

EL ORDEN SAGRADO.  
MITOS SOCIALES, LEGITIMACIÓN TEOLÓGICA  
Y TEORÍAS DE LA DESIGUALDAD  
EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Por *Adolfo Carrasco Martínez*  
Universidad Complutense de Madrid

Daré principio al principio, con el principio  
y fin de todas las cosas, que es Dios<sup>1</sup>.

La invocación a la divinidad y, en general, el recurso a la autoridad de lo religioso mantuvo su poder de convicción en el panorama intelectual de los siglos XVI y XVII. Tanto en la Europa contrarreformista como en los distintos mundos reformados, la conciencia de lo religioso trascendió el campo de lo teológico y de la moral y siguió rigiendo las más variadas parcelas del pensamiento. Ello no niega la aparición en todas partes de intentos por elaborar razones autónomas que construyesen sus argumentos aparte de la fe, pero, en cualquier caso, la omnipresencia de la censura y el mismo hecho de tratarse de reacciones contrarias al pensamiento dominante, nos sitúan ante un fenómeno que mantiene un protagonismo determinante. De hecho, una de las constantes de la historia intelectual del Viejo Continente entre 1500 y 1700 —y en años posteriores también— es la tensión entre lo religioso y la razón autónoma, una confrontación que explica, en buena parte, la evolución de la cultura occidental.

Fue E. Durkheim quien expuso por primera vez de una manera sistemática la irrenunciable esencia religiosa de cualquier forma de representación y de organización humanas, de tal manera que los conocimientos, las formas culturales y los procedimientos mismos en que estos conocimientos fueron elaborados tienen raíces religiosas. Pero Durkheim va más allá en su afirmación, pues «la religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos». Es decir, el hecho religioso es hecho social, y casi todas las grandes instituciones sociales tienen su origen en la religión, por lo que, si seguimos su planteamiento, la misma definición del orden social proviene de ella y, más concretamente, se considera a la organización social una emanación divina. Si lo religioso es social y lo social es religioso, la explicación

---

<sup>1</sup> Juan FERNÁNDEZ DE MEDRANO, *República mista*, Madrid, 1602, p. 17.

social está ligada a las creencias y éstas, a su vez, nacen del desarrollo de las relaciones entre sus miembros<sup>2</sup>.

## 1. RELATOS MÍTICOS FUNDACIONALES Y EXPLICACIONES TEOLÓGICAS

Fernández de Medrano, cuya *República mista* (1602) no es un texto político de especial carácter innovador, ni tuvo eco particularmente notable en la evolución de la tratadística de la España del XVII, pone de manifiesto, precisamente por su discreta condición, el grado de penetración que los esquemas religiosos habían adquirido en cualquier desarrollo intelectual. Lo que pretende ser un libro de teoría política en torno a la doctrina de la *monarquía mixta*, dirigido a su protector, el duque de Lerma, comienza con las palabras que hemos colocado al inicio de este estudio, toda una declaración que parecería meramente retórica si el autor no insistiese en seguir el hilo argumental en páginas posteriores. «Son tan conjuntas justicia divina y policía humana —escribe— que no pueden tener lugar entre los hombres la una sin la otra»<sup>3</sup>. Es el orden divino, la disposición que Dios ha dado a cada cosa y a cada persona, la manifestación de un poder que da sentido al mundo natural y a la sociedad, pues «si bien todas las cosas son criadas de diversas naturalezas y propiedades y totalmente contrarias, no por esto dexan de estar dispuestas de una incomprehensible sabiduría de manera que se refieren a un solo cierto y común fin, por mostrar la potencia infinita del Supremo Hacedor, suficiente en la menor de sus obras a elevar a admiración a los mortales a quien todas las sujetó»<sup>4</sup>. Del reconocimiento de la superioridad de Dios y su orden proviene una concepción jerárquica de las relaciones naturales y sociales, pues «en todo lo que es compuesto de materia y forma, el mandar y el obedecer es tan natural que hasta en lo que no tiene vida se vee muy grande apariencia. Todo este mundo inferior obedece al superior de quien es gobernado como de segunda causa, baxando de la natura celeste cierta virtud (a quien Platón llama ánima, y otros filósofos espíritu del universo) que mezclada en la gran masa de este cuerpo penetra, vivifica, cría y modera todas las cosas que están debaxo de la Luna»<sup>5</sup>. Un orden, en definitiva, que comprende también al hombre, situado en posición de privilegio respecto del resto del mundo natural y que se traslada sin problemas a la organización social: «Y sobre todos los animales el hombre. Y en el hombre el ánima manda al cuerpo, y el entendimiento y la razón al apetito y desseo. En la familia (constituyda de muchas personas) la cabeça manda diversamente a las partes de la casa. La ciudad (unidad de multitud de familias, sujeta a la pulicía) consiste en el mandar y obedecer»<sup>6</sup>.

Es evidente que estos argumentos, visibles en tratados de muy diverso contenido, no eran nuevos, sino que provenían de una continuidad en las grandes estructuras intelectuales forjadas desde épocas anteriores más allá, incluso, de la Edad Media. Por eso, por sus raíces ancladas en el pasado más antiguo, las tesis que

<sup>2</sup> Émile DURKHEIM, *Las formas eteamentales de la vida religiosa*, Buenos Aires, 1968, pp. 14-41 y 430-454; la cita textual, en p. 15.

<sup>3</sup> Juan FERNÁNDEZ DE MEDRANO, *ob. cit.*, p. 19.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 18-19.

explicaban la organización social eminentemente desigual entre los individuos se habían tejido con hilos distintos, de manera que era difícil identificar sus orígenes. Claro es que el pensamiento cristiano era la forma más acabada de explicación a la altura del siglo XVI, pero en la constitución de esta teoría había rasgos míticos, del Antiguo Testamento y de la cultura grecolatina visibles aún entre el entramado teológico.

