

# REVISTA DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA

Depósito legal: M. 550-1958

Tome XLVIII

JULIO-DICIEMBRE 1965

Cuadernos 3.º-4.º

## LA DIGNIDAD REAL EN LA LITERATURA DEL SIGLO DE ORO: NOTICULAS DE UN ESTUDIOSO <sup>1</sup>

### I

James Fitzmaurice-Kelly, en *Lope de Vega and the Spanish Drama*, dice que el rico tesoro de literatura dramática legado por el Fénix constituye «un subyugador desfile de una edad desaparecida, de una sociedad viva, noble y pintoresca, que proclama que la fe en Dios, la dignidad real y el concepto del honor son realidades imperiosas que rigen la conducta de una nación» <sup>2</sup>. A primera vista, no parece difícil <sup>3</sup> admitir que la opinión de que el rey es una «realidad imperiosa», como dice Fitzmaurice-Kelly y, con aún más claridad, mantuvo en 1559 Fadrique Furió Ceriol, sea una realidad universalmente aceptada en la época, con algunas esporádicas excepciones, como es la de Juan de Mariana (m. 1624), cuya ultraliberal adhesión al tiranicidio en tan serio aprieto puso a la Compañía de Jesús. Furió escribe: «Es el concejo para con el príncipe como casi todos los sentidos, su entendimiento, su memoria, sus ojos, sus oídos, sus pies y manos; para con el pueblo es padre, es tutor y curador; y ambos, digo el príncipe y su concejo, son *tenientes de Dios acá en la tierra*» <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. el trabajo de FELIX GILBERT, *Political Thought of the Renaissance and Reformation. Huntington Library Quarterly*, 1941, IV, 443-468.

<sup>2</sup> Londres-Glasgow, 1902, pp. 62-63.

<sup>3</sup> «Precisamente en el momento en que el esplendor de la realeza *parece eclipsar por completo a la nación entera*, se alza la voz de Suárez, eco de la tradición cristiana, recordando que los reyes son mandatarios de los pueblos y que está en éstos la fuente de la soberanía». J. M. GALLEGOS ROCAFULL, *El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro*. Méjico, 1946, p. 112; la cursiva es mía.

<sup>4</sup> *El concejo y consejeros del príncipe*, BAE, XXXVI, 321a; cursiva mía. «Los reyes mandan en nombre de Dios, del que son vicarios; no es que piensen [los teólogos] que la sociedad civil haya de ser teocrática..., es simplemente que admiten la presencia de Dios en la historia... La obediencia... obliga a tener por los príncipes una piedad análoga a la que se tiene por Dios; por lo mismo deja

Y, sin embargo, el poder real absoluto (tal y como se expresaría en las palabras de Furió: *tenientes de Dios*) no fue *nunca* un concepto legal<sup>1</sup>. Lo fue político y aplicado a situaciones en las cuales el rey no reconocía ningún poder temporal superior<sup>2</sup>. Y tampoco fueron solamente los tratadistas quienes sugerían, no sólo que el rey *pudiese* equivocarse, sino que pudiese con justicia ser muerto por súbditos que se consideraban afrentados. En *La fuerza castigada*, de Castillo Solórzano (m. 1648), hay un rey que muere por haber querido deshonrar a un vasallo, y en *El amor constante*, de Guillén de Castro (m. 1631), se consuma un regicidio en el escenario<sup>3</sup>. Aunque en esta obra haya un grande que mantiene que el poder real es absoluto:

*Siendo rey, está en su mano  
cuanto quisiere hacer,*<sup>4</sup>

hay otros personajes que mantienen la opinión liberal de que

*el rey, en siendo tirano,  
luego lo deja de ser.*<sup>5</sup>

---

de ser la subordinación de un hombre a otro... y se convierte en la sumisión racional y voluntaria del hombre al plan divino que [Dios] está realizando en el tiempo... Cuando Suárez desarrolla estas afirmaciones, resume toda la doctrina de la Escuela... El poder dimana de Dios». GALLEGOS ROCAFULL, *ob. cit.*, pp. 103-104. Conviene consultar los siguientes estudios, todos de DONALD W. BLEZNICK: *Fadrigue Furió Ceriol, Political Thinker of Sixteenth Century Spain*. Columbia University. *Dissertation Abstracts*, 1954, XIV, 1212; «La política de Dios» de Quevedo y el pensamiento político en el Siglo de Oro, *NRFH*, 1955, IX, 385-394; *Spanish Reaction to Machiavelli in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. *Journal of the History of Ideas*, 1958, XIX, 542-550.

<sup>1</sup> «La autoridad... no es de derecho divino o natural, como si el rey interponiéndose entre Dios y el pueblo, recibiera directamente de aquél los poderes... sino que se los transmite el pueblo, que es donde Dios los ha depositado... La autoridad, para que sea legítima, ha de tener este origen popular.» GALLEGOS ROCAFULL, *ob. cit.*, p. 108 y 109.

<sup>2</sup> Cf. La crítica de FLOYD S. LEAR de *Los orígenes de la ciencia política en España* de JUAN BENEYTO PÉREZ, Madrid, 1949, en *Speculum*, 1950, XXV, 556.

<sup>3</sup> *Obras*, ed. JULIÁ MARTÍNEZ, I, Madrid, 1925, pp. 44-45.

<sup>4</sup> P. 29. «Los juristas... que no aceptan este humanismo teocéntrico de los teólogos... vienen a parar en la conocida fórmula: *quod placuit principi, vigorem habet legis*; a ella oponen los teólogos esta otra: *regnum non est propter regem, sed rex propter regnum*. La razón de ser de la autoridad... es el bien común». GALLEGOS ROCAFULL, *ob. cit.*, p. 106. Por lo tanto, el que desatiende el bien común es un déspota y un tirano. *Ibid.*

<sup>5</sup> *Loc cit.* En la *Morte d'Arthur* de Malory (1470), Sir Mador dice: «Though ye be our king in that degree, yet ye are but a knight as we are.» En el *Winter's Tale*, de Shakespeare (m. 1616), por otra parte, Camilo no encuentra en toda

Al principio de la obra de Castro, Nísida responde a la retórica pregunta del Rey: «¿Y es razón que muera un rey?» con la categórica frase: «Si es tirano, poco importa.»

En *El Príncipe despeñado*, de Lope (1602), también se consuma un regicidio en escena, pero secretamente. Sólo los que arrojan al Monarca por el acantilado saben lo que ha ocurrido y por qué. En general, en sus comedias Lope evita el tema del regicidio, adhiriéndose al concepto de la inviolabilidad de la real persona <sup>1</sup>.

Frente a este punto de vista políticamente liberal y revolucionario en potencia, se alza la doctrina contraria que mantiene que un rey tirano es un castigo del que un Dios enfadado se vale, un manantial de sufrimientos creado por la Divinidad, para purgar los pecados de un pueblo —opinión patristica y medieval sostenida en muchas obras doctrinales y literarias <sup>2</sup>. En *La Estrella de Sevilla* Sancho Ortiz se recuerda que sólo Dios puede castigar a un rey ungido:

*debo obedecer su ley,  
y a él después Dios le castigue. (II, 13)*

Esta doctrina de la sumisión pasiva frente a la injusticia aparece expuesta con claridad por Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de la reconquistada Granada, en el encabezamiento del primer capítulo de su *De vestir y calzar* (NBAE, XVI, 58a): «Demuestra que los pueblos... deven simplemente obedecer a sus gobernadores... sin demandar causas ni razones de los mandamientos que les son hechos <sup>3</sup>».

