

LAS TRANSFORMACIONES DE LA CULTURA AULICA:
LA CORTE DE LA MONARQUÍA CATÓLICA
COMO CORTE DEL BARROCO

THE TRANSFORMATIONS OF AULIC CULTURE:
THE COURT OF THE CATHOLIC MONARCHY
AS A BAROQUE COURT

José Martínez Millán

<https://orcid.org/0000-0002-1780-2347>

IULCE-Universidad Autónoma de Madrid

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Autónoma

28049 Madrid

ESPAÑA

jose.millan@uam.es

Resumen. La Corte no fue solamente el “lugar” donde estaba el rey, sino una organización política-social, emanada del feudalismo, que englobaba todo el Reino. Esta organización política tenía sus fundamentos en los principios de la filosofía práctica clásica (Aristóteles) y creó su propia cultura (cultura cortesana). Ahora bien, los valores en los que se basaba, cambiaron paulatinamente a lo largo del tiempo: del cortesano humanista del siglo XVI se pasó al cortesano discreto del siglo XVII. La Monarquía hispana también experimentó una profunda transformación entre ambos siglos, lo que permitió que el cortesano del barroco se transformara en el modelo católico.

Palabras clave. Corte; cultura cortesana; fortuna; disimulo; discreto; silencio; corte del Barroco, Monarquía Católica; emblemas.

Abstract. The court was not only the “place” where the king was, but a social-political organisation, which emanated from feudalism and encompassed the whole kingdom. This political organisation was based on the principles of classical practical philosophy (Aristotle) and created its own culture (court culture). However, the values on which it was based changed gradually over time: from the humanist courtier of the 16th century to the discreet courtier of the 17th century. The Hispanic Monarchy also underwent a profound transformation between the two centuries, which allowed the baroque courtier to be transformed into the Catholic model.

Keywords. Court; court culture; fortune; dissimulation; discretion; silence; Baroque court; Catholic Monarchy; emblems.

Durante las últimas décadas, la Corte ha sido objeto de una intensa investigación hasta el punto de considerarla un modelo de organización política que caracterizó las Monarquías europeas durante la Edad Moderna. Ello se produjo cuando entró en crisis (a partir de la segunda mitad del siglo xx) el modelo de Estado (centralizado e institucional) que se aplicaba al estudio de la evolución general de la historia europea desde la Edad Media. Se trataba de un planteamiento en el que el estudio de la administración y de las instituciones constituía el elemento esencial para explicar (e incluso se identificaba) la realidad política, olvidando la articulación social que, a través de relaciones no institucionales, configuraban el poder en el reino. Actualmente, ningún historiador se olvida de analizar la Corte como elemento fundamental de las monarquías europeas de la Edad Moderna y los historiadores especialistas en lengua y literatura encuentran en el «sistema de Corte» el planteamiento adecuado para analizar y dar sentido pleno a las obras que se escribieron durante estos siglos.

Con todo, es preciso señalar que la Corte se viene estudiando frecuentemente como un bloque compacto institucional, sin distinción de periodos y sin señalar los cambios en su evolución cultural, fruto de la idea institucional, que aún mantenemos en el subconsciente intelectual, del modelo de “Estado”, cuando en realidad, la organización cortesana fue una composición política diferente, basada en principios filosóficos y políticos distintos a los del Estado liberal.

I. LOS ORÍGENES DE LA CORTE

La articulación política cortesana evolucionó desde el sistema feudal. En Castilla, la aparición de la Corte ya se puede vislumbrar desde el reinado de Alfonso VIII, en torno a la ciudad de Burgos. La derrota de Alarcos (1195) sirvió para que el rey tomara conciencia de la necesidad que tenía de transformar su Monarquía incorporando a la nobleza dentro de su ámbito de influencia. Fue por esta época cuando la cancellería real comenzó a asumir símbolos que le otorgaban al monarca una potestad superior a la de los nobles. Las reformas se consolidaron

en tiempos de Fernando III cuando los documentos cancillerescos comenzaron a redactarse en castellano¹. La Corte, a partir de entonces, apareció como centro de poder en el que el rey era su origen y fundamento y, por consiguiente, donde surgía el saber político. Poco después, Alfonso X el Sabio definió la Corte y señaló la importancia que tenía como centro y núcleo de la Monarquía, haciendo referencia al protagonismo que tenían los letrados en la creación de leyes generales y en la aplicación de la jurisdicción real sobre su reino. El Rey Sabio definió una serie de conceptos (Corte, Casa Real, oficiales reales, etc.) en sus obras, que fueron asumidos por las monarquías medievales europeas y que los comentaristas transmitieron a la Edad Moderna. Si en el *Espéculo*, el Rey Sabio incidió en el poder privativo de su condición real como era gobernar de acuerdo a su propia voluntad, en su gran obra *Las Partidas*, se esforzó por incorporar a los estamentos privilegiados (nobleza y clero) a su proyecto político: en la *Partida I* ponía de manifiesto el poder de la Iglesia, mientras que en la *Partida II* establecía el equilibrio que debía existir entre la nobleza y el rey. La rebelión nobiliaria que se alzó en 1272 mostró claramente la necesidad de tener junto a sí a la nobleza, mientras que en las Cortes de Zamora de 1274 los municipios castellanos consiguieron imponer sus normas en la aplicación de sus derechos privativos. En consecuencia, se puede decir que Alfonso X definió los organismos y creó el modelo de integración a través del cual se introdujeron los distintos estamentos del reino en la Corte y en la Casa Real, presentando siempre al monarca como cabeza y elemento articulador de esta nueva organización política².

Pero fue en el siglo XIV cuando se perfilaron las nuevas manifestaciones culturales cortesanas. La literatura que surgió en torno a Alfonso XI demuestra el valor que la elite dirigente concedió a la redacción de las crónicas, no solo por señalar su presente (político y doctrinal), sino también para asegurarse una identidad que se quería transmitir en el futuro³. Se comenzó a crear un discurso cronístico que coincidía con la disposición del archivo que se hacía en la Cancillería.

¹ MacDonald, 1997, pp. 381-384.

² «*Enperadores e reyes son más nobles personas en onrra e en poder que todas las otras cosas para mantener e guardar las tierras en justicia [...] e porque ellos son asy commo començamiento o cabeza de los otros, por ende queremos fablar dellos e mostraremos que cosas son*» (*Partida II, tít. I*). Poco después, Alfonso X definía los oficios que debían servir al rey y, por consiguiente, los canales de integración de las elites sociales. Ver Martínez Millán, 2005.

³ Ver Catalán, 1962 y 1974.

Asimismo, se estableció un orden jurídico que se convirtió en centro de teoría política para los comentaristas y letrados: *Ordenamiento de Burgos* (1338), *Ordenamiento de Villa Real* (1346), *Ordenanzas de Alcalá* (1348), tratando de articular el poder de los nobles y de las ciudades al del monarca, pero también adaptando la institución de la caballería a la nueva función que iba a cumplir en la nueva organización política en el que la nobleza estaría subordinada. El monarca se empeñó en configurar un orden natural que le permitiera subordinar a la nobleza y someterla a una organización curial. Por otra parte, la aparición de los letrados resultó fundamental en este proceso. Crearon un espacio cortesano que no solo constituyó el centro de organización política y jurídica basado en la persona y autoridad del rey, sino que también contribuyeron a desarrollar una cultura nueva en el modo de gestionar el gobierno, que conllevaba una manera nueva de comportamiento político. Asumidas las reglas de la nueva conducta (cortesana), lo más importante era ganarse la voluntad del rey, quien otorgaba la merced o el favor⁴. Conseguir la amistad regia (en un círculo donde todos los miembros pretendían lo mismo) se pensó en principio, era una cuestión de «fortuna»⁵.

El tema de la fortuna fue objeto de gran parte de las obras literarias medievales. Para tomar conciencia de ello valga recordar a fray Martín de Córdoba, quien escribió *Compendio de la Fortuna* (1440-1453) en dos libros dedicados al poderoso condestable y valido de Juan II, don Álvaro de Luna, en cuyo prólogo decía: «ya podemos ver qué es caso e fortuna; son causas accidentales de las cosas que se facen por algún fin que non vienen siempre nin muchas veces, más de tarde en tarde»⁶. Este fin, este designio, es la voluntad de Dios, por lo que la fortuna era *ancilla Dei*⁷. Para los poetas del *Cancionero* el tema de la «fortuna» también fue muy recurrente. Francisco Imperial (¿1372-1409?) la consideraba como una fuerza arbitraria, arrojándose el poder de trastornar las mismas influencias de los astros⁸. Garcí Sánchez de Badajoz

⁴ En Aragón, Pedro IV el Ceremonioso: ordenanzas de la Casa, de la capilla, la manera de servir (cf. Rivero Rodríguez, 2005). No obstante, fue con Juan II de Castilla cuando aparece una literatura cortesana, en la que se trata de dibujar la nueva conducta del cortesano (frente a la caballería medieval).

⁵ Arias Arias, 1970, pp. 174-180.

⁶ Fray Martín de Córdoba, *Compendio de la Fortuna*, p. 234.

⁷ Ver fray Martín de Córdoba, *Compendio de la Fortuna*; y Mendoza Negrillo, 1973.

⁸ *Cancionero de Baena*, I, p. 206; Garrigós Llorens, 2015, pp. 39-46.

(1460-1526) llamaba la atención sobre la confusión de nombres que se le otorgaba⁹. Gómez Manrique (1412-1490) también la identificaba con la providencia de Dios¹⁰. Bernat Metge (1350-1413), escritor catalán siempre ligado a la Corte y a la Cancillería real, compuso, en 1381, un poema titulado *Libre de Fortuna e Prudencia*, en el que se planteaba la cuestión de la providencia divina¹¹.

En los tiempos de Alfonso Martínez de Toledo (1398-1468?), arcipreste de Talavera¹², época de inquietudes religiosas en toda Europa, la sociedad castellana no se contentaba con discutir irrespetuosamente los juicios de Dios, sino que se afirmaba, en contra de la doctrina cristiana, que «ser asy, que fados, planetas e fortunas son las cosas que dan ser e non ser e facen las criaturas ricas e pobres, dolientes e sanas»¹³. El arcipreste respondía a estas manifestaciones populares que todos los movimientos astrales proceden de Dios, sin su voluntad no tendrían fuerza ya que desempeñan el papel de intermediarios. En otro pasaje insistía en que el alma y la mente estaban por encima de los fenómenos celestes y, por tanto, no se regían por los planetas ni las «fortunas». El arcipreste de Talavera dedicó medio libro a discutir la forma corriente de hablar sobre la fortuna, el hado, los signos y los planetas¹⁴. Por su parte, Alfonso de la Torre, contemporáneo del Arcipreste de Talavera, afirmaba en su *Visión deleitable* que, aunque las opiniones del pueblo no son ciertas, poseen algo de verdad, lo que significaba que admitía el poder de la «fortuna». Hernán Pérez de Oliva (¿1494?-1531) —en su *Diálogo de la dignidad del hombre*— elogiaba el libre albedrío que capacita a la persona para liberarse de la fortuna. Hernán Pérez identificaba la fortuna con el mundo y la realidad material¹⁵.

En resumen, el *tiempo*, *la fortuna*, *la mutabilidad* fueron considerados todos ellos agentes de cambio, pronto constituyeron el símbolo y la

⁹ Castillo, *Cancionero general*, II, p. 649.

¹⁰ Castillo, *Cancionero general*, I, p. 50.

¹¹ Ver *Obras de Bernat Metge*, ed. Martín de Riquer (1959).

¹² Ver Lomax, 1982.

¹³ Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, pp. 7-30.