De hecho, en los cimientos de toda esta estructura yacían, de forma explícita, relatos míticos griegos y judíos de similar trasfondo que mantuvieron su operatividad como explicaciones originaras dentro de la cultura cristiana. La expulsión del Paraíso en el *Génesis* o el mito de Prometeo y Epimeteo, comentado por Platón en su *Protágoras*, narran el paso del hombre de la fase de naturaleza al estado cultural<sup>7</sup>, un tránsito sin posibilidad de retorno y de consecuencias decisivas para el hallazgo de fórmulas de organización social. Pero, como todos los mitos, el relato del Pecado Original y las peripecias de los héroes griegos no tienen una única interpretación, sino que admiten lecturas diferentes. Así, el Paraíso alude a un estado de perfecta armonía con la naturaleza en el cual el hombre no tiene conflictos ni sufrimientos porque respeta el orden divino. Pero cuando Adán y Eva transgreden la norma impuesta por Dios se abre un marco nuevo de relaciones que afecta tanto a los hombres entre sí como a éstos respecto a Dios. Por consiguiente, bien es cierto, como señalarán los moralistas de todas las épocas, que el pecado hace perder la inocencia sin posibilidad de retroceso y que desde entonces el Mal se instala en el ser más íntimo del hombre. Pero también es igualmente verdad, y sobre ello girarán las teorías sociológicas de raíz judeocristiana, que la transgresión, el paso dado por Adán y Eva, supone la opción humana por romper con lo natural y buscar un estado distinto, el verdaderamente humano, es decir, el sociocultural, que se contrapone al estado de la naturaleza. Pero la ruptura del orden divino no supone el cese de la intervención de Dios en la vida de los hombres, sino que sólo cambia los términos de esta influencia. La representación del Paraíso perdido sigue siendo una referencia de felicidad y armonía sobre la cual se ha de edificar la ciudad de los hombres, según las leyes de Dios.

El otro núcleo mítico al que me he referido, el de Prometeo y Epimeteo tratado por Platón en el *Protágoras*<sup>8</sup>, trata también del nacimiento de la sociedad humana, aunque incide en una cuestión más particular, la de si es posible o no la transmisión de los valores sociales o, dicho de otra forma, si la virtud puede ser aprendida. Según Platón por boca de Protágoras, los dioses encargaron a Prometeo y Epimeteo que dotasen de capacidades a los animales. Epimeteo, en quien delegó todo el trabajo Prometeo, fue repartiendo capacidades de manera que ninguna criatura estuviese en desventaja respecto de las demás, pero «como no era del todo sabio Epimeteo, no se dio cuenta de que había gastado las capacidades en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer»<sup>9</sup>. Al ver Prometeo el problema, «apurado por la carencia de recursos

<sup>7</sup> Para el análisis del relato de la expulsión del Paraíso me he servido, en parte y sin llegar a sus mismas conclusiones, de Javier SAN MARTÍN SALA, *Teoría de la cultura*, Madrid, 1999, pp. 24-27.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 27-31. Diversos análisis del mito prometeico, en Carlos GARCÍA GUAL, *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, 1980; en particular sobre la interpretación del relato en términos del origen de la cultura, pp. 47-68. La edición del *Protágoras* que manejo es la de Gredos, Madrid, 1997.

<sup>9</sup> *Protágoras*, 321c.

... roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría profesional junto con el fuego ... y así, luego la ofrece como regalo al hombre»<sup>10</sup>. Así pues, «de aquí resulta la posibilidad de la vida para el hombre»<sup>11</sup>, es decir, se pusieron las bases técnicas para la vida social, pero faltaba el sentido político que era propiedad de Zeus y que Prometeo no había podido robar. La carencia del arte de la política les impedía crear ciudades —representación del concepto de organización sociopolítica superior—, porque «cuando se reunían, se atacaban los unos a los otros, ... de modo que de nuevo se dispersaban y perecían»<sup>12</sup>. Esta situación movió a Zeus a ordenar a Hermes que otorgara a los hombres el sentido moral y la justicia y que los distribuyese entre todos los hombres por igual. En consecuencia, afirma Protágoras, «parece necesario que nadie deje de participar de ella [la virtud política] en alguna medida, bajo pena de dejar de existir entre los humanos»<sup>13</sup>. Sigue luego el diálogo sobre si la virtud es transmisible por la educación o si es un don innato, cuestión que tiene trascendencia para comprender las diferencias entre los hombres. Protágoras, defensor de la importancia de la educación en la asimilación de la *areté*, plantea a su interlocutor Sócrates una pregunta en ayuda de su postura: «¿Por qué, entonces, de padres excelentes nacen muchas veces hijos vulgares?»<sup>14</sup> Sin duda, escribe Platón, porque la educación —entiéndase en sentido amplio según el término griego *paideia*<sup>15</sup>— es base de la adquisición de la virtud y no un legado heredable sin esfuerzo por parte del descendiente. Por otra parte, el debate entre Protágoras y Sócrates queda sin resolución y de hecho los contrincantes acaban matizando sus puntos de partida hasta el punto de que el lector puede quedarse con una cierta sensación de «irritación» o desconcierto sin que Platón lleve a sus últimas consecuencias de sus argumentos de partida<sup>16</sup>, pero sin duda el final aporético tiene que ver con el estilo del filósofo y también con el uso del relato mítico, ambiguo por definición, como ocurre con la narración bíblica de la expulsión del Paraíso.