---

la historia un sólo ejemplo de un hombre que haya matado a un rey y prosperado después. Cf. C. S. LEWIS, *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama*, Oxford, 1954, pp. 46 y ss., en la que se estudian estos problemas.

<sup>1</sup> Para la bibliografía sobre este punto puede consultarse HENRY W. HOGE, edición crítica y anotada de *El príncipe despeñado*, Bloomington Indiana, 1955, página 172, la nota respecto a los versos 2431-2432.

<sup>2</sup> Cf. CALVINO, *Institution de la religion chrétienne* (I, 18); CHRISTOPHER MARLOWE, *Tamburlaine*.

<sup>3</sup> En la realidad se vio esto en el caso del famoso secretario de Felipe II, Antonio Pérez; «...éste le replicó que era fuerza que se hiciese la muerte porque convenía al servicio de Su Magestad; con lo cual se desvanecieron los escrúpulos de aquellos caballeros». GREGORIO MARAÑÓN, *Antonio Pérez*, Buenos Aires, 1947, I, página 415. La razón de estado ya la había preconizado Sepúlveda con anterioridad: «...sería faltar a las reglas de la moral el amar a un amigo más que a sí mismo, a no ser que la vida del amigo llevara aparejada la salvación del estado, como en el caso de un rey». ANGEL LOSADA, *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su Epistolario*, Madrid, 1949, p. 144. Cf. V. WHITEHOUSE, *The Theory of the Divine Right of Kings in the Spanish Drama of the Golden Age*. Tesis de la Univer

Lo que hace que este complejo problema sea aún más complicado es que el mismo autor expresa, en ocasiones, opiniones totalmente opuestas en lo que respecta a reyes y tiranos y al mal que pueden hacer. Tal volubilidad es comprensible en obras literarias en las que casi siempre es un personaje imaginario el que habla. La conclusión a que se llegaría es que ese punto de vista menos ortodoxo se consideraba posible en la época, y como tal se aceptaba. Así, aunque en el *El amor constante* pone Castro en labios de ciertos personajes la afirmación de que el rey tirano pierde el derecho a sus prerrogativas reales y puede, por lo tanto, ser muerto, en la segunda parte de *Las mocedades del Cid*, presenta a Bellido sufriendo el castigo propio al traidor por haber matado al Rey Sancho—acción que, por otra parte, liberó a la ciudad de Bellido de la opresión de un rey:

Arias Gonzalo: *Llebad preso a ese traidor.*  
 Bellido: *¿Traición es poner la mano  
 en un rey que fue tirano?*  
 Hijo: *Nunca es tirano el señor.*<sup>1</sup>

Se comprende que, en esta obra, el hijo de Arias Gonzalo defienda el principio de que el señor feudal, en el ejercicio de su autoridad legal, no puede ser un tirano, porque la muerte de Sancho a manos de Bellido ha puesto a Zamora en situación de peligro. Por otra parte, no hay razón literaria o de lógica que justifique el cambio de opinión de Fray Hernando de Talavera, en la obra citada más arriba, respecto a lo que dijo en el encabezamiento del cap. I. (Cap. XXI):

«E si todavía errase sentenciando e juzgando contra la ley divinal o contra el derecho natural, no debe ser obedescido, como no obedescieron los apóstoles a los pontífices e sacerdotes, porque lo que mandaban era manifiestamente contra Dios e conosciadamente injusto; ni los mártires obedescían en lo tal a los emperadores ni a sus adelantados» (*op. cit.*, p. 74a). Sólo cabe concluir que los arzobispos del siglo xv no tenían opiniones muy firmes.

El mismo problema, contemplado desde un ángulo diferente, pre-

---

sidad de Harvard, 1929, publicada en extracto en *Harvard Summaries of Theses*, Cambridge, Mass., 1931, pp. 192-195. Cf. también F. MEINECKE, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München-Berlin, 1929; A. DEMPF, *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburgo, 1937; J. N. FIGGIS, *The Divine Right of Kings*. Cambridge, 1922.

<sup>1</sup> Ed. Bibliotheca Romanica, Estrasburgo, n.d., p. 149. El hijo quiere decir que un señor feudal no es *nunca* (no puede ser nunca) un tirano. Para la idea de que un rey no puede hacer el mal, cf. MARAÑÓN, *ob. cit.*, I, pp. 402-403.

sentada aún otra complicación más. Así como se considera en algunos casos al príncipe tirano instrumento de venganza enviado por Dios para castigar a un pueblo pecador y obstinado, también se da la interpretación de que el asesino de ese mismo príncipe puede considerarse a sí mismo instrumento divino utilizado por Dios para castigar a un gobernante indigno. Antes de lo arriba citado, en *Las mocedades del Cid* (Segunda Parte), Bellido se cree divinamente inspirado al matar al Rey Sancho. Cuando proyectaba el regicidio, dirige las siguientes palabras a la ciudad de Zamora, a la que pronto liberaría por su mano:

*Algún impulso divino  
da fuego a mi pensamiento;  
del cielo soy instrumento*<sup>1</sup>.

Hémos otra vez frente a la contradicción tan propia del *Sic et Non* de España y de su tradición cultural<sup>2</sup>: el rey es objeto de adoración<sup>3</sup> y la fe en él es una realidad imperiosa que rige la conducta de la nación<sup>4</sup>. Es nada menos que el lugarteniente de Dios en la tierra. Pero se le puede matar si se demuestra que es un tirano, porque el tirano pierde automáticamente sus prerrogativas reales. Y, sin embargo, *no* se le puede matar, por terribles que sean sus actos de opresión; hay que obe-

<sup>1</sup> Pp. 120-121. Esta idea de que los pecados de un príncipe podían enfadar tanto a Dios, que le moviesen a enviar calamidades al pueblo del príncipe, llegó a influir en la política del siglo XVII. Felipe IV (m. 1665), como tantos otros príncipes medievales, —J. HUIZINGA, *The Waning of the Middle Ages*, Londres, 1924, página 9— esperaba encontrar inspiración política en visionarios. Su correspondencia secreta con Sor María de Agreda es un documento revelador. Felipe, convencido de que España no podría ser salvada por medios humanos, acudió a esta monja en busca de un milagro y contestaba sus cartas con el mismo respeto con que se dirigiría a un jefe de estado. Ella le ayudó con su sagacidad femenina, infundiéndole ánimos para el porvenir y sugiriendo que los males que aquejaban al país podrían ser debidos a los pecados del monarca. Cf. PFANDL, *Historia de la literatura nacional española en la edad de oro*, Barcelona, 1933, pp. 585-586. Compárese con lo que dice Pero Mejía.

<sup>2</sup> Cf. O. H. GREEN, *Spain and the Western Tradition: The Castilian Mind in Literature from «El Cid» to Calderón*. Madison, Wisconsin, 1963-1966.

<sup>3</sup> Cf. E. H. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler-Worship*. University of California Publications in History, 33. Berkeley, 1946.