¹⁴ En 1438 acabó su *Corbacho* o *Reprobación del amor mundano*, también conocido como *Libro del Arcipreste de Talavera* o *Vicios y virtudes de las mujeres y reprobación del loco amor*, una de las obras maestras de la prosa española del prerrenacimiento, publicada en Sevilla en 1498. Ver la introducción de González Muela recogida en la bibliografía, pp. 7-39.

¹⁵ Sus obras en BAE, vol. 65, p. 395.

expresión del *contemptus mundi* y en este sentido se les ha empleado a partir de entonces. Pedro Salinas, al estudiar la obra de Jorge Manrique (1440-1479)¹⁶, hacía un cuadro de la literatura del siglo xv en el que explicaba cómo el gran poeta se había apoderado de esta tríada dialéctica y la había renovado con su propia experiencia vital en las *Coplas a la muerte de su padre*. El marqués de Santillana (1398-1458), tío de Gómez Manrique, dedicó unos textos no menos elocuentes a la «fortuna» y a la inestabilidad política en su *Comedieta de Ponza* (a partir de la estrofa 108). Por su parte Juan de Mena (1411-1456), quien mantuvo una gran amistad con el condestable Álvaro de Luna, cuyo *Libro de las claras y virtuosa* prologó, y también con Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana, con quien compartía gustos literarios, en su *Laberinto de Fortuna*, no solo contemplaba la morada de la fortuna, sino también las ruedas del pasado, presente y futuro. En cada ciclo había siete círculos correspondientes a los planetas que gobernaban el destino humano¹⁷. En resumen, en todas estas obras, la «fortuna» se presentó como el agente de Dios para controlar el mundo y el movimiento en el firmamento por lo que la manera de conseguirla y sobre todo de mantenerla (se dedujo por lógica) era seguir una conducta de acuerdo con la ética cristiana.

2. LA CORTE DEL RENACIMIENTO: DEL «CABALLERO» AL «CORTESANO»

La aparición de la corte en Europa estuvo relacionada con el surgimiento del Renacimiento y la cultura clásica. El ideal cortesano se basó en la cultura de la Antigüedad (*studia humanitatis*), surgida en Italia en los siglos xiv y xv, desde donde se extendió por Europa durante la primera mitad del siglo xvi. Tales saberes constituyeron el fundamento intelectual de conducta dentro de la nueva organización de poder aparecida durante la baja Edad Media¹⁸. Los humanistas adquirieron su cultura fuera de los monasterios medievales y de la enseñanza escolástica y sirvieron de consejeros a los príncipes del Renacimiento. En 1528, Baltasar de Castiglione (1478-1529) escribía su libro *Il Cortegiano*, amparado en el molde clásico de una idea de perfecto

¹⁶ Salinas, 1947, pp. 96-97.

¹⁷ Casa Rigal, 2017, «Introducción»; Lida de Makiel, 1950, pp. 30-39.

¹⁸ Ver Garin, 1993.

rey y de perfecto orador como punto de partida de su instrucción del cortesano perfecto¹⁹. La trama de la obra es un juego que se desarrolla en las estancias de la duquesa de Urbino, en el espacio intermedio entre el espacio íntimo y el espacio público. El juego se organiza en círculos: hombres y mujeres en igualdad. Así se constituye un espacio de circulación y de comunicación que es ya en el mismo modelo de la comunicación en la que cada uno se define por referencia a los otros individualmente.

El libro del *Cortesano* elabora una auténtica puesta en escena de la corte. Esta aparente y real teatralidad justifica la exposición de las ideas encarnadas por los personajes que intervienen y los papeles que desempeñan en dicho espacio político. La ausencia de un narrador principal creaba una relación de intercambio horizontal sugiriendo una dispersión que producía un efecto de distanciamiento y de objetivación al mismo tiempo que destacaba las cualidades personales de cada personaje. Todas las cualidades atribuidas al buen cortesano están destinadas a establecer contacto, de manera amable, con la sociedad de la corte, al mismo tiempo que a crearse una opinión favorable²⁰. El papel de un buen cortesano es la conversación. Puesto que la opinión sirve de referencia, se tendrá previsión de hacerse preceder, antes de ser conocido, en un lugar, de una buena reputación y de crear inmediatamente una impresión favorable. Para ello es importante saber escoger el lugar conveniente para difundir el valor, ni demasiado pronto ni demasiado tarde. Castiglione pone en juego una sutil dialéctica entre el ser y el parecer no desprovisto de ambigüedad, donde la *sprezzatura* juega un papel esencial²¹. El perfecto cortesano debía distinguirse por su bondad virtuosa, por el servicio honesto al príncipe y por educar a su señor en la virtud, ya que, el verdadero humanismo —como señala Rico— consistía «no solo en una cultura, sino además en una forma de civilización, en una conducta pública y privada tan atenta al pulimento individual como al bienestar de la comunidad»²². Si el Humanismo era una cultura completa, que implicaba un estilo de vida, resulta lógico que los cambios no solo afectaron a los saberes,

¹⁹ Ver la edición y comentario de Amedeo Quondam al *Libro del Cortegiano* de Baltasar Castiglione (2002).

²⁰ Ver Lasपालas, 2006 y Orduna, 2006.

²¹ Ver Baillet, 1993.

²² Rico, 1979, pp. 31-51.

sino también a los modos de comportamiento que debían adaptarse en los nuevos tiempos y en las nuevas circunstancias políticas²³.

Para el humanismo, el papel del lenguaje resultaba esencial. La lengua y el poder de la elocuencia daban al hombre su verdadera dignidad y cultura, la esencia misma de la *humanitas*²⁴. Desde el punto de vista del humanismo cristiano también se favoreció el conocimiento de las lenguas vernáculas con el fin de difundir la piedad cristiana entre el pueblo llano, fin último de este tipo de humanismo. La conversación fue la forma «de vivir» que el sistema cultural clásico aportó a los hombres del Renacimiento, pero no de todos los hombres, sino solo a los cortesanos, porque de esta manera se definió su identidad cultural²⁵. La conversación ha sido uno de los factores constitutivos de la modernidad²⁶, sobre todo porque en un período breve de tiempo confirió una nueva identidad a los grupos y estamentos sociales que formaban el grupo de la nobleza, una función distintiva: el cortesano, que nació de la metamorfosis del noble guerrero y el humanista. Una metamorfosis consistente en el hecho de adquirir una «segunda naturaleza» que estaba hecha de las cualidades y virtudes que concurrían a dar forma reglada a las relaciones interpersonales (una forma orgánica de vivir, llamada «conversación»)²⁷ distinta de las relaciones de confrontación con las armas²⁸. El saber vivir del humanista hispano (aunque por motivos inquisitoriales tuvo que emigrar a Flandes) se puede ver en Luis Vives. Mercedes Blanco se fija en este humanista a través del análisis de una obrita *De vita et moribus eruditi*, en la que no solo da lecciones de moralidad, sino que presenta un código de buenas maneras siguiendo principios éticos: no solo la imitación a Cristo, sino también en su vida civil y social. Este código de buenas maneras, se adorna en algunos principios: transparencia (no rehusar la comunicación con los demás), modestia, concordia (buscar conciliación de

²³ Quondam, 2013, pp. 210-224.

²⁴ Ver Quondam, 2007 y Rico, 1979.

²⁵ Quondam, 2007, p. 10. Ver Creveri, 2001.

²⁶ Sobre el Renacimiento como modernidad, ver el resumen realizado por Rodríguez-San Pedro y Sánchez Lora, 2000, en especial pp. 43-56.

²⁷ Burke, 1993, pp. 73-75. Hace un estudio general del tema, de manera muy descriptiva, Godo, 2007.

²⁸ Ver Pons, 1994; Blanco, 1994 y Egido, 2017. La escritura también es signo de humanismo.

opiniones), moderación, etc.²⁹. La autoridad del saber emana de las pacíficas fuentes del espíritu.

El saber vivir humanista fue también una apropiación de marcas de distinción por una aristocracia de tipo nuevo. A partir de la segunda mitad del siglo XVI se impone un nuevo modelo (ya no fue el humanismo de Erasmo): *El Escolástico* (1550) de Cristóbal de Villalón³⁰ y *El estudioso cortesano* (1573) de Lorenzo Palmireno (1524-1580)³¹. Trataron de crear una nobleza docta, opuesta a la nobleza de las armas. Palmireno tuvo un objetivo práctico, enseñar a comportarse, por lo que dio numerosos consejos prácticos. Quería demostrar el abismo que existía entre los libros y el mundo, entre la ciencia y lo cotidiano.

En la práctica de la corte, el que aspiraba al favor del príncipe, a la consagración social, debía hacerlo frente a las diferentes «opiniones de los hombres», que se producían en el cambio interpersonal, tomaban el modelo de la perfección extremadamente aleatoria. Perfección contra relatividad, virtud real contra «opiniones de los hombres», he aquí el problema que justificaba el proyecto de escribir un manual de comportamiento sobre la perfecta vida de la corte. La sola regla del comportamiento del cortesano era la de conformarse con los usos y de tomar parecer de la opinión común, adoptar la opinión de la mayoría. La opinión verdadera era la «opinión común» que nacía de la socialización de la opinión individual. En este sentido, la opinión común no era simplemente la opinión de la mayoría; al contrario, entre las opiniones diversas existía una buena que seguía la costumbre. El buen juicio se presentaba como una capacidad de filtrar las opiniones sociales, de homogeneizar los distintos puntos de vista³².

En 1534, Boscán (1487-1542) había traducido al castellano el conocido libro de Castiglione, *Il Cortegiano*, cuyos valores y comportamientos se establecieron como paradigma. Ahora bien, tras el *Cortesano* apareció un segundo tratado, que se hizo universal en la corte hispana: el *Galateo*, que se puede definir como un manual para *arribistas*, esto es, para las personas que llegaban a la corte para conseguir mercedes rápidamente. La trama se presenta como una larga lección

²⁹ Blanco, 1994, pp. 125-126.

³⁰ Ver Villalón, *El Scholástico*, ed. Martínez Torrejón (1997); y Cáseda Teresa, 2018.

³¹ Ver Maestre Maestre, 1988 y 1990.

³² Paternoster, 1992, pp. 60-62.

de un «viejo ignorante» a un «joven muchacho»³³. El *Galateo* se puede situar dentro de la tradición de la tratadística pedagógica, culminante en la línea de la *instituto principis* (si se piensa, por ejemplo, en Erasmo) o en los tratados como el *De civilitate morum puerilium* de Erasmo, que aleccionan con ironía no tanto de los fundamentos ideológicos cuanto de la conducta práctica; y en el interior de eso, no tanto la esfera de la *oconomica* o de la *política* o de la ética propiamente dicha, cuanto el comportamiento cotidiano, un ámbito al que Aristóteles no había tratado³⁴. En el *Galateo*, la opinión común llega a absorber completamente al individuo y reduce el sentido común a la simple imitación de los usos de la mayoría, fenómeno que debe ser interpretado como la utilización de la simulación cortesana en un medio social en el que el éxito se adquiere mediante la sumisión.