En ambos relatos, la expulsión del Paraíso y el mito de Prometeo y Epimeteo, se explica el nacimiento del hombre a la vida social como consecuencia de una trasgresión del orden divino. También en los dos casos la infracción es dramática, sin posibilidad de retorno y tiene consecuencias negativas para los hombres: el sufrimiento inherente a la existencia humana—el trabajo y el dolor—, la conciencia de la muerte y, en definitiva la aparición del pecado como signo visible de las limitaciones humanas, en el caso del relato del *Génesis*; una incapacidad innata para vivir en armonía con la naturaleza como el resto de las especies y las limitaciones técnicas para constituir sociedades pacíficas por haber dejado incompleto el perfil del hombre, en el caso del mito griego. Pero tanto una como otra narración redimen, al menos en parte, al hombre por su acción aunque, eso sí, mediante nuevas intervenciones divinas que remedian las imperfecciones de la obra humana y la vuelven a conectar con lo sagrado. En el caso de los pecadores expulsados del Paraíso, es el mantenimiento del hombre en la cúspide de lo creado

<sup>10</sup> *Ibidem*, 321d.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 321e.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 322b.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 323c.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 326e.

<sup>15</sup> Sobre el significado de *paideia*, me remito al texto clásico de Werner JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, 1978 (1.ª ed. en alemán, 1933).

<sup>16</sup> Carlos GARCÍA GUAL, «Introducción» al *Protágoras*, p. 493.

y sobre todo las sucesivas oportunidades de redención que Dios brinda al hombre, bien personales —arrepentimiento y perdón—, bien colectivas —la acción de los profetas, la renovación de la alianza—. En el mito prometeico es la ayuda de Zeus, al otorgar a los hombres la virtud, lo que palía la confusión, pues les permite una base sobre la que organizar social y políticamente su convivencia.

Lo que más nos importa aquí es, primero, la ambigüedad interpretativa de las dos historias, una amplitud de lecturas que les hizo, de una forma u otra, conservar vigencia y utilidad en los planteamientos legitimadores de la teoría social medieval y de la Edad Moderna, aunque fueran precisos complicados esfuerzos de adaptación, e incluso llegaran a desfigurarse los rasgos primigenios de su núcleo. Al mismo tiempo y aunque parezca contradictorio, estos relatos intemporales sirvieran como cauces, con todas las matizaciones que se quisieran hacer, a las voces que precisamente criticaban el orden social estamental. Y en segundo lugar, y más importante aún, hay una coincidencia en situar en lo sagrado, más concretamente en divinidades absolutas —Yahvé y Zeus—, el acto que dignifica el orden social, que le presta verdadera legitimidad y sentido práctico, pues no olvidemos que si bien el hombre había dado el primer paso transgresor, su acción solamente había generado confusión. Es el dios quien, sin restaurar lo violado, lo rectifica. Y su iniciativa no se limita a reordenar la situación del hombre, sino que además le facilita los medios —alianza con Dios en un caso, virtud político-social en el otro— para construir una sociedad que, en la medida de lo posible, sea un reflejo del orden divino. Como el reflejo siempre será, no lo olvidemos, un remedo imperfecto —humano— de un orden ideal, los eventuales defectos de la organización social no pueden atribuirse al orden mismo, sino a los hombres que lo encarnan, pues son ellos los descendientes de quienes habían traicionado la confianza de Dios en el pasado.

Las consecuencias de este principio de intervención divina en la elaboración de teorías sociológicas y para la organización práctica de las comunidades fueron grandes, como sucedió en la teocracia judía o en la evolución del pensamiento social griego, aunque los resultados fueran bien distintos. Tanta influencia tuvieron estos mitos que fueron recibidos y asumidos como propios por el cristianismo. Ahora bien, desde las narraciones fundacionales a la sociedad estamental evolucionada —o mejor dicho enquistada— de los siglos XVI y XVII, hubo un trecho muy largo, no sólo temporal. Negar a partir de ellos la posibilidad de que alguien cambiase de estamento y, en general, defender un orden estático de los personas, definidas sólo por su nacimiento, precisó de elaboraciones sucesivas, tejidas y retejidas desde la aparición del sistema teológico-antropológico del cristianismo. En cualquier caso, el *continuum* desde los mitos a las explicaciones teológicas es rastreable atendiendo a un punto de vista conceptual, además de que, de manera expresa, las referencias a estas ideas y sus múltiples variantes llenan los textos del género de la *literatura de los estados* que se escribieron desde la Alta Edad Moderna<sup>17</sup>. De todas formas, la afirmación de que el orden de los hom-

---

<sup>17</sup> Utilizo el término *literatura de los estados* para referirme a la amplia nebulosa de tratados y escritos diversos —de moral, política, nobilística, teología, y otros— que de una manera u otra tratan de los principios de la organización social. Lo tomo prestado de Ruth MOHL, *The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature*, Nueva York, 1933, aunque ella certifique su desaparición como tal género en torno a los años treinta del siglo XVI, pues es evidente que el interés por estas cuestiones no desapareció entonces. Las referencias al orden social estamental y

bres, por desigual e injusto que pareciese, provenía de la voluntad divina fue un resultado extremo, depurado, de la incorporación de los mitos fundacionales a los esquemas básicos de pensar y su valor explicativo se conservó, e incluso se acentuó cuando más difícil parecía seguir sosteniéndolo.