<sup>4</sup> Cf. más arriba. «Chanter la grandeur du monarque, célébrer ses victoires, au besoin pleurer ses malheurs, ce n'était pas flatter; c'était faire oeuvre en quelque sorte patriotique et nationale, puis qu'il représentait aux yeux de tous la nation, la patrie». H. CHAMARD, *Histoire de la Pléiade*. Paris, 1939-1940, II, 269.

decerle hasta el final y dejar el castigo a Dios <sup>1</sup>. Sus acciones no se discuten, y ni siquiera se le puede pedir que las justifique. A uno que libera a su ciudad matando al rey que la tiene sitiada, tal vez se le encarcele y se le condene a la última pena. O se desobedece al rey, y la desobediencia religiosa y civil ha sido practicada por grandes apóstoles y mártires. Un príncipe tirano puede ser el instrumento elegido por Dios para doblegar a un pueblo pecador. Y, sin embargo, también es posible lo contrario; los sufrimientos del pueblo a él confiado pueden mover a un monarca al arrepentimiento de manera que vuelva a reinar la paz para él y para su pueblo.

¿Nos encontramos, pues, frente a un estado de opinión caótico en esas materias? A los tratadistas políticos dejaremos la solución de tal problema. Nos dirán que, a medida que se iba desvaneciendo la idea medieval del gobierno universal, empezaba a aparecer una nueva concepción de un estado nacional influido por las ideas aristotélicas (*La Política*) <sup>2</sup> en los siglos trece y catorce. Al mismo tiempo, los teólogos y autores literarios empezaron a edificar una teoría cristiana de la soberanía que favorecía la monarquía papal basada en el concepto agustiniano de un estado universal y totalitario. Por otra parte, el restablecimiento del Derecho Romano llevó a la aparición de dos teorías contrarias: los más radicales propugnaban la idea de una sociedad individual secularizada y la noción de una soberanía popular; los moderados, siguiendo a Santo Tomás, trataron sólo de modificar la teoría papal anterior sometiendo al gobernante a la Ley Natural y admitiendo sólo limitada competencia por parte del estado laico. A su tiempo, el concepto puramente agustiniano de la sociedad y del poder papal cedió ante unos principios tomistas (y aristotélicos) más eclécticos <sup>3</sup>.

En las diversas manifestaciones hechas por Quevedo respecto a la naturaleza de la dignidad real podemos ver ejemplificado el pensamiento

<sup>1</sup> Según Fray Francisco Eximeno (m. 1412), el pueblo que soporta al tirano no cumple con su deber (Cf. Bellido Dolfos páginas anteriores). Por otra parte, Joan Margarit y Pau (m. 1484) no simpatizaba con esta forma de pensar; defendía el derecho de los papas a deponer a los reyes de sus tronos. Cf. R. B. TATE, *Joan Margarit y Pau, Cardinal-Bishop of Gerona*, Manchester, 1955, pp. 115-116; cf. también M. J. WILKS, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge, 1962.

<sup>2</sup> GÓMEZ MANRIQUE escribió en el siglo XV: «...segund dize Aristotiles en el segundo de las Políticas, el reyno se departe en tres partes; en defensores e oradores e labradores...» Cf. *Cancionero Castellano del siglo XV*, NBAE, XXI, p. 146. Don Juan Manuel había utilizado palabras casi idénticas en el siglo anterior pero sin citar la fuente.

<sup>3</sup> WILKS. *ob. cit.*

español en los siglos anteriores a él. El Rey, insiste Quevedo, es, en verdad, el lugarteniente de Dios y la ética cristiana es la guía más segura: «El rey es persona pública; su corona son las necesidades de sus reinos; el reinar no es entretenimiento, sino tarea; mal rey el que goza de sus estados, y bueno, el que los sirve»<sup>1</sup>. Malos reyes los que «gozan» de sus prerrogativas, como hicieron los tres últimos Felipes; «se van al infierno por terceras personas y se condenan por poderes, fiándose de infames ministros». (*Op. cit.*, p. 236). Tal absentismo es peligroso, y no sólo para el gobernante que lo practica; también es peligroso para el privado, el favorito, a quien, sin razón, se ha confiado el poder; y constituye todo ello una amenaza mortal para la nación malgobernada. En la raíz de este mal está el primero de los siete pecados capitales; el orgullo (según San Gregorio), la codicia (según San Pablo): «La ambición es la cosa en que más peligran los privados. Los privados, digo, en quererlo todo para sí; y ya que no todo, lo mejor.»<sup>2</sup>.

## II

Después de esta introducción preliminar, parece interesante presentar aquí un pequeño panorama cronológico de la opinión española. No es que se pretenda resumir estudios eruditos dedicados a uno o varios autores en especial, o a determinados períodos históricos; esto sería una tarea para un libro. Lo que quiero es ofrecer un *florilegio* revelador, aunque incompleto.

A diferencia de los juglares y de Berceo, el autor del *Libro de Alexandre* concebía al monarca idealmente como la encarnación no sólo del *esfuerzo, justicia y franqueza*, sino también de la cortesía, erudición e incluso santidad<sup>3</sup>. En el *Libro del Caballero Cifar* se representa al rey como un arbitrario señor feudal; hay que procurar no incurrir en sus iras. Los reyes consideran una pequeña equivocación igual que si fuese un gran error, aunque el vasallo equivocado haya sido durante largo tiempo un fiel servidor. Tal injusticia la padece a veces el privado

<sup>1</sup> *Política de Dios y gobierno de Cristo*, citada por JULIÁN JUDERÍAS, *Don Francisco de Quevedo y Villegas*, Madrid, 1923, p. 229.

<sup>2</sup> QUEVEDO, *Obras en verso*, ed. L. ASTRANA MARÍN, Madrid, 1932, p. 1225a.

<sup>3</sup> Cf. La crítica hecha por R. S. WILLIS a E. ALARCOS LLORACH, *Investigaciones sobre el Libro de Alexandre*, HR, 1951, 168. JUAN BENEYTO en la obra citada en la nota 2, p. 232, estudia el mito del rey como *defensor ecclesiae, imago Dei, athleta Christi, pater patriae, protector populi, cabeza del pueblo, caudillo, tirano*.

del rey. Por el contrario, los reyes «han por manera de querer mal al que se les tiene en caro». No hay ira «más peligrosa que la del rey», porque «el rey, riendo, manda matar». Además, el «rey pone al vil en lugar del noble, y al flaco en lugar del esforzado». Sin embargo, «la gracia del rey es el mejor bien terrenal que hombre puede tener... y el mejor tiempo que los del reino pueden haber es que sea el rey bueno y... amado de Dios»<sup>1</sup>.

Don Juan Manuel (m. 1348) no parece probable que considerase a un rey moro imagen de Dios en la tierra y, sin embargo, en su *Libro de los estados*, hace que un predicador cristiano obedezca a un gobernante mahometano «pues Dios en estado de rey le pusiera». Luego, hasta las sociedades no-cristianas se consideran de ordenación divina<sup>2</sup>.

El *Tirant lo Blanc*, de Martorell (1490), contiene un capítulo (Lib. III, cap. XXXV) que es un verdadero *De regimine principum*, más práctico que teórico. El superior del rey es, por supuesto, Dios: «Dios le ha hecho nacer... para la cosa pública». En otro capítulo (Lib. I, cap. XXVI), los consejos que en él se dan son totalmente favorables al rey: «por muchas injurias que el rey te haga, aunque te pegue con la mano... no te puede causar vergüenza... porque es tu... señor natural». (*ed. cit.*, pp. 1094, 1298, 1299).

