

**«POLITEIA» Y EDUCACION DE PRINCIPES
EN EL BARROCO ESPAÑOL
(DEL «ANTIMAQUIAVELISMO» AL «TACITISMO»)**

por ALFONSO CAPITÁN DÍAZ
Universidad de Murcia

Conciencia de crisis

La cultura española del Barroco nace por la conciencia de crisis de valores, que, sin embargo, en su mayoría estuvieron en candelero durante el primer Renacimiento; se constituye mediante fenómenos procesuales de naturaleza dialéctica, a base de contrastes y aparentes contradicciones; y se anima por la esperanza, confiada a la vez que escéptica, en que sólo el esfuerzo humano —genio/ingenio, razón/fe, instinto/intuición...— puede salvar al hombre de tan crítica situación. Lo que en un principio se refirió a un estilo artístico, anotado por la abundancia y complejidad de rasgos y motivos ornamentales hasta el oscurecimiento y difusión de las líneas maestras de la composición, se trasplantó pronto al ámbito de la obra literaria para llegar a significar con el tiempo la cultura del siglo xvii español. La educación, como elemento dinámico constituyente de la estructura cultural, se invistió también de connotaciones barrocas tanto a nivel de pensamiento (por ejemplo, en virtud de referencias al ideal educativo o a la formación «politética» del príncipe) como en relación a aspectos curriculares y metodológicos en el ámbito de la práctica escolar institucionalizada: la crisis de las Escuelas municipales de Gramática, la proliferación de los Colegios de la Compañía, la evolución de los Colegios Mayores Universitarios..., tuvieron su razón de ser en la «circunstancia» sociopolítica y económica del Barroco [1].

El declive político y económico de la España del siglo xvii caminan juntos: el descenso demográfico por la epidemia de 1596 a 1602, la

expulsión de los moriscos (1609), y las bajas de guerra; el hambre, debida a las malas cosechas y a la falta de mano de obra; la pobreza del país por el sostenimiento de las guerras en toda Europa, la interrupción y deterioro del comercio atlántico, el descenso de una incipiente industria, que obligaba a una importación cada vez mayor, la mala administración de los fondos públicos... El pueblo era el que en realidad sufría en su propia carne tantas carencias, aunque no fuera sabedor de las causas; la mayoría justificaba con resignación su miseria, porque contra la «mala suerte», la «voluntad de Dios», la «adversidad de los enemigos del Imperio»... no se podía luchar; los menos comenzaban a intuir —quizás como «reflejo colectivo», esporádico, de la denuncia de los intelectuales— que no toda la indigencia era por azar. Se advierten una alteración de valores en lo social, una concienciación de ciertos grupos —campesinado, asalariados, mercaderes de plaza pública...— ante el hecho de que su trabajo no les basta para gozar de un «status» económico-social de mínimas exigencias, y un cambio de «rol» social en el seno de otros grupos sociales nuevos —extranjeros, mercaderes ricos, labradores terratenientes, oficiales de alta graduación...— con respecto a la nobleza: la burguesía deja de cumplir su papel de burguesía; y los nobles se olvidan de sus deberes tradicionales de nobleza [2]. Y en el curso mismo de tal evolución, con sus inercias y rupturas, la crítica política y social contra una sociedad desigual, en la que eran siempre los mismos los que vivían mal, toma asiento preferente.

La conciencia de crisis surgió, como era de esperar, en las minorías intelectuales, en la élite de las letras y de las artes. Procedentes en su mayoría de la Universidad o de los claustros eclesiásticos constataron pronto que la realidad nacional distaba en mucho de la apariencia de fausto y esplendor con que se ocultaba desde las instancias oficiales. Aunque el poder seguía estando en manos de la nobleza y de las altas dignidades de la Iglesia, la conciencia crítica estaba representada por los «letrados», que, provenientes de la burguesía urbana y de la nobleza media y baja, anhelaban el poder por la «nobleza de las letras», y por los «teólogos» y otros hombres de Iglesia, que desarrollaban su ministerio en un «espacio vital», que no era ni el del alto clero, minoritario, ni el del cura aldeano de «misa y olla» (salvo las contadas excepciones de algunos ilustres prelados que condenaban el contraste entre la pobreza predicada desde el púlpito y la riqueza de las instituciones eclesiales, y las del bajo clero, más numerosas, que en sus intervenciones pastorales —catequesis, predicación, confesión— a la vez que cristianizaban a un pueblo indigente, luchaba a duras penas para redimirlo de su analfabetismo). Universidad e Iglesia constituyeron el tandem estamental que se preocupó con ahínco de la educación del pueblo, de su formación. A la grandeza imperial del siglo XVI, lograda por la espada y la cruz, y

contada por la pluma dócil y triunfal, sucedió el esplendor de las artes y de las letras por obra y gracia de la «otra aristocracia», intelectual y artística. La contradicción estuvo, sin embargo —una más del Barroco— en la nostalgia de tiempos pasados, los de la época imperial, por parte de quienes criticaban el «dogmatismo» político y religioso de su propio tiempo [3]. La conciencia de crisis llegaba a la fuerza al pueblo por diversos caminos: desde la escena de la representación dramática [4], ocasión permanente de formación popular, a la «literatura de cordel» [5]; desde la noticia vivida por quienes venían de la corte, o de la gran ciudad, o de la milicia, al rumor anónimo del «se dice», «cuentan»..., que encerraba siempre algo de verdad.

La evolución de la idea de Estado —como estructura jurídica, régimen de gobierno, y comunidad política— se aprecia con rasgos precisos a finales del siglo XVI en los años que rodean la muerte de Felipe II, cuando la crisis española inicia su andadura. Y son los tratados de «educación de príncipes» y de intencionalidad pedagógico-política una de las muestras más claras y significativas del cambio de mentalidad con respecto a la «razón de Estado», no sólo por su contenido de doctrina política y moral, en apariencia idéntico al de sus precedentes del Renacimiento carolino e imperial, sino también por el tono más «popular» y crítico, y, sobre todo, por el ámbito de personas, a quienes se dirigen; pues, aunque su intención educativa se ordena primordialmente a la instrucción y formación del príncipe (y de cortesanos y consejeros reales), hay en estos tratados un interés por «dejarse sentir» en el pueblo, de forma que éste pueda vislumbrar de algún modo, aunque sea «de oídas», lo bueno y lo malo de sus regidores. En efecto, a lo largo del medio siglo que dura el Barroco la idea de «razón de Estado» —expresión, que no es primicia de Maquiavelo, sino de Giovanni de la Casa (autor del libro de urbanidad, conocido por *El Galateo*) en su *Oración* (1547)— transcurre desde posturas antimachiavelicas a actitudes de influencia del «tacitismo» político: Del *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano* (1595) —clásico ejemplar del «antimachiavelismo» español— del Padre Rivadeneyra, o del *De rege et regis institutione* (1599) del P. Juan de Mariana, a las *Empresas Políticas (Idea de un príncipe político-cristiano)* (1640), de Saavedra Fajardo o a la trilogía —*El héroe* (1637), *El Político*, *El discreto* (1646) de Baltasar Gracián— por referirnos a dos términos extremos con que fechar el Barroco, se oscila del «antimachiavelismo» español, consonante con el europeo, nacido a la luz del Concilio de Trento en el seno de la Reforma católica, y enfrentado a la concepción racionalista y realista de Maquiavelo, que proclamaba la autonomía absoluta de la «razón política» con respecto a la «razón moral», a un «tacitismo», como interpretación política de la historia y del Estado, que los tratadistas españoles descubrie-

ron a través de las traducciones italianas de los *Anales* y de las *Historias* de Tácito, o, posteriormente, con las primeras apariciones en castellano de tales escritos a partir de la segunda década del siglo xvii.

«Antimaquiavelismo» y «tacitismo»

Las críticas a las doctrinas políticas de Maquiavelo aparecen en Italia a mediados del siglo xvi: Lancelloto Politi, dominico, en *De libris a Christiano detestandis et a Christianismo penitus eliminandis* (1552) manifiesta el carácter pernicioso de aquellas para el hombre cristiano; Giovanni Botero hace una crítica certera y rigurosa a la concepción maquiavélica del Estado y su «razón de ser», bosquejando lo que él entiende por «ragione di Stato» —*Delle cause della grandezza della città* (1588), *Della ragione di Stato* (1589)— no sólo en un aspecto propiamente de gobierno sino además en lo económico, jurídico, demográfico...; y otros autores, que desde la teoría política, la historiografía, la reflexión religiosa, la filosofía moral, se plantearon cuestiones esenciales sobre el poder político y la práctica del mismo [6]. El «antimaquiavelismo» en Francia no fue en un principio tan virulento como en Italia o en España ni se desarrolló en los mismos términos, acaso, entre otras razones, porque la reina Catalina de Médicis (1519-1589), esposa de Enrique II, y, posteriormente, Regente de Francia, mostró siempre cierta adhesión y simpatía a las doctrinas de Maquiavelo [7], hasta el extremo de llegar en ocasiones a identificarse «maquiavelismo» con el modo y maneras políticas de los Médicis. En España, el «antimaquiavelismo» de esta época se localiza mayoritariamente entre los jesuitas —Rivadeneira (1595), Mariana (1599), Nieremberg (1629), Gracián (*El Criticón*, 1651-1657)...— si bien estará matizado por el «tacitismo» y el «casuismo moral», aplicado a lo político, y otros autores como Saavedra Fajardo y Quevedo. En esta nómina de antimaquiavelistas merecen citarse el cardenal inglés Reginald Poole (1500-1558), graduado en la Universidad de Padua, quien, por sus enfrentamientos con Enrique VIII, volvió a Roma a la vera del Papa Paulo III, y el portugués Jerónimo Osorio, autor de *De nobilitate christiana* (1542).

