesivo de bebidas, en estar con mujeres o participar en juegos deshonestos. Todo lo contrario, se convierte en alguien muy devoto y muy religioso, construyendo templos y dando el favor de las personas dedicada al culto y a la vida religiosa, que constituyen un eficiente medio de propaganda a favor del tirano o en contra de él.

Para mantener la apariencia de padre justo y bueno, crea una estructura jurídica donde él es siempre quien concede los favores a los virtuosos, pero que las condenas y los castigos se atribuyan a la actuación de los jueces. De esta manera, los odios de los súbditos no caen sobre él. Y los beneficios y las delegaciones de poder concedidas a otros han de ser muy medidas, para impedir que surja algún poder intermedio entre el suyo y el pueblo, lo que favorecería su caída.

Cuida mucho de no herir la honra de quien sabe ser cuidadoso de ella. Y por fin no busca la unión de todos, ni la superación de las desigualdades sociales, sino aprovecharse de ellas para parecer siempre ante cada clase como el protector frente a la ambición de las otras. “Que los pobres crean que el príncipe es quien los ha de amparar y defender de las injurias y agravios de los ricos y nobles, y que éstos también crean que el príncipe es su escudo contra la demasiada libertad y insolencia de los plebeyos”.⁵⁰⁵

Todas estas artimañas pueden retardar el descrédito y la consiguiente caída del tirano, pero jamás constituyen para él garantías de seguridad. La historia está llena de sucesos cruentos y violentos que

⁵⁰⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 248.

sufrieron los tiranos y, también, de tiranos que lograron retener el poder hasta su muerte. “De manera que no hay potencia humana de monarca segura. Deben los reyes abrir los ojos y no pensar que son seguros cuando inclinan a la tiranía.”⁵⁰⁶

7.3.3 La aristocracia

La aristocracia es el sistema donde “los magistrados (...) se eligen de los más virtuosos y buenos de todo el pueblo o sean nobles o no nobles, ricos o de poca facultad”.⁵⁰⁷ Está clasificado en la serie vertical de correspondencia paralela que hemos puesto más arriba, entre los sistemas rectos porque busca el bien común de todos los ciudadanos. En la aristocracia, el poder no se encuentra concentrado en manos de una sola persona, sino que está dividido en forma de especialización entre pocos, los que son considerados “los más virtuosos y buenos”.

En la aristocracia no cabe el sistema de sucesión hereditaria del poder. La virtud no es heredada por la sangre, sino que se desarrolla por la educación y se muestra en la práctica diaria, es o no virtuoso en los asuntos de cada día. Por esto presupone la elección de los mejores. Así se evita el problema que suele pasar la sucesión de las monarquías, los hijos del rey se creen arrogantes y soberbios por saber de antemano que heredan el poder.

La virtud no se identifica con ninguna clase social específica. No depende ni de la riqueza, ni de la nobleza de sangre. También los

⁵⁰⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 236.

⁵⁰⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 131.

pobres pueden ser elegidos, "porque la virtud perfecta se puede hallar tanto en el rico como en el pobre".⁵⁰⁸ Pero, ¿qué virtud es esta?⁵⁰⁹

Hemos visto en el capítulo anterior que Pérez de Mesa entiende que todos los hombres poseen alguna virtud, pero algunos las tienen para el mando y otros para la obediencia. Pero esta virtud para el mando no es única. Y aquí se puede ver una vez más su relativismo político. Depende del pueblo, de sus costumbres y naturaleza la definición de esta virtud. "La virtud, fin y facultad común del ciudadano, es relativa a la ciudad y forma de república".⁵¹⁰ Es la comunidad quien define la virtud para, teniéndola como parámetro, elegir los individuos que deben conducir los asuntos públicos, los intereses que afectan a todos.

Sin embargo, si miramos a lo largo de la obra, percibimos algunos rasgos que Pérez de Mesa considera esenciales. Primero es el imperio de la razón sobre los apetitos. "El apetito sujeto y obediente a la razón engendra la virtud por la cual el hombre se hace perfecto y perfeccionado".⁵¹¹ Y más adelante: "el mandar no ha de ser de mero apetito y antojo sino por fuerza de razón".⁵¹² Son virtuosos los que tienen el control de sus pasiones y obedecen a la razón, y a estos se les debe dar el gobierno.

La virtud es identificada con la prudencia. "Esta que al hombre hace ser bueno y virtuoso, es virtud perfecta, que es la prudencia."⁵¹³ El gobierno presupone la tomada de decisiones y, por consiguiente, la elección de caminos por los cuales conducir al pueblo. El prudente, con

⁵⁰⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 131.

⁵⁰⁹ Para comparación, sobre la virtud que define la aristocracia en Aristóteles, véase Knauss, B., *La Pólis*, cit., pp. 205 y ss.

⁵¹⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 46.

⁵¹¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 65.

⁵¹² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 106.

⁵¹³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 45.

el uso de la razón, es el que mejor sabe elegir estos caminos y decide seguir los más convenientes para todos. Los aristócratas deben de ser prudentes y justos, "porque el justo y debido gobierno intrínsecamente incluye prudencia y justicia".⁵¹⁴

La pregunta sobre quien elige a los mejores ni siquiera se plantea en el capítulo que trata de la aristocracia. Y no lo es porque la respuesta sería muy obvia: los eligen los ciudadanos. Ya se trató la figura del ciudadano, es el que participa activamente en los destinos de la comunidad y se compromete con los proyectos que se proponen. Pero diferentes pueblos tienen distintas definiciones de quien son sus ciudadanos y quien puede ser elegido para gobernarlos.

Siguiendo la idea de la aristocracia como el régimen de los mejores, Pérez de Mesa presenta cuatro especies, que denotan justamente el alcance o límites de quien puede ser elegido para el gobierno. La primera es la que está más de acuerdo con la definición antes expuesta, "cuando los magistrados y gobernadores se eligen considerando solamente la virtud perfecta, o esté en plebeyo o noble, rico o pobre".⁵¹⁵ Pero, por cuestiones concretas, pocos son los pobres que llegan a ser elegidos.

Las demás especies tienen algún límite que se impone al principio de la elección de los mejores. Son, por tanto, especies menos perfectas de aristocracia. La segunda especie se genera en el momento en que se decide que hay que elegir a los mejores, solamente entre los que se compruebe que poseen determinada cantidad de riqueza. La tercera trata de garantizar la presencia de las tres cualidades políticas en el poder: virtud, riqueza y libertad. Lo hace exigiendo que se elija los mejores un grupo entre los ricos y otro entre los pobres. La cuarta

⁵¹⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 55.

⁵¹⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 131.

especie se inclina más a los pobres, porque una parte se compone de los mejores de todo el pueblo y otra elegida solamente entre los pobres, generando como una especie de combinación entre dos formas de Estado y de gobierno, la aristocracia y la democracia. “La primera especie es la perfecta y verdadera república de optimates, porque en ella solamente se tiene atención a la virtud, eligiendo los mejores y más virtuosos de todo el pueblo; lo que no sucede en las otras, porque, como tienen mixtión de oligarquía y democracia, no pueden los magistrados todos ser de los mejores y más virtuosos hombres”.⁵¹⁶

Pero, aunque menos perfectas, estas últimas especies buscan garantizar la permanencia de parte de la aristocracia, y así evitar la degeneración total, porque aunque la aristocracia sea el régimen cuya responsabilidad de gobierno recae entre los mejores, también puede degenerarse. Y suele acontecer por tres causas, conforme plantea Diego Pérez de Mesa.

- La primera cuando no hay una justa medida en la cantidad de miembros que mandan en la ciudad o Estado. Cuando son demasiado pocos, muchos se sienten despreciados y entonces causan tumultos para que se aumente el número de magistrados, aunque mucho de los nuevos no sean tan virtuosos. O cuando hay un número muy grande, con mucha participación de gente sin la debida preparación para la magistratura, es posible que la república se incline a la democracia.
- La segunda causa cuando hay alguno de los gobernantes aristócratas que acumula más poder que los demás, sea por riquezas o prestigio social, y con ambición se hace, por fraude

⁵¹⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 133.

o fuerza, señor absoluto. En ese momento la aristocracia se degenera en tiranía.

- La tercera causa cuando los ricos sienten que el desempeño de sus responsabilidades les genera alguna injusticia, y tomando las armas contra los magistrados pueden degenerar en la acumulación del poder en manos de pocos, es decir, en una oligarquía.⁵¹⁷

La conservación de la aristocracia, a su vez, se garantiza con una justa y proporcional división del poder entre los virtuosos de todo el pueblo, y con “grande cuidado en la educación, tanto de los nobles cuanto de los plebeyos, que los unos no sean ambiciosos y que todos no vivan ociosos y vagabundos, ni sean viciosos y libres en el hablar”.⁵¹⁸ Y cuando la educación no es capaz de inculcar el buen comportamiento en algunos de los individuos, mediante la aplicación de los castigos y la inhabilitación para el ejercicio de responsabilidades políticas en el gobierno, conforme la disposición de las leyes, debe asegurar la paz y la quietud en la república.

Los que ejercen el poder deben hacerlo de la forma más recta posible, dejándose conducir siempre por la razón, con prudencia y justicia, mostrándose afables con todos, sea cual sea su condición y posición social, nobles o no. Pero, además, han de trabajar por la superación de las desigualdades sociales, o por lo menos, de las más aberrantes. Una pobreza muy grande supone correr socialmente un grave riesgo que puede llegar a acabar con la seguridad y con la paz. “Y principalmente se debe procurar que no haya gran muchedumbre de hombres pobres, que totalmente no tengan alguna cosa, principalmente

⁵¹⁷ Véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 230-1.

⁵¹⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 232.

de posesiones con las cuales y con su trabajo puedan ayudarse”.⁵¹⁹ Los buenos gobernantes son aquellos que logran que los más pobres se acerquen al nivel económico y de recursos de los que dispone la clase media, o que vean posibilidades reales de conseguirlo con su esfuerzo y su trabajo. Esto garantiza una república socialmente más tranquila y políticamente más estable.

7.3.4 La oligarquía

Aunque la oligarquía puede proceder de la degeneración de la democracia, esta forma de Estado y de gobierno suele ser el sistema que se sucede a la aristocracia en su degeneración. Cuando no se consigue una suficiente disciplina entre los gobernantes de la aristocracia, para que busquen siempre el bien común por encima de los propios, para que traten a todos con el mismo respeto y que los cargos se elijan con buscando la virtud y la capacidad de los futuros responsables políticos, y no por amistades y familiaridades, la república éticamente degenera hacia un sistema donde los intereses personales de los administradores y magistrados se anteponen a todos los que se consideran más importantes para el pueblo.

La oligarquía, también llamada señoría o gobiernos de pocos, es un régimen donde los magistrados “no se eligen absolutamente por virtud sino por potencia de riqueza, y los tales magistrados gobiernan a útil suyo y no al de todo el común.”⁵²⁰ Este régimen puede darse de

⁵¹⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 232.

⁵²⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 134.

cuatro maneras, que varían justamente por la cantidad de individuos que de ellas participan.⁵²¹

- La primera cuando la exigencia de riqueza para la ciudadanía no es demasiada, y así pueden participar individuos que no tienen gran cantidad de bienes, patrimonio o riquezas. Pero como muchos que son ciudadanos que tienen que trabajar para ganarse su sustento, el tiempo para el ocio y, por tanto, no pueden ocuparse de los asuntos públicos que exigen mucho tiempo y dedicación, así se eligen magistrados que atiendan al gobierno con la observancia de leyes.
- La segunda especie se da cuando crece la exigencia de riqueza para la ciudadanía y solamente los más ricos se ocupan del gobierno. Aunque tengan el tiempo necesario disponible, son pocos para todos los cargos, por lo que necesitan elegir compañeros y ayudantes entre los menos ricos. El gobierno se hace mediante leyes establecidas por los más ricos.
- Tercera, cuando se reduce el gobierno a hombres aún más ricos y poderosos, estos evitan que las magistraturas de gobierno se realicen mediante elección, procurando que le sucedan sus hijos como se heredaran un bien más de los que poseen. El gobierno aunque se ajusta a lo que mandan las leyes, pero cada vez se aleja de la pretendida representación del pueblo porque ya éste no elige a los que le van a gobernar, sino que se encuentra con una imposición por parte de unos pocos.
- Cuarta, en el nivel máximo de exclusión, un número muy reducido de hombres de mucha riqueza y rentas, detenta el

⁵²¹ Las cuatro especies que Pérez de Mesa presenta son las mismas de Aristóteles. Véase Aristóteles, *Política*, Libro IV, Cap. 5.

poder y establece una especie de oligarquía donde la ley está olvidada, no es operativa y el gobierno se queda en manos de pocos que lo conducen a su propio arbitrio y buscando su interés. Es más una oligarquía que una aristocracia y, a su vez, la que más se asemeja a la tiranía.⁵²²

Los cambios en este régimen se pueden dar por fuerzas externas o internas. Se hace externamente "cuando los que tienen el dominio oprimen y maltratan la muchedumbre de los pobres; los cuales no pudiendo sufrir las injurias y agravios de los que gobiernan, toman las armas y por fuerza sujetan los pocos ricos y potentes que gobiernan".⁵²³ Uno de los cambios posibles es hacia la democracia, porque el pueblo quiere recuperar el poder que los pocos oligarcas les han arrebatado.

Internamente, la mutación se da cuando hay discordia entre los que gobiernan. Estas disensiones pueden ser porque algunos excluidos requieran participar, en ese momento, surgen enemistades y querellas. Pero esta situación se suele resolver sin grandes cambios, tan solamente con el alargamiento de la forma de la admisión en el gobierno, que se convierte en una oligarquía. Sin embargo, cuando los intereses de los ricos chocan y no se consigue remediarlos, es posible que una de las partes utilice a los pobres para apartar a la otra y, también, por este medio se llega a la democracia.

Pero cuando alguien reúne suficiente prestigio y poder con ejército a su servicio, o con las armas, atrae hacia sí la atención y el favor del pueblo y hace caer la oligarquía. Toma el poder todo para sí y dependiendo de los fines que se pone, conduce la república o a la

⁵²² Sobre las especies de oligarquía, véase Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 134-5

⁵²³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 249.

monarquía o hacia la tiranía, donde él aparece como la solución a todos los males y todos los problemas del pueblo. También se llega a la tiranía cuando los poderosos no confían entre sí, y divididos en grupos, tanto por el apoyo político que tengan o por las fuerzas armadas que puedan controlar, tratan de acabar con los otros para que quede uno solo. Este único gobernante reúne las fuerzas de varios y se hace señor absoluto de todos.

Otra posibilidad de cambio hacia la democracia se genera cuando todos, o la mayor parte, de los vecinos de una ciudad se enriquecen y acceden a la posibilidad de poder participar de la ciudadanía y, por supuesto, de los cargos de la administración. "Todas estas particulares causas se fundan en aquellas tres generales que son la honra, el menosprecio y el interés o ganancia."⁵²⁴

Por otro lado, la oligarquía perdura por más tiempo si consigue huir de estas causas mutación. "Esto es que se procure acomodar el gobierno de manera que no haya ricos querellosos y que se castigue severamente el que mucho procurare el favor de la plebe y más de lo necesario lo favoreciere."⁵²⁵ Además de esto, los magistrados han de tener especial cuidado para no suscitar el sentimiento de injusticia entre los pobres, que sus salarios sean pagados y no se les trate mal y, como de una "ética de los ricos" se tratara, el que lo hiciere será duramente castigado porque su comportamiento pondría en peligro todo el sistema de privilegios.

⁵²⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 252.

⁵²⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 253.

7.3.5 La democracia

Para la mentalidad del Siglo XXI, después de más de dos siglos de tendencias ilustradas y de ir asimilando las consecuencias de la Revolución Francesa, puede parecer complicado y a la vez arriesgado, afirmar que la democracia es un sistema político degenerado. Los hechos recientes, como las dictaduras militares en América Latina y las experiencias totalitarias en Europa que se dieron en el siglo pasado, demuestran que solamente el poder en manos del pueblo puede llegar a garantizar un sistema estable de libertades y paz, con instituciones políticas sólidas para impedir la ascensión de tiranías que alinean al ciudadano y anulan su capacidad para participar en los asuntos públicos. Afirmar lo contrario significaría un retroceso.

Pero Diego Pérez de Mesa vivió en otros tiempos. Como se ha dicho, vivía bajo el gran imperio español de los tiempos áureos, en el crepúsculo del llamado Siglo de Oro. La democracia podía representar la destrucción de aquella estructura política y la llegada de la anarquía, lo que se convertiría en preludio de una tiranía. Lo que a nuestros días puede parecer el antídoto, para alguien del Siglo XVII la democracia podía ser vista como el propio veneno a la república.

Fiel a la clasificación aristotélica ya comentada, Pérez de Mesa incluye la democracia entre los regímenes degenerados⁵²⁶. Es el sistema

⁵²⁶ Sobre la democracia en Aristóteles: Aubenque, P., "Aristote et la démocratie" en Tordesillas, A., *Aristote politique. Etudes sur la « Politique » d'Aristote*, cit., pp. 255-264; Narcy, M., "Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie (*Politique*, III, 4 et 11)", Tordesillas, A., *Aristote politique. Etudes sur la « Politique » d'Aristote*, cit., pp. 265-288. Lindsay, T.K., "Aristotle's Qualified Defence of Democracy Through Political Mixing", *The Journal of Politics*, 54/1, 1992; Lintott, A., "Aristotle and Democracy", *The Classical Quarterly*, 42/1, 1992; Eucken, C., "Der aristotelische Demokratiebegriff und sein historisches Umfeld", en Patzig, G., (orgs.), *Aristoteles' Politik*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1990, pp. 277-291;

basado en los principios políticos de la igualdad y de la libertad. Los que son igualmente libres participan de la misma manera de las decisiones políticas. No hay, en principio, distinción entre los individuos en cuanto a su riqueza, origen familiar, conocimientos o habilidades. La radical defensa de la igualdad busca impedir que un hombre tenga más poder que cualquier otro y se impongan por la fuerza a los demás.

Pero no es en favor del interés común lo que anima a todos buscar la participación en el poder, sino la defensa explícita de sus intereses individuales. Es la lucha de cada uno por sí mismo, sin que necesariamente se genere la mejora de la comunidad. Se crea el riesgo de la pérdida de la identidad y de la cohesión social. En este momento pueden surgir los seductores, embaucadores de las masas populares para conducirlos por caminos políticos en los que el pueblo se considera un instrumento para conseguir los fines de otros.

La participación colectiva en el poder no presupone, por sí misma, la concordia. Antes, lo que provoca es la exposición de las heridas sociales. El análisis de Pérez de Mesa sobre la sociedad es muy claro: hay ricos y pobres, y entre ellos existen conflictos de intereses. La sociedad no es homogénea. Y la cantidad total de recursos tampoco está repartida de forma igualitaria, hay más pobres que ricos, porque éstos acumulan riquezas que los otros no tienen. "Dos partes de las

Papadis, D., "Il concetto di democrazia in Aristotele", *Discorsi*, 9, 1989, pp. 326-340; Nussbaum, M.C., "Aristotle, Politics, and Human Capabilities", *Ethics*, 111, 2000; Douglas, R.B.-Mara, G.M.-Richardson, H.S., *Liberalism and the Good*, New York-London, Routledge, 1990, pp. 203-252; Papageorgiu, C.I., "Four or Five Types of Democracy in Aristotle?", *History of Political Thought*, 11/1, 1990; Strauss, B.S., "On Aristotle's Critique of Athenian Democracy", en Lord, C.-O'Connor, D.K. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 212-233; Kraut, R., *Aristotle*, cit., pp. 445-464; Weil, R., *Politique d'Aristote*, Paris, A. Colin, 1966, pp. 33 y 133. Para una visión histórica, se puede consultar: Davies, J.K., *La democracia y la Grecia clásica*, Taurus, Madrid, 1981; Rodríguez Adrados, F., *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza 1975.

ciudades hay, las cuales no pueden coincidir en unos mismos sujetos; éstas son pobres y ricos. Y porque de ordinario en las más ciudades una de estas partes es de poco número y la otra grande y numerosa, parecen del todo contrarias entre sí”.⁵²⁷

La base fundamental de la democracia es el principio de igualdad. Todos son iguales y nadie puede ser señor de otro, ni hablar ni decidir por los demás. Esto, es evidente, entre los ciudadanos libres. Y para garantizar esta igualdad, el imperio del derecho se hace imprescindible. La libertad y la igualdad individuales se tienen que convertir en libertad e igualdad jurídicas para que quede garantizado su efectivo ejercicio en la comunidad. “Porque la institución y fundamento de la suerte de democracia es la igualdad, esto es, que todos son libres y iguales: los muy ricos y los muy pobres, los nobles y los villanos y plebeyos, los virtuosos y los que no lo son.”⁵²⁸

En la democracia todos pueden participar, votar y decidir los destinos comunes a todos, la dirección que tiene que llevar la política. El pueblo reunido es el soberano, y prevalecerá siempre la opinión del mayor número. Pero, como el número de los pobres suele ser superior que el de los ricos, virtuosos e instruidos, la democracia se presenta como el sistema de los pobres, en contraste con la oligarquía que se considera el de los ricos. “como el número de los plebeyos y pobres sea muy mayor que el de los nobles y ricos, aunque todos por las leyes pueden tener dominio y autoridad, ésta se queda siempre en los plebeyos”.⁵²⁹

La democracia suele pasar por el problema del tiempo de ocio necesario para el ejercicio del poder. Como ya se ha dicho, la política

⁵²⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 191.

⁵²⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 137.

⁵²⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 137.

exige dedicación de tiempo y no poco. Los pobres no disponen de este tiempo, pues necesitan trabajar todo el día para garantizar su supervivencia y la de su familia o personas dependientes de ellos. Se pueden tomar dos soluciones, cada una entraña riesgos. Se puede pagar sueldos para los elegidos, y así pueden dedicarse exclusivamente a la política, porque se garantiza un nivel mínimo de bienestar. Sin embargo, como la democracia no interpone exigencias de conocimientos, virtudes y habilidades a nadie, porque si lo exigiese sería aristocracia, puede que accedan a los cargos gente con una buena oratoria pero sin la mínima capacidad para gobernar y ocuparse de los asuntos políticos que afectan a todos. Desempleados o gente que el mercado excluyó por incompetencia podrían llegar a ocupar puestos relevantes y esta ineptitud e incapacidad es fuente de muchos problemas. Además, tal medida tiene un alto costo y presupone un mínimo de riqueza circundante en la república. Sin tener en consideración las corrupciones que pueden darse en cualquier régimen, la democracia tiende a ser el sistema más costoso. Las naciones pobres, entonces, tendrían todavía más dificultades para llegar a establecer un régimen democrático.

La otra solución posible sería elegir para las magistraturas solamente a personas que dispongan de tiempo, pues así no se necesitaría pagarlos. Pero quien dispone de este tiempo son los ricos, los que no tienen que trabajar para sobrevivir. El riesgo es que los ricos transmuten la democracia, poco a poco en una oligarquía. Diferentes soluciones dadas generarán diferentes formas de democracia.