Pasando de las obras de caballerías a los poetas y moralistas del siglo xv, encontramos que Juan Alvarez Gato (m. 1469?) escribe las líneas siguientes «al rey don Enrique». En ellas anuncia su retirada, enfadado, del servicio del rey:

*Plázete de dar castigos  
syn por qué,  
no terná nadie fe  
de tus amigos:  
y essos que contigo están  
cuno a vnu se tiran  
descontentos como yo*<sup>3</sup>.

En otros textos del siglo xv el rey aparece como elegido de Dios. Juan de Mena (m. 1456) escribe: «Como por Dios, la alta justicia/al Rey es encomendada» (*Canc. cit. vol. cit.*, p. 200). El Marqués de Santillana (m. 1458) amonesta a las personas reales a que realicen «obras

<sup>1</sup> Ed. F. BUENDÍA en *Libros de caballerías españoles*, Madrid, 1954, p. 179.

<sup>2</sup> Citado por MARÍA ROSA LIDA DE MALKIEL, *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, 1952, p. 209, nota 50.

<sup>3</sup> *Canc. cast. del siglo XV*, NBAE, XIX, 242. CUNO=QUE UNO.

virtuosas»; «Deuen los electos reys/ a Dios, pues los eligió,/ que guarden sus sanctas leys»<sup>1</sup>. Gómez Manrique (m. 1490?) afirma que el rey malo gobierna con el consentimiento de Dios: «e consejo de Dios es... que nos ascondamos o apartemos... fasta que pase la saña.» Parece, en verdad, que Manrique ha hecho suya la doctrina tomista de la dignidad real (Cf. las páginas anteriores): «Ca, segund dizen los juristas, los reyes son sujetos a la ley natural o a la ley diuina, e avn que en algunos casos las puedan modificar e limitar, del todo no las pueden quitar; e avn que sean libres e sueltos de subjeción quanto a las leyes positivas, honesta cosa fuera de ser sujetos, e se saver rigir e gouernar por ellas»<sup>2</sup>.

La actitud tomista respecto a la dignidad real mantenida por Gómez Manrique vuelve a encontrarse, al final del siglo xv, en el comentario de Hernán Núñez (1.<sup>a</sup> ed., 1499) a la copla CCXXVIII del *Laberinto de Fortuna* de Mena. Explica el verso, *Que Dios en el mundo por plagas embió* citando a San Isidoro: «Quando Dios da [a] algún pueblo o nación rey justiciero y virtuoso, es señal que se sirve de tal pueblo; y cuando le da malo e injusto, es señal de lo contrario. Porque ser el rey bueno o malo, es ordenación de Dios, como lo declara sancto Isidoro en el tercero del summo bien». Y, sin embargo, en el comentario de la copla I, comentando el verso dirigido a Juan II: *Aquel en quien cabe virtud y reinado*, Núñez declara que tal combinación de virtud y poder real se da raras veces en un individuo, y cita un número sorprendentemente largo de ejemplos: «De lo qual es buen testigo Homero poeta, el qual escribe los reyes y tyranos ser atormentados en los infiernos con perdurables penas»<sup>3</sup>.

Aunque resulta difícil fechar con seguridad cada una de las sen-

<sup>1</sup> *El Cancionero de Roma*, ed. M. CANAL GÓMEZ, Florencia, 1935, II, p. 55.

<sup>2</sup> De la introducción a su *Exclamación e querella de la gobernación*, en el *Canc. cast. del siglo XV*, NBAE, XXI, pp. 131 y 139. Una interpretación tomista semejante aparece con anterioridad en el *Rimado de Palacio* de López de Ayala. Este poema parece, en cierto modo, un típico *de regimine principum*. El autor tiene, como antecesores principales, a Egidio Colonna y Sto. Tomás. Para él, éste es un problema moral y teológico más que científico; su actitud hacia el gobernante es personal; no reconoce ninguna ley que esté por encima de la autoridad del príncipe. Como Sto. Tomás, mantiene que Dios envía gobernantes crueles como castigo por los pecados del reino. Cf. HELEN L. SEARS, *The «Rimado de Palacio» and the «De Regimine Principum» Tradition of the Middle Ages*, HR, 1952, 1-27 y especialmente pp. 5, 6, 11, 27. Cf. también FRANCO MEREGALLI, *La vida política del Canciller Ayala*, Milán, 1955.

<sup>3</sup> Citado por la edición de Amberes de 1952 de las *Obras de MENA*, pp. 4-5 y 437.

*tentias* que aparecen en el *Amadís de Gaula*, parece razonable pensar que Rodríguez de Montalvo no transcribiría de la versión primitiva opiniones con las que no estaba de acuerdo, y, por lo tanto, que las ideas que se mantienen en la princeps de 1508 son suyas. Dice que el rey es ministro de Dios<sup>1</sup> y espera que gobierne con humildad, «siguiendo sus doctrinas». De gran interés —teniendo en cuenta que está escrito cuando se va acercando el momento de la hegemonía de los privados en el siglo siguiente— es la advertencia que hace respecto a los consejeros reales. El mayor peligro para el rey está en atender «solas las orejas». Todo lo que penetra en su espíritu por tal vía «trastorna el corazón, guía la voluntad por la mayor parte a seguir lo justo o deshonesto»<sup>2</sup>.

Veinte años después del *Amadís* aparecen los erasmistas. Para Europa, en general, el *Enchiridion* del maestro «fue, sin duda, el último gran credo de moral política anterior a la secularización de Maquiavelo<sup>3</sup>». En España, en donde la secularización tuvo escasa repercusión, siguieron publicándose tratados de moral política durante todo el Siglo de Oro. Alfonso de Valdés, en su *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, veía en el Emperador y Rey de España el instrumento perfecto para restaurar la unidad cristiana: «decirse ha hasta el fin del mundo que Jesucristo formó la Iglesia y el Emperador Carlos V la restauró». Con el mayor entusiasmo proclama Valdés el cumplimiento de la promesa del Evangelio: *Fiet unum ovile et unus pastor*. En su segundo diálogo sobre el saco de la ciudad Eterna, el *Diálogo de Mercurio y Carón*, Valdés inserta una disquisición sobre las virtudes y deberes de un buen rey que difiere muy poco de la visión agustiniana de un gobierno universal cristiano, excepto en que el estado ideal es imperial y real, y no papal. Pocas veces se encuentran aliados en tan perfecta unión el espíritu cristiano y el arte de gobernar: «El buen príncipe es imagen de Dios, como dice Plutarco, y el malo, figura y ministro del diablo. Si quieres ser tenido por buen príncipe, procura de ser muy semejante a Dios, no haciendo cosa que El no haría»<sup>4</sup>. (Un siglo después haría Quevedo la misma recomendación en su *Política de Dios y gobierno de Cristo*).

Hernán Pérez de Oliva muere hacia 1532. En su *Diálogo de la dig-*

<sup>1</sup> «...siendo lugarteniente de Dios». *Libros de caballerías españoles*, ed. cit., página 842.

<sup>2</sup> *Amadís de Gaula*, Barcelona, 1848, II, pp. 244 y 270.

<sup>3</sup> HERSHEL BAKER. *The Dignity of Man: Studies in the Persistence of an Idea*. Cambridge, Mass., 1947, p. 263.

