



UNA ÉTICA PARA LA DISTINCIÓN. LOS GRANDES Y EL ESTOICISMO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Adolfo Carrasco Martínez

Instituto Universitario de Historia Simancas, Universidad de Valladolid, España

Recibido: 05/02/2021

Aceptado: 01/03/2021

RESUMEN

Este estudio se centra en elucidar si existió una ética específica vinculada al grupo de los Grandes. Primero, se define la Grandeza de España como una categoría simbólica con valor político y ceremonial, una quintaesencia de la aristocracia o la más alta distinción social. Después se plantean los problemas para definir una ética para la distinción. A continuación, se indaga sobre la posibilidad de que el estoicismo, que experimentó una segunda época dorada en la cultura europea entre 1580 y 1650, aproximadamente, contribuyese a satisfacer las necesidades de una moral privativa y de la excelencia, tal y como reclamaban los Grandes. Finalmente, se estudia el caso concreto de la relación de los duques del Infantado con las doctrinas estoicas, a través de diversas obras dedicadas a sucesivos titulares de la casa, puestas en relación con el contexto biográfico y político de estos.

PALABRAS CLAVE: Grandes de España; ética aristocrática; estoicismo; Duques del Infantado.

ETHICS FOR SOCIAL DISTINCTION. THE SPANISH ARISTOCRACY AND THE STOICISM IN SIXTEENTH AND SEVENTEENTH CENTURIES

ABSTRACT

This paper is focused on clarifying if there were an specific set of ethics ideas linked to the group of grandees. Firstly, I define the *grandeza de España* as a symbolic category with political and ceremonial validity, as the very most pure aristocracy or the highest social distinction. Secondly I deal with the problems to define an ethics for social distinction. Next, I check the possibility of stoicism, which underwent a refhesing second golden age in European culture ca 1580-1650, contributed to fulfill an specific elitist ethics, as the grandees demanded. Finally a case study is proposed on the relationship of the dukes of Infantado with the stoic moral doctrine, focusing on some

books of ethics dedicated to them, contextualizing the stoics ideas developed inside them biographically and politically with the dukes.

KEYWORDS: *Grandes de España*; aristocratic ethics; stoicism; neostoicism; Dukes of Infantado.

Adolfo Carrasco Martínez. Profesor Titular de Historia Moderna en la Universidad de Valladolid, investigador del Instituto de Historia Simancas y Académico Correspondiente de la Real Academia de la Historia. Forma parte del GIR *Historia del poder en la Edad Moderna* (UVA) y es miembro de *De nobilitate* (Red de estudios sobre la nobleza en la Edad Moderna). Sus líneas de investigación se centran en la historia de la nobleza europea en la Edad Moderna y la historia de la cultura política y la ética en los siglos XVI y XVII. Es autor de: *Sangre, honor y privilegio. La nobleza española bajo los Austrias*, Barcelona, Akal, 2000; *El poder de la sangre. Los duques del Infantado*, Madrid, Actas, 2010; coeditor con Antonio Cabeza Rodríguez de *Saber y gobierno. Ideas y práctica del gobierno de la Monarquía de España (Siglo XVII)*, Madrid, Actas, 2013.

Correo electrónico: adolfocarrasco.madrid@gmail.com

ID ORCID: 0000-0003-1047-9791

UNA ÉTICA PARA LA DISTINCIÓN. LOS GRANDES Y EL ESTOICISMO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

El poder de lo simbólico. La Grandeza, una categoría ceremonial y política

Para Alonso Carrillo, autor del principal texto sobre la materia durante el siglo XVII, Grande de Castilla era “la mayor dignidad con que la Monarquía de España premia sus beneméritos” (CARRILLO, 1657: 1r)¹. En su estela, otro especialista en estas cuestiones como José de Pellicer, consideraba que los que disfrutaban de esta condición “son aquellos vassallos inmediatos a su real persona [...] de cuya Monarchía son las columnas colaterales más firmes” (PELLICER DE OSSAU Y TOVAR, 1668: 3r-3v). Autores anteriores o posteriores a estos dijeron cosas similares porque este era, en realidad, el único punto sobre los Grandes en el cual llegó a existir unanimidad: que ostentaban la más alta distinción que un individuo podía poseer en la jerarquía de la Monarquía. Todo lo demás estuvo siempre en discusión: si era una condición natural o una merced otorgada por el rey, si arrancaba de una decisión de Carlos V adoptada en Aquisgrán en 1520 o si por el contrario ya existía desde la Edad Media, si se derivaba de los méritos personales o de la calidad de la sangre, si había tipos de Grandeza o todas lo eran del mismo género, cuáles eran sus privilegios, cuál era la mejor manera de acreditarla, si era un honor exclusivo de los duques o todos los titulados estaban habilitados para obtenerla.

El mismo vocablo *grande* es problemático, puesto que se trata de un adjetivo sustantivado, lo que supone denominar a un grupo de individuos con un calificativo relativo (¿respecto a qué o quién se es Grande?). Otra denominación que en principio era intercambiable con esta, la de *Grandes de Castilla*, tampoco es mucho más clara, porque la verdad es que los nobles de otros reinos aspiraban a entrar en el grupo exclusivo y, de hecho, la corona nunca fue reacia a que los más destacados señores no castellanos recibiesen este reconocimiento; detrás de ello residía el proyecto de constituir una altísima aristocracia de toda la Monarquía, transnacional por definición,

¹ La obra de Carrillo sobre asuntos de la Grandeza no solo fue la referencia obligada en España, sino que también tuvo gran eco fuera de sus fronteras (IMHOF, 1707: III-XX).

aún cuando su núcleo central fuese la cúspide nobiliaria y señorial castellana. Los contornos difusos de la Grandeza provenían de que “no a menester privilegio ni título escrito, sino solo un acto particular de mandar Su Magestad cubrir [...], por no ser materia de escrituras y no poder los testigos encontrar más memoria”, como dictaminaban juristas y teólogos². Pero no era menos cierto que la libre decisión de un rey comprometía a sus sucesores. Así lo expresaba el reputado jurista Jerónimo Castillo de Bobadilla en 1600:

“las honrras, preeminencias y mayorías son variables según la voluntad de los príncipes, pero es natural y propio dellos no retroçeder, sino con real magnifiçençia afirmar y prorrogar las graçias y merçedes hechas, y en esto ha de ser su palabra y su hecho, según dicen los dotores, sólida y estable [...] el cumplimiento de las palabras y merçedes reales, es claro que toca y obliga a los reyes suçessores”³.

En definitiva, el problema estaba en la tensión nunca resuelta entre un acto voluntario de un monarca, fuera del derecho positivo, que por otra parte generaba compromiso por la costumbre y por el derecho de herencia y que, para complicar más la madeja, se podía considerar una condición natural previa a cualquier reconocimiento externo.

La Grandeza, de origen brumoso, era campo propicio para expandir un universo de particularidades. Pero de lo que no cabe duda es de que fue una categoría operativa y reconocida dentro y fuera de España. Un buen indicio de ello es la percepción ajena, como lo atestigua que en la Inglaterra estuardiana hiciese fortuna la palabra *grandee*, como un modelo representado por la alta nobleza española y católica, con un indisimulado deseo de emulación (PECK, 1991: 148-149). La paradoja de la Grandeza es que se basa en indefiniciones y en acontecimientos de difícil verificación, pero que

² Informe dado por juristas y teólogos sobre la posible concesión de la Grandeza de España al marquesado de Gibraleón, cuyo título ostentaba el VII duque de Béjar, Francisco Diego López de Zúñiga Sotomayor, fechado en Madrid, 15 de junio de 1629, Sección Nobleza del Archivo Histórico Nacional (en adelante SNAHN), Osuna, C. 255, D. 399.