También en la democracia hay diversas especies, como en el caso de la oligarquía. Depende del pueblo que las pone en acción. Diversa suerte de gente genera distintas leyes y, por tanto, distintos sistemas democráticos. Conforme se combinan los elementos de las diferencias

sociales en las magistraturas, la libertad y la igualdad, política, jurídica y social o económica, se consigue configurar un determinado tipo de democracia. Pero también se debe tener en cuenta el segmento social que domine el escenario político, si "labradores, oficiales, negociantes que viven de comprar y vender, gente de mar, jornaleros [o] otras muchas suertes de las cuales suelen abundar diversamente las ciudades".⁵³⁰

Pérez de Mesa define quiénes esta suerte de gente que habitaba en España en su tiempo: en Segovia había cardadores y oficiales de lana y paños, porque allí se concentró la recepción de parte de la lana de Castilla y había una incipiente industria textil; en Toledo, Granada y Valencia, tejedores de sedas desde los tiempos de la dominación árabe; en Sevilla, mercadores y marineros, era el puerto de América y allí estaba la Casa de Contratación que regulaba el tráfico comercial y de personas hacia las colonias americanas; en Soria, ganaderos y pastores, tierras de páramos donde el ganado puede pastar y estar libre; en Victoria, herreros, tradición de hacer armas, de trabajar el hierro, y en Laredo, pescadores.

Intentaba con esto actualizar el discurso aristotélico⁵³¹ y ver las implicaciones reales en la España de su tiempo. Pero, de hecho, poco sería recordado después en la especificación de las especies de democracia.

La referencia a Aristóteles es explícita al citar los tipos de democracia: "Pone, pues, Aristóteles cinco especies de democracia o estado popular."⁵³² La primera es la que todos los vecinos, sean ricos o pobres, nobles o no, pueden llegar a las magistraturas y cargos públicos

⁵³⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 136.

⁵³¹ Véase Aristóteles, *Política*. Libro IV, Cap. 4.

⁵³² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 136.

igualmente, con las mismas condiciones de voto y ejercicio si son elegidos. Para resolver el problema del tiempo ocioso necesario para el ejercicio de las magistraturas y juzgados, se confían a los ricos que no necesitan ser pagados, una vez que no disponen de recursos para dar salarios a los elegidos. Pero, para evitar que el régimen degenera hacia una oligarquía, sus atribuciones están previstas y sus funciones delimitadas por las leyes, y el pueblo reserva para sí las juntas o asambleas, la elección de los tales magistrados y los asuntos mayores y más graves.

En la segunda especie ya se exige un poco de hacienda, determinada en las leyes, para que se pueda participar en la ciudadanía política. También se entregan los cargos públicos a los ricos para que los administren según ordenan las leyes. La única diferencia con la primera forma es la exigencia de una pequeña cantidad de patrimonio. Es pequeña, lo suficiente para no permitir que se caiga en alguna forma de oligarquía, y lo necesario para los pobres puedan acceder a los cargos, quedándose excluidos solamente aquellos que no tienen absolutamente ningún patrimonio, ni forma alguna estable de ganarse la vida. En el fondo es el miedo que quien nada tiene también nada teme perder y, por tanto, pueda generar alguna forma de tumulto social.

La tercera y la cuarta son las menos restrictivas, pero en todas impera la ley. En una solamente se restringe la magistratura a los que por algún mal que hicieron perdieron la condición de ciudadanos, como condenas por robo o traición a la patria. En otra no hay ninguna forma de restricción, pudiendo incluso participar de las decisiones todos los que habitan en la ciudad o en el Estado, aunque no sean hijos de ciudadanos o que sean hijos de quien fuera esclavo. También no hay restricción en cuanto a los conocimientos o formación que se tengan.

En la quinta especie no se respeta a ley ninguna, aunque en algunas repúblicas estén establecidas y sean conocidas, pero se observa las decisiones de las asambleas, que cambian en todo momento dependiendo de los humores momentáneos. No hay estabilidad, no hay garantía de absolutamente nada. Todo puede cambiar a su contrario de una asamblea a otra. Las masas manipuladas como marionetas se mueven según el viento que sopla y de las emociones excitadas y enardecidas por discursos demagógicos. Por detrás hay gente muy lista, que se vale de engaños para hacer pasar por comunes los intereses que son exclusivamente suyos. Es falsa la idea de soberanía popular porque, de verdad, se consagra la idea de algunos pocos que inducen a que los individuos voten en el sentido que ellos quieren. “La causa es, porque en esta forma de gobierno hay algunos seductores o embaucadores, los cuales por alguna gracia o excelencia que tienen o por algún hecho se han adquirido el aura y favor de la plebe, y la mueven como quieren, y hacen acusaciones injustas y falsas informaciones contra los ricos y nobles por quitarles las haciendas”.⁵³³

En una sociedad así el clima de inestabilidad es constante. En cualquier momento se puede perder la propiedad e incluso la vida. No hay un poder, propiamente dicho. La palabra de los magistrados suele ser ignorada. El pueblo pasa por encima de los decretos, leyes y la buena razón. Lo que existe de verdad es la fuerza de algunos que seducen las masas, las encantan y las mueven como quieren. Es la situación en que la fuerza se sobrepone al derecho. Y esto caracteriza a la tiranía. Este sistema no solamente suele llevar a la tiranía, en realidad se puede afirmar que ya es una forma tiránica en su esencia. “Tiene mucha similitud con el dominio del tirano, el cual gobierna y manda a su antojo sin guardar ordenanzas o leyes. Es república muy

⁵³³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 138-9.

inquieta y alborotada por causa de los seductores y cabezas que la mueven de momento a momento.”⁵³⁴

La quinta especie de democracia suele establecerse en las ciudades grandes, donde hay una muchedumbre de personas muy pobres que no tienen nada que perder. Muchos carecen de oficios y ven en los cargos públicos la posibilidad de asegurar su supervivencia, aunque no tengan la más mínima preparación para los mismos, una vez que se han convertido en grandes las ciudades, disponen de riquezas suficientes para pagar salarios a los magistrados. Pero pueden postularse cualquiera que lo desee, movido los intereses más inconfesables, porque no se exige nada a los candidatos, sólo que acrediten de su condición de ciudadanos. Y los buenos y virtuosos o se alejan de la política porque no les gusta convertirse en cómplices de las injusticias, o son apartados por el pueblo.

La crítica que Pérez de Mesa hace a este régimen no es exactamente para conseguir la participación del pueblo en el ejercicio y en la responsabilidad del poder, pero sí para conseguir la participación de una muchedumbre no preparada y, por esta razón, fácilmente engañada por seductores del momento. Se asemeja mucho más a la anarquía y al desgobierno que propiamente a una forma de república. “De manera que con razón algunos dicen que esta quinta especie no es forma de república, porque, como no tiene leyes, no hay gobierno firme y constante”.⁵³⁵ Sin instituciones consolidadas, estabilidad de leyes y criterios para la participación y elección de los magistrados se llegaría a

⁵³⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 139.

⁵³⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 139.

lo que Thomas Hobbes definió treinta años después como el "estado de guerra de todos contra todos".⁵³⁶

Otro punto presente en la crítica a la democracia, que sería la consecuencia del desgobierno, es el miedo constante por los ataques de los pobres a las propiedades de los ricos. Sin garantía de propiedad no hay prosperidad. Sin producción la ciudad se hunde en pobreza generalizada, y sería fácilmente dominada por enemigos externos. La democracia llevaría fatalmente a la destrucción de la ciudad o Estado. "Porque dándolo [el poder] a la muchedumbre de la plebe, (...) quitan la hacienda a los ricos con acusaciones y condenaciones mal hechas y por otros muchos caminos que hay para este efecto, (...) y si de la manera dicha despojan de sus haciendas a los ricos y nobles, sin falta que la ciudad se destruirá, faltando la gente poderosa, viniendo a bandos y violencia de armas o a otros inconvenientes semejantes; y así éste no será gobierno de virtud, porque la virtud no es causa de ruina y destrucción."⁵³⁷

Las cuatro primeras especies de democracias son menos malas que la última, y entre ellas la primera es la menos mala de todas. Pero no son buenas en sí mismas, ni como solución a los problemas políticos. Todas se pueden considerar formas degeneradas porque el poder no está en manos de los que tienen la virtud y, por supuesto, la capacidad y la buena disposición y formación para ocuparse de los asuntos políticos. Además, teniendo la última palabra y el poder decisión un pueblo sumido en la pobreza y sin cualificación, cualquier república que se oriente por una de ellas puede cambiar hacia la última especie, bastando que surjan seductores y demagogos que conduzcan al pueblo

⁵³⁶ Véase Hobbes, T., *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro y Maria Beatriz Nizza da Silva, 4ª ed., São Paulo, Nova Cultural, 1988, p.75.

⁵³⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 70

por caminos en los que crea que encontrar el remedio a todos sus males.

Los cambios en la democracia suelen venir por cuenta de acciones de los seductores que se van ganando el prestigio y el amor del pueblo, o por engaños que padecen, se van poco a poco acumulando cargos e influencias hasta que le llega la ocasión, como una guerra u otra situación donde se necesita de un liderazgo, para tomar todo el poder para sí y hacerse señor absoluto. Dependiendo de cómo conduzca este nuevo poder centralizado podrá dar lugar a un régimen monárquico o a una tiranía. Si toma el poder en sus manos para organizar el Estado mirando el bien común, se convertirá en monarquía. Pero si en vez de esto lo que hace es montar toda una estructura para beneficio de sus propios intereses, entonces se convierte en tiranía. "Pero el uno y el otro con la potencia que el pueblo les da en la ocasión se hacen señores absolutos".⁵³⁸

La otra posibilidad de cambio se da en el momento en el que muchos de los pobres de la república que se orienta por la democracia se enriquecen, y alcanzan la cantidad de patrimonio suficiente que exigen las leyes para participar y ocupar los cargos públicos. Cuando este número de ricos sea superior al de los pobres, entonces serán los ricos los que no aceptarían ser gobernados por la minoría de los pobres. Sumando el poder del dinero a la fuerza numérica, los ricos cambian el sistema a favor de ellos. "Y así la democracia se muda en potencia de pocos".⁵³⁹

El mantenimiento de la democracia, sin embargo, no es tarea simple. Depende de una serie de pequeños detalles y de la vigilancia permanente frente a los magistrados. "En la democracia, la cual es

⁵³⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 255.

⁵³⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 255.

como una cosa de vidrio, se debe mucho mirar a la conservación del Estado y quitar todas las ocasiones de tiranía y rebelión”.⁵⁴⁰ Para esto, la primera tarea a realizar es imponer, por medio de leyes, límites al poder y a las influencias de los magistrados. El objetivo es impedir que sume poder y fuerzas suficientes para colocarse como señor de todo. Entre estas medidas, se debe impedir que las magistraturas sean confiadas a personas que guarden relaciones de parentesco entre sí, o que sean muy amigos. Y que sus cargos duren poco tiempo, impidiendo que se apoderen del Estado y que lo utilicen para satisfacer sus propios intereses. Se trata de evitar que los nobles y ricos no tengan tantas relaciones de clientelismo y que éstas no genere alguna forma de compromiso o deuda afectiva, que no promuevan por su cuenta las relaciones con príncipes extranjeros, que podrían ayudarles para asaltar el poder, y que no asuman el mando del ejército, que estén siempre acompañados de plebeyos expertos en armas. Todo esto puede ser un medio para impedir que acuerden entre sí un golpe de Estado e impongan una oligarquía.

El matemático Pérez de Mesa sigue haciendo cuentas: el número de plebeyos tiene que permanecer siendo el mayor número. En las guerras, los plebeyos deben combatir juntos, para que los nobles no se autoproclamen después héroes de la guerra y defensores de la nación, con lo que convencerían por la potencia de pocos. Pero tampoco pueden los plebeyos disminuir mucho su número por causa de las bajas que suelen provocar las guerras. Si su elevado número disminuye mucho en la república, el estado popular se hunde. Por esto, hay siempre que cuidar de esto: en la guerra llamar plebeyos de otras naciones confederadas para luchar juntos. En cambio, en la paz atraer buenos plebeyos de otras partes para que vengan a trabajar y a construir

⁵⁴⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 257.

juntos una nación mejor para todos. Los ricos y nobles si su número es reducido, no podrán intentar sublevarse.

Pero además de todos los cuidados, hay que ejecutar acciones positivas. No solamente actuar en el sentido de prevenir y destruir los puntos negativos y que puedan ofrecer peligro a la democracia, sino también promover lo que puede generar su afirmación en las costumbres y en condiciones concretas. Es necesario "que los plebeyos tengan amor a sus magistrados y forma de república."⁵⁴¹ Esto se consigue con el adornamiento de la ciudad, fiestas populares y juegos honestos; económicamente trabajar para que el costo de vida sea lo más bajo posible, que nadie pueda adquirir hacienda más allá de algún límite, para así impedir la concentración de demasiadas riquezas en manos de pocos; y que se tengan espacios para el disfrute público, como bosques de caza y estanques con peces, para que además de comida pueda ofrecer entretenimiento y alegría.

7.3.6 La república común

La tercera forma de Estado que atiende al bien común es peculiarmente distinta de las demás. No es pura, sino mixta de otras dos. Es una forma de buen gobierno que surge de una adecuada conjunción y mezcla equilibrada de dos degeneradas formas políticas. La república común "es mixta o compuesta de las dos precedentes: oligarquía y estado popular."⁵⁴² Pérez de Mesa la llama de república común para diferenciarla tanto de la república que llama de óptima en

⁵⁴¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 257.

⁵⁴² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 140.

la democracia que solía ser llamada de república en las naciones que la utilizaban.

Es un hecho que las personas tienden siempre a considerarse buenos. Pocos se admiten ser malos. Así, un tirano no utiliza para sí esta cualificación. Antes, se autoproclama rey o monarca. Los ricos y potentes que toman el Estado para la satisfacción de sus intereses se dicen ser los mejores para conducir la nación, y suelen creer que hacen lo mejor, que el desarrollo vendrá a todos como que por generación espontánea, y por esto llaman a su gobierno aristocracia. Y los pobres entienden que repartiendo las haciendas de los ricos están practicando la justicia, y su sistema es una república. "Cuando la república inclina a la oligarquía la nombran aristocracia, y cuando declina al estado popular, la llaman república absolutamente".⁵⁴³

Pérez de Mesa llama la atención sobre cuatro presupuestos básicos para la comprensión de la república común, para que no se cometa el error de confundirla con otras formas de gobierno o Estado. La primera es que en la aristocracia se gobierna con buenas leyes, y que por supuesto donde las leyes no son buenas no se tiene aristocracia. "La razón es, porque la ciudad que se gobierna bien por hombres virtuosos, se endereza en el gobierno a buen fin, y el orden a buen fin no puede ser sino por buenas leyes."⁵⁴⁴

El segundo presupuesto, como consecuencia o condición para la realización de la primera, es que las leyes sean justas y obedecidas por todos. El tercero, que en la aristocracia los magistrados y los honores públicos se conceden por méritos vinculados al reconocimiento de la virtud; en cambio, en la oligarquía se dan por cuenta de las riquezas que se tenga. Y el cuarto es que en la república es la mayor cantidad de

⁵⁴³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 140.

⁵⁴⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 140-1.

votos lo que define la ley para ser obedecida y a quien se debe dar los cargos.

Además de estos presupuestos, recuerda las cualidades políticas. Pero ahora vuelve a las tres situaciones que se pueden dar entre los seres humanos: ricos, pobres y virtuosos. Los nobles, que antes habían sido presentados en separado, se sitúan en este momento entre los ricos o entre los virtuosos. Sin embargo, son los nobles los que se identifican con la riqueza o con la virtud, y no la virtud la que se reduce a la nobleza o riqueza. Puede encontrarse en otros estratos sociales. "Los plebeyos medianos también viven honestamente y son libres y suelen asimismo tener virtud y doctrina."⁵⁴⁵

La república común no es un sistema puro, correcto en sí mismo. Antes, es un remedio concreto, pensado a partir de las condiciones concretas, y destinado a evitar el peor. El bien que promueve es medido por el mal que aleja a la comunidad. Para evitarse la oligarquía, que es el dominio de los ricos y más poderosos económicamente, y la democracia que es el poder en la muchedumbre desordenada, la solución es sumarlas para anularlas mediante el establecimiento de un control mutuo. Solamente la presencia y la vigilancia de una parte de la sociedad pueden impedir que la otra se apodere del Estado y lo conduzca hacia sus intereses propios. "Y pues esta república es mixta de la potencia de pocos y del estado popular, se debe componer de las leyes y constituciones de ambas".⁵⁴⁶

La dificultad es hacer que ricos y pobres participen en las mismas asambleas. Los pobres necesitan trabajar para ganarse la vida, no pueden perder la jornada dedicándose a discutir asuntos políticos, problemas de Estado o asistiendo a asambleas interminables. Tienen

⁵⁴⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 142.

⁵⁴⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 142.

que trabajar para poder sobrevivir. A los ricos no les interesa perder las votaciones porque son menos que los pobres. Una solución antigua fue imponer multa a los ricos que no participen, una vez que tienen suficiente riqueza para participar sin atender a sus negocios algunos días, y dar estipendio a los pobres para compensar el día de trabajo perdido. “Y de esta manera ambas partes se hallaban juntas a los juicios y determinaciones”.⁵⁴⁷

En la elección de los magistrados en las oligarquías exigía como condición previa la posesión de grandes riquezas. Así, los ricos eran beneficiados y los pobres quedaban excluidos. En las democracias, por su vez, se exigía muy poco, lo que servía para que los pobres ganaran las votaciones por ser más numerosos que los ricos. La solución fue encontrar el punto medio entre los dos extremos. La república común exige un patrimonio mediano. Se privilegia los que están más próximos a ambos sectores sociales, pero que no se identifican directamente ni con uno, ni con otro. “La república, pues, común toma una medianía por ley, esto es, que se elijan hombres de mediana hacienda. (...) la cual república común por llegarse al medio entre las dos extremas es de buen gobierno”.⁵⁴⁸

7.3.7 La república óptima

Expuestas las formas puras y depravadas de gobierno, Pérez de Mesa indaga a cuál de ellas se debería dar preferencia. Seguramente que no sería por ninguna de las corrompidas, tiranía, oligarquía o democracia, porque no buscan el bien común. Pero de las buenas debe

⁵⁴⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 143.

⁵⁴⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 143.

verificar si son aplicables en la práctica. "La importancia es hacerla tal, que se pueda poner en uso práctico".⁵⁴⁹

El relativismo político de Diego Pérez de Mesa, en aceptar más de una forma de Estado como buena y justa, no llega a prescindir de su profundo realismo. "Los hombres realmente son buenos y malos, sabios e ignorantes, dotados de entendimiento y sujetos a los apetitos".⁵⁵⁰ No hay sistema perfecto, una vez que son establecidos por y para hombres, con sus cualidades y defectos, posibilidades y limitaciones. Que un sistema sea bueno, no significa necesariamente que sea aplicable.

La monarquía puede ser el mejor régimen para las repúblicas "si en estas hubiese un hombre, el cual con virtud heroica excediese a todos los demás juntos, no en amigos, en riquezas o arte militar sino en bondad y prudencia."⁵⁵¹ "Pero dónde se halla este hombre divino, parece que solamente sea ideal".⁵⁵² Exige que exista un cuerpo de ministros para asesoramiento del rey, para la resolución de los casos particulares, porque "moralmente hablando, es imposible que pueda o sepa resolverlos todos ni muchos de ellos, aunque lo desee y lo procure,"⁵⁵³ convierte a la monarquía más o menos en una aristocracia, o al menos toma de cara al exterior esa apariencia. "Habiendo, pues, de concurrir muchos a gobernar, lo mismo es que el Estado sea reino o aristocracia".⁵⁵⁴

Pero también la aristocracia es difícil establecerla. Los que son considerados como los más virtuosos para el gobierno suelen ser ricos y nobles, "porque de ordinario los ricos y nobles son los que tratan de

⁵⁴⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 63.

⁵⁵⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 7.

⁵⁵¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 96.

⁵⁵² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 114.

⁵⁵³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 107.

⁵⁵⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 112.

ciencias, historia y virtud".⁵⁵⁵ Y como los hombres son buenos y malos, la tendencia de queda hacia la oligarquía es grande. En la práctica, muchas de las aristocracias han sido oligarquías disfrazadas. "Llaman aristocracia aquella república que inclina a la potencia de pocos".⁵⁵⁶

La república se presenta como el remedio para evitar la degradación de la comunidad hacia la tiranía, sea unipersonal, como es la tiranía propiamente dicha; de pocos, la oligarquía; o de la muchedumbre confusa y desordenada, la democracia en su última forma de ser. Mientras en las tiranías hay un claro sobrepeso en algún extremo, con el consecuente predominio de su interés, la república busca el punto de equilibrio para que se pueda alcanzar los intereses comunes.

La virtud no se encuentra en los extremos y sí en el punto medio entre ellos. En lenguaje físico, el equilibrio se da cuando la resultante de las fuerzas que actúan sobre un cuerpo es nula. La prodigalidad no es una virtud contraria al vicio de la avaricia, sino que es otro vicio que se encuentra en opuesto extremo: la virtud está en el punto medio equidistante de ambos los vicios, la liberalidad. Tampoco el temerario es mejor que el cobarde. Ambos son peligrosos a sus ejércitos, que necesitan de hombres de coraje. "Virtud es una mediocridad, quiero decir, que consiste en el medio entre dos extremos: como la liberalidad es medio entre la prodigalidad y la avaricia, y la fortaleza entre la cobardía y temeridad".⁵⁵⁷

Como ya se ha destacado, la medianía es uno de los puntos clave en el pensamiento de Diego Pérez de Mesa. De la teoría del equilibrio en la virtud moral parte para el análisis de la sociedad que, según él, está

⁵⁵⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 140.

⁵⁵⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 140.

⁵⁵⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 148.

dividida en ricos, pobres y medianos. El gobierno confiado a cualquier de los extremos sociales suele ofrecer muchos riesgos. El equilibrio social depende de que las clases medias tengan el poder. "En cada ciudad hay tres partes o suertes de ciudadanos, que son ricos y pobres y medianos. Pues como el medio en las cosas sea lo mejor; siendo como es la virtud un medio entre dos extremos, se sigue que en las ciudades los hombres medios tomados en junto son lo mejor."⁵⁵⁸

Vidal Abril nos da la exacta noción de los fundamentos del pensamiento de Pérez de Mesa: "el análisis en profundidad de la postura mesocrática de Mesa nos muestra evidentemente que tal actitud está empastada, respaldada y enmarcada por una auténtica filosofía, sociología, psicología, ética, axiología e incluso teología y mística de las clases medias".⁵⁵⁹ Filosófica y sociológicamente, se ha visto hace poco como hace suyo el axioma aristotélico de la virtud como punto medio entre los extremos, y lo universaliza para llegar al análisis social de las tres clases, siendo una media entre dos extremas, pobres y ricas.

"Tomados en junto", los individuos medianos tienen más virtudes morales, son preferibles éticamente, "porque los hombres medios fácilmente consienten y obedecen a la razón y mandamientos de los superiores; lo cual no hacen los dos extremos, (...) los unos [los ricos] son vanos y soberbios y delincuentes al descubierto en cosas grandes, y los otros [los pobres] fraudulentos, engañadores, ocultos y llenos de astucia."⁵⁶⁰ La cuestión ética no es de foro íntimo. Son los valores, o vicios, los que hacen actuar bien o mal en la sociedad, y las consecuencias son para todos. Pobres y ricos, si no integrados y

⁵⁵⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 149.

⁵⁵⁹ Abril, V. "Diego Pérez de Mesa: adelantado de las clases medias", cit., p. CVIII.

⁵⁶⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 149-50.

conciliados por los medios, pueden hacer muchos daños a la ciudad. “Los muy pobres desean y tienen envidia a los poderosos por sus riquezas y los aborrecen por el mal tratamiento que de ellos suelen recibir. Los muy ricos se burlan y desprecian soberbiamente a los muy pobres. La envidia, la soberbia y el menosprecio son vicios totalmente contra la razón y contra el buen ser de la ciudad y Estado”.

