INTRODUCCIÓN

ALFONSO REY

TRATADOS POLÍTICOS DE QUEVEDO

El presente volumen contiene tres obras, *Discurso de las privanzas, Política de Dios* y *Marco Bruto*, que tienen en común el propósito de ofrecer una reflexión de carácter general sobre la actividad política, apoyada en la erudición usual en la época. En ellas Quevedo mantiene una línea ideológica central, que sometió a modificaciones parciales en el curso de los años. No son formalmente idénticas, pues *Discurso de las privanzas* y *Política de Dios* adoptan el esquema, tan frecuente en su tiempo, de un tratado[1] enviado a un monarca, mientras que *Marco Bruto* es una biografía política, a la que dan continuación un comentario histórico y unas suasorias a la manera de Séneca el Retórico, lo que otorga a este libro una marcada singularidad estructural. Las tres obras abordan una temática profusamente cultivada durante los siglos XVI y XVII, dentro de una constelación cultural en la que intervienen el estoicismo, la escolástica, el iusnaturalismo, el tacitismo y el llamado realismo político, es decir doctrinas orientadas al análisis moral de los gobernantes y a los métodos de conservación del poder. Estas tres obras se pueden analizar como una secuencia relativamente uniforme en la producción de Quevedo, sin descuidar su relación con otras suyas, a las que haré referencia en el curso de las siguientes páginas.

La reflexión política del siglo XVII está condicionada por dos factores, a veces antagónicos: la tradición doctrinal y la realidad histórica. La primera, muy antigua y prestigiosa, entiende la actividad política en el marco de la metafísica, la historia, el derecho y la ética. La segunda, la monarquía absoluta, es la consecuencia de una transformación social y económica que desborda las doctrinas. No obstante, quienes pretendieron explicar la nueva realidad siguieron acudiendo a algunos de los numerosos

1 Según *Autoridades, discurso* «significa asimismo tratado o escrito». Parece superfluo buscar una precisión mayor para esta palabra, máxime si se tiene en cuenta que *Sueños y discursos* y *Discurso de todos los diablos* son relatos lucianescos. Sobre los conceptos *discurso* y *tratado* en la obra de Quevedo, véanse López Poza [1992:232] y Díaz Martínez [2000a:59-62].

autores, sucesos, libros y teorías del pasado, tratando, con su ayuda, de entender el presente.[2] Como resultado, la Biblia, la filosofía clásica y la historia antigua fueron citadas profusamente, muchas veces con un criterio subjetivo y, en ocasiones, fuera de contexto, lo que explica que con la misma erudición se hubiese llegado a conclusiones divergentes. Con numerosas citas del Nuevo Testamento, Lutero escribió *Sobre la autoridad secular,* y Quevedo, *Política de Dios*. En ese ámbito, erudito, pero también polémico, reiterativo y propenso a perderse en detalles, se movieron muchos escritores de diferentes países y lenguas. Conviene advertir, pues, que la cuantiosa literatura en torno a la *ragione di stato* ocupa un lugar ciertamente modesto dentro de esa rica construcción intelectual que es la filosofía política, tal como fue entendida desde Platón hasta Kant y Hegel. Huelga decir que Quevedo no tiene un puesto en la misma. *Discurso de las privanzas, Política de Dios* y *Marco Bruto* interesan hoy porque reflejan un ambiente intelectual característico del Barroco europeo y español, y, sobre todo, porque ayudan a entender lo que constituyó la preocupación mayor de Quevedo a lo largo de su vida: la política. Muchos de sus poemas, relatos, sátiras, sermones y homilías están animados por una clara intención política, a veces concordante con estos tres tratados y, a veces, discrepante. Con el fin de explicar la naturaleza, finalidad, funcionamiento y límites del poder, Quevedo tanteó distintos géneros, varió los enfoques ideológicos y modificó algunas valoraciones, en un proceso que no concluyó en una solución clara, en el cual las preguntas interesan más que las respuestas. Adicionalmente, y al margen de sus valores literarios, *Discurso de las privanzas, Política de Dios y Marco Bruto* también poseen interés biográfico, porque reflejan las ambiciones, frustraciones y desencuentros de su autor con el poder. Pero deben estudiarse, predominantemente, desde un punto de vista teórico, en el sentido que podría tener esta palabra en el siglo XVII, es decir, en el contexto de la filosofía griega, la cultura romana, la teoría medieval y los tratados del Renacimiento y Barroco. Para entender la dirección que tomó Quevedo conviene tener en cuenta, además de sus elecciones, las alternativas que descartó.

2 Por ejemplo, en su *Doctrina política y civil* Eugenio Narbona da lecciones a Felipe IV con un repertorio de enseñanzas que comienzan en Aristóteles y llegan hasta los escritores del momento.

ANTECEDENTES DOCTRINALES

Dejando a un lado a los sofistas[3] y los primeros poetas griegos,[4] se podría decir que la reflexión política tiene su origen en *La República* de Platón (subtitulada *perí dikaiou*, «de la justicia»), que nace unida a la ética, e incluso se podría decir que como paradigma de la misma. Las tres virtudes —templanza, fortaleza y prudencia— que gobiernan las tres partes del alma quedan coronadas por la justicia, a modo de virtud superior que las coordina, y de modo análogo ocurre en el estado,[5] que alcanza la excelencia cuando la justicia preside las virtudes correspondientes a cada uno de los tres estamentos —el pueblo, los guardianes y los filósofos—, garantizando la armoniosa relación de los individuos en el entramado de la colectividad.[6] En una obra posterior, *Las leyes*, Platón adoptó un planteamiento más empírico, como demuestran sus comentarios acerca de las formas del estado, el ejército, el código penal o las leyes, pero mantuvo lo esencial de las preocupaciones morales del diálogo anterior, pues una de sus tesis es que la vida virtuosa debe inspirar la redacción de las leyes (726c-734c).[7]

Merece destacarse lo que podría denominarse el descubrimiento de la política por parte de Aristóteles: al comienzo de *Ética Nicomáquea* explica que la virtud forma parte de la política (1094a-1094b) y al final de la misma, tras sostener que la educación de los jóvenes debe ser regulada por las leyes (1179b-1180a), expone las razones que le llevarían a escribir sobre el arte de gobernar:

3 Su interés por la ley, la justicia o la naturaleza de la sociedad no parece haberse plasmado en una doctrina con repercusión ulterior en otras escuelas filosóficas.

4 «Troiani belli scriptorem, Maxime Lolli, / dum tu declamas Romae, Praeneste relegi; / qui, quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non, / plenius ac melius Chrysippo et Crantore dicit», escribió Horacio en *Epístola* 1, 2 (edición de F. Villeneuve, vv. 1-4). A partir de tal reflexión, expone su rechazo de la guerra de Troya y propone un ideal virtuoso basado en el dominio de las pasiones. En cuanto a la relación entre la moral y política en países como India, Persia y China, véase Paul Janet [1910:I, 37-96]. Sobre la democracia ateniense y sus principales exponentes antes de Platón, Rodríguez Adrados [1983].