Pero, en la fluencia antimaquiavélica de la Contrarreforma española, según la cual, la política ha de ser «ancilla moralis theologicae», se imbricará el «tacitismo» como un intento de construir una ciencia política, rigurosa, con método propio, que reduciendo las cuestiones morales al ámbito del fuero interno individual (aún siendo determinantes de una actitud política) no sean tenidas como asuntos de Estado, que han de ser los únicamente constitutivos de la teoría política [8]; mas, tal dis-

tinción entre política y moral no implicaba de modo alguno que lo político dejara de estar subordinado a lo moral en la «praxis» de la «razón de Estado». El «tacitismo» venía, pues, a satisfacer una necesidad: «la de encontrar una teoría que hiciera de la política con moral según la buena razón de Estado, un instrumento eficaz en la práctica» (Tierno Galván). Los españoles del Siglo de Oro tuvieron noticia de Tácito, decíamos, a través de los humanistas del Renacimiento italiano —E. Ferretti publica en 1542 una edición crítica de los *Annales*; Ammirato, en 1593, compagina lo histórico y lo político en sus *Discorsi sopra Cornelio Tacito*; F. Cavriani escribe *Sopra i primi cinque libri di Cornelio Tácito* (1597)... [9]—; del holandés Joost Lipsius (Justus Lipsius), editor de las obras de Tácito (Amberes, 1574-1584), que en su *Politicorum, sive civilis doctrinae, libri sex* (Leyden, 1589) recoge fragmentos de Aristóteles, Tácito y Cicerón; y, directamente, de las traducciones castellanas de los escritos taciteos, publicados hacia la segunda década del siglo xvii: en 1615 —a mitad de camino del barroco español— aparecen en castellano los cinco primeros libros de los *Anales*, editados por Juan de la Cueva en Madrid, un año después de la publicación de *Tácito español, ilustrado con aforismos* de Baltasar Alamos Barrientos; de esta época son también las ediciones de Manuel Sueyro (Amberes, 1613) y la de Carlos Coloma (Dounai, 1629), de mejor acabado. Ciertamente, la obra de Tácito, llena de reflexiones y sugerencias para políticos, moralistas y educadores, se convirtió en fuente y principio de un, cada día más necesario, *realismo político* que porfiaba por buscar la «razón práctica y útil» del ejercicio del poder, o, como dice Maravall, de un *empirismo político*, que llegaba por la progresiva «racionalización» del saber político, iniciada ya en el seno mismo del Renacimiento europeo.

El conocimiento de los libros de Tácito promovió la incorporación de la historia —*experiencia histórica*— a la política, siempre que aquélla, como sistema de principios y reglas universales que es, se aplicase convenientemente a la realidad concreta que se vive. La historia, convertida así en «maestra de la vida», fue desde entonces un recurso permanente del que sacar doctrina política para la educación «politéyica» del príncipe y del pueblo. Saavedra, como Gracián o Quevedo, acudieron de continuo a los textos de Tácito, cualquiera que fuese en realidad el alcance político de las *Historias* o de los *Anales*. El problema, sin embargo, se suscita a la hora de precisar los contenidos doctrinales de lo que venimos denominando «tacitismo»; y ello por varias razones, una de las cuales es la ambigüedad con que algunas ideas aparecen en las obras de Tácito, lo que justifica en cierto modo las apreciaciones diversas, hasta contrapuestas, de unos y otros acerca de su pensamiento. De todos modos hay que acercarse al fondo de la cuestión para poder juzgar

con buen criterio la posible presencia de Tácito en nuestros tratados de educación de príncipes [10]:

a) La *historia* no es simple narración y constancia de hechos o acontecimientos; es maestra de vida, que enseña a condenar la injusticia humana y a ensalzar la nobleza de la virtud; «tengo decidido no recoger más que las propuestas insignes por su honestidad o notables por su ignominia, lo que estimo el cometido fundamental del analista, de manera que no queden en silencio los ejemplos de virtud, y para que el miedo a la infamia en la posteridad reprima las palabras y acciones perversas» [11]. La historia es esencialmente *moral*; se recuerda para hacer del pasado no sólo una reflexión moral sino también una lección que pueda ser aplicada al presente [12].

b) «*Fatum*», *azar y libertad*. El análisis de Tácito sobre los hechos y personajes, que narra o describe, le conduce con frecuencia a consideraciones puntuales, en las que late la relación dual de *libertad*/*«fatum»*, *necesidad*/*fortuna*, elementos que se entrelazan intrínsecamente en cuanto que las cosas del mundo acontecen *necesariamente*, bien por el *fatum* (o voluntad del poder divino) bien por la *fortuna* (azar, que sucede de modo no previsto); la *libertad* comienza por la aceptación de «lo fatal», que el hombre elige, y de «lo azaroso», de lo que ni él mismo puede dar razón alguna [13]. Tácito está influido por las doctrinas morales y teológicas de los estoicos (sobre todo de Séneca), para quienes la libertad es obediencia a la voluntad divina —«Deo parere libertas est», dice Séneca en *De vita beata*— y el orden del mundo se halla regido por la Providencia divina, la que de modo especial ayuda a los virtuosos de manera que ni desfallezcan en su virtud ni sucumban a los reveses de la propia Fortuna [14]. Llegado a este punto, no puede dudarse de que la relación «tacitismo»/«maquiavelismo» no fue mera anécdota histórica: los conceptos de «fatum», necesidad, azar, casualidad, fortuna, libertad..., que se vislumbran en Tácito, están tratados con mayor precisión y exigencia semántica en los términos *neccesità*, *virtù* y *fortuna* en la «praxis» política que Maquiavelo proclama en *El Príncipe* y en sus *Discorsi*, lo que explica que el «tacitismo» pudo pasar en ocasiones como un «maquiavelismo» disfrazado, sobre todo en la Italia moderna, y, a la vez, como la «oportuna» réplica contra el maquiavelismo en la España de la Contrarreforma del siglo XVII.

c) El «*hombre nuevo*»: la nobleza por la virtud. La verdadera nobleza del hombre es la de sus buenas obras; la «aristocracia» no es cuestión de genealogía ni de linaje, ni de ciudadanía romana; puede alcanzarse por «provincianos» (alusión a los Trajano, Adriano, Séneca, Lucano, Marcial...) a través de la milicia, del foro, de la política, de las letras. Tácito nos descubre en la vida de *Agricola*, su suegro, el modelo

del «hombre nuevo»: «Fácilmente lo tendrías por un hombre honesto; con gusto, por un gran hombre. Desde luego, aunque arrebatado en lo mejor de su vida, recorrió un largo camino en cuanto a la gloria. Había adquirido la plenitud de los verdaderos bienes, que están en las virtudes, y, adornado con las galas del consulado y los honores del triunfo, ¿qué otra cosa le podía deparar su fortuna?» [15]. Los «homines novi» —«periféricos» o «provincianos» —ni están corrompidos por el poder y la relajación de costumbres (patricios senadores) ni entregados a la «deshonestidad» como la plebe; asumían los valores ancestrales del pueblo romano: laboriosidad, igualdad, libertad, valor...

d) La idea tacitea del «*ordo politicus*» del Estado se halla dispersa en sus textos; alude a tal orden de relaciones —personales e institucionales— desde la biografía individual de sus personajes o desde la narración de los hechos particulares; no pretende exponer teoría alguna sobre el Estado, pero, el lector puede recomponer a partir de tales reflexiones, de aquí y de allá, la idea de Tácito sobre el «orden» de la sociedad jurídica y política, que constituye el Estado. Dicha reconstrucción, quizás relativa y artificial, puede ser oportuna a la tarea de aproximación al «tacitismo», mas, no indispensable, para determinar el «qué» y «por qué» de la influencia de Tácito en los tratados de educación de príncipes en el barroco español; su presencia —la de los *Anales*, *Historias*, *Agricola*, *Germania*...— tiene lugar a través de textos sueltos, sentencias, aforismos (reglas), que llegan a formar un «cuerpo doctrinal» de notorio peso específico. De ahí que sea lícita cualquier «estructuración» basada estrictamente en los textos de Tácito, siempre que se haga con rigor científico y sin forzar la «circunstancia» histórico-contextual a que aquéllos se refieren: mientras que Alamos Barrientos, al enjuiciar el contenido «político» de Tácito, enumera como estructurales del mismo (respecto a) el *hombre* (biológico y psicológico), la *familia*, con sus costumbres y afecciones, la *clase social*, con sus profesiones y afinidades, y la *nación*, conjunto de caracteres de un macrogrupo social con determinaciones geográficas y raciales..., realidades todas ellas a las que podrían referirse los distintos ámbitos del influjo doctrinal de Tácito, nosotros preferimos hacerlo en relación al *príncipe*, a los *gobernantes* (ministros, senadores...), al *pueblo* (súbditos), a las *leyes*... y, como resultante total, a la *República* (Estado), que sobreviene a todos ellos («príncipes mortales, rem publicam aeternam esse», *Annales*, III). Quiere decirse que el «orden político», según Tácito, regula las relaciones intrínsecas y extrínsecas entre el príncipe (hombre y gobernante, dos aspectos que él procura distinguir, aunque el príncipe sea uno mismo), los ministros (difícil medianía, por la que «no tienen que ser excelentes sino suficientes para los negocios», *Anales*, VI), el pueblo, que «cree que los

que gobiernan son la causa de sus desgracias o felicidad, incluso de lo fortuito» (*Anales*, IV, y XIV...), las leyes, de cuyo cumplimiento nadie debe eximirse por poderoso que sea (*Anales*, III) ni pueden servir de cadenas para el pueblo (*Anales*, XIV), y la República, que ha de fundamentarse, y mantenerse, en la justicia, la verdad, y la libertad, pues, «feliz aquella donde se puede sentir lo que se quiere y decir lo que se siente» (*Historias*, I).

Si se tienen en cuenta todos estos considerandos, la lectura de los tratados de educación «politéyica» [16] de los últimos años del Barroco permite entrever cierta singularidad del «tacitismo» español: por un lado no se abandona la doctrina política tradicional, incorporada a la Contrarreforma del siglo XVI —«antimaquiavelismo» o rechazo de independencia entre lo político y lo moral—; por otro, la aceptación, aunque con reservas, del «tacitismo» europeo en la Contrarreforma española del XVII, de significativas ingerencias políticas más que religiosas, y de concesiones en aspectos técnicos, facultaba «cierta» independencia de la política con respecto a la moral. Es decir, la actitud recelosa y contraria a las doctrinas de Tácito —ejemplo válido son el «antimaquiavelismo» y el «antitacitismo» de Rivadeneyra en su *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados* (1595)— fue cediendo ante las impresiones castellanas de sus obras, la publicación y comentarios de sus «aforismos», que a primera vista parecían no tener nada perjudicial, y ante el avalamiento de algunos escritores —extranjeros, como Lipsius, o españoles, como Covarrubias —quienes defendían la provechosa lectura de los *Anales* o de las *Historias*, recomendando, eso sí, la cautela y prudencia necesarias. El «tacitismo» se detecta, sin duda alguna, en la *Idea de un príncipe político-cristiano* (1640) de Saavedra Fajardo, en *El Político* (1640), *El Criticón* (1651-1657), *Oráculo manual* (1647), *Agudeza y arte de ingenio* (1642) de Baltasar Gracián, y, con algunas limitaciones, en la *Política de Dios...* (1626) y en el *Marco Bruto* (1644) de Quevedo. (Es discutible la presencia «tacitea» en el *Norte de príncipes* de Antonio Pérez, el famoso secretario de Felipe II, aunque él mismo afirme que «esta doctrina la saqué de Tácito»).