En términos de psicología colectiva, las clases medias tienden a la paz y a la tranquilidad, mientras que los que tienen mucho siempre quieren más y los que nada tiene nada temen perder. “Los medios aman la quietud y buen gobierno, y por eso están bien con los príncipes y magistrados, y así son ciudadanos útiles; mas las otras partes extremas no obedecen bien, ni sienten bien de los que mandan, ni de su gobierno, ni de las mismas leyes y bandos, y por eso los unos y los otros, por razón de sus vicios, por la mayor parte son dañosos a la república”.⁵⁶¹

Una buena república debe tener leyes justas que sean aceptadas y obedecidas por todos. Sin embargo, cuando uno de los extremos sociales tiene solo el poder, una y otra exigencia es ignorada. Sobre los pobres siempre planea el gran temor de que con el poder en sus manos van a quedarse con las propiedades de los ricos, causando un clima de inestabilidad e inseguridad. “Porque dándolo [el dominio y suma del gobierno] a la muchedumbre de la plebe, (...) quitan las haciendas a los ricos con acusaciones y condenaciones mal hechas y por otros caminos que hay para este efecto.”⁵⁶² Los ricos, a su vez, acostumbrados a poner precios demasiado caros a productos de primera necesidad, como son los alimentos básicos, a no pagar salarios a los criados, ni a hacer frente a las deudas, a vituperar y injuriar a los pobres, “no

⁵⁶¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 150.

⁵⁶² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 70.

administrándoles justicia y con mil maneras de agravios y daños”,⁵⁶³ teniendo el dominio generarían “una ciudad de amos y esclavos”.⁵⁶⁴ Es decir, una comunidad política dividida en dos clases irreconciliables y enfrentadas entre ellas por conseguir el control político, que se logrará imponiéndose, casi siempre por la fuerza, uno sobre otro.

Los ciudadanos de las clases media, a su vez, no oprimen a los pobres por no tener demasiada fortuna hasta el punto de tener criados para cualquier cosa que quiera, y tampoco son oprimidos por los ricos porque no están en situación de aceptar humillaciones para sobrevivir. Tienen lo necesario para llevar una vida autónoma. Y por esto también no tienen envidia o codicia por conseguir las haciendas de los ricos, ni son codiciados por los pobres, por no disponer de demasiadas propiedades. El hecho de no tener ni menos ni más que lo necesario, los hace tener muchas amistades y buen aprecio, y los convierte en los mejores para mantener la paz y la prosperidad. “Estos son los que más y mejor que todos los otros ciudadanos, se conservan en las ciudades, porque no codician las haciendas ajenas, (...) ni sus haciendas, por no ser muy grandes, son codiciadas; (...) Y así los ciudadanos medios, porque no insidían a los otros ni de los otros son insidiados se mantienen y conservan mejor sin enemistad y odio de los demás en paz y quietud con todos”.⁵⁶⁵

Además de justas, las leyes deben ser aceptadas y, en consecuencia, obedecidas. De nada valdrían lo contrario. Para esto el gobierno debe imponerse y hacerse respetar. Y esta tarea es más fácil cuando son los de la clase media los que gobiernan. Los ricos menosprecian el gobierno de los pobres, porque no aceptan ser mandados por los que consideran inferiores, o porque tal vez no haya

⁵⁶³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 72.

⁵⁶⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 150.

⁵⁶⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 151.

energías y mano fuerte contra los pobres por parte del gobierno. "Los pobres y bajos hombres son criados en humildad y bajeza y no tienen energía y valor para mandar y dar órdenes, ni prudencia para administrar cosas grandes; se envilecen y encogen, y los nobles y los que son ricos se desdeñan de obedecer a semejante gente".⁵⁶⁶ Tampoco a los pobres les gusta obedecer a los ricos, sea por envidia o por haber sufrido injurias y humillaciones. Pero los miembros de la clase media suelen lograr más éxitos. "Y gobernando los hombres medios, los muy poderosos de mejor gana obedecen a éstos y están quietos, que no a los muy pobres y viles. Y asimismo los muy pobres obedecen fácilmente a los medios, lo que no hacen a los muy poderosos."⁵⁶⁷

La clase media es el punto de equilibrio social no solamente porque está entre las dos clases extremas, sino porque es la que mejor puede administrar los conflictos que suelen emerger entre ambas. "Los intermedios se oponen a los tales insultos y no dejan que de la una ni de la otra parte haya rumores o violencia".⁵⁶⁸ Lo que mejor le puede pasar a un régimen o a una república es que lo gobiernen las clases medias, en ese momento se puede decir que suelen alcanzar la paz y la tranquilidad dentro de un orden social y político. "Es, pues, la república gobernada por hombres medianos la mejor que ser puede, porque sola ella no padece tumultos y tribulaciones o sediciones."⁵⁶⁹

Pérez de Mesa conoce muy bien el tiempo que vive. En momento alguno defiende la salida del modelo monárquico de gobierno por lo que vivía España. Entendía que la república óptima podía dar incluso en la presencia de un "bonísimo rey". Los cambios radicales suelen provocar tumultos y disensiones. No es necesario preparar o empezar guerras

⁵⁶⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 71.

⁵⁶⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 152.

⁵⁶⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 152.

⁵⁶⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 152.

para garantizar la paz. Se pueden llevar a cabo reformas que, poco a poco, vayan mejorando la calidad de vida de todos, y convirtiendo al Estado en un república óptima, buena para vivir y excelente para convivir. La república óptima es, en verdad, el baremo para evaluar y orientar los gobiernos hacia la consecución de los mejores objetivos para la comunidad. "De la misma manera siendo la mejor y más perfecta república de todas cuantas se meten en práctica que no sean gobernadas de un bonísimo rey, la que es regida de los hombres de mediana facultad y hacienda, se sigue que de las otras la que más se llegare en la forma del gobierno, digo, en la cualidad de los magistrados, será mejor que las otras que menos participaren de aquella cualidad de gobernadores, y la que menos, será peor."⁵⁷⁰

Como se ve, la defensa que Pérez de Mesa hace de la clase media es explícita. Sin embargo, es necesario que se la considere en el contexto de su época en varios aspectos. La sociedad de la Monarquía Hispánica del Siglo XVII era claramente bipolar, con fuerte predominio de una élite nobiliaria en las esferas de influencia política. La referencia de Vidal Abril, aunque larga, ayuda en mucho a la comprensión: "No deja de ser sorprendente y paradójica una toma de postura tan tajante por parte de Mesa en favor de regímenes políticos de clases medias, sobre todo si tenemos en cuenta varias coordenadas globales en que tal opción parece estar inserta: primero, un contexto doctrinal global típicamente aristotélico y, por tanto, más bien autocrático o al menos elitista a niveles estrictamente políticos; segundo un contexto político global más bien elitista-nobiliario como era el de los Austrias españoles con sus validos en pleno siglo XVII; tercero, un contexto sociológico global más bien polarizado, y, por tanto, centrifugador de clases medias como era el español de entonces; cuarto, una mística nacional tan

⁵⁷⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 154.

típicamente bipolar (rey-pueblo) como la castellana a lo largo del periodo y que desde la Edad Media y, sobre todo, tras el desastre nacional del aplastamiento de las Comunidades, parecía resignada a la muerte sin resurrección posible de todo esbozo, sueño o ensayo mesocrático.”⁵⁷¹

Visto en su contexto, un aparente discurso exclusivista sobre las clases pobres podría estar encubriendo todo lo contrario. Se puede interpretar, leyendo el texto de otra forma, que Pérez de Mesa, está, en realidad, defendiendo el crecimiento de las clases medias, con la ascensión de los pobres a ella. Sobre la democracia ya afirmó que se debería “procurar que no haya muchedumbre de hombres tan pobres, que totalmente no tengan alguna cosa, principalmente de posesiones con las cuales y con su trabajo puedan ayudarse.”⁵⁷² O sea, que los pobres no sean tan pobres, para que puedan acercarse más a patrones de vida de la clase media. Mejor que confiar el poder a los pobres es superar la pobreza.

Si esta superación no es posible plenamente, por los factores que sean, que se hagan esfuerzos para disminuirla, mediante el incremento de hombres con posesiones suficientes. Cuando las desigualdades toman proporciones extremas, la convivencia está amenazada, la sociedad se desintegra y el riesgo de caerse en una tiranía es inmenso. “Porque donde unos son muy ricos y otros muy pobres y no hay cuerpo bastante de medios, o la plebe se alza por fuerza contra los ricos y construye la última especie popular, (...) o los ricos oprimen a los pobres constituyendo una de las especies de oligarquía.”⁵⁷³

⁵⁷¹ Abril, V. “Diego Pérez de Mesa: adelantado de las clases medias”, cit., p. CVII.

⁵⁷² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 232.

⁵⁷³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 152.

Según Vidal Abril, "la auténtica originalidad de Mesa está en sus planteamientos y esquemas típicamente mesocráticos. Tal vez resida ahí su intuición política más clarividente y su más sólida aportación sustantiva al pensamiento político de la Escuela Española de todos los tiempos".⁵⁷⁴ En otro texto llega a definirlo como "casi casi populista".⁵⁷⁵ Un análisis más cuidadoso, por tanto, parece mostrarnos un diego Pérez de Mesa mucho más próximo de las clases populares que a la primera vista parece sugerir.

7.4 Los cambios de sistemas y las reglas para su conservación

Los sistemas políticos no son inmunes a la historia por excelentes que sean. O, mejor dicho, para que sean buenos, han que atender a las exigencias históricas, y cambiar en lo que en cada momento se les presenta como necesario. Los gobernantes deben aprender también con la historia, porque es ella "verdaderamente una escuela de prudencia para la administración y buen gobierno de los reinos y señoríos."⁵⁷⁶

"Los estados y formas de república vemos que se mudan de ordinario."⁵⁷⁷ Pérez de Mesa se preocupa en el capítulo 31 de las causas que considera como las responsables de los cambios en los sistemas políticos. Sigue, como siempre se insiste en este trabajo, el

⁵⁷⁴ Abril, V. "Diego Pérez de Mesa: adelantado de las clases medias", cit., p. CVI.

⁵⁷⁵ Abril Castelló, V., "Razón de Estado y política de centro: Diego Pérez de Mesa, inventor del 'Estado mesocrático' en la crisis del barroco", *Persona y derecho*, 15, 1986, p. 249.

⁵⁷⁶ Pérez de Mesa, D., "La historia, maestro de prudencia política", en Pérez de Mesa, *Política o Razón de Estado*, cit., p. 327.

⁵⁷⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 195.

razonamiento aristotélico.⁵⁷⁸ Pero añade una preocupación peculiar con la religión, y argumenta con hechos históricos, algunos de su tiempo, para confirmar el análisis.

El origen de los cambios puede ser externo, cuando el Estado es dominado por otro, o interno, por el mal gobierno o por la desigualdad de las partes civiles. Por mal gobierno tanto clasifica el que no tiene eficacia en hacer cumplir las leyes, cuanto el que no tiene leyes justas, que hacen sufrir al pueblo injusticias. Las desigualdades entre los ciudadanos, de riqueza o de importancia en la sociedad, suelen provocar disensiones, que cuando no están resueltas pueden llevar a cambios significativos en los sistemas políticos. Ricos y pobres empiezan a luchar para conseguir sus derechos, y a ver a considerar la justicia a partir de sus puntos y condiciones de vida, y "se sigue el descontento de los plebeyos en la oligarquía y el de los potentes en el estado popular. De donde en aquellos estados se viene a rumores y tumultos y a las armas, de que nace la mudanza del Estado y gobierno."⁵⁷⁹

Los cambios, por tanto, pueden ser radicales, cuando se pasa de una forma de Estado a otra, como salir de una república para un estado popular o de este para una potencia de pocos, como pueden ser cambios internos de un mismo régimen, como la alternancia de la familia que tiene el poder en la forma monárquica. Pero también puede ser un estrechamiento o alargamiento de participación política, creciendo o disminuyendo el número de magistrados, o cuando se produce alteraciones en algún elemento del régimen, sin que, en ambos los casos, se altere su forma.

⁵⁷⁸ Véase Aristóteles, *Política*. Libro V, Capítulos 1 a 3.

⁵⁷⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 196-7.

Para Pérez de Mesa, los movimientos populares no son fortuitos. Las sublevaciones suelen guardar razones y tener aspectos comunes. O sea, los ánimos del pueblo reaccionan de formas semejantes ante las mismas situaciones. Tomando como base los acontecimientos históricos, Pérez de Mesa nos presenta un análisis de psicología colectiva, al hablar de lo que provoca los descontentos y movimientos populares: "Son, pues, estas causas particulares la pérdida o daño, el provecho, la honra y deshonor, la demasiada potencia, el miedo, el menosprecio, el aumento excesivo, la vergüenza, la semejanza, la negligencia y la disposición del lugar."⁵⁸⁰ Añadirá, después, la cuestión religiosa.

Cita las situaciones de corrupción en el poder, con el establecimiento de tributos sin causa necesaria, y el deseo inmoderado de lucro y enriquecimiento injusto por parte tanto de magistrados cuanto de los que ya son poderosos económicamente, pero que no conocen límites a sus ganancias. El sentimiento de honra herida, a su vez, se da cuando los ciudadanos se ven disminuidos ante otros sin explicación razonable, cuando es explícita la adopción de "pesos y medidas" distintas entre personas de un mismo género, cuando se observa que los cargos no son confiados por méritos, sino para favorecer a amigos personales, cuando el pueblo se siente maltratado por las palabras, los hechos o las agresiones físicas proferidas por hombres del gobierno o por los "poderosos".

El desequilibrio social y político se da cuando una de las partes civiles suma más fuerzas que la otra, sea en riqueza, parientes y amigos en las esferas de poder, o en poder bélico, generando un claro desequilibrio entre ambas, lo que fácilmente anima a tomar el poder para sí y cambiar hacia una forma en la que el poder sea ejercido por

⁵⁸⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 199.

unos pocos o hacia una democracia, conforme sea la parte civil que acumule más poder.

Por miedo a la pérdida de espacios de poder, como castigos por algún delito cometido, los príncipes suelen aliarse con amigos, incluso externos, en una tentativa de adelantarse a su caída, y ponen la república en una situación inestable marcada por las revueltas, convirtiéndola en otra forma de Estado. Por otro lado, el menosprecio y la soberbia con los cuales algunos gobernantes tratan a los súbditos, constituyen suficientes motivos para generar tumultos y convulsiones sociales, que suelen terminar con el desalojo del poder de esos gobernantes mediante una rebelión armada.

El excesivo incremento de la importancia o influencia de una parte de lo que llamaríamos hoy sociedad civil, o de algún organismo social, como las cofradías o los linajes familiares, tiende a romper el equilibrio de fuerzas en la conjunción política. La parte que se siente más fortalecida intentará excluir a las demás de la participación política. Los ricos fuertes desearán instaurar un Estado en el que unos pocos sean los que administren el poder, y los pobres conformen el estado popular. Las agrupaciones y cofradías de mayor peso social exigirán tener y ejercer más influencia en la política. Como ejemplo, Pérez de Mesa cita el apoyo que algunas cofradías ricas y poderosas dieron al Príncipe Orange para el movimiento de liberación de Flandes del Estado español, y su conversión en un estado popular.

“El fundamento de la vergüenza suele causar asimismo mudanza en los estados.”⁵⁸¹ Por “vergüenza” Pérez de Mesa se refiere a los cambios de costumbres por los cuales pasan todos los pueblos y que, inevitablemente, repercuten en sus sistemas políticos. En el principio de este capítulo ya se aludió a la importancia de los aspectos culturales en

⁵⁸¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 203.

la definición de los regímenes de gobierno y de participación política. Nada más coherente que recordarlo ahora, cuando se trata de los cambios constitucionales.

La negligencia es una de las causas que Pérez de Mesa más da importancia. Pequeños delitos tomados en poca consideración pueden tener un poder de destrucción mucho mayor que los grandes debidamente juzgados y castigados. Esto es así porque poco a poco los casos se van repitiendo y creciendo en complejidad, y la ley va perdiendo su fuerza y capacidad para realizar un auténtico ordenamiento de la sociedad. “Y así poco a poco no observándola en cosas medianas y mayores, se pierde su fuerza totalmente y no se obedece ni se guarda.”⁵⁸² Como negligencia también se califica la aceptación de constantes cambios en las leyes con el objetivo de permitir nuevas costumbres, con la cual se consiente muchas alteraciones en el sistema. Negligente también es el gobierno cuando no interviene en los conflictos que emergen entre los grupos sociales, incluso los religiosos, o cuando permite que los tribunales reúnan tanta fuerza hasta el punto de enfrentarse al poder establecido, en lugar de defenderlo, o aun cuando no aplica el castigo proporcional a ministros o jueces que, lejos de ser ejemplares en el desempeño de sus responsabilidades, se vuelven intocables, provocando la indignación popular.

Y aún más, cuando los gobernantes permiten que se cometan injusticias y tumultos por no intervenir en los asuntos de comercio y de la economía. Contra los que hoy defienden la autorregulación del mercado, Pérez de Mesa ya entendía que el mercado no tiene lógica, y que pueden surgir graves disensiones a causa de cosas aparentemente pequeñas. “La cual [la república española], supuestos achaques y

⁵⁸² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 204.

dolores intrínsecos que tiene, un día se puede inquietar y alborotar toda con una ocasión de éstas, como por una lengua de vaca o sobre la precedencia de los asientos y lugares.”⁵⁸³

Sobre la negligencia, parece claro que lo que Pérez de Mesa intentaba decir es que cuando la autoridad del gobierno no se deja sentir, otra autoridad surge y empieza a competir con la constitucional. Un gobierno negligente es un no-gobierno. Cuando no se gobierna no hay gobierno. Si quien debe mandar no lo hace, otros mandan por él. El poder empieza a ser tomado y controlado por grupos o facciones de la sociedad que van poco a poco sabotando la autoridad constituida y dando paso a profundas alteraciones en la forma de ser y vivir del Estado.

Otra causa a la que Pérez de Mesa dedica bastante atención es a la desemejanza. Por ella se puede comprender la quiebra de la uniformidad. Entiende él que los cambios de costumbre pueden desestabilizar a un sistema social, político y, por supuesto, jurídico. Ya se ha destacado hace poco la coherencia de este razonamiento con toda la obra. Pero, por otra parte, su discurso pone en evidencia la intolerancia con que en su tiempo se trataba a las diferencias.

La existencia de distintas religiones fue apuntada como una de las principales causas de disensiones en la sociedad. La experiencia conflictiva de la reforma protestante en los países vecinos le indujo a pensar de esta forma. “Lo manifiestan bien las turbaciones intestinas de Francia, las guerras y azotes de Flandes y Alemania y Inglaterra”.⁵⁸⁴ El gobernante que no da la debida atención al mantenimiento de una cohesión religiosa, incluso impidiendo nuevas formas de manifestación de fe, asume el serio riesgo de perder el control de la sociedad y, en

⁵⁸³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 205.

⁵⁸⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 206.

consecuencia, ve alterarse la forma de poder. "Semejantemente se han acabado o mudado muchos reinos y estados por este camino de la religión."⁵⁸⁵

Presenta la misma visión negativa a respecto de las diferencias de costumbres que los extranjeros podrían traer para alterar la convivencia social. Serían ellos los responsables de la introducción de malas prácticas. Son portadores de una especie de enfermedad contagiosa de carácter. "Habitando con nosotros se nos pegan aquellas costumbres como mal contagioso (...) las cuales se pegan como sarna y hínchase la ciudad y todo el Estado de vicios".⁵⁸⁶ Los ejemplos no parecen frutos de observaciones empíricas más depuradas, sino retratos de preconceptos de su tiempo frente otras naciones.

Pero lo que importa resaltar es la idea de que alteraciones en el campo cultural, sea en las creencias o en las costumbres de forma general, suelen producir cambios en los sistemas de constitución y representación del poder. "Mudadas las costumbres fácilmente se mudan poco a poco las leyes y forma del Estado, y mudándose las buenas costumbres en vicios nacen graves delitos."⁵⁸⁷

Se preocupa también de las condiciones geográficas. "La disposición del lugar y sitio da asimismo grande ocasión a mutación del Estado y gobierno".⁵⁸⁸ Vivir cerca del mar o junto a las montañas puede generar diferencias en cuestión de recibir influencias y ayudas de otros pueblos para rebelarse y alterar sus formas de gobierno o mismo para mantenerlas.

Sin embargo, por encima de todas estas causas el gobierno puede actuar y corregir los rumbos a fin de mantener una condición de paz y

⁵⁸⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 210.

⁵⁸⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 207.

⁵⁸⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 207.

⁵⁸⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 208.

tranquilidad social. La historia no es una camisa de fuerza que no deja margen a las intervenciones humanas. Por lo contrario, es ella el conjunto de las acciones de los hombres con el fin de siempre buscar la mejor vida posible, o la que en determinados momentos crean serla.

Así, el gobernante no tiene que pelear con la historia, sino aprender con ella, y procurar que las nuevas situaciones se conviertan en oportunidades para la constante evolución de su pueblo. No se puede detener el viento, pero se puede izar la vela y utilizarlo para llevar el navío a su destino. El buen gobernante debe siempre “conciliar la estabilidad fundamental del Estado con esa evolución o adecuación histórica necesaria.”⁵⁸⁹

Pérez de Mesa presenta catorce reglas generales para el sustento y conservación de los Estados. Doce tienen que ver directamente con sus lecturas de Aristóteles⁵⁹⁰ y la adecuación a la política de su tiempo, y las otras dos, las cuarta y decimosegunda, pueden ser consideradas como resultado de su experiencia. Tales reglas son generales, o sea, se aplican a todos los sistemas de gobierno que el autor ha tratado anteriormente.

La primera regla aboga por la estabilidad y la obediencia de las leyes, que no pueden ser cambiadas en todo momento. Las leyes necesitan tiempo para incorporarse en la cultura de un pueblo y ser observada integralmente. Cuando se cambian continuamente suelen generar en sus destinatarios un desprecio por las leyes, pues el pueblo se queda siempre a la espera de otra ley nueva, no creyendo nunca de la permanencia de las vigentes. “Que nada se altere o mude de las leyes y estatutos y que se tenga gran cuidado y diligencia en que

⁵⁸⁹ Pereña, L., “Política o educación democrática”, cit., p. XLVI.

⁵⁹⁰ Véase Aristóteles, *Política*. Libro V, Capítulos 8 y 9.

ninguna cosa por pequeña y de poco momento que sea, se haga o proceda contra las leyes”.⁵⁹¹

La cita anterior puede sugerir que Pérez de Mesa defiende la inmutabilidad de las leyes. Pero no es así. Esto sería contradictorio con lo que decíamos sobre su pensamiento acerca de la historia, y sobre las necesidades de cambios que el paso del tiempo genera. Además, el autor habla de otras reglas que aunque sean inexistentes, necesitan de la creación de leyes para que se puedan implantar. En verdad hablaba de las “leyes principales o fundamentales, las cuales constituyen la forma de la república, [que] se menosprecian o alteran, el Estado al momento muda la forma”.⁵⁹²

El cumplimiento de esta regla sirve también para combatir o evitar una de las causas de los cambios presentadas anteriormente, la negligencia. Todas las leyes son importantes, y deben ser igualmente observadas. Para que no se permita el crecimiento de los desórdenes es necesario que el sistema de justicia se imponga y haga valer lo que está previsto en las leyes. “Este respeto al ordenamiento jurídico, que existe de hecho, se constituye en la suprema garantía del Estado. La no observancia o el desprecio de las leyes, ‘por pequeñas o de poca monta que sean’, ponen en peligro la fuerza, vigor y su autoridad.”⁵⁹³

Pero el seguimiento de los mandatos contenidos en las leyes vigentes en el ordenamiento jurídico no puede ser ciego. El pueblo tiene de mantenerse vigilante a las tentativas de los que intentan siempre hacer que el Estado se desvíe para satisfacer sus intereses personales. Los dictadores están siempre a la espera de una ocasión que les permita asumir el poder y gobernar sin buscar el bien colectivo, lo

⁵⁹¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 212.