Durante el reinado del emperador Carlos V (1517-1555), en el que la corte aún no estaba asentada y los organismos administrativos (Consejos, tribunales, etc.) apenas si tenían jurisdicción definida y aún carecían de ordenanzas y reglamentación, ya comenzaron a cambiar los valores cortesanos: el medro y la consecución de los bienes materiales empezaron a primar sobre los ideales humanistas, que iban siendo relegados a un segundo plano, lo que produjo los primeros escritos de rechazo a la corte. Así se deduce de la *Carta escrita al muy ilustre señor don Juan Hurtado de Mendoza, señor de la villa de Fresno de Torote, en que se trata de los catarriberas*³⁵; en ella se describe de manera crítica la heterogénea masa humana que arrastraba el emperador Carlos V, que inundaba la ciudad de Toledo de extranjeros, todos en busca de conseguir alguna merced. No obstante, quien primero manifestó este desengaño y desprecio general a la corte fue fray Antonio de Guevara (1480-1545) en su obra *Menosprecio de corte y alabanza de aldea* (1539)³⁶. Como afirma el profesor Márquez Villanueva, Guevara situó toda la confianza que escribe en su libro bajo el signo del «pudrirse», que constituye todas las frustraciones de su experiencia cortesana:

³³ Ver Gracián Dantisco, *Galateo español*, ed. Marguerita Morreale y Botteri, 1999.

³⁴ Prandi, 1993, pp. 200-203.

³⁵ Salazar, *Cartas*, pp. 59-92.

³⁶ Ya antes había aparecido otro tratado que denunciaba las miserias de la corte, escrito por el papa Pío II; ver Algaba Pacios, 2016, tesis doctoral dirigida por Ángel Gómez Moreno.

Pudrirse quiere decir un estado de ánimo en que toda modalidad de sentimientos negativos se aúnan para anticipar en vida la descomposición de la muerte. Este hondo pudrirse en que desemboca el maravilloso libro no tiene ninguna historia literaria y empequeñece, con mucho, la melancolía que era el punto extremo del pesimismo psicológico de la época [...] carece de toda dimensión edificante y representa una requisitoria contra sí mismo y de un modo indirecto contra la corte y contra los príncipes³⁷.

A partir de entonces, los escritos sobre el tema se hicieron numerosos. Este pesimismo hacia la corte se dio en todo personaje que no alcanzaba sus pretensiones a pesar de transcurrir toda su vida intentando agradar a los demás, por eso amenazaban con abandonar la corte, al no ver posibilidades de medro, pero nunca lo hacían. Cristóbal de Castillejo (1490-1550) escribió *Aula de cortesanos o diálogo de la vida en la Corte*, que comenzaba denunciando la falta de valores que existía y lo único que movía a las personas era el dinero³⁸. Luisa de Sigea (1522-1560)³⁹, nacida en Tarancón en 1522, entró a servir la casa de doña Catalina como *moça de cámara*, en 1542, fecha en que su padre la llevó a la corte. De sus experiencias vividas en este espacio de poder escribió el tratado *Duarum virginum colloquium de vita aulica et privata* (1552), en el que debatía cuál era la mejor vida: la de la corte o la retirada. Pedro de Navarra realizaba una disquisición en el mismo sentido en su obra *Diálogos de la diferencia que hay de la vida rústica a la noble*, escrita en 1567. Por su parte, el secretario del duque de Feria, Gallegos, reflexionaba sobre el mismo asunto en unas coplas tituladas *qué es vida de palacio*⁴⁰. Si alargamos un poco más el recorrido histórico encontramos a Baltasar Gracián (1601-1658), quien ponía en boca de Critilo (en su obra *El criticón*) la siguiente definición de corte: «Babilonia de confusiones, una Lutecia de inmundicias, una Roma de mutaciones, un Palermo de volcanes, una Constantinopla de nieblas, un Londres de pestilencias y un Argel de cautiverio»⁴¹. Todas estas críticas surgían ante la contradicción que determinados personajes experimentaban entre los ideales de conducta predicados en la corte y la poca efectividad que

³⁷ Márquez Villanueva, 1999, p. 17.

³⁸ Castillejo, *Aula de cortesanos*, cap. 1.

³⁹ Ver García Ramila, 1958-1959.

⁴⁰ En las *Coplas en vituperio de la vida de palacio y alabanza de aldea*; ver Morel-Fatio, 1901.

⁴¹ Gracián, *El criticón*, p. 232.

tenían para alcanzar sus deseos materiales. Muchos cortesanos se esforzaban en seguir principios de conducta modélicos para un cortesano, pero los resultados materiales (oficios, mercedes, honores, etc.) nunca llegaban; es más, frecuentemente observaban que otros personajes con menos valía y menos escrúpulos ascendían en la escala social y eran recompensados ampliamente por sus escasos servicios. El capitán Fernández de Andrada lo expresaba con claridad a su amigo cuando afirmaba que en la corte:

Peculio propio es ya de la privanza
Cuanto de Astrea fue, cuanto regía
Con su temida espada y su balanza⁴².

Por lo que resultaba normal que, en vez de la virtud, las pretensiones se consiguiesen con otros medios:

El oro, la maldad, la tiranía
Del inicuo, precede, y pasa al bueno:
¿Qué espera la virtud o qué confía?⁴³

3. LA CORTE DEL BARROCO: DEL «CORTESANO» AL «DISCRETO»

A partir de la segunda mitad del siglo XVI se produjo la sedentarización de la corte en Madrid⁴⁴ y se creó la red administrativa de Consejos, secretarios, tribunales y demás organismos que articulaban la Monarquía. En ese marco, la pretensión del cortesano de obtener el favor real o de un importante patrón resultaba cada vez más dificultosa. A partir de la década de 1580, coincidiendo con la complejidad institucional del gobierno de la Monarquía, se dejó de reeditar la versión castellana de *El Cortesano* de Castiglione. Inevitablemente, el comportamiento tuvo que cambiar, pues ya no consistía en mostrar o practicar las virtudes y valores que predicaron los humanistas, sino en utilizar unos mecanismos menos idealistas, que le diesen buen renombre al aspirante y le permitiesen conseguir su «pretensión», como decía Alonso de Barros.

⁴² Fernández de Andrada, *Epístola moral a Fabio*, p. 74.

⁴³ Fernández de Andrada, *Epístola moral a Fabio*, p. 75.

⁴⁴ Ver Martínez Millán y Carlos Morales (dirs.), 1998.

El escribiente Alonso de Barros fue uno de los que más rápidamente se percató de este cambio de conducta. Sus observaciones y reflexiones las plasmó en un juego con título bien expresivo: *Filosofía cortesana* (1587)⁴⁵. En dicha obrita realizó un análisis de la realidad cotidiana en la corte para alcanzar su «pretensión», rechazando las opiniones que ponían la culpa del fracaso en la «fortuna, llamándola injusta», mientras que Barros defendía lo contrario, como lo expresaba en su dedicatoria a Mateo Vázquez: «La *Filosofía cortesana* que presento a V. M. es doctrina [...] necesaria para que los que por elección o necesidad pretenden ser acrecentados, sepan los principios, los medios y los fines por do caminan y vienen a parar las pretensiones humanas»⁴⁶. Barros no se servía de las grandes cualidades de la condición humana para triunfar en la corte, sino de los medios que utilizaban los pretenses que, en su opinión, «son liberalidad, adulación, diligencia y trabajo»⁴⁷. De semejantes principios no se podían esperar comportamientos heroicos ni elevados principios humanísticos. No existía norma ética ni criterio de justicia en tan inmunda realidad, “todo vale” para conseguir el objetivo propuesto. El que llegaba a la corte, pronto abandonaba el reino de la moral y de la ética para conducirse por el de la conveniencia. Pues, tras recibir las primeras mercedes, lejos de suponer el final afortunado de los desvelos de medrar, implicaban el inicio de una nueva peregrinación por las antecámaras y covachuelas de palacio para ascender y conseguir otras. En la *Corte de Babilonia*, por ejemplo, el cortesano se dejaba arrastrar por los vicios para conseguir sus fines⁴⁸; mientras que en el auto *El año santo en Madrid*, la lascivia se presentaba como el adorno de las cortes de todo el mundo⁴⁹.

No resulta extraño que las normas de conducta cortesana fuesen consideradas como estereotipos sin sentido, por lo que fueron frecuentemente ironizadas. El *Galateo* fue traducido al castellano por Lucas Gracián Dantisco y publicado en 1586, bajo el título *Galateo*

⁴⁵ Ver Martínez Millán, 2019.

⁴⁶ Barros, *Filosofía cortesana*, pp. 137-138.

⁴⁷ Barros, *Filosofía cortesana*, p. 140.

⁴⁸ Calderón de la Barca, *Corte de Babilonia*, en *Obras completas*, vol. III, p. 547: «Infausto día, / oh, Corte, fue el día que a tu Libia / con fe tibia/ le trae su naturaleza / a ser cortesano entre envidia y pereza / codicia, ira, gula, soberbia y lascivia».

⁴⁹ Calderón de la Barca, *El año santo en Madrid*, en *Obras completas*, vol. III, p. 543.

español⁵⁰. Al poco de publicarse el *Galateo español*, la juventud aristocrática consideró esta obra como imitación y ejemplo. El principio capital, enunciado en el capítulo introductorio, era que el hombre cortés, en toda circunstancia, ordenaba su manera de tratar a los demás no según su propio arbitrio, sino según el agrado de los otros. La obra tuvo tal éxito que aparece en los registros de los libros que se enviaban a América al lado del *Guzmán de Alfarache*, el *Quijote* o las *Epístolas* de fray Antonio de Guevara y de toda la literatura caballeresca⁵¹. El libro de Dantisco constituyó el fundamento de toda obra del siglo de oro español que tratase sobre la forma de vivir en la corte, pero pronto se consideró una quimera. Ya en la novela *Guzmán de Alfarache* aparecía esta convicción cuando Guzmán llegaba a Zaragoza, huyendo de Italia, y se presentaba como un rico ocioso, poniéndose a cortejar a una bella viuda; para saber cómo tratarla, Guzmán comenzó a leer un cuaderno titulado *Arancel de necesidades*⁵². Esta crítica se repite en la novela de Salas Barbadillo, *El caballero puntual* (1609)⁵³, aunque, sin duda, fue Quevedo quien más duramente puso en solfa estas normativas: frente a la elegancia del lenguaje que propugnaba el *Galateo*, Francisco de Quevedo, en sus *Pragmáticas generales*, asumió el *Arancel de necesidades* y le añadió 36 artículos, todos contra la vanidad del saber vivir⁵⁴. En 1625 apareció una transformación humorística del *Galateo* en el libro de Pedro de Espinosa, titulado *El perro y la calentura. Novela peregrina*⁵⁵. Incluso en la primera parte del *Criticón* de Baltasar Gracián (1651) se puede ver la influencia de este libro, cuando el protagonista llegó a

⁵⁰ Tuvo gran éxito editorial, pues se conocen ediciones en Tarragona (1593), Zaragoza (1593), Barcelona (1595), Lisboa (1598), Madrid (1599), Valencia (1601), Valladolid (1603), etc. con todo, ya en 1585, hizo una traducción Domingo de Becerra, que circuló por Francia, pero no por la península Ibérica. Ver Blanco, 1992.

⁵¹ Ver Sabor de Cortazar, 1962.

⁵² Alemán, *Guzmán de Alfarache*, II, p. 343; Gracián Dantisco, *Galateo español*, p. 109. Existen diferentes interpretaciones sobre la autoría primera de este *Arancel de necesidades*. Es posible que Mateo Alemán tomase este texto de una tradición anterior. Existe una línea de manuscritos, que se alarga hasta fines del XVII, que presentan una versión del texto, alargada en 36 artículos, bajo el título *Pragmática de tasas generales*. La atribución es incierta, aunque con frecuencia se han atribuido a Quevedo. Así se incluyen en sus obras: Quevedo, *Obras completas*, I, pp. 75-81.

⁵³ Salas Barbadillo, *El caballero puntual*, p. 32.

⁵⁴ Quevedo, *Obras festivas*, pp. 81-90.

⁵⁵ Espinosa, *Obras*, pp. 192-197.

Madrid y entró en una librería buscando un manual que le sirviera para guiarse en la corte⁵⁶.