<sup>4</sup> M. BATAILLON. *Erasmus y España*, Méjico, 1950, I, 467. Valdés sigue muy de cerca la *Institutio Principis Christiani* de Erasmo.

*nidad del hombre* considera que el poder real para gobernar emana no sólo de un contrato social sino directamente de la Divinidad: «Así parece el que gobierna ánima del pueblo, que todas sus partes tiene en concierto y a todos da vida con regimiento, el cual si faltase, toda la república se disiparía, como se deshace el cuerpo cuando el ánima lo desampara» (*BAE*, LXV, 394b). Así el rey en su reino, como Dios en Su universo, con su omnipresente influencia y operación sostiene y ordena todo.

Aunque de un modo menos específico, Alejo Venegas, en su *Agonía del tránsito de la muerte* (1537), concibe la dignidad real como de institución divina: «Porque así como el olio tiene virtud de ablandar, así quería Dios que los reyes usasen más de su oficio de padres que de señores; porque bien veía Dios que éste es oficio para contener en la obediencia que deven a sus mayores los súbditos»<sup>1</sup>.

Según Pero Mejía, que publicó su *Silva de varia lección* en 1540, el rey como ser humano puede ser enormemente humano. Lamusio, el último rey de los lombardos (dice) «hijo fue de una ramera que ganaba con su cuerpo»<sup>2</sup>. A los reyes, dice en otro lugar (I, 296), les mueve la codicia, igual que a los demás hombres. Y también ha habido en este mundo emperadores y reyes tan malos y viciosos que lo mejor sería no escribir nada sobre ellos y que su recuerdo se borrara (I, 423). Y, sin embargo, la dignidad real es, para él, una institución de ordenación divina. Los que se han visto maltratados por la crueldad de reyes malos y tiranos deben tener en cuenta (para su consuelo) «que muchas veces los tales, aunque malos en sí, son ministros de Dios...; porque, con ellos, pierde y deshace los malos y prueba y perfecciona los buenos e enmienda los pecadores»<sup>3</sup>.

En 1559 Furió y Ceriol, en su *Concejo y consejeros del príncipe*, ya citado, condena a toda persona que diga que debe concederse al rey poder absoluto o que es incapaz de hacer el mal: «Esta es regla ciertísima y sin excepción, que todo hipócrita... es enemigo del bien público, y también aquellos que dicen que todo es del rey, y que el rey puede hacer su vo'untad, y que él puede poner cuantos pechos quisiere, y aún que el rey no puede errar». (*BAE*, XXXVI 329a.)

En el año 1563 Fray Bartolomé de las Casas escribió *Los tesoros del Perú*, en donde trató de demostrar precisamente la misma idea mantenida anteriormente por Furió: el rey no tiene poder para hacer

<sup>1</sup> Venegas discurre sobre la virtud de la *filantropía (humanitas)* y en especial sobre la ceremonia por la que son ungidos los reyes. Cf. *BAE*, XVI, 244a.

<sup>2</sup> Ed. Bibliófilos Españoles. Madrid, 1933-34, I, 481.

<sup>3</sup> I, 221, Cf. n. 1, p. 235. las advertencias de Sor María de Agreda a Felipe IV.

lo que quiere; concretamente, no tiene derecho a desposeer a los gobernantes indios de los reinos americanos. Entramos aquí en el terreno del derecho y de la historia, no de la literatura, pero interesa, al menos, señalar que Fray Bartolomé formuló esta definición de la dignidad real «según Santo Tomás»<sup>1</sup>.

Unos doce años más tarde, el Dr. Huarte de San Juan quiso dar forma de libro a sus ideas «científicas» sobre las causas de las diferencias psicológicas que hay en los seres humanos en su *Examen de ingenios para las ciencias* (1575). Como Mejía, considera a los reyes como seres humanos; un necio sigue siendo necio aunque tenga «dignidad de Rey o Emperador»<sup>2</sup>. El capítulo XIV de Huarte (XVI de la edición de 1594) trata de la cuestión puramente teórica (teórica, puesto que los reyes normalmente no se elegían) de qué proporción de humores corporales producirían al rey perfecto. Hasta Dios llegó a sentirse descontento de Saúl (a quien había elegido para gobernar), en vista de lo cual ordenó a Samuel que ungiese, por Rey de Israel, a uno de los ocho hijos de Jessé. El hecho de que Saúl, a pesar de haber sido elegido por Dios, no lograra agradarle, demuestra el argumento de Galeno de que «fuera de Grecia, ni por sueños, se halla un hombre templado». El propio Dios tuvo que *esperar* hasta que David creciera para que pudiese asumir el poder real —David fue el único, además de Jesucristo—, dotado convenientemente por la naturaleza para ceñir una corona. Dando como verdadera «aquella relación que Publio Léntulo, procónsul, escribió al Senado romano desde Hierusalén», Huarte demuestra que Jesús fue: «rubio, gentilhombre, mediano de cuerpo, sano, y de gran prudencia y saber»,<sup>3</sup> es decir, que poseía el temple necesario para ser rey.

Los restantes textos del siglo XVI que tengo recogidos parecen no estar de acuerdo, en general, con las directrices seguidas por el pensamiento político de otros países que pretende situarse por encima de la ley, tanto la humana como la bíblica. Tampoco se defiende el origen divino de la dignidad real. Pedro de Padilla, en su *Romancero* de 1583, cuenta, otra vez, la misma historia narrada por Lope en *El príncipe despeñado* (1602. Cf. nota 1 de la p. 233): El Rey Sancho García de

<sup>1</sup> *Los tesoros del Perú*, ed. ANGEL LOSADA, Madrid, 1958, p. 55; también en el *Índice ideológico*, Príncipe, Rey, Reyes de España, Reyes de Indias.

<sup>2</sup> Ed. RODRIGO SANZ, Madrid, 1930, I, p. 32.

<sup>3</sup> *Ed. cit.* II, pp. 439-454. FR. MAURICIO DE IRLARTE en *El Doctor Huarte de San Juan y su Examen de Ingenios*, Madrid, 1948, p. 218, sonrío con indulgencia ante la *ingenuidad* de Huarte, pero señala que en él se dan menos *ingenuidades* que en sus contemporáneos.

Navarra, que había osado convertir a la esposa del Conde de Funes en una moderna Lucrecia, fue invitado a una cacería por el marido ultrajado, durante el curso de la cual fue despeñado:

*a rey malo y sin respeto  
y amigo de tiranía,  
vn bassallo vengatiuo  
y traidor le conuenia.*<sup>1</sup>

Pedro Malón de Chaide, en su *Conversión de la Magdalena* (1588), se queja de la concupiscencia lujuriosa tanto del Rey David como del Rey Faraón: «al rey su voluntad es ley, y lo que le da gusto eso hace y todos procuran ayudarle, aunque sea a costa de la honra de Dios. Guste el rey, que todo lo demás poco importa a su parecer»<sup>2</sup>.

El año siguiente, Fray Juan de Pineda publicó su *Agricultura christiana*, que es un diálogo sobre la doctrina cristiana y la ética. Philathes habla con gran vehemencia contra los reyes tiranos: «... y por lo menos firmo de mi nombre ser heregía dezir y tener que por ser vno rey, sea señor absoluto de todas las haziendas de sus súbditos y vasallos; pues, allende que tal gouierno es tyránico y contra el bien del reyno que elige al rey para que conserue y mejore al reyno, están muchos lugares de escritura sancta que lo condenan, y la viña de Naboth nos basta y sobra por ejemplo»<sup>3</sup>.