⁵⁹² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 213.

⁵⁹³ Pereña, L., “Política o educación democrática”, cit., p. XLVII.

mejor para todos los miembros de la comunidad. Para esto se valen de las guerras y, aunque sea paradójico, de la creación de leyes que parecen buenas, pero que muchas veces contienen en sí los mecanismos para la usurpación del poder. "Leyes que en si incluyen astucia son aquéllas que con apariencia de justas y santas de suyo van enderezadas a que presto se rompan y anulen o que engendren algún grande daño y movimiento en el Estado o metan disensiones en el pueblo o aumenten las fuerzas y potencia del príncipe contra sus mismos súbditos para hacerlo absoluto y que pueda mejor hacer lo que fuere de su gusto en daño de la libertad del pueblo."⁵⁹⁴

Contra la demagogia no parece haber otro remedio que el de la constante vigilancia del pueblo. Seguramente que esto presupone madurez política, lo que lleva a la cuestión de la educación, tema de la decimotercera regla. Pero los caminos para la impugnación y modificación de estas leyes deben de ser los constitucionales, pacíficos y ordenados. No tendría sentido fomentar una disensión para remover leyes que promueven disensiones. Pérez de Mesa no es un revolucionario.

La tercera regla es remetida a los que ejercen cualquier tipo de cargo público, que no cometan "ni por pensamiento injusticia o otro algún agravio a los súbditos, aunque sean hombres bajos, y que los magistrados o ministros se hayan entre si afable y cortésmente, y lo mismo con los demás súbditos sus iguales".⁵⁹⁵ El servicio público es, por encima de todo, un servicio al pueblo. No se puede sucumbir a la tentación de poder y querer hacerse señor de los más humildes. Deben administrar justicia y no excederse de sus funciones. Incluso para exigir el cumplimiento de ley, deben mantenerse en sus límites. Esta regla

⁵⁹⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 214.

⁵⁹⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 216.

tiene por objetivo salvaguardar tanto el Estado de convulsiones sociales, cuanto la propia vida del servidor público. La historia está llena de casos de personas que sintiéndose humilladas o castigadas injustamente se vengan de sus detractores.

Siguiendo dentro de la misma regla, “que se traten con igualdad los magistrados y ministros y que lo mismo hagan con los que les fueren iguales en nobleza”.⁵⁹⁶ También de ellos pueden surgir tumultos. Y porque tienen parcelas de poder y riqueza, sus movimientos suelen ser más intensos y peligrosos.

Para evitar disensiones y abusos de poder y así conservar la república en paz y a los individuos en libertad, se tiene la cuarta regla, según la cual “el pueblo todo sepa y tenga públicas las constituciones y leyes fundamentales del Estado”.⁵⁹⁷ La publicidad del derecho es la mejor prevención contra la instauración de las dictaduras. Un pueblo informado de sus derechos y de sus obligaciones no se deja manipular fácilmente.

Además de las leyes que dictan sus deberes, el pueblo tiene que saber también de las que regulan las del propio Estado. La clarividencia del autor en esta regla es increíble, si tenemos en cuenta el tiempo en que propone esto. “No sé si es posible encontrar una fórmula más progresista en aquella coyuntura histórica”.⁵⁹⁸

Administración de un Estado es, más que cualquier otra cosa, gestión de las personas, de sus aptitudes, capacidades, destrezas, conocimiento, etc. Por esto, el gobernante ha de ser flexible en sus acciones para buscar siempre la concordia entre sus gobernados. Mientras las dictaduras se alimentan de las disensiones y de los

⁵⁹⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 217.

⁵⁹⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 217.

⁵⁹⁸ Pereña, L., “Política o educación democrática”, cit., p. XLVIII.

conflictos internos, la república debe siempre intentar en todo momento mantener la cohesión social. Grupos, partidos y fracciones siempre existirán en las sociedades humanas. Pero lo importante es conseguir que vivan respetándose unos y otros. "Porque la compañía de la ciudad y de vivir juntos no es otra cosa que una elección de amistad"⁵⁹⁹. Pérez de Mesa presenta la quinta regla, en que los gobernantes deben "atajar por todas las maneras posibles los bandos y facciones de los príncipes súbditos y de los demás nobles de los colegios o comunidades y prevenir que no nazcan semejantes enemistades y bandos."⁶⁰⁰ El cuidado tiene que extenderse también en los asuntos religiosos. Que no se permita que las diferencias de interpretación se conviertan en motivos de separación y odio entre las personas. Esto llevaría a la quiebra y ruptura del tejido social.

En la sexta regla, Pérez de Mesa aboga por la adopción de criterios claros para la elección de los magistrados. Esto supone, de alguna forma, la idea de meritocracia para la ascensión a los cargos públicos. Aunque se ponga como criterio la posesión de determinada cuantía de patrimonio, se genera la posibilidad de que "los que la tienen menor pueden llegar a tener aquella cantidad con su industria".⁶⁰¹ O sea, aunque el gobierno lo mantenga como un privilegio para las clases más poderosas, por lo menos no se identifica con determinadas familias. De alguna forma, el poder dejaba de ser personal.

La séptima regla trata a impedir la acumulación de funciones y, en consecuencia, de poderes e influencias de algunos individuos en el Estado. "A ningún súbdito se deben dar muchos cargos y oficios grandes y si se hubieran dado no se le deben quitar todos de una vez sino poco a poco con amor y promesas de otras cosas mayores o

⁵⁹⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 89.

⁶⁰⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 217.

⁶⁰¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 218.

equivalentes.”⁶⁰²La acumulación de poder en pocas manos puede llevar a que estos individuos traten de luchar contra el propio Estado, con vistas a imponerse y ponerlo bajo su control. Pero si esta realidad existe, el gobernante debe deshacerla, con el sumo cuidado de no producir sentimientos de malestar en la población.

La preocupación con el exceso de poder sigue en la regla siguiente. Individuos y grupos sociales deben ser impedidos por ley de acumular un exceso de fuerza, poder e influencia. Es la mejor forma de evitar que se rompa el equilibrio y, por consiguiente, la paz y el orden. “La excesiva potencia de algún príncipe, súbdito, colegio o comunidad, en toda forma de Estado, se debe prohibir por leyes para que no cause alteración o rebelión.”⁶⁰³

Pero, si de una parte se debe evitar concentrar muchas fuerzas en una persona, o en un grupo de personas, también se debe conceder una autoridad efectiva para aquellos que están obligados y comprometidos con el mantenimiento del orden y una buena convivencia social. La cohesión de todos en favor de un mismo ideal de sociedad es condición indispensable para el éxito de la comunidad. Sea la forma de Estado que se tenga, es necesario que todos la abracen y la defiendan. Las críticas han de ser expuestas en los espacios propios para el debate. Si se realizan utilizando otros lugares y otros canales, puede dar paso a discordias y a los conflictos sociales.

La novena regla es que “en toda república se debe hacer un magistrado de grande autoridad y potencia, el cual examine y procure que ninguna persona viva a la usanza de otra forma diversa de Estado ni la loe ni defienda, diciendo ser mejor de la propia.”⁶⁰⁴

⁶⁰² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 218.

⁶⁰³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 219.

⁶⁰⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 219.

En la décima regla, Pérez de Mesa rechaza rotundamente toda forma de corrupción política. La ley debe ser rigurosa, de tal forma que impida y desestime a cualquier intentar acaparar al Estado para la satisfacción de sus intereses personales. No se trata tan solamente de impedir que se desvíe dinero del erario, sino que se tengan leyes claras que no permitan que se creen condiciones favorables a unos en detrimento de otros. "Se instituya rigurosa ley que los consejeros y regidores y los demás magistrados no reciban sobornos ni con la ocasión de sus oficios traten de ganancia y granjerías."⁶⁰⁵ Utilizar de la estructura y los medios del Estado para el éxito de los proyectos privados, y no para el desarrollo general de la comunidad, es una corrupción tan perjudicial al Estado cuanto cualquiera otra.

Defiende, en la décimo primera regla, la temporalidad de los cargos, como forma de impedir que sus ocupantes los sientan como posesión particular de uno. La definición de un tiempo limitado para el ejercicio de un cargo, y la inherente posibilidad de alternancia de personas, genera que el mandatario quiera ser bien evaluado. Necesita mantenerse en la idea de que el servicio público consiste y se dirige a servir a la población, y no ser servido por ella. Cargos demasiado duraderos darían lugar al surgimiento de una especie de virreyes en las provincias, lo que puede ser extremadamente peligroso para el mantenimiento del orden y la unión del Estado. "Los gobiernos de las provincias y ciudades muy grandes no se deben dar perpetuos ni por largo tiempo, si no es que haya causa urgente, porque aquello es hacer en el Estado otros tantos reyes o príncipes absolutos".⁶⁰⁶

Presenta en la décima segunda regla el antídoto para una de las causas de los cambios en los sistemas, la semejanza religiosa. Aboga

⁶⁰⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 220.

⁶⁰⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 220.

por la unidad religiosa como fundamental para la unidad nacional. Entiende que la libertad de conciencia llevaría a diversas opiniones en materia de religión y provocaría rebeliones entre el pueblo. “La duodécima regla es la más principal de todas: Contiene que se tenga gran cuidado que en el Estado no entre herejía o secta dañosa y que el clero y religiosos vivan honesta y virtuosamente y que por su virtud y buena vida y no por sus rentas y riquezas sean veneradas”.⁶⁰⁷

Defiende, por tanto, como ya se ha dicho, la intolerancia religiosa. Estaba convencido de que los conflictos religiosos se debían a la existencia de diferentes pensamientos religiosos, y no a la incapacidad de diálogo entre ellos. Además, la defensa de la verdad no podía pactar con tal diálogo. No habla de distintas religiones. Llama manifestaciones de fe contrarias a la católica como “herejía o secta dañosa”. Sería imposible imaginar un diálogo con esta visión. Sin embargo, Pérez de Mesa no era una voz disonante en este aspecto. Treinta años después Thomas Hobbes defenderá la necesidad de un mismo Estado eclesiástico y civil, poderoso como un leviatán, de una sola religión como base para la cohesión social, en un ambiente no católico, el de la Inglaterra reformada y seguidora de las pautas de la iglesia anglicana.⁶⁰⁸

Sobre este tema, la cita de Luciano Pereña es muy apropiada: “No fue capaz de comprender todavía que la tolerancia o la libertad religiosa en una sociedad pluralista podía ser condición necesaria para la reconciliación nacional. Daba normas para la convivencia de los españoles en una España socialmente católica en su totalidad. La

⁶⁰⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 221.

⁶⁰⁸ La complementación del título del Leviatán de Hobbes explicita muy bien: “*matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*” (cursivas nuestras). Véase en Hobbes, T., *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro y Maria Beatriz Nizza da Silva, 4ª ed., São Paulo, Nova Cultural, 1988.

libertad de consciencia más que un principio de paz se había convertido realmente en factor de inestabilidad. Y Pérez de Mesa era eminentemente un pragmático”.⁶⁰⁹

La décima tercera regla está dedicada a la educación. Es ella “el fundamento y base del bueno o malo gobierno”. La educación de los niños y jóvenes es fundamental para la formación de individuos que participen responsable y conscientemente en las tareas sociales y políticas. De nada valen buenas leyes si no se tienen buenos ciudadanos para cumplirlas. Las leyes por sí solas no convierten a un pueblo en virtuoso. La virtud tiene que ver con el carácter, por tanto, con la educación que se recibe. En casa y en las escuelas se forman los agentes de la felicidad o de la degeneración de toda la sociedad. “La decimotercia regla contiene la educación y doctrina de los niños y muchachos; la cual educación y doctrina, tanto en casa como en las escuelas, es el fundamento y base del bueno o malo gobierno y de la vida virtuosa o viciosa de la ciudad y de todo el Estado, porque criándose los muchachos licenciosos y malos ningunas leyes, por buenas y santas que sean, bastan a hacer que la vida del pueblo sea virtuosa y honesta”.⁶¹⁰

La décima cuarta regla se refiere nuevamente a todos los que ocupan cargos públicos. Son ellos, de alguna forma, espejos para la conducta de los ciudadanos de un Estado. Necesitan tener básicamente tres virtudes para conseguir el éxito de sus funciones: amor a lo que hacen, autoridad y capacidad. “Tres requisitos deben tener los magistrados y gobernadores o ministros de cualquier Estado: Lo primero es que tengan amor a su república pareciéndoles mejor que cualquiera otra, para que así vivan con cuidado de observar sus leyes e

⁶⁰⁹ Pereña, L., “Política o educación democrática”, cit., p. XLIX.

⁶¹⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 221.

instituciones y ordenanzas. [...] El segundo requisito es que los tales magistrados y oficiales tengan autoridad y potencia suficiente para poner en ejecución lo que toca a sus oficios. [...] El tercero requisito es que los magistrados tengan aquella virtud, conocimiento y pericia que se requiere para saber mandar y poner por obra lo que toca a sus oficios.”⁶¹¹ El amor tiene de ser demostrado en el respeto y en el celo por el cumplimiento de las leyes, el mantenimiento de las instituciones y la preservación de las representaciones populares; la autoridad se conquista con el respeto y el poder para hacer cumplir lo que su cargo impone; y la capacidad se traduce en la preparación técnica, competencias y habilidades para saber mandar y poner en marcha el proyecto de sociedad idealizado y expuesto en las leyes de su Estado. Las tres son indispensables. El buen político no se hace con solamente una o dos, sino con las tres virtudes.

⁶¹¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 221-2.

8. Los fines y la educación

La hermenéutica que Diego Pérez de Mesa hace de la *Política* de Aristóteles, por su comprensión y posibles aplicabilidades en la España del siglo XVII, parece completa. Empieza, como se ha visto, por el establecimiento de lo que sea la mejor vida; defiende una visión científica de la política; caracteriza el sentido ordenador del derecho; aclara las relaciones sociales y políticas; y, por fin, define los diferentes regímenes políticos, distinguiendo sistemas de gobierno los correctos de los incorrectos. Pero es consciente de que todo esto se quedaría incompleto si no vislumbrase un sentido integrador y armonizador de todos estos aspectos que componen la política en la que el ser humano vive.

En el capítulo trece, Pérez de Mesa retoma la preocupación de Aristóteles acerca del sentido y fin de la vida de una ciudad.⁶¹² La definición de este sentido impacta directamente en lo que se va a considerar como justo o violento, útil o inútil en la acción política.

Por exclusión de hipótesis, Pérez de Mesa empieza por decir donde no está el fin y el sentido más profundo de la ciudad. Primeramente, no es solamente por el hecho de vivir juntos lo que constituye una ciudad. Aunque que los hombres sean seres sociales, porque les gusta vivir en compañía unos de otros, y que incluso sea

⁶¹² Véase Aristóteles, *Política*, Lib. III, Cap. 9, 1280a-1281a.

más conveniente porque genera comodidades que en una vida solitaria no sería posible. El simple vivir junto no hace una comunidad. Más que “vivir con”, la vida en ciudad es un *convivir*. “Tampoco el vivir solo de por sí es el fin esencial por el cual fue instituida la ciudad.”⁶¹³ Tiene que haber algo más para ordenar y cimentar las relaciones entre los individuos, para generar y mantener una cohesión social y hacerlos partícipes de un colectivo.

También no son el comercio y las riquezas los elementos primordiales de una vida en ciudad. Las relaciones económicas son necesarias para organizar la producción y el consumo de bienes, sin los cuales no hay buen vivir. Pero reducir toda la vida en común a la ganancia de siempre adquirir más y más, sin límites, empobrece los significados. Además, habría que se admitir la oligarquía como el sistema más conveniente, porque los ricos serían la expresión viva de la virtud civil. El esfuerzo demostrado en el capítulo anterior, por evidenciar tal sistema como corrupto, porque se orienta a la consecución de los intereses de pocos, se convertiría en una pérdida de tiempo. “De manera que la esencia de la ciudad no consiste en el comercio y adquirir hacienda y riquezas”.⁶¹⁴

La simple institución de un sistema de defensa común contra la violencia de posibles ataques externos, o para el mantenimiento del orden interno, tampoco es suficiente para constituir una ciudad. Cita como ejemplo las alianzas que los pueblos realizan entre sí para defenderse de los enemigos comunes, sin que esto los congregue en una nueva nación. Es seguro que no se puede vivir en comunidad sin un conjunto de leyes, que marquen el rumbo de vida a todos, y que

⁶¹³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 85.

⁶¹⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 86.

castiguen a los transgresores. Pero, en una ciudad, la aplicación de las leyes debe trascender a una administración de justicia.⁶¹⁵

Siguiendo el razonamiento, rechaza la idea que el habitar detrás y protegido por una misma muralla sea la esencia de una ciudad. No son los aspectos físicos los que definen un modo de construcción de vida. No se puede reducir la visión de una ciudad a sus calles, edificios, plazas y mercados. Estos elementos suelen dar pistas para comprender cómo y por qué actúa un pueblo, pero no son nada sin él, con sus costumbres, conflictos e ideales, que en ellos habita. La vida urbana es mucho más compleja que un sumatorio de elementos, medios, circunstancias, hechos, etc. Presupone una cierta complicidad en favor de la realización de un proyecto común, el vivir de un mismo modo. "A más me alargo: que si un mismo lugar y dentro de los mismos muros, como son los de Roma o los de Nápoles, hubiese muchas casas y familias particulares y cada una se éstas viviese a su modo y gusto, no sujetas a un mismo derecho y leyes, pero cada familia se gobernase de por sí y entre los habitantes se hiciesen amistades y casamientos, el cotidiano comercio fiel y seguro y unánimes se ayudasen y defendiesen de los enemigos, con todo eso esta población no sería ciudad."⁶¹⁶ En esta hipótesis, es como si cada casa fuese una ciudad independiente.

"Como todo hombre naturalmente apetezca no solamente el vivir, pero el vivir bien sin necesidades que opriman, porque éstas corrompen

⁶¹⁵ A este propósito, Pérez de Mesa parece adelantar una crítica al pensamiento de Locke, de medio siglo después, en favor de un Estado para la defensa de los tres derechos naturales inalienables: "Algunos creen que la ciudad fue instituida para defenderse en común y ayudarse contra la violencia de los enemigos para conservar las vidas, la libertad y las haciendas, lo cual también es falso". Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 86. Véase también Locke, J., *Segundo tratado sobre o governo civil*. Trad. Magda Lopes y Marisa Lobo da Costa, Petrópolis, Vozes, 1994, p. 84.

⁶¹⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 88.

y disminuyen la vida”⁶¹⁷, todos estos elementos, aunque solos no definen la esencia de una ciudad, son todavía buenos y necesarios. Una vida en ciudad “no puede ser sino habitando aquellas familias y diversas suertes de hombres en un mismo lugar, emparentando entre sí y ejercitando el comercio, amistades y compañías con ánimo y resolución de ayudarse y defenderse juntos”.⁶¹⁸

Pero más allá de todo está el proyecto de vida que eligen para sí, y que da sentido a todo lo que tienen y hacen, y de lo que deciden no tener y no hacer. “La compañía ordenada en el vivir bien, compuesta de familias y diverso género de gente, con intento y fin de una vida perfecta, la cual de suyo sea suficiente, ésta es esencialmente la ciudad”.⁶¹⁹

Además, hay un elemento que no se puede olvidar en una ciudad: la amistad. Aristóteles hubiera dicho que “la vida en común implica amistad”.⁶²⁰ Pérez de Mesa sigue en la misma línea: “la compañía de la ciudad y de vivir juntos no es otra cosa que una elección de amistad.”⁶²² La amistad no es algo accidental, está en la esencia propia del bien vivir. Las personas eligen ser amigos unos de otros. Vivir en una ciudad es elegir ser conciudadano de unos y no de otros, que viven en otros sitios. Y mucho mejor es vivir en amistad con los que comparte los espacios públicos, compartir un mismo sistema de defensa y administración de justicia, establecer contactos profesionales o comerciales, crear vínculos familiares...

⁶¹⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 21.

⁶¹⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 88-9.

⁶¹⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 88.

⁶²⁰ Aristóteles. *Política*, Libro III, Cap. 9, 1280b. Sobre la amistad como relación política en Aristóteles, véase Salkever, S.G., *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1990; Cooper, J.M., "Political Animals and Civic Friendship", en G. Patzig, (ed.), *Aristoteles' Politik*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1990, pp. 221-241.

⁶²² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 89.

“La esencia y forma esencial es el vivir bien, esto es, honesta y virtuosamente, sin vicios y delitos”.⁶²³ Vivir bien, como ya dicho anteriormente, no es deleitarse sin nada hacer, tampoco es tener todas las riquezas y poderes posibles. Esto incluso puede llevar al contrario de la vida buena, con innumerables preocupaciones. Vivir bien implica tener suficientes provisiones, con las cuales pueda garantizar una estabilidad financiera, pero no hasta el punto de esclavizarlo. Vivir bien es vivir feliz. Y “la felicidad entera y perfecta debe constar de todos los bienes honestos de aquellos tres géneros: de salud, da bastante hacienda, de amigos, maestros, etc.”⁶²⁴

El bien vivir de un hombre y de toda la ciudad “son de una misma naturaleza en sí”.⁶²⁵ Así, la ciudad feliz es aquella en que todas las personas se respeten, vivan honesta y virtuosamente, y se ayudan mutuamente como amigos. El gobierno debe siempre mirar a esto en sus acciones. Más que granjear riquezas debe cuidar que su pueblo viva en paz y tranquilidad social. En una palabra, que sea feliz.

Una vez más Pérez de Mesa aprovecha para dejar claro que segmento social se debe formar parte del gobierno. No siendo la riqueza el fin y la esencia de la ciudad, no deben prevalecer los ricos o nobles. Como las ciudades no fueron constituidas para vivir permanentemente en guerras, tampoco se debe tener exceso de militares en el poder. También no se debe repartir los cargos y funciones proporcionalmente conforme la cantidad de los individuos en las clases sociales, porque de este modo muchos podrían ocuparlos sin el debido preparo. Para la realización de la felicidad práctica de la ciudad, deben tener primacía los más capaces de virtud política. “Se sigue que aquellos que más ayudas tienen y más confieren a semejante compañía y hermandad y a su fin,

⁶²³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 89.

⁶²⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 261-2.

⁶²⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 266.

(...) deben haber más parte del gobierno y honores públicos que aquellos que son iguales en libertad o mayores en potencia bélica pero inferiores en virtud y facultad civil, y más que los otros que exceden en riqueza o sangre, pero son inferiores en aquella virtud civil.”⁶²⁶ Se trata de una clara defensa de lo que llamó de “república óptima”.

8.1 La grandeza de una ciudad

En la segunda parte de su obra, cuando está preocupado por la conservación y la transformación de los Estados, Pérez de Mesa, vuelve al tema de la ciudad, y le dedica otros tres capítulos. Son los capítulos 47, 48 y 49. En el 47 discute lo que viene a caracterizar la grandeza de una ciudad.