³ Informe jurídico de Jerónimo Castillo de Bobadilla sobre la pretensión del V duque de Béjar, Francisco Diego López de Zúñiga Sotomayor, de que el marqués de Gibraleón, Alonso Diego, su hijo, reciba el tratamiento de grande, fechado en Madrid, 26 de febrero de 1600, SNAHN, Osuna, C. 227, D. 66, fols. 13v-14r. La consulta solicitada a Castillo forma parte de las gestiones puestas en marcha por el V duque de Béjar una vez que su primogénito, Francisco, hubiese optado por entrar en religión y renunciase al marquesado de Gibraleón. Por eso el hijo segundo, Alonso, pasó a ostentar los títulos y dignidades propios del heredero del mayorazgo paterno. La intención del duque era que el nuevo marqués obtuviese cuanto antes la Grandeza. Para esta pretensión no solo se valió de dictámenes como el de Castillo de Bobadilla, sino que también se realizaron diligencias y averiguaciones, con deposiciones de testigos, en la primavera de 1600, como se recoge en SNAHN, Osuna, C. 233, D. 89-96.

sin embargo fue muy valorada porque producía efectos visibles en el reconocimiento del prestigio.

La Grandeza siempre recaía sobre quienes ya eran nobles, tenían títulos y eran señores de vasallos. Es decir, era una distinción solo al alcance de un grupo restringido de la aristocracia, ya en sí una élite, una especie de quintaesencia de la reputación que reforzaba a quienes ya tenían poder con uno mayor que no podía ser otra cosa que simbólico. De ahí que la Grandeza tenga sentido ceremonial y político. Desde su mismo origen en la cultura política bajomedieval, ya era entendida en esos términos como resultado de un proceso de decantación de la expresión: *Grandes del reino*. Y de ahí también los aspectos conflictivos en cuanto a su definición concreta y, singularmente, la delicada cuestión acerca de si este honor fue o no instituido por la corona, es decir, si era un privilegio otorgado o una condición natural. Esta cuestión, en realidad, aludía al tópico relativo a la noción de nobleza en sí: si la excelencia era una creación de la corona, que la concedía, como ocurría con las hidalguías o los títulos, usando de su libre arbitrio, o si por el contrario las mercedes de los soberanos lo único que hacían era provocar el afloramiento de una realidad ínsita, es decir, la acción del rey consistía en una mera ratificación, no la concesión de una distinción. Dado que no era título señorial ni llevaba aparejados los privilegios y exenciones por la pertenencia al estamento nobiliario, el punto crucial consistía en decidirse por una Grandeza *inmemorial* y originaria o por el contrario una categoría honorífica instituida por los monarcas. A esta controversia aludía Alonso Carrillo en su libro, sin tomar una postura nítida (1657: 3v).

Carrillo era igualmente cauteloso cuando se refería al famoso acontecimiento de Aquisgrán en 1520, cuando Carlos V habría ordenado la cobertura a los Grandes castellanos para distinguirlos tanto de los otros nobles del reino como de la nobleza europea presente en la coronación. No ocultaba que no había testimonio fehaciente de este acontecimiento, porque no lo mencionaban los cronistas del Emperador; sin embargo, “no ay más segura memoria, ni mejor instrumento, que la tradición”, zanjaba (CARRILLO, 1657: 15r). Lo cierto es que 1520 pasó a ser el momento de la *distinción*. No importaba que se basara en el recuerdo de un impreciso acontecimiento, sino su pervivencia por consenso. Más que eso, cada vez que un monarca ordenaba cubrirse a alguien, se renovaba el privilegio alcanzado por los antepasados y se reivindicaba el carácter hereditario de este derecho, uno más de los signos de la excelencia que

heredaban los descendientes de aquellos que fueron distinguidos tiempo atrás. Pero la tendencia a afinar la distinción simbólica no terminó aquí, por su propia lógica depurativa y jerarquizadora. Llegó a la exacerbación simbólico-cortesana con el establecimiento de los tres tipos de Grandeza, que Carrillo explicaba:

“a unos manda Su Magestad cubrir antes que le hablen y les responda, a quienes llaman de primera clase, y en estos particularmente se comprehenden los descendientes de aquellos que se cubrieron los primeros en tiempo del emperador Carlos Quinto. A otros se les concedió la grandeza mandando se cubriesen después de aver hablado, oyendo a Su Magestad cubiertos, que corresponden a la clase segunda. En los que ni hablan ni oyen cubiertos, y a quien Su Magestad manda cubrir después de averse arrimado a la pared, se considera la tercera clase” (1657: 14v-15r).

La codificación de las tres clases de Grandeza mediante una gestualidad legible dentro de la etiqueta cortesana llevaba a sus últimas consecuencias su condición simbólica. Era el máximo refinamiento del mecanismo de la distinción porque establecía un juego de señales, incorporado al lenguaje ceremonial y comprensible en el universo del palacio. La distinción de la distinción, si así se me permite denominarlo, alcanzaba su cénit.

El problema de definir una ética para la distinción. La alternativa estoica

En consecuencia, permanecer tocado delante del rey, hablar antes o después, colocarse en un determinado lugar en la sala, cerca o lejos del monarca, se habían convertido en el siglo XVII en señas visibles de un sumo grado de excelencia, incluso más allá de lo formalmente nobiliario. La cuestión que aquí nos interesa es elucidar si, en correspondencia con la distinción social, existió una ética específica, también exclusiva, y adaptada a los valores de excelencia que se suponen a los pocos que poseen tan alta condición. Evidentemente, no se trata de considerar la existencia de un código ético diferenciado, puesto que los Grandes son altos nobles, titulados y señores, y por ello comparten esa serie de rasgos que formaban parte de lo que podríamos denominar, aunque de un modo algo impreciso, la mentalidad y la cultura nobiliarias castellanias. Me refiero a la consolidación de unos valores construidos, principalmente, entre finales del siglo XV y la primera mitad del XVI que, en síntesis, pueden resumirse en la convicción del poder de la sangre para transmitir la excelencia y una conciencia de

superioridad que genera al mismo tiempo responsabilidades y derechos privativos. Por otro lado, no es detectable una especial preocupación por lo moral en el grupo de la Grandeza o al menos no había expectativas éticas similares a las formalmente requeridas para ingresar en la Orden del Toisón de Oro, cuyos estatutos señalaban exigencias concretas de virtud a los caballeros, o lo prescrito por los capítulos de las órdenes militares, en tanto que instituciones de nobleza cristiana. No olvidemos que quien era Grande también podía lucir el collar del Vellochino y, casi siempre, ostentaba el hábito de alguna de las órdenes castellanas.