## 2. LAS TEORÍAS DE LA DESIGUALDAD SOCIAL EN LA EDAD MODERNA

Desde tiempos medievales, en toda Europa se habían cultivado ideas diversas de raíz teológica, política y social para legitimar la desigualdad<sup>18</sup>. Se establecieron entonces metáforas orgánicas que asimilaban la sociedad a un cuerpo cuyas partes correspondían a un conjunto social jerarquizado por funciones y por valores, imágenes que, como se insistía, recordaban el misterio de la Trinidad para reforzar el carácter sagrado de la estructura. Era el orden divino, y por tanto inmutable, el responsable del puesto que a cada una le tocaba desempeñar en una sociedad armónica según un plan que daba sentido a la desigualdad porque atribuía más relieve a unas funciones que a otras. De ello se derivaba también un orden moral, con derechos y deberes específicos, con recompensas, recursos y hasta enemigos concretos. Con el tiempo, el modelo se amplió con argumentos laicos, recuperados de los autores grecolatinos, pero no perdió su esencia ni su capacidad operativa para defender la desigualdad. Textos e iconografía de este género aumentaron su difusión con la aparición de la imprenta y dieron lugar a representaciones más complejas, algunas ampliadas a una articulación cuatripartita (el clérigo, el noble, el campesino y el abogado, o el mercader, o simplemente el habitante de las ciudades) que de esta forma incluía a los grupos sociales emergentes<sup>19</sup>.

Aunque las hondas transformaciones sociales que acompañaron al nacimiento de la Edad Moderna resquebrajaron la teoría de una sociedad establemente organizada en tres o cuatro estados cerrados, la idea de que la inmovilidad social era la única fórmula de organización deseable se perpetuó como lugar común. La reiteración explicativa no evitó que continuara abierta la cuestión de explicar coherentemente un orden social con profundas distancias, esfuerzo intelectual que se mostraba más complicado por las tensiones sociales derivadas de la desigualdad. El humanismo español no eludió el problema. Quizá su mayor logro, en el terreno teórico, consistió en superar los obstáculos que hasta entonces habían colocado bajo sospecha la libertad del hombre mediante una concepción muy positiva de la dignidad humana. En su *Diálogo de la dignidad del hombre*, Fernán Pérez de Oliva expuso las graves responsabilidades y penalidades que a todos los hombres afectaban, cualquiera que fuese su papel en la sociedad, de modo que «todos estos y los demás estados de los hombres no son sino diversos modos de pensar, (...) la fortuna todos los confunde y los rebuelve con vanas esperanças y

---

su carácter inmutable, por su origen sagrado, fueron cada vez más problemáticas, pero las siguió habiendo y en no poca cantidad, lo que demuestra hasta qué grado formaban parte del imaginario intelectual básico.

<sup>18</sup> La formulación de la teoría en la España bajomedieval, en Roger BOASE, *The Troubador Revival. A Study of Social Change in Late Medieval Spain*, Londres, 1978, pp. 13-52.

<sup>19</sup> Ottavia NICCOLI, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un'immagine della società*, Turín, 1979.

vanos semblantes de honras y riquezas. (...) Con estos escarnios de fortuna, cada uno aborresce su estado con cobdicia de los otros, do, si llega, no halla aquel reposo que pensava, porque todos los bienes de fortuna al desear parecen hermosos, y al gozar llenos de pena»<sup>20</sup>. Este era el coste de la libertad, ejercerla bajo las limitaciones humanas, pero, con optimismo humanista, la dignidad del ser humano podía superar las barreras de la propia naturaleza, como Pérez de Oliva desarrollaba ampliamente en la segunda parte de su *Diálogo*, mediante la conjugación de los argumentos de la filosofía clásica y los de la cristiana. Según él, los hombres viven en sociedad porque es la mejor manera de potenciar sus cualidades y alcanzar los bienes que les están destinados; y como los hombres son tan diversos y Dios les ha permitido conducirse según sus distintas voluntades e inclinaciones, los diferentes estados en que se articula la sociedad corresponden a la elección individual según la «libertad del alma»<sup>21</sup>, por lo cual «no debemos tener por aspereza lo que Dios nos concedió como a hijos regalados». Una visión típicamente humanista del hombre y de la sociedad, en resumen: «gran cosa es el hombre, y admirable», concluye Pérez de Oliva<sup>22</sup>. El humanismo, que en ningún caso fue un pensamiento revolucionario y desde luego estaba lejos de impugnar el orden social, no pasó de ahí, de una declaración optimista sobre la libertad y la dignidad humanas.

La llegada de los tiempos contrarreformistas evitó cualquier intento de profundizar en estas cuestiones y nos impide conjeturar en torno a posibles propuestas de organización social alternativa. Las que se lanzaron se acogieron al género utópico, ya frecuentado con éxito en el Renacimiento, y en ningún caso aspiraban más que a reorganizar la sociedad según criterios reformistas muy limitados. Es todo un símbolo del signo de los tiempos en la segunda mitad del siglo XVI que volvieran a ser los moralistas quienes más cómodos se movieron en estas cuestiones. Pero éstos, empeñados en la tarea de explicar la sociedad civil como reflejo de la voluntad de Dios, seguían teniendo serios problemas para que se aceptase el concepto del *contento de estados*, o el de *consuelo de estados*, emparentado con el primero, expresiones de una concordia social tan lejana como irrealizable.

La línea de pensamiento que se impuso tras el concilio tridentino insistía en colocar la causa de la insatisfacción de los individuos en la imperfección de la naturaleza humana. Entonces la defensa de los viejos principios se centró en criticar los factores que, a su juicio, perturbaban el orden querido por Dios. Así, la codicia y la ambición de los hombres eran las causas del desgarró social. «Nadie puede tener perfecto contento —escribía Antonio de Solís—: ya uno es rico, ya viene en pobreza; ya está sano, ya enfermo; ya tiene amigos, ya está cercado de enemigos. Uno está contento con el estado que tomó, otro tiempo está descontento».