La *Numancia* de Cervantes fue escrita durante la década del 1580. En ella se describe la lucha de un pueblo que se levanta, no contra el rey, pero sí contra la autoridad del Senado romano y de los cónsules enviados a España (132 a. C.). En el Acto I de este drama histórico un embajador de Numancia trata de defender a su ciudad de la acusación de rebelión política: son las circunstancias las que han impuesto tal rebelión. La tiranía de los cónsules es tan insoportable, que la resistencia armada es no sólo justa, sino necesaria. Por boca de su embajador la ciudad

*dice que nunca de la ley y fueros  
del Senado romano se apartara  
si el insufrible mando y desafueros  
de un cónsul y otro no le fatigara.*

<sup>1</sup> Ed. Bibliófilos Españoles, Madrid, 1880, p. 219.

<sup>2</sup> Ed. P. FÉLIX GARCÍA. Madrid, 1947, II, pp. 183-184.

<sup>3</sup> Salamanca, 1859, II, fol. 58v. Es digno de notar que aquí el reino *elige* a su rey. No se sabe a ciencia cierta hasta qué punto puede tomarse esto literalmente. En el *Persiles* (I, 22) el Capitán hace el elogio de la monarquía electiva del reino del Rey Policarpo.

*Ellos con duros estatutos fieros,  
y con su extraña condición avara,  
pusieron tan gran yugo a nuestros cuellos  
que forzados salimos dél y dellos*<sup>1</sup>

A fines del siglo xv y principios del xvi, Hernán Núñez consideraba al rey (aunque capaz de pecados criminales) instrumento de Dios, ejecutor de Su complacencia o desagrado. A fines del siglo xvi y principios del xvii, nos encontramos con que la postura de Juan de Mariana (en *De rege et regis institutione*, 1598) es muy similar. Mariana establece la siguiente jerarquización del poder; por encima del príncipe, el pueblo; encima del pueblo, la ley y la justicia; por encima de la justicia, Dios. Es decir: Dios está por encima de todas las cosas, el poder emana de El<sup>2</sup>. El príncipe que acepta esta jerarquía, es un buen príncipe; el que la rechaza, es un tirano. Estas ideas proceden directamente de la teoría política escolástica; son normales desde los tiempos de Santo Tomás. El hombre es un ser social, que nace desnudo y débil y que necesita la ayuda y colaboración de sus semejantes. Esta es la esencia de la política<sup>3</sup>.

A diferencia de muchos de sus predecesores, Mariana acepta el derecho a la revolución: «... ciertamente la república, de la cual nace el poder regio, puede, cuando así lo exijan las cosas, emplazar al rey, y, si desprecia la salud y los consejos del pueblo, hasta despojarlo de la corona, porque, cuando transmitió sus derechos al príncipe, no se despojó del poder supremo»<sup>4</sup>. En casos extremos puede llegar a matarse al rey.

<sup>1</sup> Citado por J. B. AVALLE-ARCE en *Poesía, historia, imperialismo: La Numancia. Anuario de letras*, Méjico, 1962, pp. 60-61. Cf. J. M. GALLEGOS ROCAFULLI, *El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro*. Méjico, 1946, páginas 102-103: «Para [los teólogos españoles] existe una ley eterna, que se refleja en la ley natural, anterior y superior una y otra a cualquier ley humana; acatarla es el primer deber del hombre, aunque tenga que oponerse a las leyes escritas... A la luz de su conciencia, [los ciudadanos] han de considerar detenidamente la justicia de las leyes, sobre todo las más importantes, y si no las encuentran justas, han de oponerse a ellas, negando su obediencia al príncipe, porque escrito está que es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres».

<sup>2</sup> Francisco Suárez (*Tractatus de legibus*, 1612; *Defensio Fidei*, 1613) reafirmó claramente la Ley Natural, es decir, ciertos principios generales de derecho inherentes a la razón humana individual que adquieren entonces el verdadero carácter de ley por proceder directamente de la voluntad del autor de la razón... y por operar en seres racionales libres. Cf. A. L. LILLY, *Francisco Suárez* en F. J. C. HEARNSHAW. *The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. London, 1926, p. 102. La cursiva es mía.

<sup>3</sup> GALLEGOS ROCAFULLI, *op. cit.*, p. 120.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 120.

Al llegar ahora, en nuestro estudio, al siglo XVII no voy a documentar lo que Erich Auerbach llama «la exaltación barroca de los príncipes», del rey y de su corte, que constituyen «la imagen perfecta de lo que el gobernante absoluto es para la exaltación barroca»<sup>1</sup>. Esto sería un trabajo interminable y de escasa utilidad, puesto que la mayoría de los textos más significativos son bien conocidos. Me voy pues a limitar a estudiar tres aspectos principales del problema: 1) el regicidio; 2) la razón de estado; 3) la preocupación por el poder del privado. Trataré de ser breve limitándome, donde esto sea posible, a una sola cita o una sola obra<sup>2</sup>.

*Regicidio.* «Grave delito es dar muerte a cualquier hombre», escribe Quevedo, mas darla al rey es maldad execrable, y traición nefanda no sólo poner en él las manos.. o pensar de sus acciones con poco respeto. El rey bueno se ha de amar; el malo se ha de sufrir. Consiente Dios el tirano, siendo quien le puede castigar y deponer... No necesita el brazo de Dios nuestros puñales para sus castigos»<sup>3</sup>.

*La razón de estado*<sup>4</sup>. Ya hemos visto, de pasada, que los gobernantes

<sup>1</sup> *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton, 1953. página 390.

<sup>2</sup> La bibliografía sobre el tema es muy extensa. <sup>1</sup>ALOIS DEMPFF, *ob. cit.*; P. MATEOS LANSEROS. *La autoridad civil en Suárez*, Madrid, 1949; J. A. MARAVALL. *La philosophie politique espagnole au XVII<sup>e</sup> siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme*, Paris, 1955 (edición española, Madrid, 1944); MONROE Z. HAFTER, *The Prince in Quevedo, Saavedra Fajardo and Gracián* (tesis inédita, Universidad de Harvard, 1956); J. C. DOWLING, *El pensamiento político de Saavedra Fajardo; posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de monarquías*, Madrid, 1957; DOROTHEA C. MACEDO DE STEFFENS. *La doctrina del tiranicidio: Juan de Salisbury (1115-1180) y Juan de Mariana (1535-1621)*. *Anales de historia antigua y medieval*, Buenos Aires, 1958-1959, pp. 123-133; M. Z. HAFTER. *Deviousness in Saavedra Fajardo's «Idea de un Príncipe»*, *Romanic Review*, 1958, XLIX, pp. 161-167. (Cf. bibliografía de la nota 1).

<sup>3</sup> *Obras en prosa*, ed. cit., p. 168a. La justificación del tiranicidio como último recurso apoyándose en el derecho natural ya aparece en muchos teólogos y escritores medievales. Suárez (1612-1613) como Mariana, sostuvo que era legal matar a un príncipe legítimo cuya tiranía amenazaba destruir el Estado. Cf. LILLY, *ob. cit.*, pp. 101-102.