5 En 1587 Jerónimo Merola, doctor en Medicina, se justificaba por haber escrito sobre materia política con el argumento, inspirado en Platón, de que la fábrica humana es similar a la de la república. Con anterioridad a él, Juan de Salisbury, en algunos capítulos del libro 5 de *Policraticus*, estableció una detallada relación entre el cuerpo humano y la organización política.

6 Véase *La República* 427d-436c. En las mismas ideas insiste el último de los interlocutores, Sócrates (442d, así como 543d), cuando describe cinco clases de hombre y otras tantas de estado.

7 De hecho, llegó a vincular el éxito político al comportamiento ético cuando mostró que la inmoralidad pudo causar la ruina de algunos regímenes (*Las leyes*, 691a-700a).

> Pues bien, como nuestros antecesores dejaron sin investigar lo relativo a la legislación, quizá será mejor que lo examinemos nosotros, y en general la materia concerniente a las constituciones, a fin de que podamos completar, en la medida de lo posible, la filosofía de las cosas humanas. Ante todo, pues, intentemos recorrer aquellas partes que han sido bien tratadas por nuestros predecesores; luego, partiendo de las constituciones que hemos coleccionado, intentemos ver qué cosas salvan o destruyen las ciudades, y cuáles a cada uno de los regímenes, y por qué causas unas ciudades son bien gobernadas y otras al contrario. Después de haber investigado estas cosas, tal vez estemos en mejores condiciones para percibir qué forma de gobierno es mejor, y cómo ha de ser ordenada cada una, y qué leyes y costumbres ha de usar. Empecemos, pues, a hablar de esto (1181b, traducción de J. Pallí Bonet).

De manera similar a Platón, Aristóteles imaginó un estado ideal guiado por filósofos, generador de excelentes ciudadanos, orientado hacia la felicidad y la virtud. En la medida en que analizó con más pormenor las formas y funcionamiento de los gobiernos, propugnó un pensamiento basado en la observación y el empirismo, y en tal proceso se percató de que lo deseable podría no ser posible. De hecho, hacia el final de la *Política* se percibe mayor preocupación por la estabilidad del estado que por la felicidad de los individuos, con lo cual el ideal ético quedó parcialmente sacrificado a las exigencias de la realidad.[8] No es preciso recordar que la pervivencia del legado platónico y aristotélico debe entenderse al margen de muchos juicios condicionados por la realidad de sus días, tales como la esclavitud, el régimen de castas o la comunidad de bienes y mujeres. Es sabido que en las repúblicas de Atenas y Roma el bienestar de unos pocos se sostenía sobre la servidumbre de muchos.

Con razonamientos a veces coincidentes y a veces discrepantes, Platón y Aristóteles conformaron el pensamiento político como un saber simultáneamente especulativo y empírico, moral y práctico, animado por altos ideales a la vez que consciente de las limitaciones humanas. Aristóteles, sobre todo, influyó de modo considerable, por vías muy diferentes, a lo largo de la Edad Media y el Renacimiento, y la reacción antiaristotélica posterior al siglo XVIII no ha impedido la existencia, en nuestros días, de filósofos de la política que se reclaman aristotélicos, como ocurre con A. MacIntyre.

Roma no poseyó una especulación política semejante a la platónica y la aristotélica, pero a Cicerón (*De república*, *De officiis*) y, en menor medida, a

8 En opinión de Julián Marías [2005:LVII], «el problema fundamental de la política no es, por consiguiente, qué régimen es el mejor, sino cómo pueden existir —persistir— los regímenes, sean los que sean. El tema de la ciencia política no es el ideal de *politeia,* la constitución perfecta, sino algo mucho más modesto, pero más apremiante: la seguridad».

Séneca (*De clementia*), les cabe el honor de haber profundizado en el ideal de mantener unidos lo *utile* y lo *honestum*.[9] Por otra parte, Roma transmitió, además del importante legado de su cuerpo jurídico, una forma de análisis con la cual también estuvo muy familiarizado Quevedo: la historia contemporánea, basada en gran medida en la observación psicológica, a la manera de Tácito, Livio o Salustio. Esa influencia, visible en obras como *Grandes anales de quince días, Discurso de todos los diablos* y *La Fortuna con seso*, se percibe en el desarrollo de *Marco Bruto* y en fragmentos de *Política de Dios*. Quevedo, con su tendencia a convertir lo romano en repertorio de supuestos moralizables, podría ser considerado también como una suerte de historiador político,[10] y tal vez ese perfil se encontraría bien definido en su perdido *Teatro de la historia*, «obra grande, política y ética, con erudición sabrosa, por tener veras importantes, todas de novedad, asistidas de donaire bienquisto de lo severo del tratado».[11] Quienes creían, con Cristóbal Suárez de Figueroa, que «la historia da forma a la vida política y edifica la espiritual»[12] estaban más interesados en extraer lecciones que en verificar datos. Quevedo tendió a leer en ese sentido la historia, especialmente la romana.

La supeditación de la vida civil a la fe religiosa, a la manera de san Agustín, en *La ciudad de Dios* o Campanella, en *La ciudad del sol,* influyó relativamen-

9 «Honestate igitur derigenda utilitas est, et quidem sic ut haec duo verbo inter se discrepare, re unum sonare videantur»; 'Así que la utilidad se ha de medir por la honestidad, de modo que sólo se distingan los dos vocablos, pero en realidad sean y signifiquen una misma cosa', afirmó Ciceron en *De officiis* 3, 21, 83 (edición de M. Winterbottom), insistiendo un poco más adelante: «nihil esse utile quod non honestum sit» (3, 21, 85); 'nada hay útil que no sea honesto'. Se trata del pensamiento central de los libros 2 y 3, dedicados a recordar al gobernante que lo útil y lo justo son inseparables.

10 Entendiendo la historia como una obra retórica con más discursos que documentos. De esta noción participa Gracián: «Más que vulgar ignorancia es querer ajustar un historiador a la seca narración de los sucesos, sin que comente, pondere, ni censure. ¿Quién presumirá condenar a Valerio Máximo, que pondera, y a Tácito, que censura; a Floro, que aprecia, y a Patérculo, que comenta?» (*Agudeza y arte de ingenio*, II, 61, edición de E. Correa Calderón, p. 236).

11 Carta a Sancho de Sandoval de 13 de marzo de 1635 (*Epistolario completo*, edición de L. Astrana Marín, p. 287). Según Jauralde [1998:690], Quevedo se estaría refiriendo a lo que en 1651 se imprimió con el título de *La Fortuna con seso y la Hora de todos*, opinión compartida por Schwartz [2008:247-48]. La palabra «donaire» hace plausible tal hipótesis, pero el título, *Teatro de la historia,* sugiere un panorama cronológico más amplio que una hora en la cual coinciden diversos episodios. Dicho título invita a pensar en una obra con un planteamiento diacrónico, no simultaneístico, y una extensión temporal amplia, tal vez equiparable al *Discours sur l'histoire universelle* de J. B. Bossuet, publicado en 1681.