Surge, a partir de entonces, una literatura de divertimento, ya que la vida cotidiana se consideró indigna de una consideración doctrinal, retoma sus derechos a la descripción y reflexión crítica. Se dan dos tipos de textos: el cuadro de costumbres de tono moral satírico y las novelas, sobre todo las de ambiente madrileño, conocidas como «novelas cortesanas». No es fácil distinguir ambos campos, pero Mercedes Blanco dice que el cuadro de costumbres es un cuadro estático y puramente descriptivo, mientras en la novela hay intriga⁵⁷. Ejemplo de «cuadro de costumbres», las obras de Zabaleta, *El día de fiesta por la mañana* y *El día de fiesta por la tarde*⁵⁸. Como novelas, también del mismo autor, *El perfecto gentilhomme* (1620) y el *Gentilhomme puntual* (1614).

Con todo, la complejidad institucional y relaciones sociales que adquirió la corte a finales del siglo XVI dio por resultado la compleja corte del Barroco. Para poder evadir los peligros de este «mar bravío» en el que se había convertido la corte, el cortesano tuvo que adquirir nuevas virtudes y cualidades (no destacadas en la corte humanista del siglo XVI) sobre las que guiar su comportamiento para no naufragar, tales como la «prudencia» y la «discreción»⁵⁹. Con ambas virtudes el cortesano debía orientar su modo de proceder eligiendo los medios proporcionados para la consecución de sus fines. La aplicación de estas cualidades se hacía mediante la técnica de la «disimulación». No obstante, antes de seguir adelante, para no incurrir en confusiones, es preciso distinguir entre «disimulación» y «simulación»⁶⁰. El *Diccionario* de Covarrubias definía *disimular* como «no darse por entendido en alguna cosa». Es decir, *disimulación* se asocia a la astucia de ocultar algo (el verbo latino que corresponde es *fingere*). «Disimular» es ocultar los sentimientos y emociones ante los demás, uno de los fundamentos del cortesano. En cambio, «simular» es «representar alguna cosa fingiendo o imitando lo que no es» (el término latino equivalente es *simulatio*). Mientras el arte de la «disimulación» es encubrir emociones,

⁵⁶ Gracián, *El criticón*, pp. 236-243; ver Blanco, 1994, p. 100.

⁵⁷ Blanco, 1994, p. 136. Ver Martínez Torrejón, 1995.

⁵⁸ Ver Zabaleta, *El día de fiesta por la mañana y por la tarde*, ed. Cristóbal Cuevas García (1983).

⁵⁹ Álvarez-Ossorio, 1999, pp. 23-28 y Dini, 2000, p. 122, la ética se convierte en estética y hasta en etiqueta.

⁶⁰ Sobre el tema se pueden ver Usunáriz, 2017a y 2017b.

la «simulación» plantea una controversia moral sobre su licitud cuando se aplica a la política cristiana, ya que implica representar algo que no se es⁶¹. El discurso de la «disimulación» ya surgió en los clásicos, quienes aconsejaban al hombre refrenar su ira y sus pasiones. La patrística medieval adaptó estos patrones de configurar la ética de austeridad y rigor fundamentada sobre la disciplina de las pasiones, el estoicismo cristiano postuló un comportamiento de austeridad y rigor. El ideal del caballero se esforzó en hacer compatible los ardores guerreros con la necesidad de sofocar la ira y controlar las pasiones.

Durante el siglo xvii, se tomó a Felipe II y Tiberio como modelos de moderación y prudencia⁶². «La disimulación alma del secreto, es el timón del gobierno, y no sabe reinar quien no sabe disimular», escribió Francisco Bermúdez de Pedraza (1585-1655)⁶³. Por su parte, Mártir Rizo (1593-1642), quien firmaba sus obras con el apellido «Mártir» como nieto del célebre historiador y humanista Pedro Mártir de Anglería, escribió un *Norte de príncipes* (Madrid, 1626) en el que pretendía rebatir el maquiavelismo político, contraponiéndole el *tacitismo*⁶⁴. En dicho libro señalaba la gran capacidad de disimulación del emperador Tiberio.

Con todo, el tradicional concepto de «prudencia» no daba entera satisfacción a la forma de proceder. Era necesaria otra cualidad: la «discreción», que constituye la inteligencia práctica. En 1579, Dámaso de Frías escribía una obra esencial sobre la materia: *Diálogo de la discreción*. En ella se definía la discreción como «un hábito del entendimiento práctico, por el cual hacemos las cosas de manera conveniente a la manera del lugar, al tiempo, en la persona y toda otra circunstancia». Frías sirvió durante años como criado en la casa del Almirante de Castilla. Su cargo le obligaba a frecuentar la corte en compañía de su señor mientras que su afición a las letras le impulsó a escribir varios diálogos. El *Diálogo de la discreción* merece ser considerado como uno de los hitos de la tratadística áulica escrita en castellano. Es preciso señalar que Frías no escribió desde una corte real sino desde una corte señorial,

⁶¹ Blanco, 1988 y Álvarez-Ossorio, 2000, pp. 115-116.

⁶² Así, en Italia, Andrea Colodi en su *Disputatio política ad C. Corn. Tacito* (1616) y Giacinto Gucci, *Sindacato di Tiberio imperatore* (1639); mientras que Luis de Mur publicaba *Tiberio ilustrado con morales y políticos discursos* (1645).

⁶³ En su obra *El secretario del rey*, p. 62.

⁶⁴ Ver Maravall, 1999.

la de los Enríquez⁶⁵. Asimismo, entre las obras sobre la discreción durante los primeros años del siglo XVII también merece destacarse los *Avisos de discreción, para hacer negocios acertadamente* (Barcelona, 1612) del dominico Blas Verdú (1565-1620).

Para la adquisición y correcta práctica de estas virtudes, necesarias para tener éxito en la corte del Barroco, era necesario partir de un viejo presupuesto predicado por el cristianismo desde sus primeros tiempos y asumido como fundamental por el estoicismo, el de «conocerse a sí mismo». El examen de uno mismo era uno de los pilares de la teología moral y servía de punto de partida para una reflexión sobre la naturaleza del alma humana, los vicios y las virtudes, el pecado, la culpa, el bien y el mal. Los textos principales en este sentido fueron los de Baltasar Gracián (1601-1658)⁶⁶. El objetivo del «discreto» era dominar más que agradar y la «seducción» no era más que el principal medio de alcanzar la dominación. La ocultación de los deseos y proyectos era una parte esencial del arte que practicaba el cortesano sobre sí mismo. La relación del «discreto» con la sociedad es una actitud de orden polémico, el «discreto» está en estado de alerta frente a su entorno; por tanto, el arte de vivir del «discreto» no puede ser concebido más que en el seno de una visión del mundo pesimista. Según la tradición filosófica, la prudencia es la virtud que coloca los medios en orden para conseguir un fin. Es decir, supuesta la bondad del fin, la prudencia se encarga de los medios⁶⁷.

La «discreción» llevaba a destacar otra importante y necesaria virtud cortesana, el «silencio». El cortesano debe ser capaz de contrarrestar con un silencio no solo verbal sino también gestual las técnicas de captación de información y de sondeo del ánimo propias de la corte como eran el arte de la observación y las estratagemas dialécticas del arte de la conversación:

[...] a compás de la solitud⁶⁸, sea el *silencio*: si quiere que le entren los favores recibidos en provecho, cállelos; si quiere no perder la acción y derecho

⁶⁵ Ver Álvarez-Ossorio, 1999.

⁶⁶ Egido, 2001, p. 17; Blanco, 1987 y Correa Calderón, 1970, pp. 75 y ss. Sobre el conocimiento de sí mismo, ver la introducción que hace Aurora Egido a *El discreto* de Gracián.

⁶⁷ Ayala, 1988, pp. 8-9; Pelegrin, 1985.

⁶⁸ Barros, *Proverbios morales*, p. 169.

de sus pleitos por los puntos de justicia y razón, que le han advertido sus abogados y amigos, cállelos, que me holgué leer en un libro, que anda por ahí, que se llama el *Pastor de Fílida*, un terceto de unas razones tan fuertes y verdaderas, que lo encomendé a la memoria que dice:

Y aquel refrán, que tan valido pasa,
Que el bien no es el bien, si no es comunicado,
No atraviese las puertas de tu casa⁶⁹.

Alonso de Barros, en sus *Proverbios morales*, advertía de que las hablurías de la gente no tenían una correlación con la realidad, por lo que también aconsejaba el silencio:

Cuanto más lo considero,
Más me lastima y congoja
Ver que no se muda hoja
Que no me cause gran daño,
Todos jugamos un juego,
Y un mesmo desasosiego
Padecemos sin reposo.

Pues no tengo por dichoso
Al que el vulgo se lo llama
Ni por verdadera fama
La voz de solo amigos

Ni más seguro consejo
Que mirar siempre a la fin
Y pues llega el San Martín
Del mayor y del menor,
Cada uno en su dolor
Se consuele, que no hay mal
A quien le falte su igual
Y serán sus duelos menos
Comparados con los ajenos⁷⁰.

Las implicaciones éticas de la «ciencia del conocimiento de sí mismo» se ponían de relieve en una obra dirigida a predicadores y confesores, *Primera parte del conocimiento de sí mismo, utilísimo tratado para todo*

⁶⁹ Barros, *Proverbios morales*, p. 171.

⁷⁰ Barros, *Proverbios morales*, p. 172.

género de estados (Madrid, 1606). Su autor, el trinitario fray Antonio Navarro, advertía cuán dificultosa era la ciencia del conocimiento de uno mismo y recordaba algunas nociones sobre la soberbia, la hipocresía, el pecado y la humildad como medio para lograr «la victoria de sí mismo»⁷¹.

4. CAMBIO DE PARADIGMA: EL IDEAL DEL CORTESANO CONFESIONAL (CATÓLICO) DEL BARROCO

Ahora bien, los ideales y normas sobre los que había que proyectar la conducta del cortesano, ya no eran los emanados de humanismo de principios del siglo XVI, sino que tales principios habían sido asumidos por la Iglesia y tenían un claro revestimiento confesional. Ciertamente, el asentamiento de la Reforma (durante el siglo XVI) en las diversas monarquías europeas marcó un período de transición en la cultura de Occidente. Los reformadores presentaron a la Iglesia institucional un desafío de un modo imprevisible y desde un punto de vista inesperado. La Reforma no se mantuvo en ser simplemente una serie de opiniones e ideas. Combinó la política con las aspiraciones de los sectores sociales. La coalición entre teorías teológicas y leyes políticas dieron a los monarcas mayor poder del que tenían antes. El proceso de confesionalización sirvió para desarrollar la administración de las Monarquías⁷². Se desarrolló una cooperación entre el clérigo y el administrador lo que engendró un fuerte control social. El monarca se servía de los eclesiásticos, cuya jerarquía se identificaba con la jerarquía administrativa, ambas controladas por el gobierno central. Esta situación se produjo de manera clara en la Monarquía hispana con el reinado de Felipe II (1555-1598) en el que buena parte de los Consejos estaban ocupados por eclesiásticos⁷³.

No obstante, la Iglesia católica llevó a cabo una profunda reestructuración. El pontificado de Clemente VIII (1592-1606) marcó la afirmación de un nuevo ordenamiento institucional y jurídico de la Iglesia que representó el punto culminante de un proceso iniciado

⁷¹ Sobre el tema, Rodríguez de la Flor, 2005, pp. 123 y ss.

⁷² Ver Lotz, 2001.