Empieza el capítulo diferenciando la gran ciudad de una ciudad grande. Una gran ciudad no es, necesariamente, una ciudad populosa. Ya había afirmado en sus primeros capítulos que las ciudades no se caracterizan tanto por las personas, sino por las relaciones que tales personas mantienen entre sí. Así, no sería el número mayor o menor lo que constituiría una ciudad grande o pequeña. “Ordinariamente se cree que gran ciudad quiere decir ciudad de gran número de habitantes, como Lisboa, Paris, Milán, Nápoles, Sevilla y Roma; y dicen que la ciudad así grande es feliz. Pero yerran, porque no se ha de mirar tanto al número de los hombres cuanto a la facultad y potencia, esto es, a las operaciones más o menos que son propias a la misma ciudad”.⁶²⁷

La cantidad de personas no es factor determinante, pero no deja de ser importante. El buen gobierno presupone un número razonable de

⁶²⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 89.

⁶²⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 277.

personas por las cuales se ejerce el poder. Siendo la ciudad la conjunción de todos los esfuerzos de las casas y de las aldeas o barrios con el deseo de ofrecer a los hombres las condiciones para un bien vivir, no puede ella ser demasiado pequeña. No tendría los oficiales necesarios para suplir todas las necesidades de su pueblo, y la consecuencia sería la dependencia ante otras ciudades. Tampoco el número excesivo es bueno. Aunque sea suficiente en todas las necesidades, una ciudad como gran muchedumbre es difícil de gobernar. En una ciudad así conformada, las personas no se conocen y tienden a perder la vergüenza y el temor al castigo por sus vicios y acciones delictivas. El aparato judicial se convierte cada vez más complejo, y se hace realidad el hecho de elegir ministros que no conocen su pueblo y sus costumbres. “la ciudad, si es demasidamente pequeña no es suficiente a la vida; porque no habrá teólogos ni abogados, y faltarán muchas cosa de las necesarias. De manera que será fuerza ir las a buscar a otra parte. Y por el contrario, si la ciudad es demasidamente grande, será suficiente en las cosas necesarias como una nación o provincia, y en tanta muchedumbre de pueblo no se puede instituir una república bien ordenada en la cual la vida de los hombre sea virtuosa.”⁶²⁸

Atendiendo el principio aristotélico del equilibrio entre los opuestos, Pérez de Mesa defiende la ciudad de medianas proporciones: “pero, las ciudades medianas, donde todos se conocen y se sabe la vida de cada uno, se gobierna mejor.”⁶²⁹ La grandeza de una ciudad no se define por los números mayores o menores de su población, sino por la excelencia de la vida que quiere promover, mediatizada por el ejercicio de la justicia. “Se colige, pues, que aquella es grande ciudad en la cual hay grande exceso de los que pueden tener magistrados y oficios

⁶²⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 280-1.

⁶²⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 280.

públicos sobre los demás habitantes, con que sea en todas las cosas necesarias suficiente, y que todos se conozcan para que no estén ocultos los delitos y vicios".⁶³⁰

La grandeza y la felicidad de una ciudad va depender también de sus riquezas y de los oficios realizados por su pueblo. En el capítulo 48, Pérez de Mesa se preocupa por las condiciones geográficas que las ciudades deben observar para la producción de la riqueza. Advierte que la región debe ser *sana, cómoda y fuerte contra los enemigos*.

Ser sana significa tener buenos vientos, clima agradable y aguas saludables. Una campiña es cómoda cuando es fértil y produce todas las cosas necesarias para la vida y ofrece facilidades de acceso y de defensa en las necesidades militares. La fortaleza de una ciudad puede ser construida aprovechándose los accidentes naturales como montañas y precipicios.

Los factores geográficos son considerados importantes para ofrecer seguridad para salud, producción de alimentos sanos y preserva la paz, lo que va a permitir una vida cómoda y feliz. Pero estos factores no deben llevar a la opulencia de las riquezas. La felicidad no está en los extremos, sino en el medio, en el punto de equilibrio. Riqueza desmesurada en la población lleva a vicios, y un pueblo vicioso no es un pueblo feliz. "La cantidad (...) que sea tanta que la ciudad pueda sustentarse y vivir con medianía y no en superfluidad y vicio".⁶³¹

Por otro lado, para garantizar la paz es necesaria cierta cantidad de riqueza. Una guerra no se hace sin provisiones. Pueblos que solamente producen para su subsistencia, perecen ante otros mejor estructurados. La guerra, o la preparación a la misma como forma de evitarla, exigen excedente de producción. "Pero necesario es que en ella

⁶³⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 281-2.

⁶³¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 284.

haya riqueza grande y potencia para las ocasiones de la guerra”.⁶³² El problema es como tener ciudades ricas sin afectar a las virtudes de los ciudadanos. La riqueza es necesaria, pero no puede ser el fin al que subordinarlo y orientarlo todo. “Pero en suma, aunque se pretende y es necesario que las ciudades sean muy ricas, se debe templar y acomodar la granjería y modo de enriquecer; de tal manera que los hombres no se hagan muy codiciosos y avarientos, ni pródigos y soberbios.”⁶³³ En esto la educación de la juventud tiene papel fundamental.

Continuando el trabajo de presentar las condiciones concretas para la existencia de una ciudad cómoda y feliz, Pérez de Mesa habla, en el capítulo 49, de las necesidades esenciales de los pueblos. Cita las seis necesidades que reseñó Aristóteles⁶³⁴, aunque altere el orden, y pone como primera necesidad la existencia de sacerdotes para atender a los cultos divinos. La segunda suficientes alimentos para todos; la tercera, gente para formar parte de los ejércitos y garantizar la seguridad y la paz; en cuarto lugar, los oficios mecánicos; en quinto de dineros y riqueza. Y, por fin, de magistrados, jueces y ordenanzas.

Justifica a continuación la importancia de todos los oficios, para la buena vida de la ciudad. Pero advierte que ciertas ocupaciones demandan estudios más específicos. La magistratura no puede ser ejercida por oficiales como carpinteros o labradores porque “ni tienen desocupación para administrarlos ni ciencia ni suficiencia o virtud”⁶³⁵. Tampoco puede ser confiada a aquellos que, de una forma o de otra, viven del comprar y vender, porque “la vida de éstos es vil, contraria a

⁶³² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 285.

⁶³³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 285.

⁶³⁴ Véase Aristóteles, *Política*, Lib. VII, Cap. VIII, (1328b). Aristóteles presenta en este orden: alimento; oficios; armamentos; riquezas; servicios religiosos; y, como lo más necesario, las magistraturas.

⁶³⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 289.

la virtud por ser llena de codicia, avaricia y engaños".⁶³⁶ Los criterios para la elección de los magistrados han de ser la virtud y la relativa estabilidad económica. "Parece, pues, según el Filósofo, que todos aquellos que deben administrar la república deben ser virtuosos y suficientes".⁶³⁷

La virtud no tiene origen solamente en la naturaleza. También las costumbres y la razón pueden crear en el hombre las prácticas virtuosas. No hay hombres perfectos. Lo que hay son hombres con distintas aptitudes, pero todos pueden ser educados para la práctica de la virtud. Una vez más, el desarrollo del tema lleva a la educación de la juventud.

8.2 Por un proyecto común de educación

La educación cumple un papel imprescindible en la teoría política de Pérez de Mesa. Y, coherente con todo lo que se ha dicho hasta aquí, también necesita ser comprendida desde una visión pragmática. El autor no hace una teoría acabada de los presupuestos, fines y métodos ideales de la educación, pero la mira como esencial para la consecución de los objetivos políticos que una comunidad defiende para realizar el ideal de bien vivir.⁶³⁸

⁶³⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 289.

⁶³⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 290.

⁶³⁸ Para comparación con el pensamiento de Aristóteles a respecto de la educación, se puede ver Lord, C., *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, Cornell University Press, 1982; Quicios García, M.P., "Aristóteles y la educación en la virtud", *Acción pedagógica*, 11, 2, 2002, pp. 14-21; Yepes Muñoz, W.A., "La educación como ideal de Estado: reflexiones en torno al libro VIII de la Política de Aristóteles", *Revista lasallista de investigación*, 10, 2, 2013, pp. 118-127; Naval Durán, C., *Educación, retórica y poética: tratado de la educación en Aristóteles*, Navarra, EUNSA,

El bien vivir presupone una buena convivencia social. Y esta no se consigue solamente con el establecimiento de buenas leyes e instituciones para ordenar la comunidad. Exige la formación de hombres y mujeres que quieran vivir bien entre sí. El castigo solamente es eficaz cuando trata de las excepciones, no cuando se convierte en regla. La normalidad se alcanza con la educación. "Las leyes e instituciones que se ordenan a la administración de justicia y quitar los vicios, no son bastantes para hacer los hombres buenos si falta la educación conveniente."⁶³⁹ El camino contrario llevaría a la destrucción de la sociedad. O una comunidad se dispone a vivir bien o no vive, se destruye.

La "educación conveniente" ayuda a generar en el hombre la virtud de la prudencia política, convirtiéndolo en ciudadano, capaz de "saber obedecer y saber mandar y haberse en lo uno y en lo otro loablemente".⁶⁴⁰ Es por la educación como "el ciudadano se va integrando responsablemente en la comunidad".⁶⁴¹ Personas con un mínimo de conocimientos y educación no se dejarán engañar, ni en los negocios particulares ni en la conducción política de la nación.

Apuestan por la ignorancia de la población, justamente los que intentan hacerle daño, asaltar la esfera pública para la consecución de intereses personales o de su grupo particular. "Prohibiendo, pues, las tales ciencias y artes pretende el tirano que se hagan los hombres viles y

1992; Montoya Sáenz, J., "Aristóteles: pasión y educación en la vida del ciudadano", en Domínguez Basalo, A. (org.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, Ediciones Universidad Castilla-La Mancha, 2002, pp. 13-22; Arenas-Dolz, F., "Retórica, ciudadanía y educación: una aproximación aristotélica a la democracia deliberativa", *Veritas: revista de filosofía y teología*, 20, 2009, pp. 127-151.

⁶³⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 292.

⁶⁴⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 53.

⁶⁴¹ Pereña, L., "Política o educación democrática", cit., p. LVII.

serviles y no sepan ni se atrevan a tratar de librarse de la dura servidumbre".⁶⁴²

Al revés, la educación es necesaria y debe estar al servicio de la emancipación humana. Pérez de Mesa anticipa algunas ideas que se convirtieron esenciales a los defensores de la ilustración, más de un siglo después. La primera es de la universalización de la educación, o por lo menos de un nivel básico. Y lo hace basado, siempre, en Aristóteles: "el fundamento de Aristóteles es que el fin de la república es uno solo y que así la doctrina debe ser una común a todos y todos juntos la deben aprender".⁶⁴³

Esto lleva a la necesidad del Estado de ofertar instrucción en escuelas públicas para todos, no importando la condición social. No puede ser la escuela un espacio de segregación social. En ella deben estar todos, hijos de pobres y de ricos. En ella, el sentimiento a ser cultivado no debe ser el odio, sino la amistad entre todos. Es este sentimiento, como ya se ha dicho, el que fundamenta las relaciones sociales y da cohesión social a los grupos humanos. "En nuestra república las escuelas (...) donde todos los muchachos y de mayor edad se juntan y confieren cada día y hacen entre sí amistades que duran toda la vida, aun entre los ricos y los pobres".⁶⁴⁴

La educación es un espacio de promoción humana y social. Humana porque permite desarrollar virtudes y buenos hábitos desde la más temprana edad. El hombre no se define solamente por la naturaleza, sino también por las costumbres y por la razón. La educación tiene papel fundamental en estos dos últimos, tanto por el buen uso que se puede hacer de la razón, como por la generación de buenas costumbres. Pérez

⁶⁴² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 239.

⁶⁴³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 295.

⁶⁴⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 295.

de Mesa llega a decir que el hábito es una segunda naturaleza en el hombre. "El hábito arraigado en la niñez y juventud es una naturaleza que jamás o con gran dificultad se pierde."⁶⁴⁵

Es la creencia en la capacidad humana de perfeccionar sus aptitudes y comportamientos, de vivir de forma pacífica y armoniosa, y de buscar el interés colectivo antes del personal. El hombre no está destinado a la perpetuación de sus males, o de cualquier comportamiento. Tampoco su condición social tiene que ser determinada por su herencia familiar. La naturaleza no hace distinción entre los individuos por las clases sociales a la que pertenecen. O sea, la desigualdad social no encuentra respaldo en la naturaleza. "La naturaleza no es parcial sino común e igual a todos en la distribución de los dones naturales."⁶⁴⁶

La educación debe ser ofertada indistintamente a todos, sin acepción de personas, sea por cualquier motivo. "Y ninguno negará que no pueda el hijo del zapatero o del villano nacer con más claro entendimiento y mejor natural que el hijo del regidor y del duque".⁶⁴⁷ Son los esfuerzos personales, y no la concesión de privilegios, los que deben justificar las conquistas sociales de los individuos. En un justa república, "las escuelas y la doctrina es común a todos y según los méritos de cada uno se dan los grados, cátedras y dignidades".⁶⁴⁸

Pérez de Mesa cree en el poder de la educación para la ascensión social. La universalización de la enseñanza constituiría el camino para la reducción de las desigualdades sociales. No defiende la distribución de los bienes, sino de la oportunidad para aprender los medios para alcanzarlos de forma honesta. Es una cuestión de justicia tanto para cada

⁶⁴⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 221.

⁶⁴⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 293.

⁶⁴⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 293.

⁶⁴⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 293.

individuo cuanto para la sociedad. Ganan todos. Por el contrario, cuando la educación es el privilegio de pocos, pierden todos. "Luego injusticia y violencia sería prohibir a este hijo del zapatero o del villano la doctrina que se concede al hijo del regidor y del caballero, pudiendo aquél salir más eminente en virtudes y, por eso, más conveniente a la ciudad y a todo el Estado."⁶⁴⁹

Mediante la posesión de los conocimientos socialmente producidos, los individuos obtienen los instrumentos para afirmarse como persona y como miembro de una comunidad. La emancipación se produce tanto por no dejarse engañar en los negocios particulares o por seductores que quieren convertirse en tiranos, como por tener oficios con los cuales pueden prestar servicios y ganarse honestamente la vida, sin necesitar rebajarse a condiciones degradantes para la supervivencia. "Quitarles a éstos la doctrina sería hacerlos en cierta manera esclavos".⁶⁵⁰

Cuando Pérez de Mesa se ponía contrario a la democracia no era porque no le gustaban los pobres, sino por reconocer, de forma muy realista y pragmática, que no tenían ni el conocimiento y ni el tiempo para dedicarse a las tareas públicas. Pero en nada tenía que ver con alguna naturaleza disminuida de ellos. Por el contrario, defiende una educación igualitaria a todos, ricos y pobres, justamente para permitir que la virtud se sobreponga a la riqueza, que aquellos que tienen capacidad y ganas puedan mostrar su valor y conquisten los espacios merecidos. "Hay en las ciudades y villas un género de hombres que, aunque plebeyos, son medianos, modestos en el hablar, oyen y consienten a la razón".⁶⁵¹ A éstos, con el debido preparo y formación, también "se les debe dar algo de los magistrados y autoridad pública".⁶⁵²

⁶⁴⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 293.

⁶⁵⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 292-3.

⁶⁵¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 76.

⁶⁵² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 77.

Con beneficios e importancias tanto personales como sociales, la educación es una responsabilidad compartida entre la familia y el Estado. La función del Estado es ofrecer una misma base común a todos, para asegurar la igualdad de oportunidades para el desarrollo de los conocimientos y las virtudes socialmente deseados, fundamentar y fomentar la cohesión social por medio del establecimiento de relaciones sociales basadas en el respeto y amistad entre los hombres, y asegurar la formación de una identidad de pueblo que congrega a todos alrededor de los mismos valores e ideales de cómo vivir. El "fundamento es porque si todos los ciudadanos se enderezan al fin de la ciudad y éste es uno solo, no debe cada padre tomar diverso camino."⁶⁵³

Pero la educación empieza en casa. Los padres no pierden la responsabilidad sobre la educación de sus hijos. La educación pública no puede ser vista como contraria o excluyente a la educación de la familia, sino en consonancia y colaboración entre ambas. El conocimiento y el amor que los padres tienen de y por sus hijos no pueden ser olvidados en el proceso de formación de las nuevas generaciones. "Pero no hay duda sino que los padres conocen mejor las inclinaciones y talentos de sus hijos que los magistrados; y el amor paterno los endereza y guía por camino por el cual vengan a mayor y más noble estado que el suyo propio".⁶⁵⁴

La coparticipación de los padres ayuda también a garantizar espacios de diversidad en la formación de la juventud. Los individuos no son iguales y, por tanto, no pueden ser encaminados todos hacia los mismos modos de vivir y trabajar. "La virtud no es una sola sino muchas: que todas se enderezan a un fin que es la felicidad de la ciudad y todas han de estar y profesarse en el pueblo, pero unos unas y otros

⁶⁵³ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 294.

⁶⁵⁴ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 294.

otras (...) Y de esta manera todos los habitantes o singulares juntos harían un todo compuesto de todas las virtudes prácticas y especulativas y una ciudad perfecta óptima y feliz, y así de todo el Estado".⁶⁵⁵ La unidad que la sociedad debe plantear no puede ser confundida con la uniformidad. Definida una base común, lo que se edifica a partir de ahí puede ser diverso. Un cuerpo sano es la unión de diferentes miembros, en armonía y proporcionalidad.

8.3 La formación de la élite gobernante

Al final Pérez de Mesa no dice qué contenidos tendría la formación general de los jóvenes. Se limita a hablar de formación de la vida virtuosa y honesta. Al paso que a la formación de los nobles, que por ventura pueden venir a ocupar cargos públicos, es más específico, presentando el pensamiento de Aristóteles y añadiendo lo que considera necesario para su tiempo. Sin embargo, también no da carácter de exclusividad a los nobles, lo que lleva a pensar que algunos de estos conocimientos podrían ser comunes, por ser la base de las demás ciencias, como por ejemplo el dominio de la lengua materna.

El silencio en algunos puntos y la preocupación por otros demuestran muy claramente el carácter pragmático de Pérez de Mesa. Elige sobre lo que tratar y, también, lo que desea callar, porque quiere de hecho ser oído y así influir decisivamente. Hablar demasiado le podría costar el aburrimiento y el olvido de sus ideas por parte de quien efectivamente tenía el poder de hacerlas realidad.

Además, era consciente de que históricamente siempre existió una elite que se ocupaba de la administración pública. Critica, como se vio, la

⁶⁵⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 295-6.

democracia donde todos se ocupan de pensar y hablar de todo, sin conocimientos y tiempo suficientes para dedicarse de la mejor forma. Entiende que en la república óptima los cargos deben ser dados a los virtuosos, o sea, a los que alcanzaron conocimientos y capacidades que los convierte en personas preparados para desempeñar esos oficios. Y para esto, han de prepararse. Han de ser educados en las ciencias y la ética, en lo general, y en la ciencia política en particular.

Retoma el pensamiento aristotélico para decir de las primeras áreas de conocimiento en que esa élite debe ser formada. "Cuatro cosas quiere Aristóteles que aprendan los nobles seculares en su niñez y juventud: letras, gimnástica, pintura y música (...) Y finalmente para aprender ciencias podremos bien añadir la aritmética práctica."⁶⁵⁶ Por letras quiere decir de la alfabetización y completo dominio de la comunicación y expresión en la lengua materna. Está en la base de todas las cosas útiles, tanto para el gobierno cuanto para la vida particular. En el mismo sentido se encuentra la necesidad de que aprendan la "aritmética práctica", para que sepan hacer las cuentas y conduzcan personalmente sus negocios y puedan cuidar que no haya engaños en el erario. Quién no entiende de lo que llamamos hoy de economía, se ve obligado a confiar en los que entienden de esta materia. Pero pueden muy bien distorsionar los números para que digan lo que se les es conveniente. Una de las funciones de la educación es justamente la de evitar el engaño privado y la corrupción en las cuentas públicas.

La gimnástica es para educar el físico, con ejercicios para desarrollar fuerzas y destrezas motoras y conservar la salud. Es una práctica antigua, que se remonta a los griegos que tenían la costumbre de mantenerse ejercitados como forma de preparación para las guerras y ganar fuerzas para los trabajos diarios. Sin embargo, Pérez de Mesa,

⁶⁵⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 298.

siguiendo la orientación de Aristóteles, rechaza la polarización en el ejercicio físico, que muchas veces, en lugar de producir hombres sanos, genera monstruos, gente de mucha masa muscular y poca inteligencia.

Defiende una gimnástica que consiga ejercitar al mismo tiempo el cuerpo y el espíritu, desarrolle las capacidades físicas y mentales, enseñe salud y valores éticos. Y además de todo sea placentera, trabajando con la dimensión lúdica del ser humano.⁶⁵⁷ “Esta es el juego de pelota, la carrera de los caballos, hacelles mal, jugar cañas, torneos, justas, fiestas de moros y cristianos, escuelas públicas de esgrima y otras armas, tirar al terrero y sobre todos la caza, el ejercicio de la cual a quien atentamente nota la disposición de la campaña es grandemente útil para la guerra”.⁶⁵⁸

De la pintura no habla más que tres líneas en toda su obra, limitándose a destacar la importancia de la proporción como base de la estética. “La tercera cosa que aprendían los mozos griegos antiguos era la pintura, para que con ella supiesen conocer la hermosura y buena proporción de los miembros.”⁶⁵⁹ La “buena proporción de los miembros” presupone, una vez más, la cosmología jerárquica de Pérez de Mesa. Se debe aprender muy pronto que la armonía social depende de una ocupación del espacio equilibrada en la que a cada uno pone en juego para beneficio de todos sus mejores virtudes. Las artes despiertan, así, la sensibilidad a las medidas de cantidad y a la armonización jerárquica de las diferencias.

⁶⁵⁷ Sobre la importancia del lúdico en el ser humano, a título de comparación con los trabajos actuales, véanse Yepes, R., *La región de lo lúdico. Reflexiones sobre el fin y la forma del juego*, Pamplona, Eunsa, 1996; Garay, J., *Diferencia y libertad*, Madrid, Rialp, 1994; Huzinga, J., *Homo Ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 1987; Echeverría, J., *Sobre el juego*, Madrid, Taurus, 1980; Pieper, J., *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974.

⁶⁵⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 300.

⁶⁵⁹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 300.

La música es elogiada por su capacidad de entretener, deleitar y llevar los jóvenes a buenas costumbres. Cita varios ejemplos de pueblos, algunos antiguos y otros de su tiempo, y de cómo la música ocupaba espacio en sus vidas. El estudio comparativo que hace entre ellos es claramente subjetivo, pero en todos destaca la importancia de la música en las fiestas, y el espíritu de congregación que proporciona. En tiempos de fuerte presencia eclesiástica, no deja de exaltar la importancia de la música para el culto divino porque aquel tipo que "levanta el espíritu y lo inclina a buenas costumbres y mejores pensamientos".⁶⁶⁰

Además de estas cuatro áreas de conocimiento, Pérez de Mesa actualiza el pensamiento aristotélico añadiendo otras, por él consideradas necesarias en su tiempo para la formación de los "muchachos y mozos seculares, hijos de caballeros y príncipes y de los mismos reyes".⁶⁶¹ Son el aprendizaje de lenguas extranjeras, historia, arte militar, política y geografía. En todas hay una clara justificación pragmática para su enseñanza.