12 *Plaza universal de todas las ciencias y artes,* f. 181v.

te poco en el pensamiento político occidental de carácter ético a partir del momento en que santo Tomás, lejos de considerar a la sociedad como una parte de la Iglesia cristiana, distinguió con precisión la esfera natural y la sobrenatural, haciendo ver que la Revelación perfecciona a la primera sin modificarla.[13] Tal matiz, inducido por Aristóteles y propugnado también por Dante en *De monarchia*,[14] tuvo implicaciones en el pensamiento medieval, porque situó la reflexión política en el sendero de la moral más que en el de la teología.[15] Siendo el bien común la finalidad del gobierno, y la justicia el objetivo del derecho, la instrucción del príncipe debía partir de unos presupuestos morales. Dos siglos atrás, Juan de Salisbury compuso el que se considera primer tratado político de la Edad Media, *Policraticus*, con un subtítulo que es como un preludio de lo que tanto se escribió en siglos posteriores: «De las frivolidades de los cortesanos y las enseñanzas de los filósofos», es decir, los defectos de los gobernantes frente a las advertencias de los moralistas.

Al margen de todo pensamiento teocrático y, también, de utopías a la manera de Tomás Moro y Tomasso Campanella, se movió la llamada *segunda escolástica*, cuyos componentes —dominicos (Vitoria, Soto), jesuitas (Suárez, Molina, Rivadeneira), franciscanos o agustinos que impartieron docencia en Salamanca, Alcalá de Henares y Lisboa— dieron nuevo vigor a Aristóteles y Tomás de Aquino, en quienes se apoyaron para defender sus postulados éticos y su concepción contractual del poder político. Para Luis de Molina, *De iustitia et de iure*, 1593-1600, el poder reside en el conjunto de los súbditos, y el gobernante sería un simple administrador; parecida opinión sostuvo Francisco Suárez en *Defensio fidei catholicae adversus Anglicanae sectae errores* (1613). Al estar constituida la sociedad por el acuerdo de voluntades libres, el poder

13 Véase *Suma teológica* 2-2, q. 10, a. 10. No dejó Tomás de Aquino un pensamiento político elaborado, pero en diversos lugares de *Suma teológica*, en la parte que le corresponde de *De regimine principum* y, sobre todo, en la inacabada exposición de los libros de la *Política* de Aristóteles, expuso unos cuantos principios coherentemente articulados. Una visión general de tales ideas puede verse en Lachance [1965].

14 En el libro 3 indica expresamente que el Imperio no puede ser regido por la Iglesia, y esta afirmación es destacable en un autor que vio la mano de Dios en la génesis y desarrollo de aquél.

15 Sin por ello descuidar las cuestiones más cotidianas de la vida política. En la parte de *De regimine principum* atribuida a Tomás de Aquino, además de señalarse las obligaciones del rey para con Dios y los súbditos, se dan consejos sobre elección de ministros, emplazamientos ciudadanos, manantiales, rebaños, acuñación de moneda, posesión de metales preciosos y otros pormenores que demuestran que ya en la época medieval se aconsejaba al gobernante ser prudente y moral, en la medida en que esto último era, además, garantía de éxito político. Su heterogeneidad temática es representativa de lo que ocurrió siglos después.

político es de carácter contractual,[16] de modo que la forma de gobierno natural es la democracia, en tanto que la oligarquía y la monarquía sólo son justas si han sido elegidas. Corolario de lo anterior es que los hombres, libres por naturaleza, pueden desobedecer y deponer a un gobernante injusto. Suárez esboza desde otro ángulo el principio de la democracia en *De legibus ac Deo legislatore*, obra señera de la doctrina iusnaturalista y el derecho internacional: insiste en que el poder es dado por Dios a toda la comunidad política y no solamente a determinadas personas, a la vez que reafirma la idea del pacto social. Según Bireley [1990:34], «the sixteenth-century Scholastics put forth a total vision of man and the universe based on Christian revelation and natural law. They were both theologians and philosophers, distinguishing still more carefully than their medieval predecessors the realms of faith and reason. Their greatest achievements came in the area of philosophy of law and politics [...] but these must always be seen against the background of their complete vision of the world».

A partir de una tradición de varios siglos, en el XVII europeo era posible orientar lo que hoy entendemos por reflexión política con objetivos y métodos muy diversos. Las opciones, ordenadas desde el criterio más especulativo al más concreto, se podrían jerarquizar así: 1) enmarcar la política dentro de una visión filosófica o teológica; 2) elaborar una teoría del estado desde una concepción iusnaturalista o contractualista; 3) dar consejos al gobernante. Hubo, obviamente, muchos grados intermedios. En términos cuantitativos prevaleció la tercera de las alternativas, es decir, el tratado didáctico, la prolongación del «espejo de príncipes», de variable contenido, con o sin instrucciones morales. Este género forma parte de un contexto más amplio, el de la literatura de avisos, vasto campo literario que buscó el perfeccionamiento de toda suerte de personajes y profesiones, tales como cortesanos, militares, forasteros, padres y hombres de mundo, siempre cultivando una doble casuística práctica y ética. Gracián, que aspiró a diseñar varios modelos de conducta para distintas clases de hombre, constituye un ejemplo eminente de esa tendencia didáctica, visible en numerosos tratados, sátiras, novelas, estampas costumbristas y obras teatrales. Dentro de la frondosa tradición de espejos de príncipes, probablemente deben destacarse algunos grupos de humanistas del norte y sur de Europa que contribuyeron a dar nuevo vigor al viejo género, por el prestigio de sus miembros, la calidad de su prosa y el ambiente general de crisis bélica y religiosa. Tales méritos no impiden reconocer que el humanismo, como tal, no supuso un verdadero avance en la historia del pensamiento político.

16 Sobre Suárez como posible inspirador del pensamiento político de Locke, véase Baciero Ruiz [2010].

Quevedo, como tantos otros dentro y fuera de España, se inscribe en esta categoría. Dijo Astrana Marín [1940:147] que «como los sabios de su época, busca su fondo político en la Escolástica y Patrística, en los clásicos (principalmente en Séneca y Tácito) y en los humanistas del Renacimiento. Aquí debe no poco a Justo Lipsio».[17] El comentario es certero en lo esencial, pero quizás convendría sistematizar mejor esas fuentes, pues el humanismo le proporcionó el marco, mientras que las otras tienen un papel complementario, como apoyo erudito de tal o cual opinión.

La monarquía absoluta

En el año 27 a. C., Augusto instauró el principado, institución por medio de la cual acumuló títulos y facultades procedentes de los extintos órganos republicanos. Bajo Adriano (117-138), la creación del Derecho se concentró en las manos del emperador, especialmente a partir de la reorganización del *Consilium principis*. Con Diocleciano (285-305), el *imperator* adquirió rasgos divinos, y Justiniano (527-65) actuó como un verdadero *dominus* y *deus*. La potestad de dictar leyes durante el principado y el imperio quedó circunscrita al emperador a través de las constituciones imperiales, fuente del derecho que desplazó a las normas emanadas de los órganos estrictamente republicanos. Según el código de Justiniano, la constitución imperial es lo que manda el príncipe, por edicto o por epístola,[18] máxima que se basa en el principio de que «quod principi placuit, legis habet vigorem».[19] Cierto que convivió con otra de signo contrario, «quod omnes tangit ab omnibus approbetur»,[20] y ambas,

17 Mérimée [1886:216-20] destacó la influencia de los escolásticos españoles junto con algunos autores italianos; Ruiz de la Cuesta [1984:55], la de Lipsio. Véase también Jauralde [1998:400-04].