⁷³ Para el contexto histórico véase la «Introducción» de Martínez Millán y Visceglia (dirs.), 2007.

desde Paulo III, en el que se produjo la simbiosis entre la estructura de la iglesia universal y del estado territorial y la centralización del gobierno en las manos de un papa soberano absoluto y de una curia burocratizada a su servicio⁷⁴. Tal cambio debe ser inscrito también en el contexto más general de lo que se ha denominado el absolutismo monárquico propiciado por el proceso confesionalización, acelerado tras el concilio de Trento⁷⁵. El espíritu de san Felipe de Neri no solamente debía servir de ejemplo al clero y a la jerarquía, sino también a los laicos. La razón de ello la expresó el propio Pontífice: «Se le Religión si manterranno nel loro vigore e fortalezza, tutto il resto della Chiesa camminerà e procederà spedito, ma se il male non si arresta, che cosa ci si può atenderé da essa? Dalle Religión dipendono il bene e la Riforma della cristianita»⁷⁶.

El progresivo cambio que llevó encima todo el impulso reformador para servir —lo que se ha denominado— la Contrarreforma, constituyó un reflejo significativo sobre la producción y sobre el modelo cultural formulado desde Roma⁷⁷. La jerarquía eclesiástica tuvo una doble estrategia: por un lado, impedir la disensión religiosa en la forma de saber alternativo a través de la Inquisición y del *Índice de libros prohibidos*; por otro, Clemente VIII promovió, a través de los propios intelectuales eclesiásticos, el conocimiento de los contenidos ortodoxos de la fe para reducir al mínimo las desviaciones. De esta manera, emergió un sistema unitario de estudios, contrapuesto al período precedente (el humanista), que consistió en articular el saber humanístico con el “nuevo” saber teológico, y que fue difundido gracias a la actividad de las nuevas Órdenes Religiosas, jesuitas y oratorianos⁷⁸. Entre 1580 y 1590 se multiplicaron las grandes obras sistemáticas que contienen una renovada energía de la institución eclesiástica, pero mientras los humanistas habían promovido un saber independiente del teológico, el espíritu contrarreformista, que desplegó la Iglesia en la coyuntura entre los siglos XVI-XVII, favoreció el desquite teológico que redujo los

⁷⁴ Sobre las reformas de Sixto V, ver Hübner, 1882, especialmente, II, 1-66. Sobre Clemente VIII, ver Fattori, 2004.

⁷⁵ Sobre el tema, ver Prodi, 1994. Así mismo, es preciso destacar los estudios de Schiera, 1992; Knox, 1992 y Schulze, 1992.

⁷⁶ Archivio della Curia della Compagnia di Gesù. Opera Nostrorum, 314, fol. 14r. Citado por Diego Beggiao, 1978, p. 39.

⁷⁷ Chaunu, 1975, explica este modelo con claridad.

⁷⁸ Ver Dupront, 1975.

studia humanitatis a una mera función gramatical y retórica, situándolos en una especie de metafísica “ancillar” que servía como reserva de argumentos en defensa de la posición de la fe, dentro de unos confines rigurosamente fijados⁷⁹. A partir de entonces, Roma asumió el papel de guía específico y único del mundo católico sin admitir interferencias particularistas en los Reinos, lo que se tradujo en una abundante creación intelectual. Excelentes estudios han analizado el ambiente jesuita romano y la función que desempeñó el Colegio Romano como lugar de formación intelectual y cristiana en la primera fase de este proceso⁸⁰, al igual que el significado de la instrucción jesuítica y la peculiaridad de la *Ratio Studiorum* que, desde 1599, permaneció inmutable por dos siglos como ley de los colegios de la Orden y de modelo de formación de los jóvenes⁸¹. Asimismo, se ha estudiado con precisión la «dimensión práctica» del Oratorio de los filipinos, debida a la impostación de Felipe Neri⁸², que se distinguió de la Compañía de Jesús por la ausencia de una disciplina doctrinal. Con todo, la expansión de dicha doctrina en la Monarquía hispana, cambió el significado político de la Monarquía de Felipe II y el modelo del caballero católico, cuyos principios fueron las virtudes que proclamaba Roma.

El cambio de justificación política de la Monarquía hispana consistió en orientar su actuación política en la defensa de la Iglesia católica, lo que llevaba consigo la subordinación a la jurisdicción e ideales religiosos de la Iglesia (al papado); la Monarquía Hispánica se denominó —a partir de entonces— *Monarquía Católica*⁸³. En mi opinión, quien mejor supo explicar la nueva situación fue fray Juan de la Puente en su libro, dirigido «Al reino junto en Cortes», en el que explicaba la relación de poderes que existía a nivel mundial⁸⁴. La Guerra de los

⁷⁹ Garin, 1957, pp. 194 y 212-218.

⁸⁰ Ver Fois, 1995 y Ginnes, 1995. Algunos trazos típicos del ambiente jesuita surgen en Gilardi, 1995.

⁸¹ Brizzi, 1981; Labrador, Bertrán-Quera, Díez Escanciano y Martínez de la Escalera, 1986; Baffetti, 1997 y Duminuco, 2000.

⁸² El papel de los oratorianos en la política del papa Aldobrandini ha sido estudiada por Frajese, 1995; Cistellini, 1989, I, pp. 55 y ss., e Impagliazzo, 1989.

⁸³ Lo he estudiado en numerosos trabajos, véase por todos, Martínez Millán y Rivero, 2017.

⁸⁴ Fray Juan de la Puente presentaba un blasón en la portada de su libro en el que existían una serie de figuras que explicaba así: «El blasón que pongo en la cabeza del libro es como epílogo y cifra de todo mi intento, y de la larga información que se hace

Treinta Años fue el momento propicio para que el pontífice impulsara la unión de la Monarquía Hispana con el Imperio, siempre obediente a Roma, poniendo como columna de la grandeza la Dinastía Habsburgo, que reinaba no solo en España sino también en el Imperio. Para ello resucitó el mito del duque Rodolfo, fundador de la dinastía, y su devoción por la Eucaristía (símbolo de la Iglesia). La grandeza de la Dinastía se había gestado por la defensa que sus monarcas hicieron de la Iglesia y no por la ideología castellana de los “godos” y las aventuras individualistas (de cruzada contra el infiel) del reino de Castilla. Era necesario que la Monarquía Hispana abandonase sus veleidades de *Monarchia Universalis* independiente (Imperio castellano), emanadas de la época de la Reconquista, y emplease sus fuerzas en la defensa de la Iglesia en unión con el Imperio. Así lo manifestó el padre Nieremberg, quien realizó una sorprendente reinterpretación histórica, en la que unía en una misma misión a los Habsburgos y a los reyes medievales castellanos que se habían proclamado emperadores:

Mas yo, de las aguas claras de la Sagrada Escritura, cuya lección he profesado en los Estudios Reales de esta Corte, ofrezco a V. A algunas gotas que he observado de los bienes de la virtud de un Príncipe; el más proporcionado servicio que pudiera hazer a su piedad, por el gusto que recibirá en oír alabar lo que tanto ama y traer a la memoria la estrella de la felicidad de su Imperial Casa, que si bien todos los Príncipes deben gran estimación a la virtud, V. A la debe agradecimiento, pues todo su Imperio, así dentro como fuera de España, le puede reconocer por deuda suya. *A la devoción de Rodolfo Primero debe la Casa de Austria el Imperio de Alemania. Y a la justicia*

en toda esta defensa. Moisés en la historia que hizo de la creación del mundo dice: Que el día cuarto hizo Dios dos grandes luminarias. Esta sentencia se halla en la cabeza del blasón. Estas dos grandes luminarias son el sol y la luna, cuyas imágenes ponemos sobre las dos columnas. Enseña el derecho canónico que el sol es símbolo de la potestad espiritual que reside en el papa, y la luna símbolo de la potencia temporal del mayor de los reyes, como largamente declaramos en el libro primero. Siguiendo esta alegoría, pongo junto al sol las armas del Pontífice Romano, cabeza de la Iglesia Universal, y junto a la luna el escudo del rey nuestro señor, monarca del Imperio Español. Entre la imagen del sol y las armas de la Iglesia va esta sentencia [...]: *La lumbrera mayor para que presida en la ciudad y en el mundo*. No será necesario probar que la palabra latina *urbs* significa Roma por excelencia, ni que el Papa es el supremo Príncipe de la Monarquía Eclesiástica. Entre las armas del rey nuestro señor y la imagen de la luna, media esta sentencia: *La lumbrera menor, para que obedezca a la ciudad [Roma] y sea señora del mundo» (Tomo primero de la conveniencia de las dos monarquías católicas, fols. 1r-2v).*

de don Alonso el Séptimo debe el Reino de Castilla el Imperio de España. Porque así como Rodolfo Primero (el primero de la Casa de Austria, que fue Emperador en Alemania) mereció el Imperio por la religión, piedad y devoción que tuvo al Santísimo Sacramento; así también don Alonso el Séptimo (el primer rey de Castilla, que alcanzó el Imperio de España, y se llamó Emperador de toda ella) lo mereció por el celo de justicia y de la gloria divina, en estorbar pecados y agravios. Uno por honrar a Dios, otro porque no fuese deshonrado merecieron el Reino y el Imperio y la felicidad de muchas Coronas, las cuales ha de conservar vuestra Alteza por donde las adquirieron sus mayores⁸⁵.

Esta nueva justificación política propició la aparición de una abundante literatura que incidía en la obediencia al papa y en la actuación que los monarcas Habsburgo siempre habían realizado en defensa de la Iglesia⁸⁶. Ni que decir tiene, que el cambio de entidad ideológica de la Monarquía hispana llevó consigo un cambio en la mentalidad y en la moral. A partir de entonces, Roma exigió al monarca hispano y a sus súbditos que siguieran la ideología y la moral que se dictaba desde Roma. Se imponía acomodar los ideales cortesanos a las normas de la moral católica romana. Existe una amplia literatura durante la primera mitad del siglo xvii que evidencia este cambio. El 16 de diciembre de 1647, Gabriel de Bocángel y Unzueta finalizó su retórica obra *Quintiliano respondido*, dedicado al duque de Sessa, en cuyo prólogo realizaba el siguiente comentario: «No perdió tiempo mi atención en utilizar este conocimiento enmendando a la luz de su

⁸⁵ Nieremberg, *Corona virtuosa y virtud coronada*, pp. 1-2.

⁸⁶ Ver mi trabajo sobre la «Monarquía Católica» en Martínez Millán y Rivero, 2017. Diego de Guzmán, *Vida y muerte de doña Margarita de Austria, reina de España*. Madrid 1617, fols. 228v-230v. BNE, Ms. 10714, fol. 393r. *Traslación del Santísimo Sacramento desde la parroquia de San Juan a la Capilla de Palacio*. BNE. R/14210 (8). *Sermón a la fiesta Real del Santísimo Sacramento del Altar, y segundo Corpus de España, que instituyó la Majestad Católica del rey nuestro señor Filipo Cuarto el grande, en hacimiento de gracias por haber librado Dios su real tesoro del enemigo que con una gruesa armada le esperaba en el Cabo de San Vicente, cegándole con la neblina grande que les sobrevino, dando lugar a que pasasen nuestros galeones sin ser vistos dél y llegasen en salvamento, víspera del glorioso Apóstol San Andrés. Predicado en la Iglesia Catedral de los Reyes en su propio día a 29 de noviembre. Por el P. M. Fr. Cipriano de Medina, del Orden de Predicadores, calificador del Santo Oficio y catedrático de Prima de Teología Moral, en la Real Universidad de Lima. Dedícale al Licenciado don Juan Gonzalez de Asqueta y Valdés, caballero del Orden de Santiago, del Consejo de su Majestad, y su Fiscal de la Cárcel de Madrid. Impreso en Lima, año de 1641. RAH 9/3718 (13). Indulgencia concedida por nuestro muy Santo Padre Paulo V a los que veneran el nombre del Santísimo Sacramento. Paulo Papa Quinto.*

censura los borrones de mi Cortesano que en ocios de mi profesión y mayores estudios he trabajado en beneficio de la noble juventud española»⁸⁷. Con estas palabras demuestra que había estado preparando un trabajo de instrucción moral que parece que le había dado el nombre de *El Cortesano*. Ya antes, Juan Pérez de Montalbán refería una obra que Bocángel había escrito e impreso bajo el nombre de *El pretendiente*⁸⁸. Por su parte, si Castillo Solórzano señalaba, en la dedicatoria de *La garduña de Sevilla*, que la finalidad de su obra era: «la reformatión de las costumbres y advertimiento de los incautos, para que las unas se perfeccionen y los otros escarmienten»⁸⁹, Remiro de Navarra optó por lo segundo, limitándose a denunciar las costumbres⁹⁰.