<sup>20</sup> Fernán PÉREZ DE OLIVA, *Diálogo de la dignidad del hombre*, ed. de María Luisa CERRÓN PUGA, Madrid, 1995 (primera edición en Alcalá de Henares, 1546, a cargo de Francisco CERVANTES DE SALAZAR), pp. 132-133. También Luis Vives había insistido en la noción de *homine dignitatis*, aunque no dedicase ningún texto específico a la cuestión. Su *Vigilia in Somnium Scipionis* (1520) y la *Fabula de homine* (1518) son algunos de los trabajos de Vives donde se profundiza en el asunto.

<sup>21</sup> La idea de «libertad del alma» aparece repetidamente en la *Oratio* —sobre la dignidad del hombre—, de Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA, en sus *Conclusiones*, ed. de B. KIESZKOWSKI, Ginebra, 1931.

<sup>22</sup> Fernán PÉREZ DE OLIVA, *ob. cit.*, pp. 138-168. Las citas textuales, en pp. 151 y 152, respectivamente.

to. De manera que nadie en esta vida puede tener perfecto contento ni consuelo»<sup>23</sup>. El dinero, que desde posiciones morales estrictas se consideraba un peligroso corrosivo de la armonía social, centraba buena parte de las críticas:

... en Castilla de pocos años acá que el que tiene riquezas ese tiene la honrra y como el noble vee que se guarda y usa esto y que si es rico lo onrran, dexa de hazer lo que es obligado conforme a su estado, exercitándose en mercaderías y otros viles ofiços que les son vedados por derecho y no sostiene el ávito de la nobleza. De manera que por nuestros pecados se usa tanto el oficio de la mercadería en España que se suben las cosas mediante no las dar quien las adquiere, sino con mucha ganacia y revendidas, de manera que se an subido los preçios de todas las cosas y esto causa no tener cuydado de mandar que cada estado conozca su preminencia, que si el mercader supiese que no bastavan sus dineros para acatalle, ni al noble dalle más preminencia de su estado para adquirir más riqueza, no se darían tanto a adquirir bienes especiales los plebeyos. Los quales como se veen ricos tienen manera de cómo hazer mayoradgo de sus bienes, y an ofiços reales y biven honrradamente de manera que alcançan la estima en su pueblo, y sucédeles en lo mesmo sus hijos y nietos, los quales pruevan de su padre y agüelo benir en ábito honrrado y quedarse por hijodalgo<sup>24</sup>.

En su mayor parte, las voces que denunciaban el estado de la sociedad no pretendían acabar con la desigualdad reinante, sino reconducirla o purificarla, devolverla a su primitivo —idealizado— perfil, desfigurado por factores externos que habían perturbado los papeles que a cada uno le había asignado la sabiduría de la Providencia. A partir de conceptos metafísicos, como hacían algunos, también se explicaba la insatisfacción de los individuos con el estado que les correspondía por la codicia que anidaba en la naturaleza del hombre. Según Francisco Miranda Villafañe, alma y cuerpo, con fines opuestos, sólo confluían cuando la primera buscaba su perfección a través de los sentidos, vía de extrema dificultad en sí misma, ya que conocer y discernir a través del mundo sensible comúnmente separaba al alma del hombre de su verdadero destino, residente en la contemplación del sumo bien —referencia a Platón—, y alteraba el orden natural de los hombres ya que —otra vez Platón evocado— «no todos han de ser yguales»<sup>25</sup>. Sancionada por las leyes divina y por los principios filosófico-naturales, la armonía exigía que cada uno conservase el estado que le había correspondido, aunque no se precisaba si la adjudicación de estados se reservaba a lo accidental —el nacimiento— o a los méritos personales.

En el fondo subyacía una concepción pesimista de la naturaleza humana y de su capacidad para vivir en comunidad, una argumentación que encontraba cobijo en los textos bíblicos. Para superar el pecado de los primeros padres y la consiguiente introducción del mal en el mundo se produjo una distinción entre individuos, única vía de superación de la culpa congénita si se quería vivir en sociedad. De la misma manera que ocurrió entre los animales, a los valerosos les tocó gobernar a los inferiores, y se convirtieron en reyes y nobles, en palabras de Bernardino de Escalante:

<sup>23</sup> Antonio de SOLÍS, *Consuelo de los estados*, Medina del Campo, 1576, ff. 11v-12r.

<sup>24</sup> *Historia de la nobleza*. Fines del siglo XVI. BN, Mss. 3084, ff. 3v-4r.

<sup>25</sup> Francisco MIRANDA VILLAFÑE, *Diálogos de la phantástica philosophía, de los tres en un compuesto, y de las letras y armas, y del honor, donde se contienen varios y apazibles sujetos*, Salamanca, 1582, ff. 2, 93r y 112r.

Por providencia divina fue ordenado para refrenar y castigar los pecados y maldades de los hombres y conservarlos en justicia y concordia dando principio a ello el que lo es de todas las cosas, quando desterró del Paraíso de la tierra a Adán y Eva por no aver guardado su mandamiento comiendo del árbol vedado, obligándoles a que con el trabajo de sus manos grangeassen y sustentassen la vida. Y con el mismo rigor reprehendió a Caín la muerte de Abel y le castigó, y a Lamech por el homicidio, y a todos los demás hombres y criaturas que avía en el mundo, anegó con el diluvio general por sus maldades y abominaciones, reservando a Noé, que era justo, y a los otros que en su navío escaparon, ordenando de ahí adelante, porque la comunidad engendra discordia, que los hombres más valerosos governassen a los inferiores, concediéndoles la administración y señorío de las cosas del mundo. Pues para ellos le avía criado. Y lo mismo ordenó por ley de naturaleza en los animales irracionales que se guían y gobiernan por otros de su mismo género<sup>26</sup>.