La honestidad de la «virtud política»

Rivadeneyra (1595) [17] proclama en el título mismo de su tratado «Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan», porque entiende que los medios que éstos proponen para el engrandecimiento y felicidad del pueblo no son los adecuados a la Reli-

gión y a la virtud; ¡«como si pudiera hallarse verdadera felicidad y grandeza en un Estado en donde las leyes naturales y divinas carecen de su vigor y observancia»! Su intención no es otra que la de recobrar la concepción cristiana del Estado allí donde la «ley de Dios» ha sido sustituida por la «razón de Estado» —«falsa razón de Estado», dice— y suplantada la Providencia por el poderío de la astucia y la malicia del gobernante por la influencia de Maquiavelo y «otros autores semejantes», que tienen por oráculo lo que Cornelio Tácito, historador gentil, escribió en sus *Anales* del gobierno de Tiberio, y alaban y magnifican lo que Juan Bodino y Duplessis Mornay enseñan» [18]. (Adviértase la actitud de «antitacitismo» involucrada en su «antimaquiavelismo»). A la idea maquiavélica sobre un «orden político», cuyo origen y fin se hallan en el seno del propio Estado, y del que el príncipe es su mantenedor y garantía, Rivadeneyra opone su concepción del origen teodemocrático del poder; a la «falsa razón de Estado», que no trae sino «la discordia y contrariedad» al pueblo, se opone la voluntad de Dios [19] que los príncipes cristianos han de guardar, reverenciar y servir, «porque con esto tendrán de su parte a Dios, el cual sólo da los Reinos, y rige los Reyes, y los alumbrá y da consejo, para que sepan lo que deben emprender, y ánimo para emprenderlo, y fuerzas e industria para ejecutarlo, y buen suceso a los negocios que se toman por su servicio» [20].

En el libro segundo de su *Tratado*, Rivadeneyra discurre sobre la *virtud* como fundamento de la formación política del príncipe, y como principio de la «praxis» política: la virtud política es *adecuación* de la virtud moral a la «res pública». En esta conformidad consiste su verdad; la virtud fingida, la hipocresía, la simulación, la astucia y otros modos de conducta engañosa —alusiones todas a la doctrina maquiavélica sobre la virtud del gobernante— son falsas virtudes políticas por su posible *inadecuación* con la virtud moral («la justicia fingida, dice San Agustín, no es justicia sino doblada maldad»), aunque puedan ser, al parecer y en algunas ocasiones, «eficaces» para el poder político. Por consecuencia, la verdadera nobleza del príncipe es la que se adquiere por la virtud y las buenas obras: no se es virtuoso por ser noble; se es noble por ser virtuoso. La connotación pedagógica es doble: por una parte, incita al príncipe a que sea virtuoso como camino para justificar su nobleza regia, la de la virtud [21]; por otra, con sutileza y de modo indirecto, le advierte que si le falta esta nobleza pierde la razón fundamental de su dignidad real, lo que viene a ser admonición de que la «realeza» como potestad política (*auctoritas regia*) se mantiene y refuerza solamente cuando la «razón de gobierno» es honesta. (Juan de Mariana en *De rege...* radicalizará hasta sus últimas consecuencias esta doctrina; téngase en cuenta que para los jesuitas el absolutismo del poder real quedaba

limitado por dos principios: el «demótico» —la voluntad del pueblo— y el «moral» o de la honestidad del príncipe).

Aunque al hablar de las virtudes del príncipe —justicia, prudencia, clemencia, liberalidad, templanza, fortaleza...— resalta por su incidencia en la «praxis» política la importancia de las dos primeras —la justicia por su ámbito de aplicación en los negocios de la república; la prudencia, «arte de vida», por ser «la guía y maestra de todas las virtudes morales, y el nivel con que se deben nivelar y la medida con que se deben medir y regular todas las acciones del Príncipe...»—, sin embargo, Rivadeneyra dedica gran parte de este segundo libro a la fortaleza (con el propósito de refutar las tesis de *El Príncipe* y lo que Maquiavelo entiende por verdadera fortaleza del gobernante) [22], la que considera «virtud moral que arma al varón para que resista al vano temor y modere la demasiada osadía, acometa cosas dificultosas, y sufra los asaltos y penas con valor y constancia». En efecto, Maquiavelo —tanto en sus *Discursos* como en *El Príncipe*— estimaba inútiles, «poco prácticas», la mansedumbre, la paciencia, el sufrimiento... tachando por ello de «menos fuertes» a los cristianos que a los gentiles, pues la virtud moral y la virtud política no tienen por qué coincidir, como diferentes son la «razón moral» y la «razón política». Y nuestro autor se esfuerza una y otra vez en condenar al florentino apelando a las enseñanzas de Cicerón, de Aristóteles, de la Biblia (*Reyes, Deuteronomio, Salmos, Eclesiastés...*), de los Padres de la Iglesia (con preferencia a San Agustín, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo...), Isidoro de Sevilla, Giovanni Botero —tal vez el que más influyó en el *Tratado* de Rivadeneyra— Justo Lipsius... hasta de las *Partidas* [23]. En todos encuentra argumentos para hacer del príncipe cristiano un hombre virtuoso, preocupado por el bien de la República y la conservación de sus Estados, piadoso, de modo que nunca sea «discípulo de Maquiavelo, ni que por la prudencia de serpiente pierda la simplicidad cristiana, y de paloma».

«Razón histórica» y realismo político

La «razón histórica» que preside los escritos del jesuita Mariana (1535-1624) es razón suficiente para que el «antimaquiavelismo» de su *De rege et regis institutione* (1599) [24] sea menos ostensible que el de Rivadeneyra. El estudio histórico de los hechos —la verdadera vocación de Mariana es la historia; su *Historiae de rebus Hispaniae libri XX* se publicaba en 1592— confiere siempre al historiador cierta actitud de *realismo* en su vida y en su doctrina (El nominalismo político de Maquiavelo, su realismo, surge de la «experiencia histórica», a la que añade

constantemente). Como la historia es «testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis» («testimonio de los tiempos, luz de la verdad, vida de los recuerdos, maestra de la vida, mensajera del pasado»), se dice en el libro II de *De rege*, es consecuente que Mariana recomiende al príncipe la lectura en Cesar, Salustio, Tito Livio... y «cuando haya adquirido una mayor soltura debe añadirse a Tácito, de difícil y espinoso lenguaje, pero lleno de ingenio, que contiene un tesoro de sentencias y consejos sobre los más graves problemas y revela las mañas y los fraudes de la corte; en los males y peligros ajenos que describe podemos contemplar casi como en un espejo la imagen de nuestros propios problemas; es en verdad un autor que no deberían dejar nunca de la mano ni los príncipes ni los cortesanos y que deberían estar repasando día y noche» [25]. El texto barrunta ya claros indicios de «tacticismo» en la educación de príncipes.

Por otro lado, el «magisterio de la historia» le enseña a Mariana que la historia del hombre está hecha de libertad y azar, de voluntades humanas y «fatalidades», y que no siempre lo que el hombre *se propone* terminar, aún poniendo su mejor voluntad, llega a tal fin, pues la Providencia lo *dispone* de otro modo [26]. Ante tal problema, Mariana apela al «orden cósmico», según el cual la Providencia actúa como voluntad divina contra el «*fatum*», la «fortuna», que pueden pervertir el orden establecido por Dios; su modo de operar no irá contra la voluntad del hombre, sino que promoverá a ésta contra aquélla (por ejemplo, su famosa doctrina del tiranicidio se justifica en cuanto que la voluntad popular de matar al rey, que deviene tirano por pervertir el orden jurídico y político del Estado, es «voluntad providencial» de recrear el orden perdido). La «razón pedagógica» del *De rege* se legitima, pues, por la «razón de Estado» y ambas, a su vez, por la «razón cósmica» de la Providencia divina; no es sorprendente, por esto, que en algunas partes del tratado se sienta la impresión de que Mariana toma lo educativo como pretexto para exponer su propia doctrina política; en realidad no es así; «per contra», el carácter pedagógico de su libro le exime de impartir «*ex cathedra*» doctrina política y le anima simplemente a comunicar sus sólidos conocimientos en materia de moral y política, los que, si bien están sacados de los grandes tratadistas (de la tradición clásica, como Aristóteles, Platón, Cicerón, Tácito, Séneca..., o de los próximos a su tiempo y credo, como Tomás de Aquino, Molina, Suárez...) se insertan en el texto de *De rege* como discurso que fluye natural al hilo de la reflexión histórica para doctrinar al príncipe y a otros posibles lectores. Y en esta línea de exigencia pedagógica hay que convenir que el «antimaquiavelismo» del P. Mariana —si exceptuamos las dos o tres, no más, alusiones concretas a Maquiavelo, sin mencionarlo [27]— late genuinamente en la doctrina moral y política de la Iglesia tridentina,

que pretende comunicar al príncipe, sin ánimo de disputar ni intención expresa de atacar las enseñanzas maquiavélicas.

El libro I de *De rege et regis institutione* es un conjunto de «lugares comunes» en el que importa tanto el contenido como la voluntad pedagógica de sentar previamente las nociones básicas de orden político, razonables y razonadas conforme a la ley natural y al mandato divino; es una declaración de principios a tener en cuenta para la educación del príncipe con respecto a sí mismo (libro II) y en relación a las tareas de gobierno («ad extra») (libro III), y, a la vez, un resumen, sencillo y útil, asequible a los no introducidos en estas cuestiones: el hombre es por naturaleza un animal sociable; el mejor régimen de gobierno es la monarquía hereditaria —gobierno de uno sólo— siempre que sea constitucional y «aristocrática» [28]; es lícito matar al tirano —es decir, al monarca, o que ha usurpado el poder o que ostentándolo con legitimidad lo conserva «por la fuerza, la intriga, o las riquezas», y sin guardar las leyes, pues el príncipe no está dispensado de su cumplimiento [29] («Princeps non est solutus legibus») —; la potestad de la comunidad es mayor que la potestad regia, pues la autoridad de aquélla —no tratándose de «hacer la guerra, administrar justicia, establecer los magistrados, y nombrar jueces»— está sobre la del príncipe; éste no ha de legislar en materia religiosa..., etc.