Por tanto, para establecer un vínculo singular entre ética y Grandes de España hemos de buscar otras perspectivas. A mi juicio, se deben tener en cuenta dos puntos de vista, que a la vez son dos premisas. Uno reside en considerar la Grandeza como un grupo con perfiles más difusos que nítidos, por cuanto, como se ha dicho más arriba, ni tenía un origen claro ni nunca estuvieron fijadas las condiciones de acceso; la confluencia entre la discrecionalidad del monarca en la concesión de esta gracia, con el hecho de que la costumbre imponga su carácter heredable -junto con el mayorazgo y la sucesión en los títulos de la casa nobiliaria-, debilitan los contornos del grupo, algo que, lejos de constituir un obstáculo para su estudio, nos permiten abordarlo como un espacio de elitismo ético -como conciencia de élite y como asunción de un ideal de superioridad en los límites de los convencionalismos morales-. El otro punto de vista o premisa consiste en la objetivación de la categoría de la Grandeza en el campo del estudio de la ética, es decir, si hubo interés por los especialistas en filosofía moral en prescribir doctrina o consejos a los Grandes con la intención de proveerles de unos criterios de conducta que debían adoptar de modo que hubiese armonía entre quienes eran y el comportamiento que se les suponía. Ambas perspectivas se reúnen en el campo de discusión en torno a una ética de la distinción.

Ahora bien, es conveniente no olvidar que el término *ética para la distinción* es problemático si se sitúa en el contexto cultural del siglo XVII. Me refiero a que la consideración de un sistema de filosofía moral que diese cobertura y justificara un aristocratismo tan agudo, sería en principio una contradicción con la idea de un orden ético de comportamiento basado en la virtud cristiana. Como mucho, la superioridad moral en términos confesionales al alcance de un laico podía verificarse en el ascetismo, la contemplación o más comúnmente en la caridad -aspecto este que trataremos en un

caso concreto-. Incluso relativizando el marco cristiano, esto es, despojando lo ético de trascendencia, conceptualmente era difícil acomodar una posible ética para la distinción si se consideraba que la moral era un conjunto de obligaciones y responsabilidades conducentes a hacer que el mundo fuese como debiera según lo dictaba la autoridad política. Desde una concepción heterónoma de la ética, se instaba al sujeto -cualquier individuo- a transformarse, es decir, perfeccionarse, para cumplir con las responsabilidades y seguir las normas que certificaran una conducta correcta (VALDECANTOS, 2007: 10-15). En consecuencia, cuando estamos hablando de una ética singular, propia de los que se reconocen excelentes, debemos ser conscientes de que nos estamos moviendo hacia donde los principios de conducta no se derivan de la convicción de que hay una norma promulgada por una autoridad sabedora de qué es lo mejor para la comunidad. En lugar de esto, el sintagma “ética para la distinción” descansaría sobre el principio de que el mejor conocedor de la virtud propia es uno mismo, aun cuando la conducta resultante pueda ser incomprensible para los demás o eventualmente contraria a la norma. Sería una expresión de autonomía ética, al margen de las normas que someten a todos porque han sido promulgadas por la autoridad. Ética de la distinción significa excepcionalidad, anomalía y, consecuentemente, una concepción interna de la virtud, que antes que el juicio social o la norma, se inclina por el propio juicio y debe estar preparada para ser incomprendida por la mayoría.

Ello no quiere decir que sea una ética contranormativa, disidente y menos aún anómica, sino que más bien es la actualización de la conciencia de superioridad. Desde ese punto de partida se construye la moral de la distinción, desde la certidumbre de la excepción. Así, los preceptos de conducta no son un punto de llegada que marcan la tendencia hacia lo que debe uno ser, sino al revés: constituyen la adecuación de los preceptos a lo que ya uno es por sí. Sobre esta manera específica de entender la relación entre los Grandes y lo ético, resulta muy clarificador lo que dice Antonio López de Vega en *El perfecto señor* (1652), interesantísimo texto dirigido al duque de Alburquerque. Según el autor, encontrar un “perfecto señor” es un “sueño político”, en una doble acepción, primero porque mediante la suspensión de los sentidos que propicia el estado onírico es posible discurrir con claridad sobre las partes de tal perfección. Pero también porque solo en sueños, no en la realidad, se encontrará ese deseable señor

perfecto. Pues bien, cuando está caracterizando lo que denomina “la cultura del ingenio” del verdadero señor, dice lo siguiente:

“Pero aunque lo desseamos docto, dispensamos en que no sea doctísimo, porque ni le instruimos para lector en escuelas, ni le disponemos para escritor científico, sino para lustre de su república, para cuerdo gobernador de sus estados, i para noble padre de familias. En orden a estos fines, sepa de lo divino lo que le baste para conocer la verdad i consecuencia de la religión, para distinguirla de la superstición i para ni pecar por ignorancia ni perturbarse con vanos escrúpulos y temores, propias calidades de la multitud plebeya. De lo humano aprenda lo necesario para saber conservar i aumentar sus utilidades i sus honras, para descubrir la ignorancia i apreciar la sabiduría, para no ser engañado del lisonjero sofista ni aborrecido o desestimado del verdadero sabio. Sea en él generosidad dexar el lucimiento de la eminencia científica a la escasa fortuna de los particulares, porque les quede algo con que templen la embidia de su grandeza.” (LÓPEZ DE VEGA, 1652: 10-11)

La cita es larga, pero muy enjundiosa con respecto a lo que aquí nos interesa. Lo central es que López de Vega considera que la posición de excelencia del Grande se corresponde con “ser sabio con moderación” (1652: 12), lo que significa que en términos morales y confesionales no le es propio ni que se consagre a la vida del filósofo -la filosofía como forma de existencia le ha de ser extraña-, ni tampoco que su piedad sea como la de la “multitud plebeya” -no encaja con una actitud temerosa y lastrada por la amenaza del castigo-. Se constata que el noble señor está por encima de la obediencia filosófica y también de la teológica, luego los códigos de su conducta y su carácter se han de construir con elementos autónomos y distintos de los que afectan a la mayoría. Porque en su caso tampoco se trata de encontrar el equilibrio en el término medio ni la armonía de la equidistancia, sino de hacer posible la excepcionalidad. En consecuencia, ética para la distinción no es tanto el cumplimiento riguroso, en máximo grado, de las normas de una determina moral, cuanto una moral de la excepción. Antes que una ética perfecta, es una ética diferente y en la que cabe desde la santidad transfiguradora hasta “la irreflexiva exaltación del heroísmo criminal” que encuentra George Steiner en los héroes homéricos (2020: 29). En *El príncipe constante* de Calderón y el *Coriolanus* de Shakespeare encontramos estos extremos morales llevados a las tablas para ser escrutados por un público que convive y mide las conductas de los Grandes.

Desarrollados los argumentos como se han expuesto hasta ahora, lo siguiente es elucidar, cómo se conjugó esa ética distinguida. En primer lugar, téngase en cuenta que

no hay un sistema ético entre los existentes que sea completamente coherente con la singular manera de los Grandes de entender su lugar en el mundo. No podían ceñirse a uno de los existentes porque precisamente la clave de su visión de las cosas residía en la excepcionalidad de la norma. Más bien, lo propio de ellos sería considerarse fuera de la moral establecida, al margen del código normativo comunitario. O visto de otra manera, lo propio de Grandes sería trasladar al campo ético la noción de privilegio, tan arraigada en su mentalidad. Esto no quiere decir que el impulso de perfección -la aspiración a ostentar en grado sumo los estándares morales socialmente consensuados- no estuviese entre los objetivos éticos de un Grande. Aquí habría que distinguir por una parte la opinión de los moralistas generalistas -si se me permite esta denominación-, que deducen que el grupo de los escogidos debe actuar con mayor rigor ético -y por encima de todos, el rey- porque son ejemplo para la sociedad, y por otra parte los autores que podríamos denominar pronobiliarios o los intelectuales que están al servicio de las casas, que expresan lo que se puede calificar como el punto de vista interno de los Grandes. Esta matización nos conecta con una segunda consideración: que la configuración de esta ética de la singularidad es un proceso con múltiples aportaciones, en el cual participan no solo sus protagonistas, los Grandes. Muchos intervinieron: moralistas de diverso origen y formación, teólogos, filósofos y, de una u otra manera, desde retóricos, a dramaturgos, pasando por novelistas o poetas. Todos tenían algo que decir al respecto, porque la discusión en torno a los principios que deben regir la conducta de los Grandes es, en realidad en sí misma, sobre la Grandeza en cuanto excelencia personal, y las implicaciones que se derivaban de ella, fueran políticas, económicas y jurídicas.