Otra versión igualmente pesimista que explicaba el origen de las diferencias sociales se basaba en la aparición de la violencia. Acabada la Edad Dorada en que los hombres convivían pacíficamente, según decía Marcos de Isaba, la ambición de algunos provocó la guerra y, para defenderse, los «buenos» eligieron entre los más «suficientes y dispuestos para la defensa de la patria, haciéndolos libres de algunos trabajos y cosas»<sup>27</sup>.

Pero no todos los autores se quedaron en una simple elucidación pesimista de la génesis de la desigualdad. Algunos, como el agustino Marco Antonio Camos, profundizaron en los deberes que tocaban a cada uno según su posición. Su *Microcosmia*, en las postrimerías del siglo XVI, venía a cerrar un siglo de escritos en torno al tema y suponía una vuelta de tuerca sobre los argumentos clásicos, en tono crítico, sin salirse del pensamiento dominante. Contra la mayoría, no consideraba natural el derecho de algunos a ejercer el señorío sobre otros, ni siquiera por derecho divino, pues «no se les dio [a los hombres] potestad (...) sobre las criaturas racionales, hombres como ellos», sino que el sometimiento de unos a otros era, afirmaba, el resultado del derecho de los hombres. A Dios le repugnaba la desigualdad por ser reflejo de las miserias humanas, pero la había tolerado con objeto de «refrenar la malicia de los hombres y para conservar a cada uno en su justicia»<sup>28</sup>. Desde la teoría política, Pedro de Rivadeneyra, uno de los puntales del monarquismo contrarreformista, aplicaba la existencia de diferencias entre los hombres a cuestiones prácticas, relacionadas con los criterios regios en la distribución de honores y mercedes. El jesuita atribuía al rey la responsabilidad de mantener la armonía social y de generar eficacia política mediante la preservación del orden estamental, una de cuyas fórmulas consistía en garantizar un reparto congruente del honor social. Por eso el monarca debía honrar a los nobles, por lo que significaron sus antepasados y por sus méritos propios, porque así se robustecería la autoridad y se protegería la estabilidad, valores máximos de una sociedad armónicamente ordenada<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Bernardino de ESCALANTE, *Diálogos del arte militar*, Sevilla, 1583, f. 3r y v.

<sup>27</sup> Marcos de ISABA, *Cuerpo enfermo de la milicia española*, ed. de Enrique MARTÍNEZ RUIZ, Madrid, 1991, según la edición de 1594, pp. 53 y 54.

<sup>28</sup> Marco Antonio CAMOS, *Microcosmia y gobierno universal del hombre christiano para todos los estados y qualquiera de ellos*, Barcelona, 1592, pp. 141 y 142.

<sup>29</sup> Pedro de RIVADENEYRA, *Tratado de la religión y las virtudes que deve tener el Príncipe christiano para gobernar y conservar sus estados, contra los que Nicolás Machiavelo y los polí-*

No obstante, los argumentos que intentaban apuntalar un consenso social basado en el estatismo de los grupos chocaban contra una realidad plena de tensiones y de contradicciones. Los hombres de la época comprobaban que eran el nacimiento y todos los elementos de segregación ligados al hecho biológico los que dictaban la posición de los individuos, y que el mérito personal tenía escaso peso. De hecho, ni siquiera el soberano, aunque en teoría con amplias capacidades para determinar los criterios rectores del espectro social, podía controlar hasta sus últimas consecuencias la utilización que de esos criterios hacían los individuos. Ante la difusión de modos antes exclusivamente nobiliarios, como las formas específicas de tratamiento o el lujo en el vestido, la legislación regia y las admoniciones de los moralistas poco efecto tuvieron, pues la atracción de lo nobiliario llegaba a la fascinación. En la Corona de Castilla, por ejemplo, las formas de acceso a la nobleza no sólo pasaban por la merced real, sino que encontraban caminos en los tribunales de justicia y en el ámbito municipal, territorios con gran autonomía en estas cuestiones respecto de la autoridad de la corona. En la práctica, función, linaje y riqueza, los tres criterios de ordenación social, habían roto su equilibrio interno —en el caso que alguna vez hubiesen estado equilibrados— en beneficio del linaje.

La tendencia al estatismo, a una especie de determinismo social de raíz biológica, frustró muchas expectativas de movilidad y obligó a no pocos a buscar espacios más abiertos donde las trabas a la promoción no fueran insalvables. Por eso América, horizonte promisorio de oportunidades para los esforzados, se convirtió en destino de algunos, asfixiados por las limitaciones de la sociedad peninsular. La sociedad indiana en construcción parecía albergar opciones inéditas de medro basadas en los propios méritos que en España parecían ya olvidadas. A esta distorsión de la proyección de los valores sociales y sus consecuencias se refería en 1629 fray Benito de Peñalosa:

Es cierto que la virtud ha de ser razón más estimada en el que haze la obra que no en los que de él descenden, pues no se sigue que ayan de tener la misma virtud. Y en España es al revés, que la hazaña que hizo fulano antiguamente siendo plebeyo, le dexó a él y a sus descendientes honrados y aun ilustrísimos, como oy los conocemos y podríamos señalar. Y que la mesma hazaña u otras de mayores quilates que oy haga un plebeyo no honre al mismo que la obró. Y que para ser noble sea mejor que un visabuelo aya sido bueno y virtuoso, o valeroso, que no que yo lo sea, y me valga más de la virtud agena que la propia. Y de gran lástima es que aya tantos caminos como vemos para perder la honra y ninguno para adquirirla. Esto desconsuela tanto a los españoles destes tiempos que a muchos que les aflige este pensamiento, les haze desamparar sus patrias y buscar en otros reynos desta monarquía la medida y logro que los passados tuvieron en ellas por sus virtudes.