18 «Constitutio principis est, quod imperator decreto, vel edicto vel epistula constituit»; «Quodcumque igitur imperator per epistulam et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit [...] constituciones apellamus» (*Digestus* 1, 4, 1, edición de P. Krueger).

19 También recogido en *Digestus* 1, 4, 1. Sobre su recepción e interpretación por parte de diversos pensadores medievales, véase K. W. y A. J. Carlyle [1950:465].

20 Se basa también en Justiniano, *Codex* 5, 59, 5, en un pasaje referido al terreno del derecho patrimonial, «De auctoritate praestanda», que dice: «etenim absurdum est solvi tutelam nec consentiente, sed forsitan ignorante eo, qui tutor fuerat ordinatus [...] necesse est omnes suam auctoritatem praestare, ut, quod omnes similiter tangit, ab omnibus comprobetur» (edición de P. Krueger). La máxima se aplicó luego al ámbito militar y político. Recibió numerosos comentarios durante la Edad Media, siendo especialmente conocido el de Guillermo de Ockham. Maravall [1973:173-90] estudió las implicaciones políticas de esta máxima en la Edad Media española.

especialmente la segunda, fueron punto de referencia de las doctrinas jurídicas y políticas de los siglos XIV y XV.

La recepción del derecho romano, la emancipación del papado y el declive del feudalismo reforzaron la convicción de que los reyes tenían las atribuciones de los emperadores latinos (*princeps legibus solutus*), tesis auspiciada por los letrados, muchos de ellos no nobles, o pertenecientes a la baja nobleza, que sólo podrían aspirar a ascender socialmente sirviendo a los intereses de un rey fuerte. Mediado el siglo XII, Juan de Salisbury se apoyó en la Biblia[21] y el *Corpus iuris civilis* para sostener que el príncipe lo era por la voluntad de Dios, y tal creencia se mantuvo durante siglos. Según Étienne Thuau [1966:15-16], en la época de Richelieu eran «croyances politiques comunes» que «le pouvoir est d'origine divine [...] le principe du droit divin est enseigné par l'Écriture [...] la monarchie est le meilleur des regimes»,[22] y más o menos ésa era la tesis que defendía en Inglaterra Robert Filmer,[23] blanco de las objeciones de Locke. Sin necesidad de argumentos religiosos, y un siglo antes, Bodin, en *Les six livres de la République* I, 8, adujo un rico cuerpo de razonamientos, fuentes legales y ejemplos para explicar el principio de la *puissance absolue*, que coloca al príncipe por encima de las leyes y le otorga toda la soberanía.[24] En el siglo XVII, cuando las naciones de Europa competían entre sí y se afianzaban gracias a sus monarquías absolutas,[25] éstas se vieron justificadas desde los más variados ángulos teóricos: el maquiavelismo, el reformismo luterano y calvinista, el catolicismo, el derecho divino, el contractualismo o el tacitismo.[26]

21 Entre otros pasajes bíblicos, suele aducirse como uno de los más significativos *Romanos* 13, 1-2. Dentro de la doctrina altomedieval del origen divino del poder debe destacarse a Isidoro de Sevilla, concretamente *Sententiarum libri tres*, *PL* 83, 537-738. Sobre su pensamiento político, véase J. L. Romero [1947].

22 Puede recordarse también a François Ragueau y sus *Leges politicae ex sacrae scripturae libris collectae* (1565).

23 Lo hizo en *Patriarcha*, publicada póstumamente en 1680.

24 Según Spitz [1998:30], Bodin, en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, «avait en effet exposé une théorie du pouvoir souverain qui reconnassait des limitations institutionnelles plus réelles que celles qu'il reconnaîtra ensuite dans *La République*», pues en ésta, «publiée dix ans après la *Methodus*, Bodin a entièrement renversé ses positions sur la possibilité d'un roi que se lie les mains par ses propres actes» [1998:42]. Más decidido en materia de limitación efectiva del poder real fue Mariana, quien, según Fernández-Santamaría [1997:239], esbozó en los capítulos 8 y 9 de *De rege et regis institutione* «tanto la estructura institucional que define los límites del poder regio como la naturaleza misma del gobierno constitucional».

25 Entiendo por monarquía absoluta la forma de gobierno dominante en Europa desde el final del feudalismo hasta la Revolución francesa. Para los propósitos del presente trabajo no es necesario detenerse en los matices y peculiaridades que conoció tan complejo período.

26 Más allá del estricto ámbito de la historia de las ideas políticas de los siglos XVI y XVII, se plantea el problema de la relación entre la monarquía absoluta y las estructuras

Quevedo vivió entre 1580 y 1645, plenamente inmerso en el contexto histórico e intelectual que he esbozado, el cual se prolongó mucho después, si tenemos en cuenta que Luis XIV murió en 1715 y que en 1767 el ilustrado Carlos III expulsó inopinadamente a los jesuitas, acción popularmente justificada con la acusación, entre otras, de que la orden simpatizaba con la teoría del regicidio. Los principales hitos de la modernidad política tuvieron lugar fuera del continente: la revolución inglesa culminó en 1688,[27] y la Constitución de Estados Unidos data de 1787.

La reacción contra Maquiavelo

En 1531 se publicó *Il principe*, breve libro de circunstancias que, entonces y ahora, dejó en segundo plano la variada obra literaria de Maquiavelo (teatro, narrativa, cartas, ensayos, historia local), incluidos sus *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, pieza política de más enjundia que, en opinión de algunos críticos, permite leer *Il principe* desde una perspectiva algo diferente a la habitual. Aquí, en su capítulo 15, se encuentra una afirmación que podría aducirse como síntesis de lo que convencionalmente se denomina «maquiavelismo»: «è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessità».[28] De modo análogo, en el capítulo 18, tras haber justificado que los príncipes no guarden la palabra dada, tal como con encomiable astucia había hecho Alejandro VI, Maquiavelo resume:

económicas y sociales. Según Roland Mousnier [1982], el monarca absoluto aseguró su poder personal, a la vez que la unidad del estado, cuando decidió apoyar a la burguesía y sujetar a la nobleza. Con diferente criterio, Perry Anderson [2007] sostuvo que la monarquía absoluta constituyó una especie de reorganización del dominio feudal, la cual permitió a la nobleza mantener el poder político frente a la burguesía y los campesinos, al tiempo que propició el desarrollo del comercio y las manufacturas, preludio del capitalismo. En el fondo, las posiciones de estos dos historiadores convergen en lo esencial, como demuestra la historia de cada país. En España, a partir de los Reyes Católicos, se va estableciendo una cooperación entre nobleza y burguesía al mismo tiempo que el rey refuerza su poder e inicia un proceso de centralización.

27 Para el partido Whig, la monarquía absoluta se convirtió en «a form of government totally unsuited to the socioeconomic conditions of the seventeenth-century England», y esta percepción se debió en parte a «one maxim drawn from Aristotle's *Politics* —that political institutions must conform to the socioeconomic institutions». Tal comentario procede de Ashcraft [1986:214] en su análisis de la «Whig ideology».