Se trataba de materia de buenas costumbres de acuerdo con la moral católica, por lo que los vicios y las virtudes son el tema principal. Por una parte, se centra en los vicios: soberbia, arrogancia, engaño, etc., es decir las pasiones; pero en la corte domina la prudencia y el disimulo. Las virtudes que contrapone son las cualidades que debe tener el cortesano: paciencia, esperanza, valor, armonía, humildad, etc. La asimilación del catolicismo como justificación política también se observó en la propaganda antifrancesa de 1635, es sabido que está muy marcada por un punto de vista religioso común a todos los textos españoles, que consideran escandalosa la lucha entre dos príncipes cristianos y que convierten la guerra contra la Monarquía Hispánica en una ofensa contra la religión⁹¹. También se cargó de connotaciones religiosas la rebelión portuguesa, por la reiterada alusión a la condición clerical de alguna de las figuras clave que apoyaron al nuevo rey desde los primeros momentos⁹². De la misma manera se interpretó la rebelión catalana⁹³.

Esta mentalidad católica dio como fruto numerosos tratados cortesanos en los que si, por una parte, se enumeraban los peligros de la

⁸⁷ BNE, Ms. 18657/17, fol. 2r. Citado por Dadson, 1985, p. vii.

⁸⁸ Pérez de Montalbán, *Para todos. Ejemplos morales humanos y divinos*, fol. 7r.

⁸⁹ Castillo Solórzano, *La garduña de Sevilla*, p. 20.

⁹⁰ Arredondo, 1995, p. 92.

⁹¹ Arredondo, 2008, p. 89.

⁹² Así ocurre con el arzobispo de Lisboa, don Rodrigo de Cunha, cuyo comportamiento debió excitar la ira de Olivares y de los polemistas españoles. Adam de la Parra, le concede protagonismo desde el título de su obra, publicada en 1642, *Apologético contra el tirano y rebelde Berganza y conjurados arzobispo de Lisboa y sus parciales*. Ver Arredondo, 2008, pp. 93-94. Para el tema: Duchhardt y Strosetzki, 1996.

⁹³ Ver Rioja, *Aristarco o censura de la proclamación católica de los catalanes*.

corte, por otra se exponían las virtudes morales que debían practicarse contra ellos. En 1675, aparecía en Madrid el libro de Alonso Núñez de Castro (1627-1697), cronista de su Majestad, *Libro histórico político. Solo Madrid es Corte*, dedicado a don Fernando de Valenzuela, valido de Mariana de Austria (parece que es una segunda edición retocada, porque la primera fue 1658). El libro no constituye un ejemplo de clasicismo literario, ahora bien, el autor tenía muy claro el terreno político en el que se movía; en su *prólogo al lector*, después de señalar que la vida del cortesano era un contraste de luces y sombras, se quejaba de que la imagen que asumía la opinión pública era la más turbia y oscura; es decir, la que se quedaba con las anécdotas que daban lugar a relatos literarios picarescos y costumbristas, que, «juzgan que tendrá más de cortesano el que tuviere más de desatento y vicioso»⁹⁴. A su juicio, ser un buen cortesano implicaba mantener una conducta guiada por la dialéctica entre principios políticos y morales, que emanaban, lógicamente, de la realidad político-social en que la vivía el cortesano; es decir, que el cortesano era el habitante de una organización política con una ideología claramente asumida. Merece la pena recordar la cita:

Para hacer rostro a dogma tan perjudicial, me determiné a escribir estos dogmas, manifestando que el título de Cortesano tiene mucho coste de perfecciones y que no sabe la religión en que entra quien le pretende sin mucho caudal de virtudes morales y políticas y cómo estas, o por el exceso o por el defecto, alinden no poco con los vicios, es necesaria mucha destreza en la pluma para no equivocar al Cortesano hipócrita con el verdadero cortesano. Suele el desahogo licencioso contrahacer de fuerte los intereses del galanteo permitido, que necesitan de segunda mira los ojos para no padecer engaños. El desperdicio se ajusta tanto a las galas de lo generoso,

⁹⁴ «Menos mal le estuvieran al humo los horrores que le atentan, si no nacieran de los ampos de la luz sus oscuridades; pero no bastarle tan ilustre cuna para no mancharse en tinieblas, inexcusable bastardía parece. Así los cortesanos en el origen nobles, en el obrar pecheros, en la cuna augustos y plebeyos en las acciones, hacen acusación de la luz en vez de mérito, sirviéndoles la claridad de hacer más lúcida la reprehensión como más notorios los yerros, si bien no faltan entendimientos tan ciegos que en tanta luz den de ojos y juzguen que el ser cortesano es tácita licencia para los desórdenes y privilegios a nuevos desmanes. Infelizmente se ha derivado esta secta de algunos señores a los demás de la Corte, porque viéndose estos coronados en las cabezas principales los vicios con dosel las injusticias, con sitial la torpeza, juzgan que tendrá más de cortesano el que tuviere más de desatento y vicioso» (Núñez de Castro, *Libro histórico político. Solo Madrid es Corte*, p. 1).

que pasa plaza de liberal el pródigo: el vegetativo da tan linda mano de color a sus odios, que lo juzga pundonor la venganza; el perdido en juegos y liviandades, hará creer a los que tienen ojos de primera intención, que logra el tiempo que por fuera le había de hurtar el ocio; el que padece de fantástico, viste sus profanidades con capa de ostentación debida a su estado. Este parentesco que tienen muchas de las Virtudes Morales con los vicios, hace dificultoso el conocimiento, con que no se juzgará inútil dar reglas para distinguirlas. Llamo dogmas políticos a las proposiciones que establezco sin presunción de que mi pluma tenga autoridad de concilio en las decisiones Cortesanas. Débese este nombre a los lugares sagrados con que afianzo la verdad pues es rara la conclusión que o literalmente no sea del Espíritu Santo o, en virisímil y acorde inteligencia de padres e intérpretes a cuya pluma doy la veneración que yo, primero que todos, niego a mis estudios⁹⁵.

A partir de aquí, Núñez de Castro dividía su libro en cuatro partes, de acuerdo con las cuales quería explicar la compleja organización en la que se movía el cortesano. La primera parte la dedica a definir la corte; en primer lugar describe la ciudad y los edificios de Madrid, pero, a continuación, en sucesivos capítulos estudia los Consejos, los Reinos juntos en Cortes, la Casa Real, los gastos y las rentas que tiene la Monarquía, los virreinos, arzobispados y obispados en todos los reinos, tanto en Europa como en América; es decir, que presenta toda una institucionalización —cuyos organismos no residen solamente en Madrid— que corresponde con la organización de la Monarquía (política y eclesiástica): la corte aparece como la forma política de la Monarquía (que está por encima del reino). De acuerdo con esta descripción y con la composición política-religiosa de la Corte, en el libro segundo se dan las instrucciones al cortesano acerca de los vicios de los que debe huir y de los saberes que debe adquirir a través de las diferentes ciencias (Historia, Geografía, Música, Poética, Filosofía, Artes). En la tercera parte instruye sobre las virtudes que ha de tener el cortesano, empezando por la cortesía; pero, además, debe ser religioso, templado en las comidas, en el vestir, en los amigos, evitar los duelos. Finalmente, en la cuarta parte se extiende con «las perfecciones de la memoria». La memoria es la principal facultad de un cortesano, a juicio de Núñez de Castro. Memoria para llevar en cuenta los beneficios que recibe, de los hechos y sucesos importantes realizados por nobles

⁹⁵ Núñez de Castro, *Libro histórico político. Solo Madrid es Corte*, p. 2.

y reyes y, por supuesto, de dejar buena memoria en la corte. Resulta claro que dicho libro no daba solamente consejos prácticos para guiarse en la Corte, sino que además señalaba la dialéctica político-religiosa que debía guiar la conducta del cortesano, propia de la composición que articulaba la realidad institucional de la organización cortesana.

No obstante, este cambio de ideología en la corte del barroco de la Monarquía católica quedó reflejada más claramente en el caso de los libros de *Emblemas*. Frente a los *Emblemas* basados en ejemplos clásicos del Renacimiento, aparecieron los *Emblemas morales*⁹⁶. El primero de esta serie fue el de don Juan de Borja, *Empresas morales*⁹⁷, que muy pronto se convirtió en un manual de enseñanza moral⁹⁸. Borja no utilizaba, por lo general, a los clásicos en los dibujos de sus emblemas, sino animales, flora y temas de la naturaleza. No mostró mucha erudición de saberes clásicos, apenas si se nombraba a autores clásicos, pero sí a personajes del Antiguo Testamento y de los Santos Padres. Diez años después, Juan de Horozco y Covarrubias escribió *Emblemas morales* (Segovia 1591); Horozco fue amigo de jesuitas y carmelitas descalzos, lo que señala claramente la espiritualidad radical que seguía⁹⁹. Sebastián de Covarrubias Orozco¹⁰⁰ escribió otro libro con el mismo título (1610), en el que destacaba las cualidades negativas del ser humano: egoísmo, malignidad y depravación, para poder combatir las con las enseñanzas de sus emblemas. El libro, pues, tenía una clara finalidad catequética y de servicio a la Iglesia de la Contrarreforma.

La lista de manuales resulta larga, todos con la misma temática, valga recordar: Hernando de Soto publicó los *Emblemas moralizados* (Madrid, 1618); Pedro Bivero, *Sacrum Oratorium Piarum Imaginum* (Antwerpiae, 1634), Alonso de Ledesma, *Conceptos espirituales* (Barcelona, 1607); Juan Solórzano Pereira, *Emblemata centum regio-politica* (Valencia, 1651), Francisco Núñez de Cepeda, *Idea del Buen Pastor... representada en empresas sacras* (León, 1682), Francisco Fernández de Heredia, *Trabajos y afanes de Hércules* (Madrid, 1682)¹⁰¹.

⁹⁶ Ver Covarrubias, *Emblemas morales*, edición, estudio y notas de Sandra María Peñasco Morales (2017).

⁹⁷ Ver Martínez Sobrino y García Román, 2017.

⁹⁸ Ver Ledda, 1980 y García Mahiques, 1998.

⁹⁹ Estudiados por González Palencia, 1925.

¹⁰⁰ Cotarelo, 1916, p. 18; González Palencia, 1929, p. 34; Hernández Miñano, 1996.

¹⁰¹ Bravo-Villasante, 1980, p. 39.