Y no sólo ay oy ésto, sino que los premios de honor causan infamia a muchos, y no ay ninguno que honre al que lo merece. Y puédesse dezir esto porque los hábitos de las Órdenes Militares y los demás premios no honran a ninguno ni le dan honra, porque si no la tuvieran no se les dieran. Sólo son unas insignias y testimonios, de que los que los alcançan por sus passados huvieron honra<sup>30</sup>.

*ticos deste tiempo señalan*, ed. B.A.E., tomo 60, Madrid, 1952, según la edición impresa en 1605 (primera edición, Madrid, 1595).

<sup>30</sup> Benito de PEÑALOSA, *Libro de las cinco excelencias del español que despueblan a España para su mayor potencia y dilación*, Madrid, 1629, f. 96.

Muchos autores percibían una desnaturalización de la geometría social y por eso insitían en volver a los principios de una justicia cristiana distributiva según un esquema simple pero estricto. Así lo hacía el franciscano Solís, a partir de una noción de justicia, «virtud general acerca de todas las otras virtudes», en su versión distributiva, según el criterio del «apetito razonable» que otorga a cada uno lo que le corresponde:

Bienaventurados los reyes, príncipes y grandes señores y todos los demás jueces y perlados, que por tornar por la justicia y verdad padecen persecuciones, afrentas y tribulaciones, porque de los tales es el reyno de los cielos. (...) Aquí justicia se toma generalmente por qualquiera virtud, ansí como la justicia se predica y dize ser virtud general acerca de todas las otras virtudes. Y ay justicia, la cual consiste en la guarda y custodia de los mandamientos y ley de Dios. Y ay justicia distributiva, que consiste en dar a cada uno lo que es suyo. Porque la justicia siempre pretende la común utilidad y provecho, así lo dixo Tulio [Cicerón]... Y ansí la rectitud que es la justicia no es de qualquier apetito, sino del apetito razonable, el qual se guía siempre con la discreción y prudencia, y aquel se llamará verdaderamente justo, que obra con rectitud, no solamente con la voluntad, sino también con la obra. Pues como los ministros desta rectitud y justicia sean los reyes, perlados y grandes señores y los jueces, por tanto son aborrecidos de los malos e iniquos, porque aunque en sus negocios, pleytos e intereses dessean justicia, empero quando de la tal justicia o execución della les viene perjuizio, no la querrian por su casa. Para que los príncipes y grandes señores no yerren en la administración della ni se desvanezcan en la honra y auctoridad de sus officios y dignidades, mucho les aprovechará leer al glorioso Sant Bernardo (...) El hombre nacido de la mujer está siempre lleno de muchas miserias, imperfecciones y necessidades (...) Mirad señores que soys hombres e hijos de hombres, aunque seays los monarcas del mundo, y que de vuestra cosecha soys imperfectos, inclinados al mal desde el vientre de vuestras madres, ayudaos de la razón y de las leyes divinas y humanas y de la luz de las Escripturas y de Dios, el qual con su auxilio especial concurre con los reyes, perlados, jueces y grandes señores para que no yerren en la administración de la justicia<sup>31</sup>.

En el fondo, desde la moral cristiana, poco más se podía hacer<sup>32</sup>. Esto y, como mucho, señalar a los privilegiados los deberes que estaban aparejados a los beneficios del rango, ya que, en teoría, la desigualdad comprometía a los que disfrutaban de posiciones de poder, les responsabilizaba del ejercicio de la autoridad como delegación de Dios. Así lo expresaba Juan de Ávila, en referencia a los señores de vasallos: «El señor de vasallos, lugarteniente es de Dios, el cual ordena que haya en la tierra buenos que rijan y manden, y otros que obedezcan. (...) Pues mire el hombre que es oficio de Dios para con el hombre, y sabrá ser el señor para con sus hombres»<sup>33</sup>. De su poder se derivaba la responsabilidad de dar ejemplo, porque los ojos de los demás se fijaban en la conducta del privilegiado. Así, se recordaba al noble que había nacido con mayores obligaciones y que precisamente el hecho de su ventajoso punto de partida le hacía deudor tanto con su

<sup>31</sup> Antonio de SOLÍS, *Consuelo de los estados*, Medina del Campo, 1576, ff. 126v-128r.

<sup>32</sup> Claude CHAUCHADIS, *Honneur morale et société dans l'Espagne de Philippe II*, París, 1984.

<sup>33</sup> Juan de ÁVILA, «Carta primera a un señor de estos reinos: trata del conocimiento de Dios y de sí mismo, y gobierno de sus vasallos», en «Tratado Cuarto para caballeros seglares y señores de título, y unos discípulos suyos», en «Epistolario espiritual», *Epistolario español*, ed. B.A.E., tomo 13, Madrid, 1945, pp. 433-434.

propio linaje como con el cuerpo social, pues «no cumple la nobleza con sólo un común bien obrar; fuerza es que obre más que todos quien nació con obligaciones mayores que todos. Disminuye el mérito a las acciones grandes aquel nacimiento que obliga a cosas mayores. (...) La alabanza o el vituperio no se reciben del nacer, pero mídense bien con el nacer; consiste en desigualarse por valor del igual por naturaleza»<sup>34</sup>.