En consecuencia con esto, una fórmula de abrir camino en esta indagación puede ser contrastar la influencia en la cosmovisión altonobiliaria de algunas de las ideas éticas que estaban en el ambiente y en la discusión en el siglo XVII. Desde el último tercio del siglo anterior se estaba produciendo un interesante fenómeno cultural en este campo, lo que Pierre-François Moreau denominó “retorno” de las filosofías antiguas (París, 1999), especialmente el estoicismo y el escepticismo, pero también un epicureísmo (BARBOUR, 1998) que derivó hacia el libertinismo erudito (PINTARD, 1983). Todas estas escuelas, originarias de la época helenística y que arraigaron en Roma, experimentaron un reverdecimiento en el contexto de la crisis del Renacimiento,

la consolidación de la escisión confesional y las guerras civiles que proliferaron. Entre ellas ponemos aquí el foco en la Stoa, que desde finales del siglo XVI vivió una segunda edad dorada, quizá una verdadera restauración, a tenor del número de publicaciones surgidas hasta, al menos, 1650, y del interés que despertó su doctrina, singularmente la ética. ¿Por qué?

No es posible dar una única razón que explique un movimiento de recuperación y reactualización de una escuela filosófica, sobre todo si se trató, como fue, de un fenómeno extendido y persistente -tampoco es el objeto de estas páginas-. En todo caso, cabe apuntar que el atractivo de las ideas del Pórtico se benefició de dos constantes en el tiempo y se debió a un conjunto de circunstancias. La primera, es la pervivencia de un legado estoico, como parte de la cultura clásica, que se conservó con altibajos, y llegó vivo a la gran recuperación que se opera desde el Renacimiento. La otra constante es que, desde el principio, los autores cristianos consideraron que era posible encontrar en la Stoa valores compatibles con los suyos -más que otras escuelas filosóficas paganas-, sobre todo lo relacionado con una antropología del autocontrol, la resiliencia, la fortaleza del espíritu necesaria para aguantar las desgracias de la vida. La falsa relación epistolar entre San Pablo y Séneca y la fabulación acerca de la posible conversión del segundo en el momento de su muerte fueron solo los fenómenos más llamativos de una voluntariosa insistencia en que los estoicos realmente habrían sido cristianos si hubiesen tenido la gracia de la Revelación. El conjunto de circunstancias está relacionado con el contexto político-religioso de las últimas décadas del siglo XVI y con la influencia determinante derivada de la aparición en el panorama intelectual de la figura del humanista brabazón Justo Lipsio. En este ambiente de división y, sobre todo, bajo la percepción de la necesidad de defenderse de la actividad invasiva del poder -religioso y político- sobre las vidas individuales (CARRASCO MARTÍNEZ, 2017a), el estoicismo que Lipsio y otros actualizan y colocan en el centro de la cultura humanista tardía, ofrecía respuestas a las inquietudes que se habían adueñado de los europeos de finales del XVI. La lectura que se hace de las doctrinas estoicas en esta situación concreta es, primordial e inicialmente, una interpretación defensiva, como protección frente a la agresividad del mundo exterior, como terapia psicológica para afrontar los males públicos -así titula Lipsio su *De constantia in publicis malis* (Antuerpiae, 1584)-.

Por consiguiente, la cuestión que nos ocupa aquí es determinar si un estoicismo popularmente comprendido como medicina contra los males del mundo pudo derivar hacia una ética aristocrática o de la distinción, y cómo lo hizo. En principio, hay un profundo elitismo en la doctrina estoica, quizá no tanto en su formulación originaria griega, pero desde luego es constatable su deslizamiento hacia la cultura patricia cuando la Stoa se trasladó a la Roma republicana (REYDAMS-SCHILS, 2005); posteriormente, bajo el imperio, adquirió los contornos de la oposición y del orgulloso desprecio senatorial ante la vulgaridad y la violenta tosquedad de los autócratas. En este ambiente de ensimismamiento y notable impotencia para evitar el poder dictatorial de los emperadores, la añoranza de los tiempos republicanos, el recuerdo de los severos valores tradicionales romanos y el culto de mártires estoicos de las viejas libertades, como Catón el Joven, Bruto, el poeta Lucano, Helvidio Prisco, Trásea Peto y hasta el mismo Séneca, se mezclaron en la conciencia patricia, como magistralmente explica Tácito (MOMIGLIANO, 1992; WIRSZUBSKI, 1960). El estoicismo que se recibe a finales del siglo XVI proviene esencialmente de los textos de Séneca y Epicteto -sin olvidar los textos ciceronianos-, y además hay una crítica histórico-filológica de todo este *corpus* -de muy alto nivel en el caso de Lipsio-, por lo cual la vinculación entre las ideas del Pórtico y lo aristocrático estaba ya en la primera toma de contacto. Dicho en otras palabras, hay una percepción, dominante y que nunca desaparecerá del todo, de que el estoicismo es la ética de la élite, y no solo política. La invitación a identificarse con el orgullo patricio romano y su distanciamiento respecto de las contingencias externas incluía la simpatía hacia sus emblemas morales; y la alta nobleza europea se mostró propicia a aceptarlo (CARRASCO MARTÍNEZ, 2017b: 37-44).

El estoicismo y la distinción en la configuración ética de los duques del Infantado

En una temprana traducción al español del *Enquiridión* de Epicteto, que solo circuló en manuscrito, encontramos ya esa percepción de que el estoicismo es doctrina moral propia de Grandes. Se trata de la versión que Alvar Gómez de Castro dedicó al IV duque del Infantado y que debió estar terminada y entregada al dedicatario a mediados de 1557. Precisamente en el texto de cortesía que dirigía al duque, el humanista toledano apuntaba la pertinencia del estoicismo para los Grandes:

“porque la materia de las cosas que enseña [el estoicismo de Epicteto], si bien se mira, no hay a quien más convenga que a los grandes señores, por la cuenta que con sus costumbres todos tienen. Y aliende de esto, si yo no me engaño, esta es una obra muy a propósito de la naturaleza y condición del ánimo levantado siempre para cosas grandes que Vuestra Señoría tiene, forzadamente se ha de ofrecer dificultad y trabajo, y bien conveniente para estos duros tiempos en que los negocios tienen tanta dificultad de cordura y tiento⁴.