De las lenguas extranjeras se debe dar preferencia por las de los pueblos que tienen frontera con su nación, para que se facilite el comercio y las relaciones diplomáticas. Así, "al español le está bien aprender la [lengua] francesa, la flamenca y la italiana".⁶⁶² Define como "ingenios siniestros" la vana curiosidad de algún príncipe querer conocer lenguas muertas, más propias para las cátedras y escuelas, antes de aquellas con las que puede hacer algo en concreto. Pero hace excepción a la latina, importante para leer historia.⁶⁶³

⁶⁶⁰ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 301.

⁶⁶¹ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 301-2.

⁶⁶² Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 302.

⁶⁶³ Aunque no diga en la obra, la excepción de la lengua latina seguramente era una forma de agradar a la Iglesia, y más específicamente al Cardenal de Borja y Velasco, a quien ha enviado el texto para ganar la insignia de imprimátur, por ser la que se utilizaba en las misas y en todos los demás rituales religiosos.

La historia sería necesaria para todo hombre, y aún más a los que tienen posibilidades de llegar a asumir cargos públicos. El conocimiento de los sucesos históricos de los pueblos, con sus éxitos y fracasos, enseña a los gobernantes a administrar la cosa pública con más consistencia, una vez que puede evitar los errores e imitar las buenas acciones. "De manera que la historia y crónica es verdaderamente una escuela e prudencia para la administración y buen gobierno de los reinos y señoríos".⁶⁶⁴

Advierte, sin embargo, que se deba empezar por el estudio de la historia de su propia nación, para que los niños crezcan aprendiendo a amar y respetar su patria antes de las demás. El conocimiento de historia de otras naciones, o mismo de pueblos antiguos, de forma muy temprana generaría el riesgo de hacer con que se los juzgasen mejores, en detrimento del sentimiento por la cultura de su pueblo. Solamente las personas de más edad tendrían la madurez necesaria para estudiar y "juzgar con verdad de los hechos de los príncipes".⁶⁶⁵ El estudio de la historia no es un simple amontonado de hechos y fechas, pero presupone la capacidad de juzgar y hacer hermenéutica.

Presenta la necesidad ineludible del conocimiento de arte militar por los mozos nobles. Como muy probablemente serían llamados a los ejércitos, tienen de estar preparados para la guerra. Pero su preparación no consiste solamente actividades prácticas, sino también estudios teóricos de estrategias. En la práctica militar se necesita de preceptos y métodos estudiados con ciencia. "Pues la especulativa sin ésta y ésta sin la especulativa tarde y mal se sabría".⁶⁶⁶ El razonamiento es el mismo que cuanto a la gimnástica: hay que formar el soldado de forma

⁶⁶⁴ Pérez de Mesa, D., "Grandezas y cosas notables de España", en Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 327.

⁶⁶⁵ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 303.

⁶⁶⁶ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 303.

holística. No es una simple máquina de guerra, es un hombre que no debe perder su dignidad y su capacidad de leer las circunstancias y buscar las mejores respuestas para la consecución de los objetivos establecidos.

La política es otra de las grandes posibilidades que tienen los nobles de ocuparse en sus vidas. Deben por tano dedicar especial atención a su estudio como ciencia. "De otra manera caminarán a tienta o seguirán sus antojos o harán conforme a la usanza de sus tierras o serán engañados de los ministros; y así nascerán errores, quejas y odios y aun movimientos mayores".⁶⁶⁷ En esta ocasión no dedica más que un párrafo, tal vez porque ya lo ha dicho insistentemente en casi toda obra sobre la necesidad de los gobernantes de conocer la política como ciencia.

A la geografía entiende "necesaria para la inteligencia de la historia y de la política, para la guerra y comercio".⁶⁶⁸ Muy probablemente por la experiencia como maestro, o mismo por sus elecciones personales, defiende la geografía, así como la historia, como de agradable aprendizaje, que les gustan a los muchachos. Una vez más lo lúdico y el placer se unen en la enseñanza. Pero seguramente también estaba pensando en su carácter pragmático, como elemento decisivo en las guerras. El conocimiento de los relevos, hidrografía y climas de los distintos rincones se hace imprescindible en el arte militar y para conseguir éxitos en los campos de batalla y en las campañas.

Por fin, defiende se debe tener una especial atención también a los momentos de ocio de los estudiantes. Además de ofrecerles bellos jardines e instalaciones, que les permitan el descanso, la meditación y las buenas actividades, se les debe orientar a elegir con sabiduría los

⁶⁶⁷ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 303.

⁶⁶⁸ Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, cit., p. 303.

pasatiempos y los entretenimientos honestos. La educación va más allá que la enseñanza de contenidos. Pretende preparar el hombre para la buena vida en sociedad.

Conclusiones

La buena comprensión de la obra política de Pérez de Mesa requiere no olvidar el tiempo en que fue escrita, ni el contexto cultural en el que se debatía lo que hemos llamado aristotelismo político. El autor del texto muestra que tuvo una clara conciencia de los acontecimientos políticos, económicos, científicos, religiosos y culturales que se sucedían en la Europa de finales del Siglo XVI y comienzos del XVII. Cuando la compuso su trabajo, entre los años 1623 y 1625, España estaba inmersa en la terrible Guerra de los Treinta Años, que supuso, al final y a la postre, la pérdida de la hegemonía española en el mundo y, por tanto, un cambio geopolítico mundial: el poder pasó a otras manos que desde entonces lo administraron. El primer imperio moderno cedía ante los nuevos impulsos de las pujantes monarquías de Europa Central y Septentrional.

En la obra de Pérez de Mesa es evidente que el autor tuvo muy claro que España en ese momento era un imperio en crisis. Aunque en los primeros años de esta guerra la Monarquía Hispánica conseguía importantes victorias en los campos de batalla, veía que la situación pasada un tiempo corto se volvería insostenible. Las reservas económicas, los medios materiales y la renovación de los contingentes militares que podían servir bajo las banderas del rey de España, se estaban agotando, las deudas se amontonaban, la población disminuía

provocando un continuo y muy preocupante impacto en la economía, y el pueblo se cansaba por las contantes guerras a las que era convocado para combatir y dejarse la vida en campos de batallas lejanos y apartados de sus preocupaciones diarias. El imperio español había crecido y tenía una dimensión que se hacía muy complicado poder controlarlo y gobernarlo.

En esta coyuntura histórica de crisis Pérez de Mesa eligió a Aristóteles para leer, buscar inspiración y pensar sobre las posibles soluciones a la crisis política de su tiempo. Tomó al pensador griego como referencia teórica; para demostrar el sentido y fin de la política, su fundamentación en la antropología, la caracterización de la vida a que se debe buscar colectivamente, la comprensión del derecho, la definición sistemática de los diferentes regímenes de gobierno y la presentación de un arquetipo para la educación de las nuevas generaciones. Lo consideró como una enciclopedia, que trata de todas las materias relativas a la política de una forma coherente, ordenada, sistemática y completa.

Sin embargo, Pérez de Mesa no se asimiló totalmente a las tesis de Aristóteles. Aunque mantiene el discurso siempre cercano, y muchas veces invocando por su autoridad, no deja de mostrar originalidad en su pensamiento. Lo actualiza y adapta con ejemplos históricos, y lo pone a prueba ante la realidad y el diagnóstico que hace de España y de Europa en su tiempo. Pero algunas de sus mejores contribuciones no están claramente explícitas, y otras están inmersas en aparentes contradicciones.

Así es sobre la concepción respecto de la esclavitud. En un primer momento acepta, de forma muy cruda, la tesis aristotélica de que algunos son esclavos por naturaleza. Pero el análisis más profundo de toda su obra demuestra que su concepto de naturaleza es mucho más

dinámico que el que propone Aristóteles. No es posible mantener que alguien sea irremediablemente condenado convertirse y vivir como esclavo o siervo un modo total y durante toda su vida. Todo aquel que está en esa situación, puede salir de esta condición, si existe una legislación adecuada, una conciencia política en la comunidad que facilita su integración y un esfuerzo personal para dejar ese tipo de vida. Diego Pérez de Mesa defiende en este caso la potencia de la capacidad humana para superar las situaciones más adversas, siempre que se lo proponga y ponga los medios para conseguirlo.

Pero, ¿por qué no defiende de inmediato la naturaleza libre del hombre, con la consecuente crítica a todas las formas de esclavitud, donde un hombre es tomado como posesión de otro y sometido a él como un instrumento? La respuesta es la misma para otras preguntas: Pérez de Mesa es un autor pragmático. Las personas necesitan sobrevivir, y para esto, mientras no reúnen las condiciones para alcanzar la independencia financiera, tienen de someterse en algún grado de servidumbre. Un esclavo no deja de serlo en la práctica aunque se le otorgue la libertad mediante un documento. Por el contrario, ésta será siempre efectiva solo si se cambian poco a poco las condiciones, permitiéndoles apropiarse de los instrumentos necesarios para alcanzar su emancipación personal y social, que permitirá convertirlos en libres de hecho y de derecho.

En este sentido, la educación cumple un papel fundamental. Por medio de ella los hombres pueden ascender tanto económica, social y personalmente, con los conocimientos que aprende y así mejorar sus condiciones de trabajo, su actuación social y tienen la ocasión de desarrollar sus virtudes. Por medio de la educación, un pueblo se mantiene vigilante ante sus gobernantes, y no se deja engañar por falsos políticos que hacen promesas imposibles de cumplir, pero que

saben que atraen la voluntad del pueblo. Son esos que se autoproclaman representantes del pueblo que solamente quieren su bien particular o el de su grupo, por encima del común de los ciudadanos. Son manipuladores de conciencias y voluntades. Por medio de la educación todos aprenden que la realización de las felicidades individuales pasa necesariamente por la de toda sociedad. Es una educación que tiene un claro sentido pragmático y una orientación social y política.

El pragmatismo es el hilo que une todos los elementos de la obra de Pérez de Mesa. Incluso por la forma como la escribió. Si por un lado no quería escribir para adular príncipes y no decir nada de relevante, por otro lado quería ser oído y así contribuir efectivamente en la mejora de la Monarquía Hispánica. No quiso escribir cosas sin provecho, como si fuera un tratado más de política o de educación de príncipes que se queda en los anaqueles de las bibliotecas. Tampoco intentó ganar favores personales para hacer carrera política o eclesiástica.

En los tiempos en los que muchos pensadores y tratadistas utilizaban de la expresión "razón de Estado" para legitimar cualquiera acción de los gobernantes en vista a mantener y retener del poder y sus prebendas, Pérez de Mesa la utilizó como sinónimo de "política", como si fuera el concepto aristotélico de ciencia de la felicidad general de la comunidad. Admitió la existencia de una razón propia del Estado, porque es un organismo vivo donde culminan las voluntades y los deseos de los ciudadanos, pero que existe en función de ellos, y no al revés. El Estado puede ser gobernado por uno, por pocos o por muchos, pero en ningún caso la actuación de los gobernantes debe subordinarse a la satisfacción de sus intereses personales. De lo contrario se caería en regímenes degenerados que olvidan el bien de todos para realizar el

bien de una parte o el que conviene una minoría, estas formas de gobierno son: la tiranía, la oligarquía o la democracia.

En un contexto de centralización del poder como fue el de la consolidación de las monarquías circunscritas a un territorio concreto, Pérez de Mesa aboga por un relativismo político, en que no hay una sola forma correcta de conducción de la comunidad política. Hay que elegir la mejor, la que más adapte a la naturaleza y costumbres de las personas sobre las cuales el ejercicio de poder será sentido, las condiciones concretas como demografía y aspectos históricos o económicos. Vivía bajo un imperio y tuvo el coraje de decir que había otras formas viables y legítimas. Pero su relativismo no puede ser confundido como la aceptación de toda y cualquier forma de poder. Aunque flexible, presenta también un modelo ideal de organización política. Tal modelo no tiene la pretensión de ser una ventana para alguna revolución, o una utopía para salir de las situaciones reales, sino justamente lo contrario, que intenta ofrecer un horizonte con lo cual se pueda juzgar la realidad y el tipo de poder que se tiene en la vida concreta y pensar las acciones más eficaces para poco a poco acercarse de lo ideal. La política es arte del posible, pero con vistas a realización de una mejor forma de vida para todos.

La "razón de Estado" tiene que ser del Estado, y no del gobierno. Este es transitorio, incluso en el caso de la monarquía y cualquier otro como demuestra la Historia; en cambio, el Estado es permanente, porque constituye el sustrato donde se asientan las instituciones, el derecho y, sobre todo, viven los ciudadanos. De esta forma Pérez de Mesa reinterpreta la tríada aristotélica de *pólis*, *polítes*, *politeía*. El gobierno es una forma de modular el Estado y está a su servicio. Lo contrario es característico de las formas corrompidas de poder, es lo que hacen sus gobernantes a través de la forma de gobierno: imponer

su voluntad y sus deseos por los medios que proporciona el poder a los ciudadanos.

Así como Aristóteles, Pérez de Mesa no va más allá de la ciudad en la definición de la vida de los hombres. Familia, aldea y ciudad son los espacios pensados en los cuales se dan las relaciones personales y sociales. Pero, también como el Estagirita, vivía bajo un imperio y tenía plena conciencia que las esferas inmediatas y más importantes de las decisiones políticas no se encontraban en las ciudades. No obstante, veía que efectivamente el ejercicio de la política se siente siempre en los espacios locales que afectan a la vida de los hombres y, también, a sus ciudades, porque en ese espacio material es donde pueden participar y ejercer una ciudadanía efectiva.

Otro motivo podría ser que percibió con anterioridad a muchos que el Imperio Español se había hecho muy grande y era incontrolable para la estructura política que trataba de gobernarlo. Esta situación impedía que se cumplieran los objetivos de conseguir una vida mejor para todos los miembros de la comunidad, y por esto buscó en la base los fundamentos para la superación de la crisis que se tornaba cada vez más inminente.

Con posiciones así tan auténticas, no puede sorprender que su obra quedase guardada en la biblioteca particular del cardenal, a quién Pérez de Mesa dedicó y esperó por la autorización para la impresión y divulgación, y solamente venir a la luz en fines del siglo XX. Quizás Pérez de Mesa sufrió una forma sutil de censura: su patrocinador y protector no quiso publicar su texto, porque podía perjudicarlo, o bien era demasiado avanzado para la época. Lo cierto, es que durante siglos durmió perdido en diversos lugares.

La razón de algo, en términos aristotélicos, tiene siempre que ver con lo que le da sentido y finalidad a la existencia. La razón de Estado,

por tanto, está relacionada con la realización de un modo de vida mejor para la comunidad, donde sus integrantes tienen la posibilidad de vivir en paz y realizar el ideal de la amistad, que donación personal hacia el otro, en un clima de concordia, paz, colaboración y cooperación.

Si se dan la condiciones externas de paz y concordia que supone una cierta tranquilidad en el orden social, aunque no total, sino más bien, en la mayoría de los casos, de un equilibrio inestable de fuerzas, entonces se puede llegar a una forma de colaboración y cooperación espontánea y natural entre los ciudadanos. Por tanto, Pérez de Mesa está planteado la necesidad de asegurar las condiciones externas, para poder potenciar la unidad y el compromiso social de los ciudadanos en un mismo proyecto político y humano.

Si se consiguen estos objetivos, la sociedad logra el fin para el que se constituye: hacer felices a los hombres. Y esta felicidad se la alcanza en la medida que los individuos participen conscientes, voluntaria y desinteresadamente de sus atribuciones y deberes para con la sociedad.

El deseo más íntimo de felicidad convierte al hombre en un ser político por naturaleza. Pero esta naturaleza no se presenta como un dato biológico acabado, sino como una potencialidad que necesita ser desarrollada, con claros espacios hacia el desarrollo de la libertad de elección entre varias situaciones posibles. En esto reside la esencia de la política: no hay nada predeterminado, tampoco seguro, y por esto hay que elegir lo mejor entre los posibles. Y más: hay que ser eficaz. Esto vale tanto para la vida individual cuanto para la vida pública.

La felicidad sigue un planteamiento sobrio, autárquico y no consumista en la filosofía de Pérez de Mesa. La riqueza tiene medidas, y no puede sobrepasarse para no perder su sentido. Plantea que es difícil, por no decir imposible, ser feliz sin un mínimo de condiciones materiales

que dan soporte a realización de los sueños y a los deseos de los hombres. Pero cuando se incrementa demasiado, convierte los medios en fines. El afán de ganar y consumir siempre exige al hombre vivir permanentemente en una sensación de vacío, de que le falta algo para completar su vida, de insatisfacción. El bien vivir no se traduce en cuánto se tiene, sino en cómo se vive con lo que se tiene y en un incremento moderado de las posesiones. Lo mismo vale para la nación o reino. Los países que se ponen en la búsqueda frenética para siempre incrementar sus fronteras, no garantizan el bien vivir de sus ciudadanos, porque viven constantemente en guerras. Todos los recursos se destinan al mantenimiento de una política de expansión que implica mantener ejércitos cuantiosos y costosos, asumir deudas de guerra y retirar fondos para la resolución de los problemas sociales que los habitantes de la Monarquía Hispánica comenzaban a sufrir, sobre todo uno: la carestía de medios para satisfacer las necesidades básicas para una amplia parte de la población.

La felicidad individual y la felicidad general de la sociedad no se excluyen, por lo contrario una presupone la otra. Así para nuestro autor, no hay distinción clara en cuál sea la vida más feliz, si la vida contemplativa o la vida activa. Ambas son necesarias y útiles para alcanzar la felicidad de la comunidad, y por tanto ambas alientan y posibilitan la felicidad individual, dependiendo tan solamente de las inclinaciones y las capacidades personales. Teoría y práctica se complementan, y el gobierno de una nación o de una comunidad exige la concurrencia de ambas, necesita de contenido y reflexión teórica para evitar actos ingenuos, no perder el carácter holístico en los casos concretos, así como necesita de la sensibilidad de la práctica para las especificidades y novedades que los casos particulares traen consigo.

La participación de los individuos en la construcción de su ciudad va más allá de la satisfacción de las necesidades básicas. Lleva a la definición de cuál sea el mejor modelo de vida buena que desean conseguir y por el que están luchando por conseguir realizar en sus vidas y la de todos los demás. Los hombres no quieren solamente vivir, desean sobre todo vivir bien, ser felices, disfrutar de un horizonte de tranquilidad para planificar sus vidas. El ejercicio de la ciudadanía tiene que ver con esto. Pero la ciudadanía no es una condición asegurada solamente por el hecho de vivir en determinada ciudad. Por lo contrario, es algo por lo cual se debe merecer. De cómo se participa en la conducción de la comunidad depende la vida de todos. Por tanto, los individuos necesitan estar preparados para tal participación. La educación para convertirse en un buen ciudadano, comprometido con los proyectos, ocupó un espacio esencial en el pensamiento de Pérez de Mesa. En la medida que avance el proceso de formación personal, profesional y política de los pueblos, las personas pueden desarrollar sus virtudes, conquistar espacios de independencia económica, incrementar sus conocimientos y capacidades para participar en las decisiones y ocupar cargos políticos.

Además de capacidades y conocimientos, a la política hay que dedicarle tiempo y exige disponibilidad y unas actitudes personales para su correcto ejercicio. Supone, incluso, un saber que se genera, se aprende, se asimila y se perfecciona en el ejercicio práctico, con la experiencia de gobierno. No es posible imaginar que las responsabilidades políticas puedan ser ejercidas por alguien que no pueda desvincularse de sus actividades cotidianas, o piense más en su propio beneficio que en el de la comunidad. El Estado necesita de un cuerpo de especialistas en administración y políticas públicas, competentes y honestos, que se dediquen integralmente a estas

funciones y que sean dispensados de otras. Política no es cosa para soñadores, ingenuos o utópicos. Tampoco es para aquellos que solamente son capaces de ver posibilidades de lucros, ganancias y favores personales en todo que hacen.

Política no es cosa para todos, sino para los que reúnen los talentos y la preparación adecuada. Presupone, como el resto toda cosmología de Pérez de Mesa, la jerarquía y el orden entre sus elementos. Nadie sabe hacer todo en la vida. Si las profesiones se dan a los expertos en cada rama de conocimiento, también la política debe ser pensada y conducida por los que se prepararan para ella. Es ciencia y exige rigor en su estudio y colocación en la práctica.

Pero no es una ciencia como otra cualquier. Es una ciencia arquitectónica, que coordina y da sentido a las demás ciencias y técnicas. El fin que persigue es más excelso porque se trata del bien colectivo, de la felicidad general de todos, más allá de la realización de deseos o solución de problemas inmediatos, como son de las otras ciencias. No prescinde de ellas, necesita de todos los conocimientos y modos de hacer particulares, pero no se reduce al inmediatismo y particularismo.

La jerarquía existe, es algo que no se puede pasar por alto y que tiene que ser prevista y ordenada de una forma jurídica muy clara para todos. El imperio del derecho hace con que la política no se convierta en el campo abierto para que sea ejercida y dominada por individuos sin moral, sin principios, sin escrúpulos y sin formación. Pérez de Mesa está haciendo un retrato de todos aquellos que rodeaban a los poderosos de la Monarquía Hispánica, que eran, sin duda, los causantes de su decadencia y ruina, porque buscaban siempre el cargo, la prebenda, el privilegio, la concesión, que más les beneficiaba con independencia si era o no conveniente para los destinatarios de esas mercedes reales.

Merece destacarse también la constante defensa del principio aristotélico de equilibrio y medianía en el discurso de Pérez de Mesa. La felicidad individual no reside en acaparar bienes sin medida, pero tampoco se puede prescindir de ellos: es necesario una seguridad, unos mínimos recursos para tener una vida relajada y sobria, la abundancia genera envidia, excita el deseo de acaparar y la necesidad de tener cada vez más. La ciudad no debe ser pequeña para no perder la autarquía, ni demasiado grande al punto de inviabilizar su administración. Ciudades con una población reducida seguramente no pueden tener todos los servicios y oficios necesarios para asegurar una buena condición de vida, pero demasiada gente convierte a todos en una masa sin cohesión social, donde los intereses personales se sobrepujan al bien común, surgen conflictos y las personas no se ven como partícipes de una causa común: el límite se encuentra en el punto hasta donde las personas se puedan llegar a conocer y se llamen por su nombre, reconozcan sus familias y establezcan entre si relaciones de amistad. Y entre los individuos que mejor pueden servir al Estado elige a los virtuosos de la clase media, que reúnan conocimientos, capacidades, seguridad financiera capaz de permitirles tiempo libre para el ejercicio político. Tiene que haber un número suficiente para impedir que se constituya acuerdos que tengan como fin el interés personal sobre el general, que siempre genera corrupción. Se debe generar un desarrollo económico para ir nivelando las diferencias entre las clases y conseguir el movimiento de los pobres a la clase media. Ni se trata de impedir el ejercicio político a los pobres, sino de tratar de conseguir la superación de la pobreza en la sociedad. De forma realista, Pérez de Mesa admite que no presentan las condiciones mencionadas arriba, pero que un trabajo político, una educación eficaz y un esfuerzo personal pueden hacer cambiar las condiciones. La política tiene de mirar a nuevos horizontes, pero sin olvidar el momento que se vive.

A la vez, Pérez de Mesa trató de la política que no fuese tomada como medio para la satisfacción de sus "apetitos o antojos". La ordenación jurídica, o lo que hoy llamamos de Estado de Derecho, es un medio poderoso para impedir que los gobernantes utilicen las estructuras de los estados para actuar conforme sus conveniencias personales. La salvaguardia del derecho es el primer requisito para garantizar que un Estado se orienta siempre a actuar buscando el bien y la felicidad de todos. La segunda es la educación de un pueblo que sea capaz de participar activamente de los asuntos públicos y al mismo tiempo vigile permanentemente los que conducen más directamente los destinos de la comunidad.