28 Cito por la edición de M. Martelli, p. 280.

> E hassi ad intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però bisogna che egli abbia uno animo disposto a volgersi secondo ch'e' venti della fortuna e la variazioni delle cose li comandano, e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato (p. 284).

Se trata de una de tantas afirmaciones que provocaron escándalo. No siempre se tiene presente que Maquiavelo escribió *Il principe* pensando, casi exclusivamente, en lo que denominó «principados nuevos» y su modo de conservación, lo que, en cierto modo, restringe el ámbito de sus reflexiones a la Florencia de sus días.[29] En este libro, considerado uno de los documentos capitales de la ciencia política, se muestra simplemente como un experto en el arte de la conservación del poder adquirido, pues escribe condicionado por sus circunstancias personales y la situación de Italia a principios del siglo XVI. Sus juicios y máximas se orientan en gran medida a mover el ánimo de su destinatario, un príncipe nuevo, un posible redentor nacional que convierta en realidad los versos de Petrarca que sirven de colofón a su libro.[30]

Frente a los más destacados tratadistas clásicos, medievales y renacentistas, en *Il principe* Maquiavelo dejó de lado la metafísica,[31] la ética, el derecho natural y la organización constitucional para centrarse, de modo preferente, en la conservación del poder y la organización de la guerra. Mantuvo el esquema de los *specula regis*, pero con menor variedad temática e ideológica. Tal reducción del ámbito de su meditación, unida a la contundencia de algunas afirmaciones, facilitó la propagación de una doctrina que se convirtió en centro de debates y fue rebatida con argumentos muy variados. Más de un detractor puso en tela de juicio la hondura de sus conocimientos: Paolo Giovio, en expresión que se ha hecho muy conocida, lo llamó ignorante, además de ateo;[32] Juan Márquez consideraba carente de interés escribir contra Maquia-

29 Sin olvidar el hecho de que, tras la profesión republicana de los *Discorsi* (véase Pocock [1975] sobre ello), Maquiavelo exalta el principado justamente cuando los Medici retornan al poder y él se encuentra desposeído de sus cargos. Tal vez aspiraría a recuperarlos después de la publicación de *Il principe*.

30 La canción «Italia mia», en la que Maquiavelo profetiza la llegada de un redentor para la nueva nación.

31 Según Humberto Schettino [2009], Maquiavelo no encaja en el modelo aristotélico de pensamiento político porque no ofrece una explicación metafísica, sino basada en la experiencia, más útil para resolver problemas particulares.

32 «Fuit exinde semper inops uti irrisor et atheos», 'ateo y desconocedor de las bellas letras', afirmó en *Elogia virorum literis illustrium* (p. 105).

velo, «cosa que en esta edad han hecho tantos y pudieran haber escusado algunos porque [...] le han hecho más nombrado de lo que debieran» (*El gobernador cristiano,* «al lector», f. 4v). Según un absolutista tan sistemático como Bodin, «quant à la justice, si Macciavel eust tant soit peu jetté les yeux sur les bons autheurs, il eust trouvé que Platon intitule ses livres de la Republique, les livres de la Justice, comme estant icelle l'un des plus fermes pilliers de toutes Republiques».[33]

La coincidencia cronológica del maquiavelismo con un fenómeno tan ajeno como el protestantismo[34] contribuyó a trasladar a la polémica política consideraciones religiosas extraídas de la Contrarreforma,[35] pero la amplia y variada disidencia contra Maquiavelo —en la que convivieron plumas católicas y protestantes[36]— se sirvió de argumentos mayoritariamente no religiosos, o utilizó la religión con un propósito político, como sucede en *El maquiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de España y Austria*, donde Claudio Clemente[37]

33 *Les six livres de la République*, «Préface», p. 12. Manuel F. Escalante [1975:59] lo resumió así: «Para Bodin, todavía comedido en sus acusaciones, Maquiavelo se había equivocado, y no tanto por malicia o por perfidia, cuanto por su ignorancia de todo lo concerniente al Estado; probablemente el florentino no había leído nunca un buen libro y no había conocido muchos pueblos; le faltaban términos de comparación y su experiencia no era mucha y, lo que es peor, le había faltado el conocimiento de los antiguos filósofos».

34 En opinión de Skinner [1978:II, 143], «the early Jesuit theorists clearly recognised the pivotal point at which the political theories of Luther and Machiavelli may be said to converge: both of them were equally concerned, for their own very different reasons, to reject the idea of the law of nature as an appropriate moral basis for political life. It is in consequence in the works of the early Jesuits that we first encounter the familiar coupling of Luther and Machiavelli».

35 Maquiavelo fue tolerado en España durante los primeros tiempos de la Contrarreforma, pero su inclusión en el índice de libros prohibidos de 1559 propició una imprecisa identificación con la herejía protestante, lo cual contribuyó a que el debate político adquiriese tintes religiosos.

36 Innocent Gentillet, tras haber publicado en 1576 *Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté [...] contre Nicolas Machiavel*, se opuso al Papa en *Le bureau di Concile de Trente, auquel il est monstré qu'en plusieurs point iceluy concile est contraire aux anciens conciles et à l'autorité du roy* (sigo la edición de 1586). Más tarde, salió en defensa de la Iglesia reformada: *Apologie ou défense pour les chrestiens de France qui sont de la religión évangelique ou réformée* (Ginebra, 1588). El mencionado *Discours* fue condenado por el Papa en 1605 a causa de sus comentarios contra la iglesia de Roma, pero resultó útil a los adversarios católicos de Maquiavelo. Respecto a las alusiones, generalmente negativas, que recibieron Maquiavelo y otros escritores italianos en el teatro isabelino, pueden verse Edgard Meyer [1897] y Michael Redmond [2009]. El primero de los mencionados documentó «no less than 395 references to Machiavelli in Elizabethan literature» [1897:XI], buena parte de ellas inspiradas en el libro de Gentillet.

37 «Claudio Clemente no contempla directamente la obra del pensador florentino. Aunque sin nombrarlo expresamente, mira al árbitro de la política francesa, el cardenal

presenta el conflicto entre dos monarquías católicas como la lucha del cristianismo contra las herejías de Maquiavelo, de quien no consta que no fuese cristiano.

Suele afirmarse que la modernidad del autor de *Il principe* reside en haber reemplazado el comentario moral por la observación empírica y el realismo político, pero es difícil asentir a tal tesis[38] cuando se tiene en cuenta que en *Las leyes* de Platón y en la *Política* de Aristóteles hay observaciones técnicas no inferiores a las de *Il principe* en número y variedad. Así hizo el segundo de los mencionados en sus comentarios sobre las constituciones, el equilibrio de poderes y la inestabilidad de los regímenes políticos. Puede recordarse aquí una de sus conclusiones a propósito de las revoluciones:

> Las revoluciones se hacen unas veces mediante la fuerza y otras mediante el engaño. La fuerza puede aplicarse desde el comienzo mismo de la rebelión o más adelante. El engaño es también doble: unas veces los ciudadanos son engañados al principio, de modo que el cambio de régimen se hace con su asentimiento, y después se los sujeta contra su voluntad por la fuerza; así, los Cuatrocientos engañaron al pueblo diciendo que el rey suministraría dinero para la guerra contra Esparta, y después de engañarlo intentaron retener el poder. Otras veces se persuade a los ciudadanos al principio y se sigue utilizando después la persuasión, con lo que aquéllos prestan su adhesión al nuevo régimen. Éstas son, en general, las causas de las revoluciones que afectan a todos los regímenes.[39]