<sup>4</sup> «If the ecclesiastical society was of Divine origin and ordering, so also must be the civil society, if its independence were to be sufficiently guaranteed. The secular publicists for the most part met the difficulty by claiming an *immediate* Divine appointment for the civil ruler. Suárez scouted the notion as a fantastic perversion of history. The Divine appointment of the Kings of Israel... was a *special instance* which it was... absurd... to invoke. No, the Divine mandate of the temporal ruler was a *mediated mandate*. And it was mediated exactly through the delegation of his power from the political community, whose existence was a consequence of Natural Law and *therefore of Divine ordering and origin.*» LILLY, *ob. cit.*, p. 103 la cursiva es mía.

españoles eran capaces de invocar para provecho propio, la razón de estado, como ocurrió con el asesinato de Escobedo y el consiguiente encarcelamiento de Antonio Pérez (Cf. nota 3 de la p. 233). *Della regione di stato* de Giovanni Botero (1589) fue traducido por Antonio de Herrera por orden de Felipe (publicado en 1593). Durante esos mismos años, Bartolomé Leonardo de Argensola escribió su diálogo lucianesco *Dédalo*, que trata el caso de Pérez en clave. Más tarde (1628), Argensola arregló el texto.

Más que un diálogo en clave, *Dédalo* es un ataque contra la razón de estado, en el cual el caso de Antonio Pérez sólo constituye el marco o *mise en scène*, al menos en la versión revisada. Este diálogo ya lo he analizado yo en otro lugar. Aquí basta con señalar que Argensola dice que Felipe II utilizó la razón de estado como medio para vengar su cólera. El fugitivo Dédalo empieza el diálogo con estas palabras: «Pues como vi que al fin de tantos años mandó el rey Minos que los ministros del fisco lo fuesen también de su ira... tíveme por perdido, y entonces, como desesperado, comencé a trazar mi fuga»<sup>1</sup> Ascendiendo con sus alas de cera y plumas de águila, llega ante Astraea, la diosa de la Justicia, arrojada del mundo por la crueldad e ingratitud de los hombres. Deteniéndose un momento en umbral tan diáfano, Dédalo se postra y mira con reverencia a la diosa. ¿Por qué no hace uso de su poder contra los que la han expulsado? «¿Qué mayor justicia se puede hacer contra ellos, contesta la diosa, que dejarlos así?». Su puesto en la tierra está ahora ocupado —según informa a su interlocutor— por dos monstruos, el amor propio y la razón de estado. «A entramos conozco», dice Dédalo, «y sé que, en lo interior, no son tan horribles los centauros, la hidra y las mismas furias, hijas de la noche, como ellos» (p. 293). Este es el punto culminante del Diálogo. Al autor ya no le falta más que terminar, y esto lo hace —graciosamente— hundiendo a Icaro en el mar. En principio, dice Argensola por boca de su portavoz Dédalo, los reyes insisten en mantener la ley y la justicia: pero, cuando se sienten comprometidos personalmente, llegan a tomar decisiones por razón de estado en secreto, sí, y aparentando que están haciendo justicia, «mas el que lo especula con más atención, luego descubre la violencia del movedor encubierto»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> O. H. GREEN. *Notes on the Lucianesque Dialogues of B. L. de Argensola*, HR, 1935, III, p. 287.

<sup>2</sup> P. 294. El siguiente texto de las *Paradoxas racionales* (1635) de ANTONIO LÓPEZ DE VEGA demuestra que el problema que acabamos de comentar seguía preocupando a los moralistas casi dos generaciones después de la «ténébreuse affaire» de Antonio Pérez (1590-1591): «En esto digo que la soberanía en que ya

*El problema del privado.* Al tiempo que se observa en los tres últimos Felipes una marcada tendencia a ir dejando las riendas del poder en manos de un *alter ego*, se observa también que los hombres de letras y muy en especial los dramaturgos, van dejando de escribir las tradicionales obras en las que se trata de iluminar al rey para el feliz cumplimiento de la alta misión a él encomendada, para pasar a escribir otras en las que se trata de instruir al privado en el difícil arte de gobernar a España, tarea ésta a ellos encomendada por tres reyes sucesivos. El número de obras dramáticas escritas con este espíritu es tan copioso, que ha constituido materia suficiente para una tesis doctoral hecha por la Hermana Mary Austin Cauvin, *The Comedia de Privanza in the Seventeenth Century* (Universidad de Pennsylvania, 1957), todavía inédita. En estas comedias los autores condenan, con la mayor dureza, la debilidad del monarca que contrasta con la integridad y grandeza del privado. Se trata de literatura patriótica: el idealizado privado se esfuerza en conseguir el bienestar de la nación, olvidando su propia felicidad personal. Es un hombre de estado inteligente; en algunos casos, es un co-gobernante; en otros, cae sobre él toda la responsabilidad del gobierno; en todos los casos, es un gran consejero. Frecuentemente su caída se debe a que el rey escucha lo que le dicen los enemigos y castiga sin preocuparse de averiguar la verdad. El privado es un alma solitaria; una especie de héroe romántico *avant la lettre*<sup>1</sup>.

En la comedia de Quevedo, *Cómo ha de ser el privado*, se presenta, tanto al rey como al privado, como fieles servidores del pueblo, cada uno en su propio terreno. En este aspecto, la comedia de privado de Quevedo —que es una idealización de Olivares al principio de su privanza— es distinta de las demás. Sólo *Los Guzmanes de Toral* de Lope y *El rigor de la inocencia* de Montalbán (*op. cit.* p. 373) son igualmente idealistas. Este mismo idealismo es prueba de que la realidad era bien diferente. El privado de Quevedo, a quien el autor da el nombre simbólico de Marqués de Valisero (anagrama de Olivares), no quiere aceptar la proposición del rey de convertirse en su *alter ego*: «en dos pechos

---

el poder, ya la adulación tiene puesto (sic) a los reyes... no contentándose con sujetar los cuerpos de los súbditos, se ha extendido a querer subordinar también los entendimientos i a persuadirnos que no sólo las devemos obedecer i servir con los miembros, mas aun con la razón, dando a todas sus determinaciones el mismo crédito que a las diuinas, i con repugnancia muchas veces éstas i de la ley natural en que se fundan.» Ed. E. BUCETA, Madrid, 1935, p. 86.

<sup>1</sup> Pp. 24-26 del original que se conserva en la biblioteca de la Universidad de Pennsylvania.

repartido/un ser y una voluntad». No, esto no debe ser así, dice el Marqués. El privado debe ser sólo un «átomo pequeño». La luz que recibe del sol real no es suya. Ha de ser mero instrumento de la voluntad del rey. Más importancia tiene la conciencia del rey que «el parecer del privado». El privado puede aconsejar, pero nunca decidir:

*Deste cuidado  
el Cielo me desempeñe,  
porque a los siglos enseñe  
cómo ha de ser el privado*<sup>1</sup>.