Bien es cierto que Gómez de Castro estaba reproduciendo las palabras de la dedicatoria que había redactado Angelo Poliziano para presentar su versión latina del *Enquiridión* a Lorenzo dei Medici (1540: 3)⁵. Sin embargo, aun cuando la idea no fuera suya originalmente, es muy significativo que Alvar Gómez la trasladase a su patrón Mendoza. El humanista formaba parte del círculo que el duque Íñigo López había aglutinado en torno a su biblioteca en el palacio familiar de Guadalajara. Junto con Álvaro Gómez de Castro, la otra figura descollante del grupo de helenistas y latinistas de las universidades de Alcalá de Henares y Santa Catalina de Toledo que frecuentaron el trato del duque fue el erasmista Juan de Vergara. Ambos, ocasionalmente acompañados por otros amigos humanistas, pasaron largas estancias estivales en el palacio, trabajando con los ricos fondos de la biblioteca y compartiendo conversación con el duque aficionado a los libros y su familia. En esta corte literaria alcarreña el centro era el mecenas Íñigo López, que no solo llevaba el mismo nombre de pila que Santillana, sino que siguió la estela de este en el amor a las letras. Lector insaciable, el IV Infantado también llegó a publicar un libro, el *Memorial de cosas notables* (1564), a partir de sus propias anotaciones sobre los clásicos grecolatinos y los autores cristianos a los que dedicaba su tiempo. Sus cartas revelan igualmente su afición y un conocimiento de la cultura literaria y filosófica que contextualiza la dedicatoria por parte de Álvaro Gómez de su traducción del *Enquiridión*. Entre otras cosas, se justifica el ofrecimiento por cuanto Gómez de Castro se sirvió de los manuscritos e impresos de la biblioteca ducal para su trabajo de traslación y, además, parte notable de su tarea la desarrolló durante

⁴ *Enchiridion, de Epicteto. Traducción castellana de Álvaro Gómez de Castro, con la vida de Epicteto y una carta del traductor a Íñigo López de Mendoza, duque del Infantado*, BN, Mss. 9227, fol. 288v. Nótese que la última frase proviene del final de la dedicatoria de Angelo Poliziano a Lorenzo dei Medici de su traducción al latín, que fue impresa por vez primera, ya muerto el humanista, en 1497. Véase “Angeli Politiani in Epicteti stoici *Enchiridion*, e graeco a se interpretatum, ad Laurentium Medicem epistola”, en *Epicteti stoici Enchiridion e graeco interpretatum ab Angelo Politiano*, Parisiis, per Conradum Neobarium, Regium in Graecis Typographo, 1540, p. 3

⁵ La primera edición de Poliziano, dedicada a Lorenzo dei Medici, es de Florencia, 1497, cuando ya había muerto el humanista. Fue sucesivamente reeditada a lo largo del siglo XVI.

los veranos que pasó en el palacio en los años centrales del siglo XVI (CARRASCO MARTÍNEZ, 2019).

Ignoramos si la traducción fue un encargo directo de Infantado o una iniciativa de Gómez de Castro. En todo caso, había cierta vinculación previa de los Mendoza con el estoicismo, dentro de una más amplia vocación humanista de todo el linaje (NADER, 1986). Prueba de ello es la amplia representación de textos de Séneca y Boecio en la biblioteca del I marqués de Santillana, en latín, italiano y castellano, con manuscritos adquiridos, copias y traducciones de encargo (SCHIFF, 1905: 102-131, 174-186; BLÜHER, 1983: 187-188)⁶. Igualmente, testimonia el interés de Santillana por las doctrinas estoicas su *Bías contra Fortuna*, quizá el poema del siglo XV español que mejor exprese el ideario estoico (LAPESA, 1957: 257; ALONSO, 1985). Por tanto, es posible pensar que, como parte de la devoción del duque por su antecesor Santillana, fuese él quien propusiese la traducción de Epicteto, o al menos es verosímil que el asunto surgiese en las conversaciones que mantenía en verano con Gómez de Castro, aunque solo fuera con vistas a completar la colección familiar de textos básicos del estoicismo. Hay evidencias de que las ideas de la Stoa circulaban entre ellos dos, como una carta del duque al humanista fechada unos cuatro o cinco años antes de que este último abordase la traducción del *Enquiridión*. En ella, Infantado demostraba su conocimiento de la doctrina estoica sobre los bienes indiferentes o secundarios, en concreto la riqueza, según lo había expuesto Séneca:

“diçen bien los estoicos [que]grande suele ser la necesidad no de la pobreza mas de la demasía de la riqueza, que muchas cosas a menester el que muchas cosas posee, de donde viene a ser neçessario si de pocas cosas queremos tener neçesidad que con pocas cosas nos contentemos”⁷.

⁶ Entre los manuscritos que pertenecieron a Santillana y quedaron en poder de sus descendientes duques del Infantado, puede localizarse, al menos, la presencia de 10 volúmenes de textos de Séneca y dos de *De consolacione* de Boecio, en italiano uno y traducido al castellano el otro. De Séneca están, en varias versiones, entre ellas las de Alonso de Cartagena, las tres *Consolaciones*, las *Epístolas a Lucilio*, *De clementia*, todos los *Diálogos*, las *Quaestiones Naturales*, y las tragedias; mezcladas con las verdaderas obras de Séneca, están otras que la tradición medieval le atribuía, como las supuestas cartas cruzadas con San Pablo o la tragedia *Octavia*, y que solo quedaron depuradas a finales del siglo XVI gracias a la crítica filológica de Justo Lipsio, en cuanto a la prosa, y Martín del Río, en el caso de las tragedias. Asimismo, hay varias copias de los *Proverbia*, colección de sentencias o adagios, no todos ellos extraídos de las auténticas obras de Séneca.

⁷ Carta del IV duque del Infantado a Álvar Gómez de Castro, ¿Guadalajara?, ¿1552?, BN, Mss. 1104, fols. 1r-2r; la cita textual, en fols. 1r-1v.

La relación de la casa del Infantado con el estoicismo continuó en el siglo XVII. Ahora bien, no es que podamos hablar con propiedad de mendozas estoicos, pero en todo caso si es posible sostener que la ética del Pórtico estaba inserta en el ambiente cultural de la casa ducal, fuera a través de libros o del trato con hombres de letras que, como gente de su tiempo, se habían acercado a esta doctrina, convertida en una moda ya a la altura de 1600. La cuestión de fondo siempre será la viabilidad del estoicismo como código de conducta de los Grandes, o al menos como horizonte moral acorde con la excelencia aristocrática. Por ello es muy significativo que en 1606 el benedictino fray Gaspar Ruiz Montiano dedicase al VI duque, Juan Hurtado de Mendoza, su *Espejo de bienhechores y agradecidos*, una versión de *De beneficiis*, de Séneca, con abundantes comentarios doctrinales, morales y políticos. Tenemos pocos datos sobre el fraile y su vinculación con el VI Infantado⁸, pero la dedicatoria y el motivo central de la portada del libro, que son las armas ducales, son elocuentes respecto de la intención de unir el texto al destinatario. *De beneficiis* es uno de los escasos textos con contenido político que conservamos de Séneca -junto con *De clementia*- y quizá por ello ha generado una intensa discusión entre los estudiosos de la obra del romano-cordobés⁹. El tema es la relación entre benefactor y beneficiario, la fórmula informal de protección y favor característica de la vida pública romana republicana que bajo el imperio y particularmente durante el gobierno de Nerón había sido redefinida. Sobre ello tenía mucho que decir Séneca, que había estado al lado del emperador como su principal consejero y que verosímilmente escribió su tratado cuando ya había abandonado la primera escena del gobierno, decepcionado -y horrorizado- de su antiguo pupilo. Asimismo, el texto discurría acerca del uso responsable de las riquezas por los poderosos, entendiendo que quienes poseían bienes asumían una responsabilidad social y ética con los demás. Según Séneca, la liberalidad era un requerimiento a los ricos, como lo eran el agradecimiento y la lealtad para los beneficiados. También en este asunto era voz autorizada, porque recordemos que él mismo había adquirido una de las fortunas mayores de Roma gracias a las dádivas de Nerón y la había aumentado por su cuenta con rentables negocios hechos desde su posición en el gobierno.