Esta visión se apoyaba, una vez más, en la metáfora organicista, tan invocada en la época<sup>35</sup>. En este sentido, es interesante cómo en pleno barroco se extrañan las últimas consecuencias de la asimilación del cuerpo humano con el cuerpo social. Si los nobles eran los ojos de la monarquía, su falta nos daría un organismo ciego, deforme; pero monstruoso sería también a la inversa, es decir, un cuerpo con más de dos ojos y sin piernas ni brazos —una sociedad con demasiados nobles y sin gente común—. Así se expresaba en 1666 Diego Felipe Albornoz, insistiendo en imágenes muy queridas del pensamiento contemporáneo en torno a las anomalías físicas, las monstruosidades e, hilando más fino, las apariencias:

Pero aunque es gloria dicha de España averse aclarado su nobleza tanto que no aya oy ninguno indigno de las insignias que antes gozavan tan pocos, no sé que sea conveniencia para la Monarquía componerse toda de nobles, que aunque son los ojos de la república y en este cuerpo sería imperfección ser ciego, también sería deformidad ser todo ojos, faltándole pies y manos, que son los estados inferiores donde ha de cargar el peso. Ni se haze creible que en un reyno nazcan todos iguales; pero devemos estar a lo que juzgan los tribunales, donde por todo rigor de justicia darán a cada uno lo que le tocara<sup>36</sup>.

Las ideas tan barrocas de la desconfianza, de las trampas que tendían los sentidos, de la primacía abrumadora de los engaños, de que la verdad de la naturaleza del hombre está velada al entendimiento, tuvieron juego dentro del ambiente intelectual y se aplicaron, consecuentemente, a la explicación de la sociedad porque, además, aportaban figuras aptas para explicar las deficiencias del orden vigente<sup>37</sup>. En el contexto de recelo sobre las apariencias del hombre al menos cobraba sentido la injusticia social que nacía de la contradicción entre los valores declarados y las prácticas concretas. En el siglo XVII, las categorías que reconfortaban a los espíritus inquietos giraron en torno a las pasiones, que se daban en los hombres en compleja mezcla, una suerte de alquimia de los apetitos cuya intrincada composición confería a las conductas las sinuosidades que las caracterizaban<sup>38</sup>. No es extraño que los textos que alimentaban las reflexiones en este sentido, que ampliaban las imágenes de la desconfianza en el hombre, gozaran de aceptación entre la nobleza de la segunda mitad del Seiscientos, como ocurrió con la *Fisonomía de la virtud y del vicio al natural, sin colores ni artificios*, del jesuita Antonio Castro, predicador avezado cuya pluma brillante y aguda ganó el

<sup>34</sup> Francisco de GARAU, *El sabio instruido de la naturaleza*, Madrid, 1667, p. 9.

<sup>35</sup> José M. GONZÁLEZ MUÑOZ, *Metáforas del poder*, Madrid, 1998, pp. 75 y ss.

<sup>36</sup> Diego Felipe ALBORNOZ, *Cartilla política y christiana*, Madrid, 1666, ff. 42v-43r.

<sup>37</sup> José Antonio MARAVALL, *La cultura del Barroco*, Barcelona, 1975, en particular, pp. 309-355.

<sup>38</sup> Sebastián UCEDO, *Caracteres de las pasiones humanas y arte de conocer al hombre de Mons. De la Chambre. Puesto en idioma castellano por ...* Milán, 1669. Basado en Marine CUREAU DE LA CHAMBRE, *L'art de connoistre les hommes*, Amsterdam, 1660.

interés de los círculos cortesanos<sup>39</sup>. Este libro daba, a nobles y a quienes no lo eran, algunas claves de comprensión, o simplemente les permitía refugiarse en una especie de confortable pesimismo acerca de la pasta de la que el ser humano estaba hecho, una materia impura y confusa que proyectaba imágenes falsas del hombre:

Si el hombre fuera no más que uno en lo que es de dentro y en lo que parece fuera; si el hombre fuera semejante a sí mismo, aun no fuera tanta circunspección necesaria para averle de entender. Hásele de mirar con la discreción de advertir de que no es siempre el hombre semejante a lo mismo que presenta en su imagen; hásele de entender con la reflexa de que puede ser imagen de perspectiva; que puede ser imagen sin ser semejança; que puede ser monstruo de contrarios semblantes mirando diferentes aspectos<sup>40</sup>.

Con el tiempo se había consolidado un sistema de defensa de los valores tradicionales que, aún en las postrimerías del siglo XVII, cuando además el papel protagonista de la nobleza en la dirección de la sociedad y de los asuntos políticos daba su peor versión<sup>41</sup>, seguía desplegando sus registros. De esta forma, Pedro de Avilés, que ponía su pluma al servicio del marqués de Astorga, escribía:

Sólo es permitida esta desigualdad (por no llamarla inevitable) en las dignidades mayores, que siendo de la primera hierarchía deben darse a los nobles, aunque no sean tan idóneos, ni tan amados del príncipe como otros, aun quando no se pudiera hallar el mismo ingenio y caudal en los más grandes, engaño de que nos ha sacado la experiencia de tantos príncipes eminentes en todo linage de exercicios. Son las dignidades premios que reserva la magestad de su señor para remunerar y para contemporizar con los principales de su reyno y tenellos gratos y a su devoción, y si estas se dan a gente humilde se profanan y las desprecian porque las ven deterioradas con la baxeza de quien las tubo<sup>42</sup>.

No cabe formulación más clara de un orden social desigual y de su aplicación a la política.

---

<sup>39</sup> Antonio CASTRO, *Fisonomía de la virtud y del vicio al natural, sin colores ni artificios*, Valladolid, 1676 (primera parte), y Burgos, 1678 (segunda parte); la cita textual, de la primera parte, en p. 49

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>41</sup> Adolfo CARRASCO MARTÍNEZ, «Los grandes, el poder y la cultura política de la nobleza en el reinado de Carlos II», en *Studia Historica. Historia Moderna*, 20 (1999), pp. 77-136.

<sup>42</sup> Pedro de AVILÉS, *Advertencias de un político a su príncipe observadas en el feliz gobierno del excelentísimo señor don Antonio Pedro Álvarez Osorio Gómez Dávila y Toledo, marqués de Astorga, virrey y capitán general del reyno de Nápoles, etc.*, Nápoles, 1673, pp. 52-53.