Bibliografía

A. Bibliografía de Diego Pérez de Mesa

- Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, Madrid, CSIC, 1980;

B. Bibliografía de Aristóteles

- Aristóteles, *Ética*, Universidad de León-Cátedra de San Isidoro, León, 1997;
- _____, *Ética a Nicómaco*. Trad. Salvador Rus Rufino y Joaquín E. Meabe, 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2011;
- _____, *Política y Económica*, León, Universidad de León-Cátedra de San Isidoro, 1996;
- _____, *Política*. Trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Tecnos, 2008;

C. Bibliografía secundaria

- Accatino, P., *L'áutonomia della città nella Política di Aristotele*, Turin, Tirrenia, 1986;
- Abellán, J.L., *Historia crítica del pensamiento español*, Vol. II, Madrid, 1979;
- Abellán García, J., "La tensión entre concepto y palabra: a propósito del concepto de 'ciencia política'", en *Conceptos: revista de investigación graciana*, 5, 2008, pp. 13-25;
- _____, *Historia crítica del pensamiento español*, Vol. III, Madrid, 1981;
- Abril, V., "Diego Pérez de Mesa: adelantado de las clases medias", en Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, Madrid, CSIC, 1980, pp. CII-CXII;
- _____, Abril Castelló, V., "Razón de Estado y política de centro: Diego Pérez de Mesa, inventor del 'Estado mesocrático' en la crisis del barroco", *Persona y derecho*, 15, 1986, pp. 235-252;
- ACNUR, *¿Refugiado o migrante? ACNUR insta a usar el término correcto*. Recuperado de <http://www.acnur.org/t3/noticias/noticia/refugiado-o-migrante-acnur-insta-a-usar-el-termino-correcto/> el 21/09/2015;
- _____, *Otra semana trágica en el Mediterráneo, con la muerte de más de 40 refugiados*. Recuperado de <http://www.acnur.org/t3/noticias/noticia/otra-semana-tragica-en-el-mediterraneo-con-la-muerte-de-mas-de-40-refugiados/> el 21/09/2015.

- Albuquerque, M., "Estudo introdutório", en Alvia de Castro, F., *Verdadeira razão de Estado*, Cascais, principia, 2009, pp.7-34;
- Aldani, L.-Fontana, J.P., (ed.), "Une quête de l'identité" en *Science-fiction italienne. L'opéra de l'apocalypse, Le Livre d'or de la science-fiction*, 5119, Éditions Pocket, 1981;
- Alvia de Castro, F. *Verdadeira razão de Estado*. Cascais, Princípia, 2009;
- Amezúa Amezúa, L.C., "La soberanía en 'El Gobernador Cristiano' (1612), de Juan Márquez", en *Anuario de filosofía del derecho*, 21, 2004, pp. 75-106;
- Ambler, W.H., "Aristotle's Understanding of the Naturalness of the City (pólis)", *Review of Politics*, 47, 1985, 163-185;
- _____, "Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery", *Political Theory*, 15/3, 1987;
- Angelis, N., *L'être et la justice chez Aristote*, Paris, Univ. Diss., 1989;
- Antón Martínez, B., "El pensamiento filosófico-político de Juan de Mariana en el tratado 'De rege et regis institutione'", en García San Miguel, L. (ed.), *Filosofía política: las grandes obras*, Madrid, Dykinson, 2006, pp. 371-386;
- Aranda Pérez, F.J., "Recetarios políticos. Aforismos tacitistas en la 'Escuela de Toledo' en el primer tercio del siglo XVII", en *Conceptos: revista de Investigación graciana*, 4, 2007;
- Aranguren, J.L.L., "Lectura política de Quevedo", en *Revista de estudios políticos*, 49, 1950, pp. 164-168;

- Arenas-Dolz, F., "Retórica, ciudadanía y educación: una aproximación aristotélica a la democracia deliberativa", *Veritas: revista de filosofía y teología*, 20, 2009, pp. 127-151;
- Ashe, W.N., *The Theory of Natural Slavery According to Aristotle and St. Thomas*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1947;
- Aubenque, P., "Aristote et la démocratie" en Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Etudes sur la «Politique» d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, pp. 255-264;
- _____, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963;
- Aubonnet, J., "Introducción", en Aristote, *Politique*, Trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960, pp. CLXVI-CXLVI;
- Aurélio, D.P., "Antinomias da razão de Estado", en Bento, A. (org.), *Razão de Estado e democracia*, Coimbra, Almedina, 2012;
- Baciero, C., "Aristotelismo político en la obra de Diego Pérez de Mesa", en Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, Madrid, CSIC, 1980, pp. LXIII-XCII;
- Badarau, D.: *L'individuel chez Aristote*, Paris, Vrin, 1936;
- Bambourgh, R., *The Philosophy of Aristotle*, New York, Signet Classics, 2003;
- Bainton, R., *German Humanism and Reformation*, New York, 1982;
- Barnett, R.E., "Restitution: A New Paradigm of Criminal Justice", *Ethics*, 87 (1977), pp. 279-301;
- _____, "The Justice of Restitution", *American Journal of Jurisprudence*, 25 (1980), pp. 117-132;

- Baron F. (ed.), *Joachim Camerarius (1500-1574): Beiträge zur Geschichte des Humanismus im Zeitalter der Reformation*, München, 1978;
- Barker, E., en *Aristotle Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1995;
- Barker, R.P. (ed.), *German Humanism and Reformation*, New York, 1982;
- Baruzzi, A., "Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles", *Philosophisches Jahrbuch*, 77 1970;
- Bates, C.A., *Aristotle's Best Regimen. Kingship, Democracy and the Rule of Law*, Barton Rouge, Louisiana State University Press, 2003;
- Bennassar, B., *La España del siglo de Oro*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001;
- Bento, A., "Máximas de Estado, segredos de Estado, golpes de Estado e razão de Estado em Gabriel Naudé", en Bento, A. (org.), *Razão de Estado e democracia*, Coimbra, Almedina, 2012, pp.109-148;
- Bergdolt, K., *Zwischen scientia und studia humanitatis: die Versöhnung von Medizin und Humanismus um 1500*, Wiesbaden, 2001;
- Bernárdez Pécora, A.A., "Política do céu (anti-Maquiavel)", en Novaes, A. (org.), *Ética*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 127-148;
- Biblioteca Saavedra Fajardo de pensamiento político hispánico, "Pérez de Mesa, Diego". Recuperado de

<http://www.saavedrafajardo.org/CentroDocumDiazAbad.aspx?letra=P&autor=PEREZDEMESADiego&idAutor=1747639> el 01/10/2015.

- Bianchi, L., *Rinascimento e libertinismo: studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Bibliopolis, 1996;
- _____, "Una caduta senza declino? Consideración sulla crisi dell'Aristotelismo fra Rinascimento ed età moderna", en F. Domínguez, (ed.), *Aristotelica et Luliana*, Steenbrugis, Brepols, 1995, pp. 181-222;
- Bodéüs, R.: *Politique et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristotle*, Belles-Lettres, París, 1982;
- Boesche, R., "Aristotle's Science of Tyranny", *History of Political Thought*, 14, 1995;
- _____, *Theories of Tyranny. From Plato to Arendt*, Philadelphia, Penn State University Press, 1995;
- Borges, J. L. *Otras inquisiciones*. Recuperado de https://apuntesliterarios.files.wordpress.com/2013/09/borges_otras_inquisiciones.pdf el 20/08/2015;
- Bouza, F., "Falsos, sin licencia, contra privilegio. La actuación de Lorenzo Ramírez de Prado como juez privativo de impresiones a mediados del siglo XVII", en Haro Cortez, M. -Canet Vallés, J.L., *Texto, edición y público lector en los albores de la imprenta*, València, Universitat de València, 2014, pp.13-27;
- Bonaventura, F., *Della ragion di Stato e della prudenza politica*. A cura di Nicola Panichi, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 2007;

- Booth, W.J., "Politics and Household: A Commentary on Aristotle's *Politics* Book One", *History of Political Thought*, 2/2, pp. 203-226;
- Braun, H.E., "Baroque constitution and hybrid political language: the case of Juan de Mariana (1535-1624) and Juan Márquez (1565-1621)", en *Revista canadiense de estudios hispánicos*, Vol. 33, 1, 2008, pp. 79-104;
- Bravo, A. "Aristóteles en la España del siglo XVI. Antecedentes, alcance y matices de su influencia", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, 1997, pp. 203-249;
- Brook, R.-Murphy, J.B. (eds.), *Aristotle and Modern Law*, Aldershot, Ashgate, 2003;
- Brufau Prats, J., "La noción analógica de dominium en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto", *Salmanticensis*, 4, 1957;
- Brunt, P.A., "Aristotle and Slavery" en *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 343-388;
- Calabi, F., *La città dell'oikos. La Politica de Aristotele*, Lucca, M. Pacini Tazzi, 1984;
- Calafate, P., "A reflexão portuguesa sobre a política nos séculos XVI e XVII", en Calafate, P. (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português. Volume II: renascimento e contra-reforma*, Lisboa, Caminho, 2001, pp. 663-700;
- _____, "Ética, política e razão de estado em António Vieira", en *Revista portuguesa de filosofia*, Vol. 53, Fasc. 3, 1997, pp. 393-409;

- _____, A mundividência de António Vieira. En Calafate, P. (dir.). *História do Pensamento Filosófico Português. Volume II: renascimento e contra-reforma*, Lisboa, Caminho, 2001, pp. 703-731;
- _____, *A escola ibérica da paz nas universidades de Coimbra e Évora (Século XVI), Vol I - sobre as matérias da guerra e da paz*, Coimbra, Almedina, 2015;
- _____, *Metamorfoses da Palavra. Estudos Sobre o Pensamento Português e Brasileiro*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1998;
- Campbell, M., "Aristotle and Black Slavery: A Study in Race Prejudice", *Race*, 15 (1974), pp. 283-302;
- Cardim, P., "Governo' e 'política' no Portugal de seiscentos: o olhar do jesuíta António Vieira", en *Penélope: revista de história e ciências sociais*, 28, 2003, pp. 59-92;
- Carracedo, J.R., "Ciudadanos y príncipes. El concepto de ciudadanía activa en Juan de Mariana", en *Revista de estudios políticos*, 138, 2007, pp. 129-156;
- Carrai, S., (ed.), *Giovanni Della Casa, ecclesiastico e scrittore : atti del convegno (Firenze-Borgo San Lorenzo, 20 - 22 novembre 2003)*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 2010;
- Carreño, M., "Pobres vagabundas' en el Proyecto de recogimiento de pobres y reforma social de Cristóbal Pérez de Herrera", *Revista complutense de educación*, Vol. 8, 1, 1997, pp. 19-42;
- Cartledge, P., *et alii, Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1984;

- Casas i Nadal, M., *Recepción e influencia de las "Relaciones Universalis" de Giovanni Botero en España*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2007;
- Castillo Cáceres, F., "El providencialismo y el arte de la guerra en el siglo de Oro: la 'Política Española' de fray Juan de Salazar", en *Revista de historia militar*, 75, 1993, pp. 135-156;
- Castillo Vegas, J., *Política y clases medias: el siglo XV y el maestro salmantino Fernando de Roa*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1987;
- Cavailié, J.P., *Dis/simulations : Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto: religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2002;
- Cavillac, M., "El Madrid 'utópico' (1597-1600) de Cristóbal Pérez de Herrera", *Bulletin hispanique*, Vol. 104, 2, 2002, pp.627-644;
- Centena Sánchez-Seco, F., *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana: un estudio sobre uno los referentes más extremos de la cuestión*, tesis doctoral dirigida por Luis García San Miguel, Universidad de Alcalá, 2006;
- Chevallier, J.J., *História do pensamento político. Tomo 1: da cidade-Estado ao apogeu do Estado-Nação monárquico*, Rio de Janeiro, Guanabara Koogan, 1982;
- Cherry, K.M.: «Does Aristotle's polis exist by nature?», *History of Political Thought*, n.º 27,4, 2006, pp. 563-585;
- Chines, L., *I lettori di retorica e humanae litterae allo Studio di Bologna nei secoli XV-XVI*, Bologna, 1992;

- Codoñer, C.-González Iglesias, J.A. (eds.), *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997;
- Coleman, J., *A History of Political Thought. From Ancient Greece to early Christianity*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2000, pp. 124 y 143;
- Cooper, J.M., "Political Animals and Civic Friendship", en G. Patzig, (ed.), *Aristoteles' Politik*, Göttingen, Vanderhoeck Ruprecht, 1990, pp. 221-241;
- Cordero de Ciria, E., "Emblemática y mendicidad: los emblemas del Amparo de los legítimos pobres de Cristóbal Pérez de Herrera", *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 39, 1990, pp. 13-64;
- Coronel Ramos, M.A., "Juan Luis Vives ante la Fortuna", *Estudios humanísticos. Filología*, 33, 2011, pp. 63-88;
- Correia Weffort, F., *Formação do pensamento político brasileiro*, São Paulo, Ática, 2006;
- Croce, B. (ed.), *Politici e moralisti del seicento*, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1930;
- Cruz Cruz, J. (coord.), *La ley natural como fundamento moral y jurídico en Domingo de Soto*, Navarra, Eunsa, 2007;
- Cruz Prados, A., "La Política de Aristóteles y la democracia" I, *Anuario Filosófico*, XXI-1, 1988, pp. 9-34;
- _____, "La Política de Aristóteles y la democracia" II, *Anuario Filosófico*, XXI-2, 1988, pp. 9-32;

- Cuesta Domingo, M., "Humanistas de Castilla y León ante la realidad de la América Hispánica", en *Estudios humanistas. Historia*, 11, 2012, pp. 87-120;
- Curtis, D.E., *Progress and eternal recurrence in the work of Gabriel Naudé (1600-1650)*, Hull, Yorkshire University , 1967;
- Curzer, H., "Aristotle's Account of the Virtue of Justice", *Apeiron*, 28, 1995, pp. 207-238;
- Daly, L.J., "Medieval and Renaissance Commentaries on Politics of Aristotle", *Duquesne Review*, 13,1, 1968, pp. 41-55;
- Davies, J.K., *La democracia y la Grecia clásica*, Taurus, Madrid, 1981;
- De Matei, R., *Codici e scritti a stampa di Scipione Ammirato*, Roma, Fratelli Palombi Editori , 1962;
- _____, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato : con discorsi inediti*, Milano, Dott. A. Giuffrè , 1963;
- _____, *Il problema della Ragion di Stato nel Seicento*, Roma, Fratelli Bocca Editori , 1951;
- Del Águila, R., "Maquiavelismo: el modelo de la estrategia en Maquiavelo", en Forte, J.M. -Álvarez, P.L. (eds.), *Maquiavelo y España: Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 61-69;
- Denzer, H., "Spätaristotelismus, Naturrecht und Reichsreform: Politischen Ideen in Deutschland 1600-1750", en Fetscher, I.-Münkler, H. (eds.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen. Neuzeit: von den confessions Kriegen bis zur Aufklärung*, Vol. 3, Piper, München-Zürich, 1985, pp. 233-273;

- Destopoulos, G., "Les concepts de juste e de justice selon Aristote", *Archives de Philosophie du Droit*, 1969, pp. 283-308;
- Díaz Tejera, A., *Encrucijada de lo político y lo humano. Un momento histórico de Grecia*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1972;
- Dickens, A.G., *The Age of Humanism and Reformation Europe in the Fourteenth, Fifteenth and Sixteenth Centuries*, London, 1977;
- Difernan, B., *El concepto de derecho y de justicia en los clásicos españoles del siglo XVI*, El Escorial, 1957;
- Díez del Corral, L., "Estudio preliminar", en Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Trad. Felipe González Vicen, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. VII-XLIV;
- Douglas, R.B.- Mara, G.M.-Richardson, H.S., *Liberalism and the Good*, New York-London, Routledge, 1990, pp. 203-252;
- Dreitzel, H., *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat die Politica des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636)*, Wiesbaden, Steiner, 1970;
- _____, "Der Aristotelismus in der politischen Philsophie Deutschlands im 17. Jahrhundert", en Kessler, E.-Lohr, C.H.-Sparrn, W. (eds.), *Aristotelismus un Renaissance. In memoria Charles B. Schmitt*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988, pp. 163-192;
- Echeverría, J., *Sobre el juego*, Madrid, Taurus, 1980;
- Echeverría, J.P., "Estudio preliminar", en Castillo Vegas, J. et alii, *La razón de Estado en España, Siglos XVI-XVII* (antología de textos). Madrid, Tecnos, 1988;

- Eckart, E., *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam, Gruener, 1980;
- Edel, A., *Aristotle and His Philosophy*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1996;
- Elías de Tejada, F., "Derivaciones éticas y políticas del aristotelismo salmantino del siglo XV", *Miscellanea Mediaevalia* 2, 1963, pp. 707-715;
- Enzo Baldini, A., (ed.), *Aristotelismo Politico e Ragion di Stato*, Firenze, Leo S. Olsckhi, 1995;
- Espírito Santo, A., "A estética barroca do Latim da Clavis Prophetarum do P. António Vieira", en *Ágora: estudos clássicos em debate*, 1, 1999, pp. 105-132;
- Etievre, J.P. (ed.), *Litterature et Politique en la Espagne aux siècle d'Or*, Paris, 1998, pp. 101-120;
- Eucken, C., "Der aristotelische Demokratiebegriff und sein historisches Umfeld", en PATZIG, G., (orgs.), *Aristoteles' Politik*, Göttingen, Vanderhoeck Ruprecht, 1990, pp. 277-291;
- Everson, S., *Aristotle: The Politics and the Constitution of Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996;
- Fernández de la Mora, G., "Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la contrarreforma", en *Arbor*, 13, 1949, pp. 417-449;
- Fernández Delgado, R., *La ruptura del pensamiento económico castellano en el siglo XVII: Juan de Mariana y Sancho de Moncada*,

Tesis doctoral dirigida por Victoriano Martín Martín, Universidad Complutense de Madrid, 2003;

- _____, *Liberalismo y estatismo en el siglo de oro español: un estudio comparado de Juan de Mariana y Sancho de Moncada*, Madrid, Unión Editorial, 2006;
- Fernández García, E. *Entre la razón de Estado y el Estado de derecho: la racionalidad política*. Madrid, Dykinson, 1997, pp. 18-23;
- Fernández Santamaría, J.A., *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento político español del siglo de oro*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997;
- _____, *Juan Luis Vives: esceptismo y prudencia en el Renacimiento*, Salamanca, Universidad, 1990;
- _____, *Razón de Estado y política en el pensamiento político español del barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986;
- Fiero, G.K., *The European Renaissance and Global Encounter*, Boston, 2002;
- Finley, M.I., *Authority and Legitimacy in the Classical City-State*, Koebenhavn, Mededelelser, 1982;
- Fischer, N.R.E., *Slavery in Classical Greece*, London, Bristol Classical Press, 1993;
- Frank, G., "Die Zweiter Welle der Wideraneigung des *Corpus Aristotelicum* in der frühen Neuzeit: die ethische und politische Tradition ein Forschungsbericht", *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 44, 2002, pp. 141-154;

- Forte J.M., "Coup d'Etat e razão de Estado: A sombra de Naudé no constitucionalismo liberal", en Bento, A. (org.), *Razão de Estado e democracia*, Coimbra, Almedina, 2012, pp. 221-242;
- _____, "Pedro de Ribadeneyra y las encrucijadas del antimachiavelismo en España", en Forte, J.M. -López Álvarez, P., *Machiavelo y España. Machiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp.167-179;
- Fortenbaugh, W.W., "Aristotle on Slaves and Women", en Barnes, J.- Schofield, M.-Sorabji, R. (eds.), *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*, Vol. II, London, Duckworth, 1977, pp. 135-139;
- Gallego Morell, A., *El Renacimiento español: Garcilaso y Herrera*, Granada, Universidad de Granada, 2003;
- Garay, J., *Diferencia y libertad*, Madrid, Rialp, 1994;
- García, A., "La ciudadanía en Pérez de Mesa dentro del contexto europeo de su tiempo", en Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, Madrid, CSIC, 1980, pp. XCIII-CI;
- Garnsey, P., *Ideas Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993;
- Gauchet, M., *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005;
- Gelder Herman, A.E. van, *The Two Reformations in the 16th Century: a Study of the Religious Aspects and Consequences of Renaissance and Humanism*, The Hague, 1964;
- Gigante, M., *Nomos Basileus*, New York, Arno Press, 1979;

- Gigon, O., "Die Sklaverei bei Aristóteles" en *La Politique d'Aristote*, Genève, Foundation Hardt, 1965, pp. 245-283;
- Gil Puyol, X, "La razón de Estado en la España de la contrarreforma, usos y razones de la política", *La Razón de Estado en la España Moderna*, Valencia, Universidad de Valencia, 1999, pp. 353-374. Recuperado de http://rseap.webs.upv.es/Anales/99_00/A_257_La_razon_de_estado.pdf el 21/09/2015;
- Goldschmidt, V., "La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode" en *Ecrits: Etudes de philosophie ancienne*, T. I, Paris, Vrin, 1984, pp. 63-79;
- Gómez Camacho, F., "Later Scholastics: Spanish Economic Thought in the XVI and XVII Centuries", en Todd-Cowry, T. (eds.), *Ancient and Medieval Economics Ideas and Concepts and Social Justice*, Leiden, Brill, 1998;
- _____, *Economía y Filosofía moral: la formación del pensamiento económico europeo en la Escolástica española*, Madrid, Síntesis, 1998;
- Gómez Palacín, L., *Vieira. Entre o reino imperfeito e o reino consumado*, Loyola, São Paulo, 1998;
- Gordley, J.R., "Tort Law in the Aristotelian Tradition", en S. Rus Rufino (coord.), *Aristóteles. El pensamiento Político y Jurídico*, León-Sevilla, Universidad de León-Universidad de Sevilla, 1999, pp. 71-97;
- Gouverner, S., *Prudence et subversion libertines : la critique de la raison d'État chez François de la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé et Samuel Sorbière*, Paris, Honoré Champion , 2005;

- Gran Codina, F.-Chaparro Gómez, C. (eds.), *La Universitat de València I l'humanisme: studia humanitatis i renovació cultural a Europa i al món*, Valencia, 2003;
- Grant Mulgan, R., *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977;
- Grassi, E., *Verteidigung des individuellen Lebens: Studia humanitatis als philosophische Überlieferung*, Bern, 1946;
- Greengrass, M., *The Longman Companion to the European Reformation 1500-1618*, London, 1998;
- Grice-Hutchinson, M., *La Escuela de Salamanca. Una interpretación de la teoría monetaria española*, Salamanca, Caja España, 2015;
- Ghia, W., "Las piruetas de Quevedo ante Maquiavelo", en FORTE, J. M., López Álvarez, P. (eds.), *Maquiavelo y España: Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp. 71-98;
- Hamburger, M., *Morals and Law. The Growth of Aristotle's Legal Theory*, New York, Biblo and Tannen, 1965;
- Haworth, A., *Understanding the Political Philosophers. From Ancient to Modern Times*, London, Routledge, 2004;
- Harrison, A.R.W., "Aristotle's Nichomachean Ethics, Book V, and the Law of Athens", *Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, pp. 42-47;
- Hermosa Andújar, A., "La presencia de Maquiavelo en el concepto de política de Álamos de Barrientos", en Forte, J.M. -López Álvarez, P., *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la*

cultura española de los siglos XVI y XVII, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, pp.149-165;