⁸ Los escasos datos accesibles sobre Gaspar Ruiz Montiano, en M. C. Vivancos Gómez (OSB), <http://dbe.rah.es/biografias/51218/gaspar-ruiz-de-montiano>

⁹ Véanse, por ejemplo, los elogios que vierte Pierre Grimal (2013: 171-181), y en el polo opuesto la consideración de obra menor, por ser demasiado coyuntural y por el tema tratado, que es la opinión de Paul Veyne (1995: 233-245).

Convertidos los *beneficia* entre particulares -de la época republicana- en un instrumento en manos del gobierno monárquico, la posición senequiana trataba en parte de justificar su comportamiento personal, por un lado, y por otro pretendía dar un sentido estoico a este tipo de relaciones de patronazgo que la realidad política había transformado en eje del poder. Para esto segundo, se servía de los argumentos de Hecatón de Rodas, un estoico de época republicana, discípulo de Panecio, del cual nada sabemos aparte de lo que menciona sobre él Diógenes Laercio y luego Cicerón¹⁰. Seguramente Séneca se inspiró en la teoría del valor social y político de la riqueza de Hecatón, que en *De beneficiis* adquiere el sentido de un deber social y servía de conexión al individuo con la sociedad (GRIMAL, 2013: 174-175). En términos de doctrina estoica, la prosperidad no era en sí misma ni buena ni mala, sino que pertenecía al amplio espacio de los indiferentes (ἀδιάφορον o *adiáfora*). Los indiferentes no eran ni buenos ni malos en sí mismos, sino que dependían de la intención con la que el sujeto los emplease. De ahí que pudieran servir para alcanzar la tranquilidad de espíritu, si era el *sapiens* estoico quien los gestionaba. Por eso Séneca insistía en el valor moral del *beneficium*, en tanto que podía ser una herramienta más -no la única, ni la más importante- para la construcción de esa utopía político-social que los estoicos habían cifrado en el difuso término cosmopolitismo.

Pero más allá de los problemas estructurales del estoicismo antiguo para responder a las realidades del poder, fijar una posición sobre el uso de las riquezas y asumir las desigualdades sociales, más allá incluso de la ambigüedad de Séneca cuando escribe *De beneficiis*, lo que aquí nos importa es que el beneditino Ruiz Montiano considerase que el texto era apropiado para el VI duque del Infantado. Juan Hurtado de Mendoza era hijo del marqués de Mondéjar, y en principio, su nacimiento no le había reservado una posición destacada en la cúspide de la nobleza¹¹. Accedió al título por su matrimonio con Ana de Mendoza, la heredera a la jefatura de la casa ducal. El enlace había sido convenido por el V duque como medio de asegurar que su primogénita

¹⁰ Hecatón de Rodas pertenece a la denominada Stoa media, cuando la doctrina pasó de la Grecia helenística a la cultura romana republicana. Consideraba la riqueza un medio al servicio de la familia y del Estado, como un aglutinador social que hacía posible la concordia política. Diógenes Laercio hace referencia a las obras desaparecidas de Hecatón (2007: VII) y Cicerón lo cita en *Sobre los deberes*, lib. III. Séneca menciona la autoridad de Hecatón en *De beneficiis*, *De vita beata*, *De tranquillitate animi* y otras obras.

¹¹ Juan Hurtado era el hijo séptimo de Íñigo López de Mendoza, III marqués de Mondéjar y IV conde de Tendilla, y de María de Mendoza, hija del IV duque del Infantado.

pudiese conservar el mayorazgo en el futuro, una vez que esta había enviudado de su primer matrimonio, del cual había engendrado dos hijas. Con la concertación de una segunda boda con un pariente en 1593, se esperaba que la pareja tuviese descendencia masculina y que, en caso de que no fuese así, ningún familiar de las ramas laterales tuviese en el futuro argumentos legales suficientes para reclamar el patrimonio y los títulos del Infantado. Juan Hurtado se convirtió en el mejor aliado de su suegro, enfermo, cuando el cambio de reinado trajo consigo el comienzo de la privanza de Francisco Gómez de Sandoval. Comprendió pronto que una casa como la del Infantado, que llevaba largo tiempo replegada en sus señoríos alcarreños, si quería conservar su poder social y político, no podía renunciar a entrar en el juego cortesano bajo las leyes del valimiento que ahora estaba empezando. A ello se dedicó con habilidad Juan Hurtado, duque consorte desde 1601, aceptando el papel que adquirió Lerma como intermediario entre Felipe III y sus Grandes en la distribución de gracia -el reparto de los beneficios-. Obtuvo para sí los nombramientos de gentilhomme de cámara de Felipe III y consejero de Estado y de Guerra, junto con la protección del privado en los pleitos que diversos parientes incoaron contra la posesión del ducado por Ana de Mendoza. A cambio, negoció con Lerma el matrimonio de su hijo segundogénito, Diego Gómez, con la heredera del Infantado, Luisa (1603)¹². Con ello y en virtud de otras gracias concedidas a los Mondéjar y otros Mendoza, Francisco de Sandoval incorporó a su clientela al linaje que ahora dirigía Juan Hurtado. Confluyeron el interés de Lerma por erigirse en el gran patrón de los Grandes castellanos y el del duque del Infantado por sostener el prestigio y las bases señoriales de la casa (CARRASCO MARTÍNEZ, 2010: 179-183).

Es en este contexto específico en el cual hemos de otorgar sentido a *De beneficiis* en la versión de Ruiz Montiano. Se trata de una actualización del texto que tiene como punto de partida una traducción crítica del original latino y, lo que es más importante, supone un esfuerzo por convertir las palabras de Séneca en una teoría moral de las relaciones sociales y políticas pertinente para un Grande en su triple dimensión de señor

¹² Luisa de Mendoza era la hija mayor del primer matrimonio de Ana de Mendoza con su tío Rodrigo de Mendoza. En 1601, al convertirse su madre en VI duquesa, adquirió el título de condesa de Saldaña -el acostumbrado para los herederos de la casa—. El concierto matrimonial con Diego Gómez de Sandoval y la boda celebrada en la iglesia de San Andrés de Madrid en 1603, sellaron la alianza entre los Mendoza y los Sandoval, que posteriormente se reforzaría con el nacimiento en 1614 de su primogénito Rodrigo, futuro VII duque (CARRASCO MARTÍNEZ, 2010: 73-74, 79-82).

de vasallos, gestor de un linaje y agente político. Para ello, Ruiz Montiano crea un campo semántico específico que no coincide exactamente con el de Séneca; son términos que se repiten a lo largo del volumen y que acreditan la capacidad del concepto de beneficio para articular un sistema completo de relaciones entre los individuos. Así, la virtud cristiana de la caridad se ofrece como sinónimo de beneficio senequiano, “hija legítima del bien querer, en que consiste la charidad reynando de las virtudes; hermana de la piedad y misericordia; madre natural de la limosna, del buen consejo y de las otras obras pías”. Es decir, la caridad/beneficio, se sitúa en la cúspide de la jerarquía de las virtudes y, lo que es más significativo, según subraya el benedictino, como virtud singular y universal por cuanto es la única que es compartida por Dios y por los hombres. La caridad es la acción divina extendida sobre sus criaturas y reproducida por estas (“hacerse bien unas criaturas a otras”, dice) (RUIZ MONTIANO, 1606: “Prólogo al lector”, s.p.). A partir de este planteamiento, el campo semántico agrupa sustantivos y las relaciones entre ellos, como son: bienhechor, benefactor, agradecido, obligación, merced, recompensa, gratificación, ingratitud, amor, entre otros.