Pero sigamos adelante. La comedia parece haber sido escrita a fines de 1627 o principios de 1628, y en ella Quevedo no se recata en adular abiertamente a Felipe IV y a Olivares. En los últimos años de su vida, sin embargo, concluye Quevedo su *Política de Dios y gobierno de Cristo*. En esta obra de madurez habla apoyándose en la verdad de la Biblia y de los santos. Puesto que el rey debe imitar a Cristo, el valido ha de imitar a su precursor, Juan Bautista, el auténtico servidor del Rey de Reyes<sup>2</sup>. Juan Bautista se alimentaba de saltamontes y miel silvestre; que el privado se alimente de los «saltamontes» que destruyen la vida del pueblo. Y que se vista con pieles de camello, no de oso o de león; el camello es un animal de carga que sirve a los demás con su trabajo.

El pensamiento político de Quevedo se fue ensombreciendo con los años. En 1643, a la caída de Olivares, escribió su *Panegírico a la Majestad del rey nuestro Señor don Felipe IV*, en donde pide que no haya más privados: «a la pregunta de *¿cómo ha de ser el privado?*, Quevedo responde ahora simple y amargamente: lo mejor es que el privado no sea». (Lida. *art. cit.*, p. 212).

### III

En la *Defensio Fidei* (1613), de Francisco Suárez, en donde se impugna el absolutismo de Jacobo I de Inglaterra, hay una formidable argumentación —filosófica, teológica e histórica— en defensa de la tradicional postura católica, según la cual el llamado derecho divino

<sup>1</sup> *Obras en verso*. Ed. L. ASTRANA MARÍN. Madrid, 1932, pp. 607-608.

<sup>2</sup> Sigo de cerca a RAIMUNDO LIDA. «*Cómo ha de ser el privado*» de la comedia de Quevedo a su «*Política de Dios*». Del *Libro Jubilar de Alfonso Reyes*. Méjico, 1956, pp. 203-212.

de los reyes se sustenta sobre una base falsa de orgullo y ambición<sup>1</sup>. En general, los tratadistas españoles defienden esta postura, aunque haya algunos partidarios de la realeza, como Sepúlveda, que, a ultranza, defienden que la felicidad del rey y la del estado son una misma cosa<sup>2</sup>. Los políticos, por otra parte, pronto se dieron cuenta de que en la razón de estado podía encontrar el rey un arma poderosa para resolver problemas de tipo personal, como ocurrió con el caso de Antonio Pérez (cf. páginas anteriores). Y, sin embargo, pese a que las enseñanzas de Maquiavelo, llevadas a la práctica, eran útiles y convenientes, en el campo de la pura teoría no dejó de ser nunca «el maldito Nicolás»<sup>3</sup>. La solución que ofrece Gracián a la espinosa cuestión de la teoría y práctica es condenar, sin miramientos, los tratados que justifican la razón de estado, aunque admite, dándolo a entender, que el maquiavelismo práctico es necesario en toda política. En *El Criticón* (El Museo del Discreto) los peregrinos llegan a la sección especial reservada a los políticos: «Entraron por razón de estado y hallaron una coronada ninfa que parecía atender más a la *comodidad* que a la hermosura... A lo que se conocía, todo su cuidado ponía en estar bien acomodada: aunque mui dissimulada... la reconoció Critilo y dixo: Ésta, sin más ver, es la Política».

Se ocupaba en tejer y distribuir coronas. La primera, para la *República* de Platón, «nada a propósito para tiempos de tanta malicia». Otras dos, aunque hechas de oro, estaban «descompuestas y de mal arte», hasta tal punto que la ninfa las arrojó al suelo y pisoteándolas dijo: «Este *Príncipe* del Maquiabelo y esta *República* del Bodino no pueden parecer entre gentes, y advertid cuánto denotan ambas políticas la ruindad destes tiempos, la malignidad destes siglos y cuán acabado está este mundo».

A un príncipe «tan católico como prudente» (Felipe II) dio otra corona «*incrustada de perlas y piedras preciosas*»: «era la *Razón de Estado* de Juan Botero. Estimóla mucho [el Rey Prudente] y se le lució bien»<sup>4</sup>. Es decir, Felipe II, que ordenó la traducción de la obra de Botero sobre

<sup>1</sup> MARIANO PUIGDOLLERS. *La filosofía española de Luis Vives*. Barcelona, 1940, página. 173.

<sup>2</sup> Cf. nota 3, p. 233. Cf. el epigrafe del Capítulo XIV de la *Soberanía del Reino de España* de ALONSO CARRILLO LASO, Córdoba, 1626: «Procure el rey la religión viva con obras, porque si no se hace así, es cierta la ruina del reino». Apud GALLARDO *Ensayo*, II, col. 242.

<sup>3</sup> QUEVEDO, *Epistolario completo* ed. I. ASTRANA MARÍN, Madrid, 1946, p. 403.

<sup>4</sup> Ed. M. ROMERA NAVARRO. Filadelfia, 1938-1940. II, pp. 161-162. La curiosa es mía.

la razón de estado, hizo buen uso de ella <sup>1</sup>. Oponiéndose a la idea de la arbitraria aplicación del poder real había otra, muy alejada de «lo que los políticos deste tiempo enseñan» (cf. nota 1 de la p. 250). Esta idea la expresa admirablemente Quevedo: «Los reyes son en la tierra retratos de Cristo... Empero las facciones y señales en que se le parecen no son las coronas de oro, que la suya fue de espinas: no son los sceptros, que el suyo fue caña afrentosa; no la púrpura, que la suya fue escarnio; no el trono, que el suyo fue cruz y clavos y angustias. Las señas son los desagradecimientos que padecen, los cuidados continuos, los desvelos desconsolados, las asechanzas alevés, las traiciones domésticas, y estas cosas que afligen, las deben los reyes estimar con reverencia, pues en virtud dellas son retratos de Cristo parecidos» <sup>2</sup>.

Y el jesuita Juan Eusebio Nieremberg (m. 1658), contemporáneo de Gracián y, como él, uno de los últimos maestros de la prosa castellana del Siglo de Oro, repite una idea que muchas veces hemos reseñado aquí (cf. nota 1 de la p. 235): igual que «los pecados del pueblo son causa de las ruinas de los reinos, pueden también las virtudes de un príncipe ser el reparo de su imperio» <sup>3</sup>.

Pero para entonces la España del siglo XVII «est devenue périphérique». Habiendo fracasado en su intento de imponer en Europa la ideología de la «Monarquía Española», ya no le queda sino tratar de defender el modo de vida por ella elegido. «Malgré le génie d'un Gracián, d'un Quevedo... c'est de France que viennent les idées qui marqueront, pour plus d'un siècle, la conscience européenne» <sup>4</sup>.

OTIS H. GREEN.

University of Pennsylvania.

<sup>1</sup> En 1601 el jesuita PEDRO DE RIVADENEYRA publicó un *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano, para gobernar y conservar sus estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos desde tiempo enseñan*. En él insiste en que los «que tienen mando en el mundo» no deben «hacer dél a su voluntad». Cf. *BAE*, LX, p. 578.

<sup>2</sup> *Obras en prosa*, ed. cit., p. 947a.

<sup>3</sup> *Epistolario*. Ed. NARCISO ALONSO CORTÉS. Madrid, 1915, p. 8 del prólogo.

<sup>4</sup> Cf. La crítica que hace MARCEL VAN DE KERCKHOVE a la obra de JOSÉ ANTONIO MARAVALL, *La philosophie politique espagnole au XVII<sup>e</sup> siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme*, en *Les lettres romanes*, 1959, XIII páginas 416-417.

\* Este artículo ha sido traducido del inglés por la doctora Martín Gamero.