Mas, si la recta organización del Estado es cosa necesaria y útil, «ninguna es de tanto valor como los preceptos para la buena educación de los niños». «¿Habría alguien tan falto de sentido común y tan poco cuidadoso del bienestar público que no crea que debemos prestar la mayor atención a los niños en su más temprana edad, para formarles en hábitos de justicia, e instruirles con ejemplos y preceptos para que conserven siempre puras sus costumbres, en esa época de la vida que cambian de forma del mismo modo que la cera obedece a la mano del que la trabaja?». En tal interrogante retórica, en los inicios del libro II, Mariana implica ya en la educación los conceptos de «bienestar público», «hábitos de justicia» (en el sentido más general, «vivere honeste»), educabilidad, como fácil capacidad de «asimilación» de formas, y «ethos» social, lo que confirma el vasto sentido clásico de *institutio*, recreado por la modernidad, que incluye aspectos político, ético, psico-pedagógico y social. En la redacción de los libros II y III el P. Mariana debió tener en cuenta algunos escritos de Vives —*De disciplinis*, 1531, *De ratione studii puerilis*, 1523— y de Erasmo —*De ratione studii*, reeditado en Alcalá en 1525 [30], *Institutio principis christiani*, 1516, y, sobre todo, *De cómo los niños deben ser precozmente iniciados en la virtud y en las buenas letras*, 1529— [31] y otros tratados, de educación de príncipes. A los siete años comienza la instrucción elemental: «leer con desemba-

razo», escribir «con elegancia y con gracia», y aprender los primeros rudimentos de la gramática; posteriormente, las artes liberales —*gramática* (latina y castellana), *retórica* (32) y *dialéctica*, «donde están las fuentes y el asiento del razonamiento»; *aritmética*, *geometría*, *astronomía* y *música*— y la *historia*, que, como se ha dicho, a juicio de Mariana, reviste importancia singular en la educación de todos y, con más razón, del príncipe [33]. La educación moral atiende, por un lado, a las exigencias de una vida virtuosa —prudencia, justicia, fortaleza, «humanidad»— y de una conducta, que sirva de ejemplo y «espejo» al pueblo; en verdad que la prudencia es virtud de la razón; pero, en el rey es también actitud cautelosa «para que no le engañen sus cortesanos, que están acechando todas las ocasiones para obtener de un príncipe descuidado honores y riquezas, burlándose de la inocencia ajena y abusando de la sencillez de los demás» [34]; por otro, a las actitudes —clemencia, mansedumbre, humildad, vergüenza, amor a la gloria, generosidad, desvelo por la religión [35]...— para bien de la comunidad. (Esta es la verdadera dimensión política de la virtud «humanidad» en el príncipe.)

El libro III, finalmente, se ocupa de «la manera de gobernar la república en tiempos de paz y de guerra, sentando reglas y preceptos que sean útiles para su gobierno cuando sea mayor de edad». La primera lección que ha de saber es que la elección de ministros, magistrados, jueces, obispos... no debe hacerse al azar ni por riqueza ni por «nobleza de sangre»... sino solamente en atención a la virtud, al valor y méritos de los hombres, cualquiera que sea su linaje; «así logrará tener a su lado súbditos dotados de fortaleza y ánimo esforzado, que estén dispuestos a derramar su sangre y hasta dar su vida por su patria y por su rey; el que se destaque por sus virtudes y aventaje a los demás en ese noble empeño, ese es, en mi opinión, el verdadero noble y el que merece más el amor del príncipe» [36]; un imperio que se basa en la *equidad* y se defiende con el *amor* de sus súbditos es eterno y extiende con facilidad sus fronteras. Siguen reflexiones, de cara a la administración pública, acerca de los tributos para fomento de la riqueza del país y alivio de la miseria pública, los límites de los derechos del príncipe sobre los bienes de sus súbditos, cuestiones económicas y de comercio, obras públicas, ejército, administración de justicia, espectáculos, pobreza, asuntos religiosos ...que son ocasión continua de consejos, advertencias, y pautas a seguir en los distintos servicios públicos. La orientación práctica de este libro, su originalidad metodológica, sin reflexiones trascendentales, es quizás la parte más amena y útil del tratado *De rege*; es, en realidad, un manual de consejos dirigidos al príncipe para que el ciudadano de a pie los conozca y los viva de cerca; la «politeia» se muestra con frecuencia «civilidad» para la feliz convivencia del rey y su pueblo.

La lectura pedagógico-política de la obra de Mariana permite llegar a estas conclusiones: a) su vocación histórica le movió a desentenderse de lo que podía ser una directa y absorbente crítica de la doctrina política de Maquiavelo (como es el caso de Rivadeneyra) y encontrar tesis afines a un realismo político, una de las cuales —el «tacitismo»— prevalecería en las décadas siguientes; b) la exigencia pedagógica, patente a lo largo de los tres libros, de que consta *De rege*, le dio ocasión para dejarse influir por el humanismo europeo de Vives y Erasmo, influencia que debió mitigar en él cualquier postura radical; c) por la índole de su obra, Mariana prefirió la vía positiva de impartir la doctrina de la Iglesia, postridentina, en materia ética, jurídica y política —a la que tanto aportaron los filósofos y teólogos de la España del siglo xvi— a andar por caminos de *oposición contra*; d) el «casuismo moral» de los jesuitas, aplicado a lo político le evitó el enfrentamiento frontal a la doctrina de Maquiavelo sobre la «virtud», la «necesidad» y la «fortuna», tríptico que el príncipe maquiavélico debería tener en cuenta para el buen discurrir de su gobierno; e) la proclividad de Mariana a lo clásico, al ideal de la *institutio* (educación) romana [37], recreado por la modernidad, le facilitó fuentes, siempre abundantes y siempre nuevas, de conocimientos sobre aspectos sociales y políticos del hombre, sin necesidad de acudir a la interminable disputa doctrinal del momento, que polarizase infructuosamente la atención.

El «tacitismo» de las Empresas Políticas

Será, sin embargo, hacia la segunda década del siglo xvii, en concreto durante el corto período que acoge los últimos años del reinado de Felipe III (1598-1621) y los primeros del de Felipe IV —en torno a lo que Stradling (1981) ha llamado «especie de interregno» [38]— cuando las obras de Tácito y los comentarios sobre su doctrina y pensamiento comiencen a leerse en castellano, con afición y provecho, entre la élite de intelectuales y artistas cada vez más numerosa y mejor concienciada por los temas históricos. Atestiguan esta evolución algunos de los libros más interesantes de formación «politéyica» de príncipes y nobles que salieron a la luz con posterioridad a estos años veinte del siglo xvii, y hechos tan singulares como, por ejemplo, el de Saavedra Fajardo, quien en su *República literaria*, escrita en 1612, da muestras de «antitacitismo», mientras que en las *Empresas Políticas*, de 1640, el influjo de Tácito es constante en toda ella [39].

En las primeras páginas de ésta, dedicadas «Al lector» se dice: «Felices los ingenios pasados que hurtaron a los futuros la gloria de

lo que habían de inventar; si bien con particular estudio y desvelo he procurado tejer esta tela —la de las *Empresas*— con los estambres políticos de Cornelio Tácito, por ser gran maestro de príncipes, y quien con más buen juicio penetra sus naturales, y descubre las costumbres de los palacios y cortes y los errores o aciertos del gobierno. Por sus documentos y sentencias llevo de la mano al príncipe que forman estas empresas, para que sin ofensa del pie coja sus flores, trasplantadas aquí y preservadas del veneno y espinas que tienen algunas en su terreno nativo y les añadió la malicia de estos tiempos» [40]. Su «tacitismo» se entrevera con la oposición a la doctrina de Maquiavelo [41]; y, aunque asume la doctrina tradicional cristiana sobre la república —la razón moral y la fe religiosa legitiman el ejercicio del poder, pues, como dice San Pablo, «non est enim potestas nisi a Deo»— nuestro autor, sin embargo, llega a matizarla —«relativismo» político— argumentando que la práctica y «circunstancia» políticas exigen la «adecuación» de los principios generales a éstas y proclamando los límites de la validez de tales principios. Tal actitud de claro realismo político ha dado lugar a que algunos estudiosos del modernismo europeo sostengan que el «tacitismo» sirvió en ocasiones para ocultar el «maquiavelismo» [42].

A partir de la segunda edición de las *Empresas políticas* (Milán, 1642) —la primera data de Munich, 1640— las ciento y una empresas (o capítulos), de que consta el tratado, se distribuyen de este modo: educación pueril del príncipe; «cómo se ha de haber el príncipe en sus acciones»; «cómo con sus súbditos y extranjeros»; «cómo con sus ministros»; «cómo con el gobierno de sus estados»; «cómo se ha de haber el príncipe en los males internos y externos de sus estados»; «cómo en las victorias y tratados de paz»; «cómo en la vejez». Sin entrar en el análisis de las empresas que versan sobre la educación pueril del príncipe— las seis primeras, donde no se ha podido decir tanto en tan corto espacio sobre la educación integral del hombre [43]— ni de las que tratan de la educación moral, es pertinente por la temática que nos ocupa hablar sólo de la formación propiamente política, a partir de la «empresa» XXXVII.

Encauza tal formación según los distintos ámbitos de la práctica política: pueblo; ministros y consejeros; gobierno de los reinos; la guerra y otros males; la paz y otros tratados; y la sucesión, cuando llega la vejez. Contaba para ello con el rico caudal de su experiencia de diplomático, el conocimiento de las fuentes bíblica, clásica y cristiana, y la aguda visión de los hombres, de los pueblos, de sus costumbres y creencias..., no exenta, como barroca, de cierto pesimismo («ningún enemigo mayor del hombre que el hombre»). Su experiencia le lleva a dar por supuestas verdades como éstas: el pueblo se halla más fácilmente pre-

dispuesto a aceptar al príncipe que a rechazarlo; las buenas relaciones príncipe-pueblo se darán siempre que lo *institucional* —lo que viene de arriba hacia abajo, jurídicamente constituido— esté en armonía con lo *popular*, que se forja de tradiciones, credos, trabajo, «impresiones, simpatías y desafectos...»; la obediencia del pueblo viene por el amor no por el temor ni por la fuerza; difícil menester es el de ministros y validos, porque son mediadores entre el pueblo y el príncipe; no les basta a aquéllos poseer excelentes virtudes sino que han de tener también «capacidad y experiencia convenientes al gobierno» (la virtud política añade «algo más» a la virtud moral, sin prescindir de ésta); lo importante en la máquina del Estado —Saavedra usa el símil del reloj, del arpa...— es el equilibrio de quienes intervienen en ella: príncipe, ministros, consejeros, pueblo...