Todos estos vocablos tenían un sentido específico en el contexto en que Ruiz Montiano los enuncia. Esta es la operación de actualización del texto que realiza, el establecimiento de un sistema de valores, de raíz estoica pero eminente comprometido con la situación creada por el fenómeno de la privanza lermista y dirigido a un noble concreto, el VI duque del Infantado. Como hemos explicado más arriba, Juan Hurtado de Mendoza participó en la dinámica de mercedes e intercambio de favores que estaba imponiendo Francisco Gómez de Sandoval y ello le permitió entrar en el círculo del gobierno y obtener ventajas para su casa. Pero es que, al mismo tiempo, Juan Hurtado había asumido la gestión de los estados señoriales de su esposa y esta tarea, que incluía decisiones de gobierno, nombramientos, administración de justicia y negociación fiscal, igualmente estaba regida por los mismos principios en cuanto era un sistema clientelar y de contraprestación de servicios por gratificaciones, esto es, un intercambio de *beneficia*. La obra de Ruiz Montiano es una reflexión, y una propuesta en toda regla, dirigida al duque del Infantado, para que se sirva de las categorías y el lenguaje del sistema de prestaciones, tanto en la administración de su casa como en el ámbito cortesano y de la política, en un contexto de extensión y generalización de ese sistema

impuesto por la privanza de Lerma. El punto de arranque es la teoría senequiana expresada en *De beneficiis*, lo cual le confiere una base estoica de la que Ruiz Montiano es buen conocedor, porque a lo largo de todas sus páginas confronta críticamente los puntos de la doctrina de la Stoa y los “corrige” en cuestiones teológicas, como por ejemplo su panteísmo -la identificación de Dios con la Naturaleza- (RUIZ MONTIANO, 1606: 213). Salvadas estas disonancias, extrae del estoicismo romano la esencia de un programa de relaciones sociopolíticas basado en una economía del beneficio que es aplicable a la condición nobiliaria y a la coyuntura concreta de esos momentos.

El hallazgo de que del texto de Séneca se extraían fórmulas de actuación plausibles en el contexto de la Monarquía de España del XVII tuvo su continuidad en la época del conde duque de Olivares. Una segunda versión de *De beneficiis* fue puesta en castellano por Pedro Fernández de Navarrete, 1629, dedicado al Cardenal Infante. Para Fernández de Navarrete estaba muy claro el sentido político-moral del beneficio, en este caso orientado al hermano de Felipe IV, don Fernando, y de hecho no solo para él, puesto que en la aprobación del cronista de Castilla Gil González Dávila se insiste también en ello: “para que advertidos los príncipes, así los de primera gerarquía como los que ocupan los segundos lugares en el gobierno público, entiendan con qué prudencia deven dispensar lo que está destinado para premio de los que mejor obraren” (FERNÁNDEZ NAVARRETE, 1629: s. p.)¹³. No era el primer contacto del autor con Séneca, pues Fernández de Navarrete ya había traducido los diálogos y las consolaciones de Séneca dos años antes, encomendándoselos a Olivares. De todo ello puede extraerse la conclusión de que hay una valoración en clave política y moral de la utilidad de la teoría senequiana del beneficio, doctrina apropiada para los gobernantes y los grandes señores por cuanto la esencia de su conducta puede ser reducida al ejercicio virtuoso y prudente de favores y mercedes.

Retornando al lugar específico del estoicismo como ética de los grandes nobles en relación con la casa del Infantado, es interesante detectar una cierta continuidad. En 1634 Juan Enríquez de Zúñiga dedicó al joven VII duque, Rodrigo de Mendoza y Sandoval, sus *Consejos políticos y morales*. Enríquez era natural de Guadalajara, pertenecía a una familia que había estado vinculada al servicio de la casa de Mendoza y

¹³ “Aprovación del maestro Gil González de Ávila”.

aprovechó la ocasión del reciente acceso al título ducal de Rodrigo (1633) para regalarle este texto. Y para subrayar que no lo hacía por sentirse obligado personalmente dejaba claro que llevaba más de diez años al servicio de la administración de la justicia del rey. Desde esa independencia se consideraba más autorizado para ofrecer este tratado compuesto de una parte de ética política y otra centrado en el oficio de juez, cuya originalidad deriva de estar redactado en forma de consejos de un padre a su hijo, en estilo epistolar. Son cincuenta consejos para el perfecto político, y otros cincuenta para el perfecto juez, que recuerdan inequívocamente las cartas de Séneca a Lucilio. En la mayor parte de las misivas-consejos se percibe un tono estoico o estoizante, cuando no reproduce directamente diversos pasajes de las *Epistulae*. Los cincuenta primeros consejos, que “trata[n] de la vida política en general”, componen el cuadro de un hombre dedicado a lo público, de cuna noble, al que se anima a adquirir una contextura ética rigurosa como guía de conducta pública. Están recogidos todos los rasgos del sabio estoico y virtuoso, cuya norma de actuación es el seguimiento de la recta razón y que, adquirida la tranquilidad de espíritu, es capaz de encajar las desgracias y los golpes de la fortuna sin alterarse (ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, 1634: 1r-50v).

Toda esta caracterización moral estoica encaminada a un desempeño recto en la vida pública, adquiere una intención específica al dirigírsela Enríquez de Zúñiga al nuevo duque del Infantado, que era además nieto del duque de Lerma, y hacerlo en pleno valimiento de Olivares. Desde su inauguración en la jefatura de la casa y en la Grandeza el duque se esforzó por reivindicar la figura de su abuelo Sandoval, que era un modo visible de plantar cara al privado al mando. Esta actitud de oposición al régimen olivarista, más efectista que práctica, le valió dos destierros (1637 y 1638) de la corte, el segundo de ellos por haber efectuado un encendido elogio de Lerma y Uceda en las conflictivas Cortes de 1638, donde Infantado acudió no como miembro del segundo estamento sino como representante de la ciudad de Guadalajara, privilegio ligado a su mayorazgo¹⁴. Posteriormente, el duque tuvo cierto protagonismo en los movimientos de los Grandes contra el valimiento de Olivares que desembocaron en el despido del ministro por parte de Felipe IV y también estuvo presente en los conciliábulos posteriores conducentes a cubrir el vacío de poder dejado por Gaspar de Guzmán,

¹⁴ Noticia de los gestos públicos antiolivaristas ejecutados por Infantado, en *Cartas de algunos padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años 1634 y 1648*. En: *Memorial Histórico Español*, tomo XIV, p. 13, tomo XV-III, p. 96.

aunque no logró más que la embajada en Roma y el gobierno de Sicilia (CARRASCO MARTÍNEZ, 2010: 85-95). Es posible conectar el orgulloso y singular comienzo de la carrera política de Rodrigo de Mendoza y Sandoval, esa ostensible conducta contracorriente, con las historias de los héroes estoicos romanos, como Catón y sus ásperas intervenciones en el Senado que recordaba entre admirado e incómodo su amigo Cicerón, u otros senadores, ya bajo el gobierno de Nerón, como Trásea Peto o Helvidio Prisco, cuya resistencia al tirano relata Tácito en los *Anales*. Y también es posible encontrar similitudes entre la frustración de las expectativas políticas del VII Infantado y el fracaso, mucho más trágico, tanto de Catón como de los senadores antineronianos.