Más adelante, Aristóteles establece la premisa de que «si conocemos las causas de la destrucción de los regímenes conocemos también los medios para conservarlos, pues los contrarios producen efectos contrarios y la destrucción es lo contrario de la conservación» (1307b); y así puede explicar seguidamente cómo y por qué se alteran, respectivamente, las democracias, las oligarquías, las aristocracias y las monarquías. En suma, ya en el siglo IV a. C. existió una teoría política que, tomando como punto de partida la virtud y la felicidad del ciudadano, fue capaz de describir formas de gobierno, extraer lecciones de la historia, deducir reglas, observar comportamientos y aplicar soluciones empíricas. El ideal ético no le impidió a Aristóteles tener una visión

---

Richelieu, a quien considera discípulo aventajado de Maquiavelo [...] No ve a Richelieu como teorizante de las doctrinas del florentino, sino como quien sagazmente las aplicaba [...] en la práctica política del día» [Brufau Prats, 2008:44].

38 Aunque con abundantes razonamientos y datos, es la de Maravall [1975:39-76], muy influyente en los historiadores de la literatura española. Parecidas razones expone Fernández-Santamaría [1986].

39 *Política* 1304b (traducción de J. Marías y M. Araújo).

realista y desengañada de la conducta humana, ni estudiar en detalle lo que constituyó el objetivo de varios tratadistas del Renacimiento: la conservación del poder. En la medida en que la reacción contra Maquiavelo tuvo en cuenta a Aristóteles, supo utilizar razonamientos similares a los desplegados en *Il principe*.[40] El mismo pragmatismo se percibe en los aristotélicos de la escuela de Salamanca, porque sus componentes se dedicaron a desentrañar los principios que gobiernan la política y la economía a la luz de la teología moral, para entenderlas de modo eficaz,[41] lo cual otorga a sus escritos una riqueza de argumentos que va más allá de lo que usualmente se identifica con la escolástica.[42]

Debe añadirse que los moralistas tendieron a afirmar que el comportamiento virtuoso constituía la mejor garantía de estabilidad. Mediado el siglo XVI, el escritor protestante Thomas Starkey [1948:61-63] insistía en que «the end of all politic rule is to induce the multitude the virtuous living, according to the nature and dignity of man», sin lo cual «there can be no political rule or civil order». El pragmatismo y empirismo político fueron consustanciales a los tratados antimaquiavélicos que hoy se suelen aducir como más representativos.[43] Según Botero, provocan la perdición de un estado «la crueldad con los súbditos, la sensualidad de la carne, las invidias, los bandos, las porfías, las ambiciones de los grandes señores, la ligereza y la inconstancia y el furor de la multitud» (f. 3-3v), en tanto que la conservación reside en «la obediencia

40 «Une part susbtantielle des écrits consacrés à la raison d'Etat prend l'aristotélisme comme l'indice de problèmes à traiter dans l'urgence, et comme l'instrument logique de leur mode d'exposition», afirmó Borrelli [1994:176] al referirse a las relaciones entre el maquiavelismo y el pensamiento de Aristóteles en Italia. Con respecto a la pervivencia de éste en el Renacimiento, conviene reproducir las siguientes palabras de P. O. Kristeller [1962:11-12]: «Mentre l'umanesimo e il platonismo sono sempre statu caratteristici del Rinascimenti [...] l'aristotelismo se presenta cosí chiaramente como continuazione del periodo medievale che la maglior parte del storici del Rinascimento lo hanno disprezzato come un residuo poco importante dell'età precedente».

41 Bastará con recordar a Francisco de Vitoria (1483-1546), el fundador de la escuela, y, tras él, Domingo de Soto (1494-1570), Martín de Azpilcueta (1493-1586), Tomás de Mercado (1500-1575), Domingo Báñez (1528-1604), Luis de Molina (1535-1601), Juan de Mariana (1536-1624) y Francisco Suárez (1548-1617).

42 «Del mismo modo que las ciencias especulativas que estudian una totalidad cualquiera, completan su conocimiento del todo observando las partes y los principios, y poniendo en claro los motivos y las acciones, así también esta ciencia, estudiando los principios y las partes de la ciudad, obtiene el conocimiento de ella, poniendo en claro sus motivos y acciones, y siendo una ciencia práctica, aclara de qué modo se pueden realizar las cosas singulares, lo que es necesario a toda ciencia práctica» (p. 132). Son palabras de Tomás de Aquino en su comentario al libro primero de la *Política* de Aristóteles.

43 «It was the anti-Machiavellians who descended into the trenches to do battle with him on his own terrain», según sintetizó Bireley [1990:217] la tesis central de su libro.

de los vasallos, y ésta se funda sobre la eminencia de la virtud del príncipe», con la cual «se impone con la misma naturalidad con que los elementos y cuerpos inferiores siguen el movimiento de los superiores» (ff. 12v-13). Dos tipos de virtudes juzga Botero especialmente adecuadas a tal fin: las que inspiran amor (clemencia, liberalidad, justicia) y las que crean reputación (fortaleza, ingenio, arte militar, vigor del ánimo). A las mencionadas agregó la religión, porque «en los buenos tiempos los príncipes tenían cuidado de las cosas sagradas, como lo enseña Aristóteles» (f. 59).[44] Puede decirse que Botero inauguró el género del tratado antimaquiavélico, porque fijó una pauta seguida por otros escritores que también trataron de conciliar ética y eficacia política.[45]

En el mismo año de 1589 Lipsio dio a conocer sus *Políticas* (*Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*), ingenioso encadenamiento de citas encaminado a «enseñar al príncipe cómo podrá entrar y caminar rectamente por la senda de la vida civil».[46] Lipsio se ocupa inicialmente del servicio de Dios, la providencia y la conciencia, recalcando que la bondad moral debe guiar las acciones del príncipe, el cual debe procurar «ser bueno antes que parecer tal» (1, 6, p. 24), entre otros motivos porque la conciencia es un freno antes del pecado y un azote después del mismo (1, 5, p. 21), del mismo modo que Dios, que vende los bienes a precio de trabajos (1, 4, p. 19), sabe ser juez y vengador (1, 2, p. 12). El grueso de la obra tiene un contenido mucho más pragmático, con empirismo análogo al de Maquiavelo, pues se centra en el arte de gobierno, es decir, la prudencia, en su doble dimensión civil y militar,[47] aunque Lipsio se esfuerza por introducir aquí y allá advertencias morales. Sirva de ejemplo el final del capítulo 4, 14, en el cual transige con la eventualidad de que el príncipe incurra en alguna injusticia menor, no sin insistir en que en cualquier momento Dios puede derramar su «espíritu de fuego» (p. 207). En opinión de Peña Echeverría y Santos López [1997:XXXII], Lipsio pretende, «sin demasiado éxito», mantener unidas la prudencia y la virtud. Tal vez las *Políticas* producen esa impresión de forma más acentuada de lo que ocurre en Botero o

44 Con argumento regalista no del todo ajeno a Maquiavelo, Botero también vio las posibilidades que ofrecía la religión como medio de dominio: «Ninguna ley es más favorable al príncipe que la cristiana, porque somete no sólo los cuerpos y propiedades de los súbditos, cuando es adecuado, sino sus mentes y conciencias. Y no sólo ata sus manos sino también sus afectos y pensamientos» (*Diez libros de la razón de estado* 2, 16).