En efecto, el «*ordo politicus*» es armonía, relación entre fuerzas (*ratio*), tensión... todo ello presidido por la «razón de Estado». El buen hacer del gobernante se encuentra siempre en el punto estable de dos fuerzas, que se oponen, mas no contradictorias: el *poder* del príncipe, que, procedente de Dios, ha de ejercerse *con límites*; y la *libertad* del pueblo, que también es designio de Dios. Si en teoría tal esquema parece sencillo, en la «*praxis*» política resultaba complejo; Saavedra camina con buen tino entre el absolutismo de la monarquía española de su tiempo, tentado con frecuencia a posturas autoritarias, y el sentir de un pueblo con deseos de igualdad y libertad, anhelante de un orden «más racional» en lo social y en lo político: la «*politeia*» se dice con respecto a la armonía y concordia —«consenso común»— de la sociedad política, que es estado de derecho (constitución, «*res pública*») y estructura jerarquizada orgánica y funcionalmente; en ella, como en el arpa —«*maiora minoribus consonant*» (*Empresa LXI*)— debe darse perfecta «consonancia» [44]; «la majestad es una armonía nacida de las cuerdas del pueblo y aprobada del cielo».

Este orden se perturba cuando llega la guerra, «tan odiosa a Dios como a los príncipes prudentes»; «con ella se descompone el orden y armonía de la república, la religión se muda, la justicia se perturba, las leyes no se obedecen, la amistad y parentesco se confunden, las artes se olvidan, la cultura se pierde, el comercio se retira, las ciudades se destruyen y los dominios se alteran»... [45]. Mas, en el caso de que un príncipe tenga que defender su Estado, y «que sea más segura la decisión por las hojas de las espadas que por las de los libros» —«*castrensis jurisdictio secura, et obtusior ac plura manu agens, calliditatem fori non exerceat*», dice Tácito en *Agricola*— es menester hacer la guerra interviniendo justamente y con la recta intención de sustentar la paz. Saavedra sigue fielmente la doctrina de la Iglesia sobre la guerra justa —San

Agustín (*De civitate Dei*, 1, 19, c. 11), Santo Tomás (por ejemplo, en *Summa Theológica*, II-II^{ae}, q. 40, a. 1); F. de Vitoria (*De Indis sive de iure belli*) Luis de Molina (*De iustitia et iure*); F. Suárez (*De legibus ac Deo legislatore*)...—acudiendo además a la doctrina de la Sagrada Escritura, y de los clásicos, Aristóteles, Cicerón, Séneca, y, sobre todo, cómo no, de Tácito. Ahora bien, insiste, la mejor defensa frente al hostigamiento de los otros Estados, nace dentro, en la concordia interna del Estado, «la cual se conservará si (el príncipe) atendiere a la observación de las leyes, a la unidad de la religión, a la abundancia de los mantenimientos, al repartimiento igual de los premios y de sus favores, a la conservación de los privilegios, a la ocupación del pueblo en las artes, y de los nobles en el gobierno, en las armas y en las letras; a la prohibición de las juntas, a la compostura y modestia de los mayores, a la satisfacción de los menores, al freno de los privilegiados y exentos, a la mediocridad de las riquezas y al remedio de la pobreza» —he aquí todo un programa de educación «politéyica» para una democracia en paz— para concluir, finalmente, recordando a Aristóteles, que «en las repúblicas es más importante la amistad que la justicia» (*Ethica*, 8, 1).

La victoria no tiene otro fin que la paz perpetua, «como fueron todas las que hizo Dios»; el valor de la guerra se torna generosidad con el vencido; y «el tratar bien a los vencidos, conservarles sus privilegios y nobleza, aliviarlos de sus tributos, es vencerlos dos veces, una con las armas y otra con la benignidad» [46]. La paz sea para siempre —«pactos de sal», como llaman las Sagradas Letras a semejantes tratados— y no como tregua para dar tiempo y cobrar nuevas fuerzas: «Más segura es una paz cierta que una victoria esperada; aquella pende de nuestro arbitrio, ésta de la mano de Dios; y más útil, porque la paz abre paso al comercio, toma en la mano el arado, ejercita las artes...»

Cuando la vejez llega y con ella las carencias —de fuerza, cuidado, vigilancia, prudencia, entendimiento, memoria...— sólo le queda tiempo al príncipe para dejar el cetro a su sucesor y prepararse a morir felizmente. «No sé cuál es más feliz hora, o aquélla en quien se abren los ojos al día de la vida, o ésta en quien se cierran a la noche de la muerte; porque la una es principio, y la otra fin de los trabajos; y aunque es notable la diferencia del ser al no ser, puede sentirlo la materia, no la forma de hombre, que es inmortal y se mejora con la muerte» [47]. Es la última «Empresa» de la *Idea de un príncipe político-cristiano*; y Saavedra en la misma puerta de despedida, insiste en su «antimaquiavelismo», para que no haya dudas, memorando la tradición bíblica, clásica y cristiana, cuyos textos le han inspirado a lo largo de sus *Empresas políticas*: «Grandes varones trabajaron con la especulación y experiencia en formar la idea de un príncipe perfecto. Siglos cuesta el labrar esta por-

celana real, este vaso espléndido de tierra, no menos quebradizo que los demás, y más achacoso que todos, principalmente cuando el alfarero es de la escuela de Maquiavelo, de donde todos salen torcidos y de poca duración, como lo fue el que puso por modelo de los demás» [48]. Sin embargo, el haberse valido de ejemplos antiguos y modernos —«de aquellos por la autoridad, y de éstos porque persuaden más eficazmente»— no merma en nada su originalidad tanto en la factura argumental de las *Empresas políticas* como en la disposición de su contenido [49].

Lo «taciteo» en la «razón crítica y política» de Gracián

En Gracián (1601-1658) todo parece diferente: lo «politéyico» amplía su genuino sentido clásico —civilidad (cortesanía), teoría política, y «praxis» política— con el de *arte práctico de la vida* [50], «saber vivir», nueva «ciencia de la vida», «que no la enseñan los libros ni se aprende en las escuelas, sino que se cursa en los teatros del buen gusto y en el de la discreción»; y el «tacitismo» aparece con mayor complejidad en su obra: a la interpretación tacitea, que se refería al contenido moral y político, segregado de la narración histórica —«experiencia histórica»— de Tácito (versión, como se ha visto, compatible, y oportuna, con el «antimaquiavelismo» de los tratados de educación de príncipes), se une la del «tacitismo», como *forma de contar la historia*, como estilo literario, en el que se dan «la agudeza crítica y la maliciosa», la concisión, el texto repleto de sutilezas, de sentencias y aforismos, el genio sublime, el ingenio ocurrente... Según esto, hablar de «tacitismo», sin más, en la obra de Gracián puede ser ocasión permanente de confusión; por ello, hay que declarar previamente: 1) el «tacitismo» formal, como estilo literario/histórico, está presente a lo largo de la obra de Gracián, evidente no sólo por las referencias expresas en este sentido a Tácito, sino también porque la prosa de Gracián responde en ocasiones a los caracteres que él atribuye al historiador romano; 2) es opinable que el «tacitismo» estrictamente político se aprecie en los libros de Gracián, lo que no quiere decir que no se halle en realidad; pero, es claro que el «tacitismo» en lo que tiene de lección moral y política de la historia, si se tiene en cuenta además la ampliación de lo «politéyico» en Gracián, está latente en sus obras.

Baltasar Gracián busca con afán la perfección del hombre, pergeñando modelos o paradigmas humanos —*el héroe, el político, el discreto, el prudente, el crítico, el hombre de ingenio...*— que remedien la crisis de valores que se cierne en la sociedad de su tiempo. Gracián se revuelve

desde su atalaya con vocación social, y con un sentido avizor se planta frente a un mundo que parecía trastocar hasta las verdades primarias y fundamentales del ser humano. H. Jansen —*Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*— clasifica por los contenidos, sugeridos ya en el título mismo de cada libro, los escritos de Gracián: en primer lugar fue el modelo abstracto del *héroe* integral; después, tal modelo en un personaje *político* (Fernando el Católico); luego, el juicio selectivo del *discreto*; la inteligencia práctica, la *prudencia* en el mundo; en la dimensión literaria, resumió las virtudes a la *agudeza de ingenio*; finalmente, su vena de crítico le llevó a mirarlo todo —incluso los paradigmas mencionados— bajo el desengaño escéptico del mundo [51]. Toda su obra es una lección moral, festoneada de fina ironía y sentido práctico; enseña a vivir, y a vivir como persona, pues el ingenio, la prudencia, la discreción, el sentido del gusto, la virtud... no son sino los distintos aspectos desde los que el hombre se educa, o, si se prefiere, *ideales* que pueden encarnarse en el hombre corriente, en el pueblo. Gracián —como Cervantes, o Quevedo...— pretende llegar a nobles y plebeyos, a intelectuales y analfabetos... aunque no todos comprendan la plenitud y profundidad de sus doctrinas.

La trilogía —*El héroe*, 1637; *El Político*, 1640; *El discreto*, 1646— continúa en «estilo barroco» la línea de las obras de educación de príncipes, cortesanos y caballeros. *El héroe*, «arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción», y manual de buena conducta para el príncipe y para cualquiera, es desde luego una réplica católica a lo maquiavélico; recoge la doctrina moral tradicional, matizada y complicada por el sentir revesado de «lo barroco»; la intención educativa —«sacar un varón máximo, esto es, un milagro de perfección»— y el contenido de sus veinte «primores» (capítulos) lo avalan como manual de buena conducta [52]. *El político* viene a ser un discurso panegírico a la memoria de Fernando el Católico, «aquel gran maestro en el arte de reinar» y «en quien depositaron, la naturaleza prendas, la fortuna favores y la fama aplausos». Y *El discreto*, escrito en veinticinco «realces» (capítulos), dedicados al príncipe heredero Baltasar Carlos, enseña a un hombre a ser «perfecto en todo». (Su diferencia con *El héroe* estriba en que «lo heroico» se sitúa en torno a la relación entendimiento-voluntad, mientras que «lo discreto» a la de genio-ingenio) [53].