- Hernández Arias, J. R. *Política de Dios y gobierno de Cristo: Quevedo contra Maquiavelo*. Recuperado de http://cvc.cervantes.es/literatura/aiso/pdf/05/aiso_5_070.pdf el 20/08/2015;
- Hernández Conesa, J.M. –Maldonado Suárez, E., “La idea educativa y sanitaria de Juan Luis Vives: un estudio gadameriano”, *Cultura de los cuidados: Revista de enfermería y humanidades*, 38, 2014, pp. 77-91;
- Herrera, A., “Primera parte de las varias epístolas, discursos y tratados de Antonio de Herrera a diversos claros varones, las cuales contienen muchas materias útiles para el gobierno político y militar”, en Vegas, J.C. et alii, *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos), Madrid, Tecnos, 1998, pp. 88-95;
- Herrero de Jáuregui, M., “La recepción de la *Política* de Aristóteles en España”, en Aranda Pérez, F.J. *De Re Publica Hispaniae/ Hispanic Republic: Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos de la primera modernidad*, Madrid, Sílex Ediciones, 2008, pp. 211-226;
- Heusch, C., “Index des commenteurs espagnols médiévaux d’Aristote (XIIe-XVe siècles)”, *Atalaya* 2, 1991, pp. 157-175;
- Hobbes, TH. (1588-1679), *Elementa philosophia de Cive*, Amsterlodami, L. Elzevirum, 1642;

- _____, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro y Maria Beatriz Nizza da Silva, 4ª ed, São Paulo, Nova Cultural, 1988;
- Huzinga, J., *Homo Ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 1987;
- Inciarte, F., *El reto del positivismo lógico*, Madrid, Rialp, 1974;
- Iñurritegui Rodríguez, J.M., "Antonio de Herrera y Tordesillas: historia y discurso político en Monarquía Católica", en Mozzarelli, C. – Continisio, C., *Reppublica e Virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo. Incontro di Studio*, 1993, Roma, Bulzoni, 1995;
- Jaeger, W. *La alabanza de la ley*, Madrid, CEC, 1982;
- _____, *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica, México, 1973;
- Jauralde Pou, P. *Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645)*, Madrid: Castalia, 1998;
- Jiménez Guijarro, P., *Filosofía crítica del padre Juan de Mariana: un estudio de filosofía social*, tesis doctoral dirigida por Antonio Jiménez García, Universidad Complutense de Madrid, 1992;
- Jobart, J.C., "La notion de Constitution chez Aristote", *Revue Française de Droit Constitutionnel*, 65, 2006, pp. 97-143;
- Jones, N.F., *Rural Athens under the Democracy*, Philadelphia, University of Pensilvania, 2004;

- Juez Gálvez, F.J., "Un manuscrito desconocido del 'Carmen de doctrina Domini Nostri Iesv Christi' de Marko Marulić en la Biblioteca Nacional de Madrid", *Colloquia Maruliana*, vol. XI, 2002, pp. 485-498;
- Kamp, A., *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg, Karl Alber, 1985;
- _____, *Aristoteles' Theorie der Polis: Voraussetzungen und Zentralthemen*, Lang, Bern, 1990;
- Kenny, A., *Aristotle on the Perfect Life*, Oxford, Clarendon Press, 1992;
- Keyt, D., "Aristotle's Theory of Distributive Justice", en *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 238-278;
- _____, "Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politics", en *Phronesis* 32 (1987), pp. 54-79;
- Knauss, B., *La Pólis. Individuo y estado en la Grecia Clásica*, Madrid, Aguilar, 1979;
- Knoll, M., *Aristokrasche oder demokratische Gerechtigkeit?*, Paderborn, W. Fink, 2009;
- Koslowski, P., *Politik und ökonomie bei Aristoteles*, Tübingen, Mohr, 1993;
- Kraut, R., *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002;
- Kristeller, P.O., *Renaissance Thought and Its Sources*, New York, Columbia University Press, 1979, pp. 38-39;

- Kullmann, W., "Der Mensch als politisches Lebenwesen bei Aristóteles", *Hermes* 108, 1980, pp. 419-443;
- _____, "L'image de l'homme dans la pensée politique d'Aristote", en Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Etudes sur la «Politique» d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, pp. 161-184;
- Lada Cambior, J., "La política española' de Fray Juan de Salazar", en *Berceo*, 58, 1961, pp. 49-66 y 59, 1961, pp. 207-234;
- Labrada Rubio, V., *Filosofía jurídica y política de Jerónimo Castillo de Bobadilla*, Pamplona, Eunsa, 1999;
- Lapie, P., *De Justitia apud Aristotelem*, Paris, s.e., 1902;
- Le Flem, J.P. -Cavillac, M., "La 'probanza de limpieza' du docteur Cristóbal Pérez Herrera", *Melanges de la Casa de Velázquez*, 11, 1975, pp. 565-576;
- Lévy, E., "La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions", en Mactoux, M.M. -Gény, E. (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, T. 3, Paris, 1989, pp. 197-213;
- Leyden, W. von, *Aristotle on Equality and Justice. His Political Argument*, London, Macmillan, 1985;
- Lilao Franca, O. -Castrillo González, C., *Catálogo de Manuscritos de la Biblioteca Universitaria de Salamanca. II - Manuscritos 1680-2777*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2002;
- Lindner, G., *Friedrich Inmanuel Niethammer als Christ und Theologe*, München, 1971;

- Lindsay, T.K., "Aristotle's Qualified Defence of Democracy Through Political Mixing", *The Journal of Politics*, 54/1, 1992;
- Lintott, A., "Aristotle and Democracy", *The Classical Quarterly*, 42/1, 1992;
- Lira, O. *Visión política de Quevedo*, Madrid, Seminario de Problemas Hispanoamericanos, 1948;
- Lisi, F.L, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Ein Untersuchung zur Beizeihung von Philosophie und Politik bei Platon*, Königstein, Hain, 1985;
- Locke, J., *Segundo tratado sobre o governo civil*. Trad. Magda Lopes y Marisa Lobo da Costa, Petrópolis, Vozes, 1994;
- López de Goicoechea, F.J., "Política y religión en el pensamiento de Juan Márquez (1565-1621)", en *Revista agustiniana*, Vol. 37, 112, 1996, pp. 133-19;
- _____, "Sociedad, principado y derecho en 'El Gobernador Cristiano' de Juan Márquez", en *Ciudad de Dios: Revista agustiniana I*, Vol. 210, 1, 1997, pp. 141-214;
- _____, "Juan Márquez (1565-1621) y la recepción de Jean Bodin en España", en Albares Albares, R. –Heredia Soriano, A –Piñero Moral, R.I. (dir.), *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*, Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, 2000;
- López Muñoz, M.A., "La filosofía política de pedro de Ribadeneyra y su influencia jurídica en la historia de España", en *Revista de filosofía*, 5, 2010, pp. 321-330;

- Lord, C., *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca, Cornell University Press, 1982;
- Lorenzo, D.R., "La buena diligencia es madre de la buena ventura': un análisis sobre la prudencia y la duplicidad en la política, en la obra de Fr. Juan de Santa María", en González Mezquita, M.L., *Historia moderna: viejos y nuevos problemas*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2009, pp. 41-54;
- Lowry T., "Social Justice and Subsistence Economy. From Aristotle to Seventeenth Century Economics", en Irani, K.D.-Silver, M. (eds.), *Social Justice in Ancient World*, New York, Praeger, 1995;
- Maschke, G., "Amigo y enemigo': Kautyla y Álamos de Barrientos, anticipadores del criterio schmittiano", en *Empresas políticas*, 4, 2004, pp. 65-74;
- Maravall, J.A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, 1999;
- _____, *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, Madrid, Alianza, 1972;
- _____, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997;
- Marcano, E., "Del republicanismo clásico al moderno. Mariana y la tradición republicana", en Peña. J. (coord.), *Poder y modernidad: concepciones de la política en la España moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000, pp.127-165;

- Marshall, T., *Aristotle's Theory of Conduct*, London, reprint en Kessinger Publisher, 2004;
- Martínez de Osma, P, *Comentario a la Política de Aristóteles*, 2 vols., ed. de J. Labajos Alonso, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia, 2006;
- Martínez-Sicluna Y Sepúlveda, C., "La teoría del tiranicidio en Juan de Mariana", en Sanchez Garrido, P. (dir.), *Historia del análisis político*, Madrid, Tecnos, 2011, pp241-265;
- Mathie, W., "Political and Distributive Justice in the Political Science of Aristotle", *The Review of Politics*, 49/1, 1987, pp. 59-63;
- Mazzocchi, G., "Los sermones de Antonio Vieira traducidos al español", en *Lectura y signo: revista de literatura*, 7,1, 2012, pp. 165-179;
- McClelland, J.S., *A History of Western Political Thought*, London, Routledge, 1996;
- McLaughlin, M., *Bonae litterae: current research on the studia humanitatis*, Oxford, 2003;
- McGrath, A.E., *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford, 2003;
- McKerlie, D., "Aristotle's Theory of Justice", *Southern Journal of Philosophy*, 39, 2001, pp. 119-141;
- Meikle, S., *Aristotle's Economic Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1995;

- Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*. Trad. Felipe González Vicen, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997;
- Merle, A., "Le prince chrétien dans la pensée de Pedro de Ribadeneira et de Juan de Mariana", en Renoux-Caron, P.-Vincent Cassy, C.-Bénat Tachot, L. (dir.), *Les jésuites et la Monarchie Catholique (1565-1615)*, Paris, Le Manuscrit, 2012;
- Miller, F. D., *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1995;
- Montoya Sáenz, J., "Aristóteles: pasión y educación en la vida del ciudadano", en Domínguez Basalo, A. (org.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*, Cuenca, Ediciones Universidad Castilla-La Mancha, 2002, pp. 13-22;
- Montoya Sáenz, J. -Conill Sancho, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1994;
- Murphy, J. B., *The Moral Economy of Labor. Aristotelian Themes in Economic Theory*, New Haven-London, Yale University Press, 1993;
- Narcy, M., "Aristote devant les objections de Socrate à la démocratie (*Politique*, III, 4 et 11)", en Tordesillas, A. (ed.), *Aristote politique. Etudes sur la «Politique» d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, pp. 265-288;
- Narbona, E., "Doctrina civil escrita en aforismos. Aforismo 87", en: Véase Vegas, J.C. et alii, *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos), Madrid, Tecnos, 1998;
- Naval Durán, C., *Educación, retórica y poética: tratado de la educación en Aristóteles*, Navarra, EUNSA, 1992;

- Nichols, M.P., *Citizens and Statesmen. A Study of Aristotle's Politics*, Savage, Rowman and Littlefield, 1992;
- Niethammer, F.J., *Der Streit des Philantropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs Unterrichts unserer Zeit*, Jena, 1808;
- Nogueira Pinto, J., *Ideologia e Razão de Estado. Uma história do poder*, Porto, Civilização, 2013;
- Nussbaum, M.C., "Aristotle, Politics, and Human Capabilities", *Ethics*, 111, 2000;
- Ober, J., *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998;
- Ollero, C., "Introducción a Alamos de Barrientos", en Zuñiga, L.R. – Iglesias Cano, M.C. –Moya Valgañon, C.V. (aut.), *Homenaje a José Antonio Maravall*, Vol. 3, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985, pp. 159-172;
- ONU, *Situación y perspectivas de la economía mundial 2015*, Nueva York, Naciones Unidas, 2015. Recuperado de http://www.un.org/en/development/desa/policy/wesp/wesp_archive/2015wesp-es-es.pdf el 01/09/2015;
- Ostwald, M., *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Westport, Greenwood, 1979;
- Ortiz de Zárate, J.M., *Manuscrito con obras atribuidas a Diego Pérez de Mesa (1563-c.1932) en la Biblioteca Histórica de la Universidad Complutense*, Madrid, Universidad Complutense, 2014. Recuperado de https://www.ucm.es/data/cont/docs/1018-2014-11-24-MANUSCRITO_MESA.pdf el 21/09/2015;

- Pagden, A.R.D., "The Difusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain ca. 1400-ca. 1600", *Traditio* 31, 1975, pp. 287-313;
- Pasamar Alzuria, G.V., *Apologia and criticism: historians and the history of Spain, 1500-2000*, Bern, Peter Lang, 2010;
- Papadis, D., "Il concetto di democrazia in Aristotele", *Discorsi*, 9 (1989), pp. 326-340;
- Papageorgiu, C.I., "Four or Five Types of Democracy in Aristotle?", *History of Political Thought*, 11/1, 1990;
- Pellegrin, P., "La théorie aristotélicienne de l'esclavage: tendances actuelles de l'interprétation", *Revue philosophique*, 1982, pp. 345-357;
- Peña, J., "Prólogo", en Peña, J. (coord.), *Poder y modernidad: concepciones de la política en la España moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000; pp.7-12;
- _____, "Prudencia política y razón de Estado. La prudencia en algunos autores españoles de los siglos XVI y XVII", en Peña, J. (coord.), *Poder y modernidad: concepciones de la política en la España moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2000, pp. 35-64;
- _____, "Un breviario tacitista para gobernantes. La doctrina política civil de Eugenio de Narbona", en BADILLO O'FARELL, P. – PASTOR PEREZ, M.A. (coord.), *Tácito y tacitismo en España*, Barcelona, Anthropos, 2014;

- Pereña, L., "Política o educación democrática", en Pérez de Mesa, D., *Política o Razón de Estado*, Madrid, CSIC, 1980, pp. XIII-LXII;
- _____, *La escuela de Salamanca*, Salamanca, 1986;
- Petit, A., "L'analyse aristotélicienne de la tyrannie", en A. Tordesillas, *Aristote politique. Etudes sur la «Politique» d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, pp. 73-93;
- Pieper, J., *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974.
- Platón, *Critón*. Introducción, notas y comentarios de J. Berenguer, Barcelona, Bosch, 1988;
- _____, *Las leyes*. Trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Alianza, 2002;
- _____, *El político*. Introducción, texto crítico, traducción y notas de Antonio González Laso, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981;
- _____, *Protágoras*. Trad. Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez, Madrid, CSIC, 2005;
- _____, *La república*. Trad. Manuel Fernández Galiano y José Manuel Pabón, Madrid, Alianza, 1999;
- _____, *Timeo*. Trad. Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez, Madrid, CSIC, 2013;
- Puigdomènech, H., "Maquiavelo y maquiavelismo en España. Siglos XVI y XVII", en: Forte, J.M. -Álvarez, P.L. (eds.), *Maquiavelo y España: Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2008;

- Quass, F., *Nomos und Psephisma. Untersuchung zum griechischen Staatsrecht*, München, Beck, 1971;
- Quicios García, M.P., "Aristóteles y la educación en la virtud", *Acción pedagógica*, 11, 2, 2002, pp. 14-21;
- Quondam, A. (ed.), *Giovanni Della Casa : un seminario per il centenario*, Roma, Bulzoni, 2006;
- Riaza, R., "La escuela española de derecho natural", *Rev. de la Universidad de Zaragoza*, 2, 1921;
- Riedel, M., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprachen der neuzeitlichen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973;
- Rodríguez Adrados, F., *La democracia ateniense*, Madrid, Alianza 1975;
- Rodríguez, C.G., "Estudio preliminar" en Naudé, G., *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, Madrid, Tecnos, 2011;
- Robinson-Hammerstein, H., *European Universities in the Age of Reformation counter Reformation*, Dublin, 1998;
- Romano, R., *Razão de Estado e outros estados da razão*, São Paulo, Perspectiva, 2014;
- Romão, R.B., "Considerações sobre a razão de Estado e a conservação do Estado", en Bento, A. (org.), *Razão de Estado e democracia*, Coimbra, Almedina, 2012;
- Romero Vallonesta, F., *Una aproximació al pensament algebraic a L'Espanya del Segle XVI. Estudi del manuscrit 2294 de la Biblioteca*

de la Universitat de Salamanca. Trabajo de Investigación, Barcelona, Centro de Historia de la Ciencia - Universitat Autònoma de Barcelona, 2007;

- _____, "Algebraic symbolism in the first algebraic works in the Iberian Peninsula", *Philosophica*, Vol. 87, 2012, pp. 117-152;
- Rosin, R., "The Reformation, Humanism and Education: The Wittemberg Model for Reform", *Concordia Journal*, 16, 1990, pp. 301-318;
- Rubies i Mirabet, J.P., "La idea del gobierno mixto y su significado en la crisis de la Monarquía hispánica", en *Historia social*, 24, 1996, pp. 57-81;
- Rüegg, W., *Humanismus, Studium Generale und Studia humanitatis in Deutschland*, Genf-Darmstadt, 1954;
- Rummel, E., *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, Oxford, 2000;
- Rus Rufino, S., "La noción de ley en la Política o razón de Estado de Diego Pérez de Mesa", *Persona y derecho*, 20, 1989, pp. 239-281;
- _____, *Comentarios a la 'Política' de Aristóteles en la Europa medieval y moderna (siglos XIII al XVII)*, Madrid, Fundación Ignacio Larramendi, 2008;
- _____, "Introducción", en Aristóteles, *Política*. Trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Tecnos, 2008;
- _____, *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*. Madrid, Tecnos, 2005;

- Rus Rufino, S.-Zamora Bonilla, J., "La razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin razón", *La Razón de Estado en la España Moderna*, Valencia, Universidad de Valencia, 1999, pp. 257-277. Recuperado de http://rseap.webs.upv.es/Anales/99_00/A_257_La_razon_de_estado.pdf el 21/09/2015;
- Rus Rufino, S. –Arenas-Dolz, F., ¿Qué sentido se atribuyó al zoon politikon de Aristóteles?, *Foro Interno*, 13, 2013, pp. 91-118;
- Salkever, S.G., *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1990;
- Salomon, M., *Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles*, Leiden, Nijthoff, 1937;
- Sánchez de Arévalo, R., *Suma de la política*, edición de J. Beneyto Pérez, Madrid, CSIC, 1944;
- Sánchez Manzano, M.A. –Rus Rufino, S., *Introducción al movimiento sofístico griego*, León, Universidad de León, 1991;
- Sauquillo González, J., "Baltasar Álamos Barrientos en la (pre)modernidad tacitista", *Res publica: revista de filosofía política*, 19, 2008, pp. 235-262;
- Schütrumpf, E., *Die Analyse der Polis durch Aristoteles*, Amsterdam, B.R. Grüner, 1980;
- Scott-Amos, N. et alii (eds.), *The Education of Christian Society: Humanism and Reformation in Britain and Netherlands*, Aldershot, 1999;

- Schiller L., *Die Lehre des Aristoteles von der Sklaverei*, Erlangen, s.e., 1847;
- Schmitt, Chr. B., *Aristóteles y el Renacimiento*, León, Universidad de León, 2010;
- Senellart, M., *As artes de governar*. Trad. Paulo Neves, São Paulo, Editora 34, 2006;
- Sherman, N., *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, Clarendon Press, 1991;
- Selva Pereira, E., "Poder e eloquência sacra em António Vieira", en Lourenço, A.A. –Usunáriz Garayoa, J.M., *Poderes y autoridades en el Siglo de Oro: realidad y representación*, Pamplona, EUNSA, 2012;
- Simpson, P.L.P., *A Philosophical Commentary the Politics of Aristotle*, North Carolina, The University of North Carolina Press, 1998;
- _____, "Making the Citizens Good. Aristotle's City and Its Contemporary Relevance", *The Philosophical Forum*, 22/2, 1990-91, pp. 149-167;
- Slavin, A.J. (ed.), *Humanism, Reform and Reformation*, New York, 1969;
- Sottili, A., *Humanismus und Unversitätsbesuch: die Wirkung italienischer Universitäten auf die Studia humanitatis nördlich der Alpen*, Leiden, 2006;
- Sprute, J., "Aristotle and the Natural Character of the Pólis", en Rus Rufino, S. (coord.), *Aristóteles. El pensamiento Político y Jurídico*, León-Sevilla, Universidad de León-Universidad de Sevilla, 1999, pp. 17-31;

- Strauss, B.S., "On Aristotle's Critique of Athenian Democracy", en Lord, C.-O'Connor, D.K. (eds.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley, University of California Press, 1991, pp. 212-233;
- Strauss, L., *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Guadarrama, 1970;
- Strosetzky, C. (ed.), *La autoridad de la antigüedad*, Madrid, Iberoamericana, 2014;
- Swanson, J. A., *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1992;
- Tellkamp, J.A., "Esclavitud, dominio y libertad humana según Domingo Soto", *Revista española de filosofía medieval*, 11, 2004, pp. 129-138;
- Tierno Galván, E., "Introducción", en Vega, P., *Antología de escritores políticos del Siglo de Oro*, Madrid, Taurus, 1966;
- Tomas y Valiente, F., *Gobierno e instituciones en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Alianza Editorial, 1999;
- _____, "La 'Doctrina política civil' de Eugenio Narbona y la Inquisición", en Zuñiga, L.R. -Iglesias Cano, M.C. -Moya Valgañon, C.V. (aut.), *Homenaje a José Antonio Maravall*, Vol. 3, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985;
- Tomberg, F., *Polis und Nationalstaat*, Darmstadt, Wiss. Bugesch., 1973 ;
- Torres Aguilar, M., "El requisito de edad para el acceso al oficio público", en *Cuadernos de historia del derecho*, 2, 1995;

- Trude, P., *Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin, de Gruyter, 1955;
- Truyol y Serra, A., *El "Discorso della neutralità", de Botero, en su relación con la teoría de la neutralidad en Maquiavelo y Bodino*, Caracas, Italgráfica, 1961;
- Ullmann, W., *Medieval Political Thought*, Harmondsworth, Penguin, 1975, p. 159;
- Valla, R., "La fantascienza italiana" en *Delos*, 54, marzo, 2000;
- Valverde Abril, J.J., "Las traducciones latinas de la *Política* de Aristóteles: Panorama general", *Calamus Renacens*, 7, 2006, pp. 197-215;
- Vegas, J.C. et alii. *La razón de Estado en España: Siglos XVI-XVII* (Antología de textos). Madrid, Tecnos, 1998;
- Villacañas Berlanga, J.L., "El republicanismo clásico en España: las razones de una ausencia", *Journal of Spanish Cultural Studies*, 6, 2, 2005, pp. 163-183;
- Viroli, M., *De la política a la razón de Estado*. Trad. Sandra Chaparro Martínez, Madrid, Akal, 2009;
- Wallace, P.C., *The Long European Reformation: Political Conflict and the search for Conformity 1350-1750*, Basingstoke, 2004;
- Walter, P., "Melancton und die Tradition der *Studia humanitatis*", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 100/2, 1999, pp. 191-208;
- Weil, R., *Politique d'Aristote*, Paris, A. Colin, 1966;

- Wesoly, M., "Aristotle's Conception of Justice as Equality", *Eos*, 77/2, 1989, pp. 211-220;
- Williams, B., "Justice as Virtue" en Rortry, A.O., *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, pp. 189-199;
- Yepes Muñoz, W.A., "La educación como ideal de Estado: reflexiones en torno al libro VIII de la Política de Aristóteles", *Revista lasallista de investigación*, 10, 2, 2013, pp. 118-127;
- Yepes, R., *La región de lo lúdico. Reflexiones sobre el fin y la forma del juego*, Pamplona, Eunsa, 1996;
- Young, C.M., "Aristotle on Justice", *The Southern Journal of Philosophy*, 27, 1989, pp. 233-243;
- Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, 7ª ed., Madrid, Editora Nacional, 1978.