45 Véanse Stegmann [1968:II, 161-67 y 173-80] y Bireley [1990:45-71].

46 *Políticas* 1, 1 (traducción de B. de Mendoza, p. 9).

47 Por ejemplo, cuando comenta las formas de acceso al principado, los rasgos del tirano, el buen ejemplo a los vasallos, la justicia, la enfermedad de los pleitos, la clemencia, la modestia, los consejeros, los ministros, la necesidad de una sola religión, la naturaleza del vulgo, las traiciones, la guerra y el ejército.

Quevedo, en parte porque Lipsio escribe pensando en las guerras de religión de sus días y en parte, también, por la elevada importancia que concede a la fuerza militar, pues «sin ella [el príncipe] apenas lo será» (5, 2, p. 213).

En 1595 publicó Rivadeneira *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 de este tiempo enseñan*, título que sugiere las dos partes en que se divide el libro, dedicada la primera a la religión y la segunda a la política. En la primera contrarresta a Maquiavelo con argumentos religiosos, y en la segunda adopta un razonamiento similar al suyo cuando se ocupa de la justicia, la distribución de las honras, la necesidad de favorecer a mercaderes y labradores, las virtudes de la clemencia y la liberalidad. Rivadeneira se apoya en ejemplos históricos y clásicos como Tácito, con el fin de enseñar al gobernante a mantener su poder, compartiendo así la tesis de otros antimaquiavelistas según la cual era posible conservar un estado poderoso sin apartarse de la moral cristiana. Consecuentemente, propuso una acción política aliada con la virtud en cuanto garantía de éxito, transmitiendo la tesis de que, si el príncipe es virtuoso, gana el favor divino a la vez que el aprecio de los súbditos.[48]

Es preciso reconocer, por otra parte, que la moral y la religión actuaron en ocasiones como simple disfraz del pragmatismo. En cierto modo, ése era el criterio de Boccalini,[49] que consideraba simple hipocresía conciliar moral y política.[50] En este punto procede recordar las palabras de Juan Márquez, cuando accede a la petición del duque de Feria para que escriba sobre política dejando de lado ciertos escrúpulos:

> Fue pues el intento de su excelencia a hacer tratable el gobierno y sanear los medios forzosos, sin que no se puede dar paso en él; y para esto deseó dotrina que, fundada en las vidas de gobernadores inculpables, tocase las cosas

48 Este tipo de escrito político siguió cultivándose en España a lo largo del siglo XVII, pudiendo servir de muestra, ya en 1700, *Theatro monarchico*, de Pedro Portocarrero, en cuya portada se preconizan junto a las virtudes católicas consejos sobre aspectos concretos de la vida política y social: elección de ministros, el problema de la adulación, los tributos, el ocio, la venta de cargos, las galas en las mujeres y el adorno de los hombres.

49 «Aquel italiano, de penetrante mirada, que conoce por propia experiencia las repercusiones prácticas de los principios políticos de la Contrarreforma, fustiga todos los intentos de ese tipo [conciliar ética y política] como una táctica hipócrita que encubre los verdaderos objetivos de la razón de Estado bajo cobertura moral», en palabras de Blüher [1983:490].

50 Y que suscribiría el siguiente comentario de Manuel Escalante [1975:47]: «los españoles no tuvieron mucha necesidad de inventar ni transcribir agudas teorías políticas o audaces esquemas retóricos de comportamiento, del tipo de los relatados por Nicolás Maquiavelo, porque cotidianamente los practicaban».

con la mano, y no en sola especulación, y advirtiese hasta dónde se podrán usar sin ofensa de la religión, y desde dónde comenzarán a tocar en ella. Diole motivo para desearlo ver que algunos príncipes del Testamento viejo se valieron de disimulaciones que llegaron a engaño, hicieron guerra (al parecer) por solo pundonor y venganza, usaron de rigores que engendraron sospecha de crueldad y comprehendían también a inocentes; y parecíale que si estos hechos tenían salida con ella se podrían justificar otros, y que si no la tenían, servirían de consuelo a muchos [...] No me supe negar a este designio, porque le juzgué por importante para la seguridad de conciencias temerosas, y porque, aunque siempre me parecieron bien los teólogos de estrechos pareceres, nunca aprobé a los que forman escrúpulos con poco fundamento, persuadido a que habló con ellos Ezequiel (c. 13, 22) cuando dijo: «Pro eo quod moerere fecistis mendaciter cor iusti, quem ego contristavi». Y así [...] he procurado hacer lugar a la industria de los gobernadores sin agravio de la religión, tomando por guías las vidas de Moisén y Josué, vivos ejemplos de prudencia cristiana, para que no se quejen (como lo hacen) los ministros de los reyes de que los teólogos los inducen a desesperación por quererlos (contra el consejo de Salomón, *Eccl.* 7,17) demasiadamente justos.[51]

Los tratadistas anteriormente mencionados, y otros de doctrina análoga, no diseñaron una alternativa institucional y jurídica al poder absoluto del príncipe, cuyos abusos trataron de prevenir apelando a su conciencia, unas veces recordándole la posibilidad de un castigo divino, otras veces mostrándole que la recta conducta constituía la mejor garantía para conservar el poder. Volviendo a Bodin, consideró que las leyes humanas dependían exclusivamente de la voluntad de los príncipes, pero que éstos debían respetar las divinas y naturales, «s'ils ne veulent estre coulpables de leze majesté divine, faisant guerre a Dieu, sous la grandeur duquel tous les Monarques du monde doyvent faire joug, et baiser la teste en toute crainte et reverence» (*Les six livres de la République* I, 8, pp. 192-93). Pero no fue más lejos.

Durante los siglos XVI y XVII, en España, Francia, Italia, Inglaterra y Alemania se escribió profusamente sobre «la razón de estado», cuyo resultado fue una rica literatura que apenas se consulta hoy.[52] En la medida en que es posible abarcarla, se observa que las discrepancias versan sobre aspectos menores, porque prácticamente nadie concibió una forma de gobierno distinta de lo que hoy entendemos por monarquía absoluta. Aceptada ésta, sólo cabía disentir sobre la mejor manera de mantenerse en el poder: si siguiendo el

51 *El gobernador cristiano deducido de las vidas de Moisén y Josué*, «Al lector», f. 4v.