El *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) recoge un conjunto de trescientos aforismos que discurren por todos los escritos de Gracián; el aforismo es una reflexión breve, con intención formativa, y llena de agudeza, consistente «en poseer una verdad importante, sustancial, y muy prudente que ilumina la razón y promueve en acto relevante el ingenio». *La agudeza y arte de ingenio* (1642), tratado de las «técnicas» para des-

pertar y ejercitar el ingenio y la agudeza en el hablar, en el pensar, en el hacer, ha sido considerado con frecuencia como un libro de retórica; es mucho más que eso: *Agudeza y arte de ingenio* no sólo se refiere a la hermosura de la palabra con respecto a la idea que se expresa, sino al arte de la creatividad original con la que el hombre inventa nuevas cosas al intuir y descubrir toda la verdad que son; lo ingenioso no tiene por qué identificarse con lo pensado, ni el ingenio con el entendimiento: «*No se contenta el ingenio con sólo la verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura*». Es *El Criticón* (I, Zaragoza, 1651; II, Huesca, 1653; III, Madrid, 1657) su obra más famosa y la que revela mayor madurez; «el curso de tu vida en un discurso»: la niñez (primavera), la juventud (estío), la edad varonil (otoño) y la vejez (invierno) constituyen los momentos de la trama argumental. Sus protagonistas, Andrenio, el hombre natural, el ingenio, y Critilo, sagaz y crítico, peregrinan por el mundo en busca de la verdad y de la felicidad; ambos conforman dos perspectivas de una misma realidad humana: el apetito —instinto e intuición— y la pura razón crítica.

Los posibles perfiles humanos, que la lectura de la obra de Gracián sugiere, y que han de caracterizar al hombre perfecto, se conjuntan con respecto a las relaciones primordiales de: entendimiento, voluntad y buen gusto; «razón política»; genio e ingenio; y «razón crítica» ante el mundo. Lo «político» se contempla bajo dos aspectos diferentes y de ámbito desigual: 1) el arquetipo, del héroe-político, descrito en *El Político*, es, como argumenta Tierno Galván, el «héroe de una buena razón de Estado», el que practica un modo de política, *moralmente buena*; Gracián no interfiere la política y la moral, pues la primera se halla subordinada a ésta; pero, al distinguirlas como ciencias, no llega tampoco a establecer una disyunción entre ellas, alejando así cualquier tentación de «maquiavelismo»; el «tacitismo» de Gracián consiste en afirmar que «la buena razón de Estado» es garantía de la utilidad y eficacia en la «praxis» política, tal como sostuvo la Contrarreforma contra Maquiavelo; 2) por otra parte, decíamos, «lo político» es también «arte práctico de vida»; en este sentido Gracián esparce a lo largo y ancho de su obra semillas de doctrina para hacer del hombre un ser perfecto (persona); el buen hacer del político reúne cualidades, que incluyen aspectos morales y políticos, que se conjuntan para bien del Estado: la «oportunidad», que no es otra cosa que hábil adecuación de las buenas prendas del príncipe a la «circunstancia» histórica y concreta que le ha tocado vivir; la «virtud» que «mira siempre al lucimiento»; el «valor» y la «prudencia» que permiten «conseguir coronas» y «establecerlas», respectivamente; la «capacidad» de acción..., la «confianza» en la divina Providencia, sin temor a la «ciega fortuna...».

El príncipe perfecto, pues, es aquél que reúne en su persona virtudes de hombre y virtudes de rey; los monarcas que «tuvieron grandes virtudes de hombres y grandes vicios de reyes (o, al contrario) no rigieron con éxito sus Estados». La «utilidad», a la que Gracián apela en ocasiones como criterio de «razón política» para actuar, y otras tesis, que le llevan a distinguir la teoría política de la «praxis» política con criterio realista, han dado pie para percibir en su pensamiento ciertos visos de «maquiavelismo» [54]. En realidad no hay tal cosa. Tierno Galván prefirió hablar de «tacitismo» y «casuismo» en Gracián [55]; ciertamente, el «casuismo» de los jesuitas llevado al ámbito de lo político autorizaba a que en la aplicación de las máximas generales, imperfectas por su propio carácter, a cada caso particular (o máxima particular) se permitiera decidir la «forma» en que debían aplicarse. Su «antimaquiavelismo», no obstante, se expresa concretamente en *El héroe*, cuando trata de la «fortuna», «madre de contingencias y gran hija de la Suprema Providencia, en *El Político*, donde desea la condena de los dos «impíos políticos por ciegos a mudos» (Maquiavelo y Bodino), y, sobre todo, en *El Criticón* por alusión directa al florentino —«éste es un falso político llamado el Maquiavelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes»— o a la «razón de Estado» que inspira su obra: «Este Príncipe del Maquiavelo y esta República del Bodino no pueden parecer entre gentes. No se llamen de razón («razón de Estado») pues son tan contrarias a ella. Y advertid cuánto denotan ambas políticas, la ruindad de estos tiempos, la malignidad de estos siglos, y cuán acabado está el mundo» [56]. En cambio, pondera «la profundidad y garbo político» de Tácito —y de los historiadores italianos que lo siguen, Guicciardini, Bentivoglio, Catarino Davila, Vittorio Siri, y Birago— así como las instrucciones que de sus aforismos políticos se desprenden.

En cuanto al otro sentido gracianesco de «lo político» —«arte práctico de vida»— «lo taciteo» está latente, indefinido, en su doctrina moral y educativa; de modo que si prescindimos de las referencias concretas a los rasgos estilísticos de Tácito, a su concepción de la historia, como tesoro de doctrina moral, y a los personajes de que trata, es difícil aportar pruebas concretas a tal aserto. Ahora bien, si se sigue el curso de las intenciones «pedagógicas» —relativas al camino de perfección hacia «el hombre nuevo»— de la obra de Gracián, que vienen a convergir en *El Criticón*, es concluyente que «el tacitismo» —tal como se forjó a la luz del humanismo renacentista— se halla presente en el pensamiento de nuestro autor. En efecto, la «razón crítica» de Gracián se encarna en la relación dialógica de Critilo y Andrenio, sobre la que emerge el «hombre perfecto»; la dinámica realidad dialéctica, que conforman, es constitutivamente oposición de contrarios: Andrenio no es sino «el otro yo» de Critilo, despojado de lo que la sociedad, la cultura y

la historia ha impregnado a su naturaleza; simboliza al hombre que va a iniciar su caminar sólo «con lo puesto» —es decir, lo dado por la naturaleza de parte de Dios— y a quien Critilo pretende «recrear», a la vez que él, por reflexión mimética, se «recreará» a sí mismo. En el fondo, es el peregrinar del hombre hasta encontrarse a sí mismo, hasta saber *quién* es y *para qué* su existencia; la vida comienza a cobrar otro sentido, ahora realmente humano, y la sabiduría deviene prudencia.

Dirección del autor: Alfonso Capitán Díaz. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Campus de Espinardo, Universidad de Murcia.

Fecha de recepción de la versión definitiva de este artículo: 17-III-1988.

NOTAS

- [1] El período del Barroco español se inicia en el último cuarto del siglo XVI —en torno a estas fechas: 1576, crisis económica; 1588, fracaso de la Armada, llamada «Invencible»; 1598, muerte de Felipe II— y se cierra hacia 1648, año de la paz de Westfalia, con qu finaliza la Guerra de los Treinta Años, o, según algunos, entre 1660 y 1665 (año de la muerte de Felipe IV), cuando finaliza la crisis del siglo XVII español. Henry KAMEN (1984) en *Una sociedad conflictiva: España, 1469,1714* (Madrid, Alianza) encaja la crisis española entre 1580 y 1660; T. ASTON (1965) en *Crisis in Europe 1560-1660* (Londres) y R. A. STRADLING (1981) en *Europe and the Decline of Spain* (trad. cast., 1983, Madrid, Cátedra) sitúan el término de la crisis en 1660 o en los años cincuenta, respectivamente).
- [2] Vid. MARAVALL, J. A. (1986) *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica* (Barcelona, Ariel).
- [3] Son frecuentes en los escritores del barroco español el recuerdo grandilocuente del ideal caballeresco renacentista, en el que las letras y las armas vivían en armonía, y la añoranza triste de aquellos años; es el lamento de Quevedo —«Miré los muros de la patria mía / si un tiempo fuertes, ya desmoronados / de la carri ra de la edad cansados / por quien caduca ya su valentía»—, de Cervantes, de Gracián, de los Argensola, y de tantos otros.
- [4] Vid. Díez BORQUE, J. M. (1975) *La sociedad española y los viajeros del siglo XVII* (Madrid, S. G. E. de Librería); (1976) *Teatro y sociedad en la época de Lope de Vega* (Barcelona, Ariel); (1976) *Sociología de la comedia española del siglo XVII* (Madrid).
- [5] GARCÍA DE ENTERRÍA, M. C. (1973) *Sociedad y poesía de cordel en el barroco* (Madrid, Taurus). (La literatura de cordel, la que leía el pueblo, y cuyo apogeo se sitúa en el siglo XVII, se escribía en libelos, coplas de ciego, memoriales, canciones, romances...; significaron con frecuencia una actitud de protesta, casi siempre en tono festivo y burlesco, que era reflejo del «contexto colectivo» y del momento histórico).
- [6] Vid. FIRPO, L. (1977) *Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma* en *Grande Antología filosófica*, t. X (Milán, Marzorati).
- [7] El hugonote Innocent Gentillet, a raíz de la matanza de la noche de San Bartolomé, a la que, al parecer, Catalina de Médicis pudo incitar a su hijo Carlos IX, escribió su «Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume...» (1576) contra Nicolás Maquiavelo.
- [8] TIerno GALVÁN, E. (1947-1948) «El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español», *Anales de la Universidad de Murcia*, p. 919.
- [9] Vid. ALBERTONI, E. A. (1985) *Storia delle dottrine politiche in Italia* (Milán, Mondadori). Hay traducción castellana (1986) *Historia de las doctrinas políticas en Italia*, pp. 112-137 (México, F.C.E.); TOFFANIN, G. (1921) *Machiavelli*

e il Tacitismo. La «politica storica» al tempo della Contrariforma (Padua); SASSO, G. (1980) *Niccolò Machiavelli* (Bologna, Il Mulino); MEINECKE, F. (1977) *L'idea della Ragione di Stato nella Storia Moderna* (Florenzia, Sansoni).