CONCLUSIÓN

La aparición de la corte durante la baja Edad Media constituyó un fenómeno fundamental en Europa durante los tres siglos que comprende la Edad Moderna, incluso, algunos de sus efectos aún perviven en ciertos aspectos políticos y sociales. Desde el punto de vista político, los monarcas articularon el gobierno de sus reinos bajo su jurisdicción de acuerdo a los principios de la filosofía práctica clásica (Aristóteles), caracteriza por las relaciones no institucionales, ya que el poder del príncipe se ejercía de acuerdo a los principios del *pater de familias*. La cultura que emanó de tal sistema político en su forma de actuación y de conducta conformaron lo que se ha denominado la «cultura cortesana», que dominó la Edad Moderna.

Ahora bien, si los mecanismos aplicados por esta cultura fueron los mismos a lo largo del tiempo, el modelo cortesano fue cambiando a medida que se transformó la organización administrativa de las monarquías, cada vez más compleja, al igual que su justificación de actuación política. Frecuentemente, el investigador ha analizado las distintas obras cortesanas aplicando las características generales del sistema de corte ignorando el contexto histórico y el modelo cortesano adecuado en el que se escribió la obra, lo que ha producido una explicación inadecuada (ha forzado a encajar los textos en unos moldes que no son los suyos), al mismo tiempo que también se han desechado determinados géneros literarios o documentos por considerarlos que no han pertenecido a la cultura cortesana o no tienen sentido dentro de ella.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMÁN, Mateo, *Guzmán de Alfarache*, ed. José María Micó, Madrid, Cátedra, 1987.
- ALGABA PACIOS, Nieves, *Eneas Silvio Piccolomini en España. Con la edición del «Tratado de la miseria de los cortesanos», Sevilla, Cromberger, 1520*, tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2016.
- ÁLVAREZ-OSSORIO, Antonio, «La discreción del cortesano», *Edad de Oro*, 18, 1999, pp. 9-45.
- ÁLVAREZ-OSSORIO, Antonio, «Proteo en Palacio. El arte de la disimulación y la simulación del cortesano», en *El Madrid de Velázquez y Calderón. Villa y Corte en el siglo XVII*, ed. Miguel Morán y Bernardo J. García, Madrid, Ayuntamiento de Madrid / Ediciones Akal, 2000, vol. I, pp. 111-138.

- ARIAS ARIAS, Rafael, *El concepto del Destino en la literatura medieval española*, Madrid, Ínsula, 1970.
- ARREDONDO, María Soledad, «Avisos sobre la capital del orbe en 1646: Los peligros de Madrid», *Criticón*, 63, 1995, pp. 89-101.
- ARREDONDO, María Soledad, «Transmitir y proclamar la religión: una cuestión de propaganda en la crisis de 1635 y 1640», *Criticón*, 102, 2008, pp. 85-101.
- AYALA, Jorge, «La agudeza prudencial», *Criticón*, 43, 1988, pp. 7-12.
- BAFFETTI, Giovanni, *Retorica e scienza. Cultura gesútica e Seicento italiano*, Bologna, CLUEB, 1997.
- BAILLET, Rue, «Codes de comportement et communication dans le Cortegiano», en *Traité Savoir-vivre italiens*, dir. Alain Montandon, Clermont Ferrand, Université Blaise Pascal, 1993, pp. 162-171.
- BARROS, *Filosofía cortesana*, Madrid, viuda de Alonso Gómez, 1587. Hay edición facsímil: Madrid, Comunidad de Madrid, 1987.
- BARROS, Alonso de, *Proverbios morales*, Barcelona. Sebastián de Cormellas 1618.
- BEGGIAO, Diego, *La visita pastorale di Clemente VIII (1592-1600). Aspetti di riforma post-tridentina*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1978.
- BERMÚDEZ DE PEDRAZA, Francisco, *El secretario del rey*, Madrid, Luis Sánchez, 1620.
- BIVERO, Pedro, *Sacrum Oratorium Piarum Imaginum*, Antwerpiae, Ex officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1634.
- BLANCO, Mercedes, «Arte de ingenio y arte de prudencia, le conceptisme dans la pensée politique du XVII^e siècle», *Melanges de la Casa de Velázquez*, 23, 1987, pp. 355-386.
- BLANCO, Mercedes, «El mecanismo de la ocultación. Análisis de un ejemplo de agudeza», *Criticón*, 43, 1988, pp. 13-36.
- BLANCO, Mercedes, «L'autre face des bonnes manières. Le Galateo et sa versión espagnole», en *Etiquette et politesse*, coord. Alain Montandon, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 1992, pp. 91-124.
- BLANCO, Mercedes, «Les discours sur le savoir-vivre dans l'Espagne du Siècle d'or», en *Pour une Histoire des traités de savoir-vivre en Europe*, dir. Alain Montandon, Clermont Ferrand, Université Blaise Pascal, 1994, pp. 111-149.
- BOTTERI, Inge, *Galateo e Galatei. La creanza e l'istituzione della società nella trattatistica italiana tra antico regime e stato liberale*, Roma, Bulzoni, 1999.
- BRAVO-VILLASANTE, Carmen, «La literatura emblemática. Las Empresas morales de Juan de Borja», 1616. *Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 3, 1980, pp. 27-40.

- BRIZZI, Gian Paolo (ed.), *La Ratio Studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia*, Roma, Bulzoni, 1981.
- BURKE, Peter, *The Art of Conversation*, Cambridge, Polity Press, 1993.
- Cancionero de Baena*, ed. Brian Dutton y Joaquín González Cuenca, Madrid, Visor, 1993.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *Obras completas*, ed. Ángel Valbuena Prat, Madrid, Aguilar, 1991.
- CASA RIGAL, Juan, *Juan de Mena y el «Laberinto» comentado*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2017.
- CÁSEDA TERESA, Jesús F., «Nuevos datos para la biografía de Cristóbal de Villalón», *Analecta Malacitana*, 45, 2018, pp. 3-12.
- CASTIGLIONE, Baltasar, *Libro del Cortegiano*, ed. y comentario Amedeo Quondam, Roma, Mondadori, 2002.
- CASTILLEJO, Cristóbal de, *Aula de cortesanos o diálogo de la vida en la Corte*, Madrid, Espasa Calpe, 1958.
- CASTILLO, Alonso del, *Cancionero general*, ed. Joaquín González Cuenca, Madrid, Castalia, 2004, 5 vols.
- CASTILLO SOLÓRZANO, Alonso de, *La garduña de Sevilla*, Madrid, Espasa Calpe 1957.
- CATALÁN, Diego, *De Alfonso X al conde de Barcelos. Cuatro estudios sobre el nacimiento de la historiografía romance en Castilla y Portugal*, Madrid, Gredos, 1962.
- CATALÁN, Diego, *La tradición manuscrita en la «Crónica de Alfonso XI»*, Madrid, Gredos, 1974.
- CHAUNU, Pierre, *Les temps des Reformes. Histoire religieuse et système de civilisation*, Paris, Fayard, 1975.
- CISTELLINI, Antonio, *San Filippo Neri. L'Oratorio e la Congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, Brescia, Morcelliana, 1989.
- COLLODI, Andrea, *Disputatio política ad C. Corn. Tacito*, Lucae, apud Octavianum Guidobonium et Balthasarem de Iudicis, 1616.
- CORREA CALDERÓN, Evaristo, *Baltasar Gracián. Su vida y su obra*, Madrid, Gredos, 1970.
- COTARELO, Emilio, *El licenciado Sebastián de Horozco y sus obras*, Madrid, Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1916.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Emblemas morales*, ed. Sandra María Peñasco Morales, La Coruña, Universidad de La Coruña, 2017.
- CREVERI, Bruno, *La civiltà della conversazione*, Milán, Adelphi, 2001.
- DADSON, Trevor J., *Avisos a un cortesano*, Exeter, University of Exeter, 1985.
- DINI, Vittorio, *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*, Milán, Franco Angeli, 2000.
- DUCHHARDT, Heinz, y Christoph STROSETZKI (eds.), *La cultura y la política de España en la primera mitad del siglo XVII*, Köln, Böhlau Verlag, 1996.

- DUMINUCO, Vicent J. (ed.), *The Jesuit Ratio Studiorum. 400th Anniversary perspectives*, New York, Fordham University Press, 2000.
- DUPRONT, André, «D'un humanisme chrétien en Italia à la fin du XVI^e siècle», *Revue historique*, 175, 1975, pp. 296-307.
- EGIDO, Aurora, *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001.
- EGIDO, Aurora, «La dignidad humanística de la escritura», *Bulletin Hispanique*, 112, 2017, pp. 9-39.
- ESPINOSA, Pedro de, *Obras de Pedro de Espinosa, coleccionadas y anotadas por Francisco Rodríguez Marín*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1909.
- FATTORI, María Teresa, *Clemente VIII e il Sacro Collegio*, Stuttgart, Hiersemann, 2004.
- FERNÁNDEZ DE ANDRADA, Andrés, *Epístola moral a Fabio*, prólogo y notas Dámaso Alonso, Barcelona, Crítica, 1993.
- FERNÁNDEZ DE HEREDIA, Francisco, *Trabajos y afanes de Hércules*, Madrid, Francisco Sanz, impresor del Reino, 1682.
- FOIS, Mario, «Il Collegio Romano (ss. XV-XIX)», *Roma Moderna e Contemporanea*, 3, 1995, pp. 571-599.
- FRAJESE, Vittorio, «Tendenze dell'ambiente oratoriano durante il pontificato di Clemente VIII. Prime considerazioni e linee di ricerca», *Roma Moderna e Contemporanea*, 3, 1995, pp. 57-80.
- FRÍAS Y BALBOA, Dámaso de, *Diálogo de la discreción*, ed. Francisco Rodríguez Marín, Madrid, Imp. de G. Hernández y Galo Sáez, 1929.
- GARCÍA MAHIQUES, Rafael, «Empresas morales» de Juan de Borja. *Imagen y palabra para una iconografía*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1998.
- GARCÍA RAMILA, Ismael, «Nuevas e interesantes noticias, basadas en fe documental, sobre la vida y descendencia familiar burgalesa de la famosa humanista Luisa de Sigea, la "Minerva" de los renacentistas», *Boletín de la Institución Fernán González*, XXXVIII, 144, 1958, pp. 309-321; XXXVI-II, 145, 1959, pp. 465-492; y XXXVIII, 147, 1959, pp. 565-593.
- GARIN, Eugenio, *L'educazione in Europa (1400-1600). Problemi e programmi*, Bari, Laterza, 1957.
- GARIN, Eugenio, *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1993.
- GARRIGÓS LORENS, Laura, *Revisión y estudio de la obra poética de Micer Francisco Imperial*, tesis doctoral, Valencia, Universidad de Valencia, 2015.
- GILARDI, Lorenzo M., «Autobiografie di gesuiti in Italia (1540-1640). Storia e interpretazione», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 64, 1995, pp. 3-38.
- GINNES, Frederick J., «The Collegio Romano, the Universo of Rome, and the Decline and Rise of Rethoric in the Cinquecento», *Roma Moderna e Contemporanea*, 3, 1995, pp. 601-624.
- GODO, Emmanuel, *Histoire de la conversation*, París, PUF, 2007.

- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel, «Datos biográficos del licenciado Sebastián de Covarrubias», *Boletín de la Real Academia Española*, 12, 1925, pp. 39-71 y 117-145.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel, «Covarrubias lexicógrafo», en *Miscelánea conquense IV*, Cuenca, Biblioteca Diocesana Conquense, 1929, pp. 31-131.
- GRACIÁN, Baltasar, *El criticón*, ed. Santos Alonso, Madrid, Cátedra, 1980.
- GRACIÁN, Baltasar, *El discreto*, ed. Aurora Egido, Madrid, Alianza, 1998.
- GRACIÁN DANTISCO, Lucas, *Galateo español*, ed. Margherita Morreale, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1968.
- GUCCI, Giacinto, *Sindacato di Tiberio imperatore*, Firenze, nella Stamper. de Landini, 1639.
- HERNÁNDEZ MIÑANO, Juan de Dios, «Sebastián de Covarrubias en sus *Emblemas morales*», en *Literatura emblemática hispánica. Actas del II Simposio Internacional*, ed. Sagrario López Poza, La Coruña, Universidad de La Coruña, 1996, pp. 515-532.
- HÜBNER, Joseph Alexander von, *Sixte-Quint d'après des correspondances diplomatiques inédites*, Paris, Librairie Hachette, 1882, 2 vols.
- IMPAGLIAZZO, Marco, «I padri dell'Oratorio nella Roma della Contrariforma (1595-1605)», *Rivista di Storia e Letteratura religiosa*, 25, 1989, pp. 285-307.
- KNOX, Dilwyn, «Disciplina. Le origini monastiche e clericali della civiltà delle buone maniere in Europa», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 18, 1992, pp. 335-370.
- LABRADOR, Carmen, Manuel BERTRÁN-QUERA, Antonio Díez Escanciano y José Martínez de la Escalera, *La «Ratio Studiorum» de los jesuitas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1986.
- LASPALAS, Javier, «El problema de la insinceridad en cuatro tratados de corte-sía del Renacimiento», en *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos XIV-XVIII*, coord. Rocío García Bourrellier y Jesús M. Usunáriz, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2006, pp. 27-56.
- LEDDA, Giuseppina, *Contributo allo studio della letteratura emblemática in Spagna (1549-1613)*, Pisa, Università di Pisa, 1980.
- LEDESMA, Alonso de, *Conceptos espirituales*, Barcelona, Sebastián de Comellas, 1607.
- LIDA DE MAKIEL, María R., *Juan de Mena: poeta del prerrenacimiento español*, México, Colegio de México, 1950.
- LOMAX, Derek, «Datos biográficos sobre el Arcipreste de Talavera», en *Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas*, coord. Eugenio Bustos Tovar, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982, vol. 2, pp. 141-146.
- LOTZ, Ute, «The Concept of "Confessionalization": a Historiographical Paradigm in Dispute», *Memoria y Civilización*, 4, 2001, pp. 93-114.

- MAESTRE MAESTRE, José M., «Valencia y su *Studi General* en el teatro de Juan Lorenzo Palmireno», en *El teatro clásico al marc de la cultura greca i la seua pervivencia dins la cultura occidental*, coord. Karl Andersen, José Vicente Bañuls y Francesco Martino, Bari, Levante Editorial, 1988, pp. 335-367.
- MAESTRE MAESTRE, José M., «Formación humanista y literatura latino renacentista: a propósito de Juan Lorenzo Palmireno», en *Los humanistas españoles y el Humanismo europeo (IV Simposio de Filología Clásica)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, pp. 191-203.
- MACDONALD, Robert A., «El cambio del latín al romance en la Cancillería Real de Castilla», *Anuario de Estudios Medievales*, 27, 1997, pp. 381-414.
- MARAVALL, José Antonio, «Juan Pablo Mártir Rizo: estudio preliminar a una edición de sus obras», en *Estudios de Historia del pensamiento español, serie tercera: el siglo barroco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, pp. 387-436.
- MARTÍN DE CÓRDOBA, fray, *Compendio de la Fortuna*, en *Prosistas castellanos del siglo XV*, tomo II, Madrid, Atlas, 1964 (BAE, 171).
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, «*Menosprecio de Corte y alabanza de aldea* (Valladolid, 1539) y el tema áulico en la obra de fray Antonio de Guevara», Santander, Universidad de Cantabria, 1999.
- MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, ed. Joaquín González Muela, Madrid, Castalia, 1998.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José, «Introducción», en *La Monarquía de Felipe II. La Casa del Rey*, dir. José Martínez Millán y Santiago Fernández Conti, Madrid, Mapfre, 2005, I, pp. 30-35.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José, «Presentación», en Alonso Barros, *Filosofía cortesana*, ed. Ernesto Lucero, Madrid, Polifemo, 2019, pp. 12-28.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José, y Carlos de Carlos MORALES (dirs.), *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía hispana*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.
- MARTÍNEZ MILLÁN, José y María Antonietta VISCEGLIA (dirs.), *La Monarquía de Felipe III*, Madrid, Mapfre, 2007, vol. I.
- MARTÍNEZ Millán y Manuel RIVERO (dirs.), *La Monarquía de Felipe IV*, Madrid, Polifemo, 2017, III/1.
- MARTÍNEZ SOBRINO, Ángel, y Cirilo GARCÍA ROMÁN, «Las Empresas morales de Juan de Borja, instrumento de pedagogía jesuítica», *Imago. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, 9, 2017, pp. 73-86.
- MARTÍNEZ TORREJÓN, José, «“Todo palabras sin verdad”. Censuras renacentistas a la cortesía», en *Traité de savoir-vivre en Espagne et au Portugal du Moyen Âge à nos jours*, Clermont Ferrand, Université Blaise Pascal, 1995, pp. 93-106.
- MÁRTIR RIZO, Juan Pablo, *Norte de príncipes*, Madrid, Diego Flamenco, 1626.

- MENDOZA NEGRILLO, Juan, *Fortuna y Providencia en la literatura castellana del siglo XV*, Madrid, Real Academia Española, 1973.
- METGE, Bernat, *Obras de Bernat Metge*, ed. Martín de Riquer, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1959.
- MOREL-FATIO, Alfredo, «Las coplas de Gallegos», *Bulletin Hispanique*, 3, 1901, pp. 17-34.
- MUR, Luis de, *Tiberio ilustrado con morales y políticos discursos*, Zaragoza, Diego Dormer, 1645.
- NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Corona virtuosa y virtud coronada*, Madrid, Francisco Maroto, 1643. Reed.: Madrid, Atlas 1957 (BAE, 103).
- NÚÑEZ DE CASTRO, Alonso, *Libro histórico político. Solo Madrid es Corte*, Madrid, Roque Rico de Miranda, 1675. Hay edición facsímil, Valencia, Librerías París-Valencia, 1996.
- NÚÑEZ DE CEPEDA, Francisco, *Idea del Buen Pastor... representada en empresas sacras*, León, Anisson y Posuel, 1682.
- ORDUNA, Pablo, «El silencio de la Corte. El “Arte de callar” y sus formas de conducta en el ámbito social cortesano, siglos XVI, XVII y XVIII», en *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos XIV-XVIII*, coord. Rocío García Bourrellier y Jesús M. Usunáriz, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2006, pp. 57-84.
- PALMIRENO, Lorenzo, *El estudioso cortesano*, Valencia, Pedro de Huete, 1573.
- PATERNOSTER, Annick, «Theories du savoir-vivre et énonciations polies dans *Il Cortegiano* (B. Castiglione), le *Galateo* (G. Della Casa) et *La Civil Conversatione* (S. Guazzo)», en *Etiquette et politesse*, coord. Alain Montandon, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 1992, pp. 57-74.
- PELEGRIN, Benito, *Ethique et esthétique du Baroque*, Arles, Actes Sud, 1985.
- PÉREZ DE OLIVA, Hernán, *Diálogo de la dignidad del hombre*, ed. Francisco Rico, Barcelona. Universitat de Barcelona (Facultat de Filosofia i Lletres), 1966.
- PONS, Antonio, «La litterature des manières au XVI^e siècle en Italie», en *Pour une Histoire des traités de savoir-vivre en Europe*, dir. Alain Montandon, Clermont Ferrand, Université Blaise Pascal, 1994, pp. 91-110.
- PRANDI, Stefano, «La Bilancia dell’Orafo: disimulazione e misura nel *Galateo* como eredita umanistiche», en *Traités de savoir-vivre italiens*, dir. Alain Montandon, Clermont Ferrand, Université Blaise Pascal, 1993, pp. 199-211.
- PRODI, Paolo (ed.), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, il Mulino, 1994.
- PUENTE, Juan de la, *Tomo primero de la conveniencia de las dos monarquías católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español*, Madrid, Imprenta Real, 1612.

- PÉREZ DE MONTALBÁN, Juan, *Para todos. Ejemplos morales humanos y divinos*, Huesca, a costa de Alfonso Pérez, su padre, librero de Su Majestad, 1633.
- QUEVEDO, Francisco de, *Obras completas*, ed. Felicidad Buendía, Madrid, Aguilar, 1988.
- QUEVEDO, Francisco de, *Obras festivas*, ed. Pablo Jauralde, Madrid, Castalia, 1980.
- QUONDAM, Amedeo, *La conversazione. Un modello italiano*, Roma, Donzelli, 2007.
- QUONDAM, Amedeo, *El discurso cortesano*, introd. Eduardo Torres Corominas, Madrid, Polifemo, 2013.
- RICO, Francisco, «*Laudes litterarum: humanisme et dignité de l'homme dans l'Espagne de la Renaissance*», en *L'Humanisme dans les lettres espagnoles*, ed. Augustin Redondo, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979, pp. 31-51.
- RIOJA, Francisco de, *Aristarco o censura de la proclamación católica de los catalanes*, s. l., s. i., s. a. Ejemplar en la Biblioteca Nacional de España, sign. R/30807.
- RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel, «La Casa Real de Aragón», en *La Monarquía de Felipe II. La Casa del Rey*, dir. José Martínez Millán y Santiago Fernández Conti, Madrid, Mapfre, 2005, I, pp. 801-814.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*, Madrid, Marcial Pons, 2005.
- RODRÍGUEZ-SAN PEDRO, Luis E., y José Luis Sánchez Lora, *Los siglos XVI-XVII. Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis 2000.
- SABOR DE CORTAZAR, Celina, «El *Galateo español* y su rastro en el *Arancel de necesidades*», *Hispanic Review*, 30, 1962, pp. 317-321.
- SALAS BARBADILLO, Antonio J., *El caballero puntual*, en *Obras*, Madrid, Revista de Archivos, 1909.
- SALAZAR, Eugenio, *Cartas*, Madrid, Madrid, Imprenta Rivadeneyra, 1866.
- SALINAS, Pedro, *Jorge Manrique o tradición y originalidad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1947.
- SCHIERA, Piero, «Disciplina, disciplinamiento», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 18, 1992, pp. 315-335.
- SCHULZE, Winfried, «Il concetto di disciplinamento sociale nella prima età moderna in G. Oestreich», *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 18, 1992, pp. 371-413.
- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan, *Emblemata centum regio-politica*, Valencia, Imperiali Collegio Societatis Iesu, 1651.
- SOTO, Hernando de, *Emblemas moralizados*, Madrid, Herederos de Juan Íñiguez de Lequerica, 1599.
- USUNÁRIZ, Jesús M., «El lenguaje del embajador: secreto y disimulación en los tratados del Siglo de Oro español», *Ínsula*, 843, 2017a, pp. 11-15.

- USUNÁRIZ, Jesús M., «Secrecy: its Theological, Legal and Political Bases in the Spanish Golden Age», en *Estrategias y conflictos de autoridad y poder en el teatro del Siglo de Oro*, ed. Ignacio Arellano y Frederick A. de Armas, New York, Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA), 2017b, pp. 139-160.
- VERDÚ, Blas, *Avisos de discreción, para hacer negocios acertadamente*, Barcelona, Sebastián Matheuad, 1612.
- VILLALÓN, Cristóbal de, *El Scholastico*, ed. José Miguel Martínez Torrejón, Barcelona, Crítica, 1997.
- ZABALETA, Juan, *El día de fiesta por la mañana y por la tarde*, ed. Cristóbal Cuevas García, Madrid, Castalia, 1983.