Este caso nos coloca ante los límites de la presencia del estoicismo en el ambiente de los Grandes españoles del siglo XVII y, más concretamente, nos da la medida de la interiorización del ideario del Pórtico en estos círculos. Hay presencia, evidentemente, y constituye un atributo de distinción que es cultivado por esto mismo. Sin embargo, el grado de verdadera y profunda asunción de los códigos de exigencia ética del estoicismo estaba limitado por las exigencias que impuso la condición de la Grandeza como categoría simbólica y política en el espacio cortesano.

Bibliografía

Fuentes primarias

CARRILLO, A., (1657). *Origen de la dignidad de grande de Castilla, preeminencia de que goza en los actos públicos y palacio de los reyes de España*, Madrid: Imprenta Real.

ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, J., (1634). *Consejos políticos y morales*, Cuenca: Julián de la Iglesia.

FERNÁNDEZ NAVARRETE, P., (1629). *Los libros De Beneficiis de Luçio Aeneo Séneca a Aebuçio Liberal*, traducidos por el licenciado Pedro Fernández Navarrete, Madrid: Imprenta del Reyno.

GÓMEZ DE CASTRO, Á., (¿AÑO?). *Enchiridion, de Epicteto. Traducción castellana de Álvar Gómez de Castro, con la vida de Epicteto y una carta del traductor a Íñigo López de Mendoza, duque del Infantado*, BN, Mss. 9227

IMHOF, J. G., (1707). *Recherches historiques et genealogiques des grands d'Espagne*, Amsterdam: Zacharie Chastelain le fils.

LIPSIO, J., (1584). *De constantia libri duo, qui alloquium praecipue continent in publicis malis*, Antuerpiae: apud Christophorum Plantinum.

LÓPEZ DE MENDOZA, Í., IV duque del Infantado, (1564). *Memorial de cosas nobles*, Guadalajara: Pedro de Robles y Francisco de Cormellas.

LÓPEZ DE VEGA, A., (1652). *El perfecto señor. Sueño político con otros varios discursos i últimas poesías varias*, Madrid: Imprenta Real.

MELIO DE SANDE, J., (1612). *Dotrina moral de las epístolas que Luzio Aeneo Séneca escribió a Luzilio, repartida en setenta capítulos por el mismo estilo dellas*, Madrid: Alonso Martín.

PELLICER DE OSSAU Y TOVAR, J., (1668). *Iustificación de la grandeça y cobertura de primera clase en la casa y persona de don Fernando de Zúñiga, noveno conde de Miranda, grande antiguo de Castilla, quinto duque de Peñaranda con segunda grandeça*, Madrid: Diego Díaz de la Carrera.

POLIZIANO, A., (1540). *Epicteti stoici Enchiridion e graeco interpretatum ab Angelo Politiano*, Parisiis: per Conradum Neobarium, Regium in Graecis Typographo (1º ed., 1497).

RUYZ MONTIANO, G., (1606). *Espejo de bienhechores y agradecidos, que contiene los Siete Libros De Beneficios de Lucio Aneo Séneca, insigne filósofo moral, agora de nuevo traducidos de latín en castellano por fray Gaspar Ruyz Montiano, de la orden de San Benito. Tiene notados y declarados por el mesmo traductor algunos de los lugares más difíciles, y al cabo del libro tiene quatro tablas de nueva invención, muy provechosas para todo género de personas, especialmente para predicadores y para cortesanos que lo quieren parecer en sus cartas [y] conversaciones*, Barcelona: Sebastián de Cormellas.

SALCEDO CORONEL, G., (1650). *Cristales de Helicon. Segunda parte de las rimas*, Madrid: Diego Díaz de la Carrera, a costa de José Muñoz Barma.

SÁNCHEZ, J. M., (1652). *Vida de Epaminondas, príncipe thebano. Escrita por el texto de Aemilio Probo y ponderada con discursos morales y políticos. Sácala a la luz don Diego de Avellaneda*, Valencia: Claudio Macé.

ZUBIAUR, M., (1650). *Peso y fiel contraste de la vida y de la muerte. Avisos y desengaños exemplares morales y políticos. Con un tratado intitulado Observaciones de palacio y corte, y un breve apuntamiento de la llegada de la reyna nuestra señora a esta corte*, Madrid: Andrés García a costa de Francisco Serrano.

Fuentes secundarias

ALONSO, Á., (1985). “El estoicismo y el debate de *Bías contra Fortuna*”. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, Nº 4, pp. 107-116.

BARBOUR, R., (1998). *English Epicures and Stoics. Ancient Legacies in Early Stuart Culture*, Amherst: The University of Massachusetts Press.

BLÜHER, K. A., (1983). *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid: Gredos.

CARRASCO MARTÍNEZ, A., (2010). *El poder de la sangre. Los duques del Infantado, 1601-1841*, Madrid: Actas.

CARRASCO MARTÍNEZ, A., (2017a). “Razón de uno mismo. El individuo ante la primacía de la política, 1580-1650”. En: A. CARRASCO MARTÍNEZ (Ed.), *La nobleza y los reinos. Anatomía del poder en la Monarquía de España (siglos XVI-XVII)* (pp. 177-224). Madrid y Frankfurt del Main: Iberoamerica y Vervuert.

CARRASCO MARTÍNEZ, A. (2017b). “Heroísmo y fracaso en las muertes de Catón. Lecturas éticas y políticas de un ideal nobiliario de los siglos XVI al XVIII”. *Atalanta*, Vol. 5, Nº 2, pp. 19-56. DOI: <https://doi.org/10.14643/52A>

- CARRASCO MARTÍNEZ, A. (2019). “Íñigo López de Mendoza, IV duque del Infantado. Un noble lector y escritor en su círculo humanista”. *Cuadernos de Historia Moderna*, Vol. 44, Nº 2, pp. 387-418. DOI: <https://doi.org/10.5209/chmo.66364>
- GRIMAL, P., (2013). *Séneca o la conciencia del Imperio*, Madrid: Gredos.
- LAPESA, R., (1957). *La obra literaria del Marqués de Santillana*, Madrid: Ínsula.
- MOMIGLIANO, A., (1992). “The crisis of the Roman State and the Roman historians (from Sallust to Tacitus)”. En: *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- MOREAU, P.-F., (Dir.) (1999). *Le retour des philosophies antiques à l'âge classique. Tome I: Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Tome II: Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle*, París: Albin Michel.
- NADER, H., (1986). *Los Mendoza y el Renacimiento español*, Guadalajara: Institución Provincial de Cultura Marqués de Santillana.
- PECK, L. L., (1991). “The mentality of a Jacobean grande”. En: L. L. PECK (Ed.), *The mental world of the Jacobean court* (pp. 148-168). Cambridge: Cambridge University Press.
- PINTARD, R., (1983). *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Ginebra-París: Slatkine, 1983.
- REYDAMS-SCHILS, G., (2005). *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- SCHIFF, M., (1905). *La Bibliothèque du Marquis de Santillane*, París: Émile Bouillon.
- STEINER, G., (2020). *Errata. El examen de una vida*, Madrid: Siruela.
- VALDECANTOS, A., (2007). *La moral como anomalía*, Barcelona: Herder.
- VEYNE, P., (1995). *Séneca y el estoicismo*, México: FCE.
- VIVANCOS GÓMEZ, M. C., (OSB). “Gaspar Ruiz de Montiano”. En: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA. *Diccionario Biográfico electrónico*, <http://dbe.rah.es/biografias/51218/gaspar-ruiz-de-montiano>
- WIRSZUBSKI, C., (1960). *Libertas as a political idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge: Cambridge University Press.