- [10] Es provechosa la lectura de ARNALDI, F. (1921) *Le idee politiche, morali e religiose di Tacito* (Roma).
- [11] TACITO, *Anales*, Lib. III, 65, p. 252, en J. L. MORALEJO (ed.) (Madrid, Gredos).
- [12] «Y es tal vez éste el punto en el que más falsificadora resulta la manipulación de los textos del historiador dirigida a sustentar concepciones de tipo maquiavelista... Tácito en manera alguna entendió su *sine ira et studio* (sin encono ni parcialidad) como expresión de un indiferentismo ético». Ibidem, «Introducción» de J. L. MORALEJO, p. 20.
- [13] Sobre la relación *fatum* y *fortuna* (azar) es de interés la lectura en LACROIX, J. (1951) «*Fatum et Fortuna dans les Annales de Tácito*», *Revue de Etudes Latines*, n.º 29, pp. 247-264.
- [14] De todas formas Tácito muestra cierta ambigüedad en el somero comentario sobre estas cuestiones al hilo de sus *Anales*; hombre escéptico en materia de Religión, aunque respetuoso con los cultos religiosos, habla en rarísimas ocasiones —por ejemplo, en *Anales*, VI, 22— de la «protección de los dioses».
- [15] TÁCITO, *Agrícola*, 44, 2-3, ed. de J. M. REQUEJO (Madrid, Gredos).
- [16] Los términos «politeia» y «politéyico» (de πολιτεία, «Re pública», régimen de gobierno...) se refieren al carácter social y político de la educación del hombre, en cuanto que su razón de ser y de vivir está en la comunidad. «Politeia», a la usanza clásica, significó: a) modo o cualidad de vida del ciudadano en virtud de la estructura jurídica y de costumbres en que vive (*civilidad*); b) teoría política o conjunto de saberes sobre asuntos públicos, que interesan al príncipe y al pueblo (*ciencia política*); y c) «praxis» política de quienes participan en el gobierno del Estado, constituyendo una forma de gobierno o régimen político determinado (*vida política*). (Vid. nuestra (1984) *Historia del pensamiento pedagógico en Europa*, I, cap. XIII, «"Politeia" y educación en el humanismo renacentista» (Madrid, Dykinson).) «Politeia» significa aquí educación de príncipes como formación teórica y quehacer, políticos, que dicen siempre relación al pueblo.
- [17] Aunque la edición del *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados* en la Biblioteca de Autores Españoles, t. LX, pp. 449-588, sea más reciente que la de Madrid, oficina de Pantaleón Aznar (1788), referimos, sin embargo, a ésta las citas que aparecen en este estudio.
- [18] «Estas son las fuentes de las que beben los Políticos de nuestro tiempo; éstas las guías que siguen; éstos los preceptores que oyen, y la regla con que regulan sus consejos. Tiberio, viciosísimo y abominable emperador; Tácito, historiador gentil y enemigo de cristianos; Maquiavelo, consejero impío; Lanoué, soldado calvinista; Mornay, profano; Bodino, ni enseñado en Teología ni ejercitado en piedad». Ibidem, p. VIII. (Jean Bodín había publicado *De la République* (1576), y François de la Noué los *Discours politiques et militaires* (1587).)
- [19] «...Cuando el Príncipe se olvida de Dios, y confía de sí, y tiene más cuenta con su interés temporal, que con la voluntad de Dios, creyendo que por su industria y razón de Estado podrá mantener y acrecentar su Reino, el mismo Dios le vuelve las espaldas, y permite que de donde jamás se pensó se le levanten guerras y enemigos, y que de ellos sea vencido, y sus mismos vasallos le quiten la obediencia que antes le daban por obedecer a Dios.»
- [20] Ibidem, p. 42.
- [21] Ribadeneyra recurre a un texto de Demóstenes: «De la nobleza poco puedo decir, porque el hombre virtuoso me parece que es noble; y el vicioso, aunque sea hijo de padre mejor que Júpiter, siempre me parecerá innoble y vil.» A lo que añade una cita de la *Epístola a Celón* de San Jerónimo: «La

- Religión cristiana no mira la calidad de las personas, ni la condición y estado de los hombres, sino las ánimas; y delante de Dios aquel sólo es libre, que no es siervo del pecado; y aquel, noble, que es ilustre por sus virtudes». Ibidem, pp. 304 y 305, respectivamente.
- [22] «Pues la fortaleza es un arma y peto fuerte, y como dice Séneca, un bastión inexpugnable de la flaqueza humana, y yo la he dejado para la postre, por tratar más largamente de ella; porque aunque la doctrina de Maquiavelo acerca de la Religión, es impía, y acerca de las virtudes del Príncipe falsa y peligrosa, la que enseña de la fortaleza, es necia y desatinada». Ibidem, p. 457.
- [23] *Partidas*, II, tít. 21, lib. 7: «... que los Caballeros de una parte sean fuertes y bravos, é de otra parte sean mansos e homildosos».
- [24] MARIANA, J. de (1599) *De rege et regis institutione*; (1981) *La dignidad real y la educación del rey*, L. SÁNCHEZ AGESTA (ed.) (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales).
- [25] Ibidem, p. 180.
- [26] «Mariana, como historiador, aunque cree en el esfuerzo humano, y no tendría sentido su obra para la educación del príncipe si no creyera que el príncipe puede ser educado y aconsejado, para que conduzca con más prudencia el gobierno del Estado, sabe también que hay en la historia algo más que la libertad del hombre para proyectar sus acciones. Con esa mezcla de un espíritu informado por la literatura clásica, pero consciente de su cristianismo, se mezclan en su pluma las invocaciones de la fortuna o el *fatum* con la dirección de la Providencia». Ibidem, en estudio preliminar de SÁNCHEZ AGESTA, p. XLVII.
- [27] Una de estas es el capítulo X del libro II de *De rege*, que trata «De la mentira»: «Se dirá tal vez que las razones de Estado exigen algunas veces que el príncipe engañe, pues la verdad y la franqueza traen no pocas veces consigo graves inconvenientes. Esta objeción, Dios mío, ¡cuántos males no comprende! En primer lugar, ninguna cosa útil puede conjugarse con otra vergonzosa; y esta mezcla ocasiona más daño que provecho, pues destruye la dignidad y la honradez, y nada hay mejor que estas dos dotes ni más necio que trocar el oro por hierro. Acostumbrado el rey a mentir, adquirirá fama de pérfido y de injusto; y se resentirán con ello todos los negocios públicos y particulares. ¿Quién querrá ser su aliado? ¿Quién ha de creerle? Nadie ha de creer en sus promesas, aunque las confirme con juramento, e incurrirá en el odio de todos». Ibidem, pp. 216-217.
- [28] «Nos parece aún mucho más preferible la monarquía si se resuelven los reyes a llamar a consejo a los mejores ciudadanos, y formando con ellos una especie de senado, administran de acuerdo con él los negocios públicos y privados. No podrían prevalecer así los efectos de la imprudencia; veríamos unidos con el rey a los mejores, a quienes los antiguos conocían con el nombre de aristocracia, y llegaríamos al puerto de la felicidad, al que desean dirigirse todos los reinos y provincias». Ibidem, p. 37.
- [29] «Algunos grandes filósofos dicen que a los príncipes sólo se les pueden imponer preceptos directivos, pero que no se les puede sancionar si no los cumplen. En la ley hay una doble fuerza: una para mandar y otra para obligar a cumplir lo mandado a los que no obedecen. El príncipe, dicen, está sometido sólo en la parte directiva a la ley, pero sólo le obliga en conciencia si se desvía de lo prescrito. Otros sostienen que el príncipe está sujeto a la ley en estos dos efectos, tanto en su facultad preceptiva como en la coercitiva. Y ésta es la opinión que me parece más acertada. Porque hemos sentido anteriormente que aquéllas leyes que han sido sancionadas por la república, cuya potestad es mayor que la del príncipe, deben ser cumplidas por éste. Y si no las cumpliere puede ser castigado, y si fuera necesario, destronado, e incluso condenado a muerte, si lo exigieran las circunstancias.» Ibidem, p. 113.

- [30] Mariana cursó estudios en la Universidad de Alcalá en dos períodos, de 1551 (?) a 1554 —cuando ingresa en la Compañía de Jesús— y de 1556 a 1558. Por estos años el auge del erasmismo declinaba, pero, no por ello, dejaba de estar presente en las raíces mismas de la cultura humanista del tardío Renacimiento español que se vivía en la Universidad complutense.
- [31] Compárense, por ejemplo, estos dos párrafos: «De cuánto puede servir la educación nos lo manifestó con el ejemplo de dos cachorros nacidos de los mismos padres en un solo parto. Uno de los cachorros lo educó para la caza y el otro lo mantuvo ocioso. Los soltó después en una reunión de la asamblea, y como les arrojaron carne para que comieran, el uno se lanzó a devorarla, mientras que el primero abandonó la comida para perseguir una liebre. Con ello mostró a los ciudadanos no sólo el valor de la costumbre adquirida en la infancia, sino también que la costumbre puede ser más poderosa que la misma naturaleza.» (En *De rege...*, o.c., p. 141). Cuenta Erasmo (1964): «No voy a repetir aquí aquel tan sabido y decantado ejemplo de Licurgo, quien hizo la prueba para que la viera el pueblo con dos cachorros. De generosa raza el uno, pero criado mal, corrió a la comida, y el otro hijo de padres vulgares, pero con crianza inteligente, abandonó el pienso y saltó sobre la fiera. Eficaz es la naturaleza, pero la supera en eficacia la instrucción». *De cómo los niños han de ser precozmente iniciados en la piedad y en las buenas letras*, en *Obras escogidas* (Madrid, Aguilar), p. 923. (La similitud es obvia y el hecho es el mismo, aunque ambos textos estén a su vez basados en el relato de un tercer autor.)
- [32] «Puesto que nos distinguimos de los demás animales por la razón y por el uso de la palabra, es muy digno de grandes príncipes aventajar en esto a los demás hombres. ¿Por qué hemos de consentir que los reyes, cuya vida debe ser en todo lo más esclarecida e ilustre posible y en cuyo palacio no hay nada que no sea perfecto y elegante, sean toscos e incultos precisamente en sus palabras? ¿Hay acaso púrpura que tenga más hermosura ni oro ni piedras preciosas que más brillen que las galas de la elocuencia?» *Ibidem*, p. 194.
- [33] «No deje, pues, nunca de la mano el príncipe la lectura de la historia, lea y relea con afán los anales nacionales y extranjeros, y encontrará mucho bueno que imitar de las acciones de ciertos príncipes y mucho malo que evitar.» *Ibidem*, p. 201.
- [34] *Ibidem*, p. 232.
- [35] La religión, sentimiento personal —«saludable tanto para príncipes como para todos sirve de consuelo en las horas adversas y de freno en las favorables»— es también de utilidad para la república: «Afirmo que no hay nada que confirme más los imperios que el culto religioso, ya se considere la cosa en sí misma ya se atienda a la opinión pública, en la que descansan muchas veces las cosas humanas más que en el poder y en las fuerzas.» *Ibidem*, p. 262.
- [36] *Ibidem*, p. 303.
- [37] A propósito del poco y malo latín que se enseñaba en las aulas y dificultaba el conocimiento de las ciencias —el propio Mariana tuvo que traducir al castellano su *Historia General de España*, originariamente en lengua latina—. Luis GIL (1981) recoge en su *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, p. 375 (Madrid, Alhambra) una cita del *Discurso de las enfermedades de la Compañía por el P. Juan de Mariana* (Madrid, Imprenta de D. Gabriel Ramírez, 1768) que dice: «No hay duda sino que hoy en España se sabe menos latín que ahora hace cincuenta años (...). Que si la gente atendiese bien al daño que por este camino se hace, no dudo sino que por decreto nos quitarían estas Escuelas.» De ahí, que en *De rege* se diga también: «En lo que debe ponerse más ahínco es en explicar los autores y en hacerle escribir y hablar en latín, más con ejercicios que con preceptos, para que la lengua latina le sea tan familiar como la de Castilla», o.c., p. 180.

- [38] STRADLING, R. A. (1981) *Europa y el declive de la estructura imperial española* (trad. cast. 1983), p. 76 (Madrid, Cátedra).
- [39] MURILLO FERROL constata el hecho, si bien lo explica de otro modo: «En las *Empresas* (1640) existe, por tanto, una abundante utilización de Tácito, aunque anda implícito en toda la obra ese recelo frente a los tacitistas del día, frente a las posturas extremas y casi maquiavélicas a que podía llevar una interpretación laxa de los oscuros personajes del historiador latino; sobre todo, si tal interpretación se hacía sobre la marcha empírica de las cosas, sin apoyo arraigado de las tradicionales verdades teológicas. Pero, en todo caso, donde Saavedra extrema su posición antitacitista es en la *República literaria*, escrita en 1612, obra, como se sabe, de las primeras que salieron de su pluma y publicada como póstuma en 1655. Acaso la juventud e inexperiencia de su pensamiento, unidos a la mayor libertad expresiva que permitía la ficción de la fábula literaria, hicieron que el escritor murciano se extendiera más en una clara condenación de los abusos ideológicos a que se había llegado por el camino del «tacitismo». (1957) *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, p. 163 (Madrid, Instituto de Estudios Políticos).
- [40] SAAVEDRA FAJARDO, D. (1640) *Idea de un príncipe político-cristiano* (ed. 1947) (Madrid, B.A.E., t. XXV).
- [41] «No solamente quiso Maquiavelo que el Príncipe fingiese a su tiempo virtudes, sino intentó fundar una política sobre la maldad, enseñando a llevarla a un extremo grado, diciendo que se perdían los hombres porque no sabían ser malos, como si se pudiera dar ciencia cierta para ello. Esta doctrina es la que más príncipes ha hecho tiranos y los ha precipitado. No se pierden los hombres porque no saben ser malos, sino porque es imposible que sepan mantener largo tiempo un extremo de maldades, no habiendo malicia tan advertida que baste a cautelarse, sin quedar enredado en sus mismas artes.» Ibidem, p. 51.
- [42] Vid. MEINECKE, F. (1959) *La idea de la razón de Estado en la edad moderna* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos); DEMPFF, A. (1961) *La filosofía cristiana del Estado en España* (Madrid, Rialp); SEGURA ORTEGA, M. (1984) *La filosofía jurídica y política en las «Empresas» de Saavedra Fajardo* (Madrid).
- [43] Su argumento puede enhebrarse por sus sentencias o emblemas: Desde la cuna el niño da señas de sí al valor (*Hinc labor et virtus*) y el arte puede pintar como en tabla rasa sus imágenes (*Ad omnia*), fortaleciendo e ilustrando el cuerpo con ejercicios honestos (*Robur et decus*) y el ánimo con las ciencias (*Non solum armis*), introducidas en él con industria suave (*Delectando enseñan*), y adornadas de erudición (*Politioribus ornantur litterae*).
- [44] «Forma la arpa una perfecta aristocracia, compuesta del gobierno monárquico y democrático. Preside un entendimiento, gobiernan muchos dedos, y obedece un pueblo de cuerdas, todas templadas y todas conformes en la consonancia, no particular, sino común y pública, sin que las mayores discrepen de las menores. Semejante a la arpa es una república, en quien el largo uso y experiencia dispuso los que habían de gobernar y obedecer, estableció las leyes, constituyó los magistrados, distinguió los oficios, señaló los estilos y perfeccionó en cada una de las naciones el orden de república más conforme y conveniente a la naturaleza de ellas.» *Idea de un príncipe político-cristiano*, o.c., p. 169.
- [45] Ibidem, p. 203.
- [46] Ibidem, p. 252. La idea de la cortesía generosa con el vencido es frecuente en la literatura y en el arte del Siglo de Oro español; recuérdense, por ejemplo, *La rendición de Breda* («Cuadro de las Lanzas») de Velázquez, o, del mismo tema, *El sitio de Breda* (hacia 1625), comedia de Calderón. El diseño que Saavedra hace de esta idea barroca en la «Empresa XCVI» incorpora a razones de caballería y de actitud cristiana rasgos de «utilidad» y conveniencia para el vencedor, hecho que se explica por su experiencia

diplomática y, si nos atenemos a las citas, con que «ilumina» el texto, a su vena tacitea.

- [47] Ibidem, p. 264.
- [48] Son las palabras con que inicia la última «Empresa». Ibidem, p. 263.
- [49] «He procurado que sea nueva la invención, y no sé si lo habré conseguido, siendo muchos los ingenios que han pensado en este estudio, y fácil encontrarse los pensamientos, como me ha sucedido, inventando algunas empresas, que después hallé ser ajenas, y las dejé, no sin daño del intento, porque nuestros antecesores se valieron de los cuerpos y motes más nobles, y huyendo ahora de ellos, es fuerza dar en otros no tales. También a algunos pensamientos y preceptos políticos, que si no en el tiempo, en la invención fueron hijos propios, les hallé después padres, y los señalé al margen, respetando lo venerable de la antigüedad. Felices los ingenios pasados, que hurtaron a los futuros la gloria de lo que habían de inventar.» Ibidem, p. 4. («Al lector»).
- [50] KRAUSS, W. (1962) *La doctrina de la vida según Baltasar Gracián*, p. 144 (Madrid, Rialp). «Este arte práctico de la vida se llama "lo político"; sus tesis deben tener una especie de fondo filosófico: muchas veces entran en contradicción con la filosofía de las escuelas; poseen la audacia de una opinión formada libremente al compás de las exigencias de la vida. Esto se comprueba cuando se concede al deseo y a los apetitos una categoría que antes les había sido negada, o bien cuando Gracián pone de relieve su nueva aportación a la doctrina de las potencias anímicas, según la cual "agudeza" e "ingenio" —es decir, todo el complejo de las potencias inferiores del alma— ascienden a un rango superior y con ello obtienen por primera vez una nueva claridad.»
- [51] Referencia en SOBEJANO, G. (1983) «Gracián y la prosa de ideas», en *Historia y Crítica de la literatura española*, III, pp. 913-914 (Barcelona, Critica).
- [52] En una de las dedicatorias de *El héroe* dirigida al lector (2.ª ed., 1639). «¡Qué singular te deseo! Emprendo formar con un libro enano un varón gigante, y con breves períodos, inmortales hechos, sacar un varón máximo, esto es, milagro de perfección; y ya que no por naturaleza, rey por sus prendas, que es ventaja. Formáronle prudente Séneca, sagaz, Esopo, belicoso, Homero, Aristóteles, filósofo, Tácito, político; y cortesano, el Conde. Yo, copiando algunos primores de tan grandes maestros, intento bosquejarle héroe y universalmente prodigio... Aquí tendrá una, no política ni económica, sino una razón de Estado de sí mismo, una brújula de marear a la excelencia, un arte de ser inclito con pocas reglas de discreción.» GRACIÁN, B. (1967) *Obras Completas* (Madrid, Aguilar).
- [53] Vid. «Estudio preliminar» de A. del Hoyo (1967) a GRACIÁN *Obras completas* (Madrid, Aguilar).
- [54] «A Gracián hay que considerarle discípulo aventajado del secretario italiano. Es verdad que su maquiavelismo es atenuado y envuelto con otras afirmaciones y protestaciones religiosas, que, dado el carácter del autor, se nos presentan ellas en sí como sinceras y sentidas. Sin embargo, su visión política está inficionada de maquiavelismo, seguramente bien a su pesar.» GALINO CARRILLO, A. (1948) *Los tratados sobre educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*, p. 67 (Madrid, C.S.I.C.). Posteriormente (1968) en *Baltasar Gracián Textos pedagógicos hispanoamericanos*, p. 611 (Madrid, Iter) insistirá: «Su escuela lo es de acción, de voluntad tensa, de emulación, de lucha. Todo está en que ella (la voluntad) quiera. Pero hay que actuar desconfiando de la bondad del prójimo. Antes ha analizado con escalpelo los sentimientos no siempre confesables, que alimentan con frecuencia las virtudes. Nadie antes de él había iluminado el carácter ambivalente de ciertas conductas virtuosas. Elevando el interés a fundamento del orden social es coherente consigo mismo. La virtud es útil. Se trata para él de la virtud del héroe profano, al que no falta algún eco, todo lo lejano que se suponga de la *Virtù* del príncipe de Maquiavelo.»

- [55] «Pero en Gracián hay, a mi juicio, una innovación que no aparece ni en Saavedra Fajardo ni en ninguno de los conspicuos políticos tacitistas. Tal innovación es el casuismo. Gracián introduce la moral casuística en la política, limitándose simplemente a seguir el espíritu de la Compañía de Jesús a la que perteneció: Pascal cita en *Las Provinciales* (los ejemplos que pongo proceden de la carta séptima) párrafos de los teóricos del casuismo que son aplicables a la mentalidad política gracianesca.» TIerno GALVÁN, E. (1961) Introducción a *El Político* de GRACIÁN, pp. 5-14 (Salamanca, Anaya).
- [56] *El Crítico* en *Obras Completas*, o.c., p. 725.

SUMMARY: «POLITEIA» AND THE EDUCATION OF PRINCES DURING THE PERIOD OF SPANISH BAROQUE. (FROM «ANTIMACHIAVELISM» TO «TACITISM».)

The education of princes during the period of Spanish Baroque (1595 to 1640) is an example of the evolution of the notion of «reason of state» (*raison d'état*), which goes from «antimachiavelian» attitudes to those of «tacitist» (*tacitista*) influence; the latter incorporate history —*historical experience*— with its principles and universal rules to political theory and «praxis». Having determined the doctrinal contents of «tacitism», the presence of it in the *Idea de un príncipe político-cristiano* (1640) by Diego Saavedra Fajardo is investigated, as well as in the writings having a «politeic» (*politeyica*) educational intention of Baltasar Gracián (1601-1658), contrasting it with other treatises dealing with the education of princes, written towards the end of the 16th century, by the Jesuits Pedro Rivadeneyra (1595) and Juan de Mariana (1599), both with antimachiavelian roots.