52 Sobre el elevado número de obras publicadas en España en torno a Maquiavelo y la razón de estado, ofrece datos Maravall [1975:63-64]. En cierto sentido, esos tratadistas recuerdan a los cuantiosos poetas petrarquistas tratando de aportar notas personales dentro de un campo de trabajo sumamente estrecho.

ejemplo de Cristo o el de algún ilustre general romano; si poniendo más énfasis en la prudencia o en la moral; si usando de la disimulación o de la energía... En la temprana traducción española[53] de *Della ragione di stato* (1589), se lee que ésta es una «noticia de los medios convenientes para fundar, conservar y engrandecer un señorío», si bien, «tomando el vocablo en su rigor y propiedad parece que cuadra más a la conservación que a ninguna de las otras dos partes» (f. 1). Y en el prólogo de sus *Empresas políticas*, Saavedra Fajardo señala los dos objetivos principales con que escribe: la «institución y gobierno del príncipe» y los «crecimientos, conservación y caídas».[54] Son testimonios representativos de unas creencias y unos límites conceptuales compartidos por todos, con los humanistas a la cabeza, como pone de relieve la admiración del neoestoico Lipsio por el poder y la fuerza militar. En el caso de España se han señalado hasta cuatro corrientes o direcciones (eticistas, idealistas, realistas y tacitistas),[55] pero no son más que ramas del mismo tronco.

¿Existió otro modo de concebir la organización política? Conceptualmente sí, pues, como afirmaron R. W. y A. J. Carlyle [1950:V, 1-2], «it is from the Middle Ages that the modern world has inherited the representative system, and this system was the natural development of the fundamental political conception of mediaeval society— that is, that the community is the source of all political authority». La escuela de Salamanca,[56] con nuevos argumentos, ahondó en su concepción contractualista del poder. Incluso podría añadirse que Platón, tan citado por todos, ya había mostrado en *Las leyes* su preferencia por la forma mixta de gobierno, noción que influyó en Polibio y, andando los siglos, en la doctrina del equilibrio de poderes de Montesquieu, concepto esencial de la democracia actual.[57] Pero entra en el terreno de la fantasía imaginar a los tratadistas que escribieron durante las contiendas religiosas, la guerra de los Treinta Años y la guerra franco-española poniendo en tela de juicio el poder de sus príncipes y monarcas con argumentos tomados de los clásicos y los tomistas.

53 El traductor, Antonio de Herrera, afirma en la dedicatoria al rey que la intención de Botero fue formar «un príncipe religioso y prudente para saber gobernar y conservar su estado en paz y justicia».

54 Edición de S. López Poza, p. 176.

55 Véanse Maravall [1975:77-105] y Fernández-Santamaría [1986].

56 Sorprende la ausencia de alusiones al escolasticismo en el libro de Deborah Baumgold [2010] dedicado a la teoría contractual de Grotius, Hobbes y Locke. Pues, como indicó Ashcraft [1987:1-2], «Locke's political thought has simultaneously moved much closer to that of Hooker, Suarez and Aristotle».

57 La actualidad de Aristóteles en el pensamiento político de nuestros días ha sido señalada, entre otros estudios, por los recogidos en el libro editado por Lean E. Goodman y Robert B. Talisse [2007]. MacIntyre [2006] también ha propuesto una formulación política de base aristotélica y contenido ético.

PERFIL IDEOLÓGICO DE QUEVEDO

Los tres años de estudios superiores en la Universidad de Valladolid podrían indicar que Quevedo estaba destinado a la carrera eclesiástica, pero lo que escribió entre 1600 y 1610 —sátiras sociales, obras eruditas, escritos políticos— indica que la teología no fue su vocación. Aunque no la desdeñó, le interesó más la política, como motivo de reflexión teórica y como medio de promoción personal. Todo sugiere que el futuro caballero del Hábito de Santiago y señor de la Torre de Juan Abad, nacido en un modesto ámbito palaciego, aspiró a formar parte del grupo de nobles y letrados que asumieron la función de educadores o consejeros del rey y el privado. En dos momentos de su vida pudo creer que iba a satisfacer esas ambiciones: en 1613-1618, durante su estancia en Italia al servicio del duque de Osuna, y en los primeros años de Felipe IV y Olivares.

Castiglione, por boca del personaje de Ottaviano Fregoso, expone al comienzo del capítulo cuarto del *Cortesano* que éste debe buscar la benevolencia del príncipe para decirle la verdad, apartarlo del vicio y encaminarlo hacia la áspera virtud.[58] Desde otra óptica, Montaigne afirmó que «un courtisan ne peut avoir ny loy, ny volonté de dire et penser que favorablement d'un maistre qui, parmi tant de milliers d'autres subjects, l'a choisi pour le nourrir et eslever de sa main».[59] Los datos disponibles sugieren que Quevedo tanteó las dos maneras de cortesía, aunque parece haber poseído más talento para la primera que para la segunda, dadas su vocación sermoneadora e impaciencia satírica. Ciertamente, sus escritos políticos a partir de los años treinta ofrecen la semblanza de un escritor aislado y, en buena medida, enfrentado a aquellos a quienes hubiera querido servir y asesorar. Tal vez el fracaso de sus aspiraciones palaciegas le animó a dedicar el resto de su vida al estudio y la escritura, elección que se vio facilitada por su medianía social y económica. Su célebre soneto «Retirado en la paz de estos desiertos» podría evocar, con algún grado de idealización, su propio perfil biográfico e intelectual, dentro del cual entraría el de pensador político. Lo cierto es que las cartas de los últimos años, cuando ya estaba definitivamente alejado del poder, muestran la curiosidad que seguía sintiendo por la actualidad cortesana y militar, en tanto que sus últimos grandes tratados, centrados en las figuras de Job, san Pablo y Bruto, indican que la política continuaba siendo objeto de su interés.

58 Pedro Portocarrero justificó así haber escrito su *Theatro monarchico*: «Algunos quiere Dios, que sus talentos se empleen en dar reglas à los Principes para el govierno de sus dominios; aunque parezca despues el trabajo especie de sobervia querer dar leyes al Principe, y escribir, como se ha de portar en el govierno vn particular, que naciò antes para obedecer, que para mandar, ignorando lo que debiera escrivir para su particular aprovechamiento» (f. [9]).

59 *Essais* I, XXVI (edición de A. Thibaudet y M. Rat, p. 154).

El género del tratado político sumaba a su prestigio intelectual la posibilidad de influir en la marcha del gobierno del país y, eventualmente, la de recibir una recompensa, como el cargo de cronista que consiguió Justo Lipsio de Felipe II. Cuando el humanista belga escribió que «son dignos de grandes loores aquellos sabios que en el pasado, y aun hoy en día, han tenido y tienen cuidado de alumbrar con las hachas de los útiles y saludables avisos al que tiene el señorío y mando» (pp. 5-6), no tenía que estar pensando necesariamente en su caso, sino en el de aquellos filósofos y moralistas que, a veces con riesgo de sus personas, se implicaron en las tareas de gobierno o propugnaron que el filósofo lo hiciese: Platón, Aristóteles,[60] Temistio, Cicerón, Séneca o Tomás Moro.[61] Parece indudable que Quevedo sintió vocación de instructor moral de reyes,[62] quizás esperando una oferta similar a la que hizo Felipe II a Lipsio.[63] Tal ambición no le impidió ver los peligros que podía acarrear la labor de asesoramiento, como parece reflejar un pasaje de *Discurso de todos los diablos*:

> Yo soy —dijo— Solón; aquéllos, los siete Sabios; aquél que maja allí aquel tirano Nicocreonte es Anaxágoras; éste, Sócrates; aquél, pobre, cojo y esclavo, Epicteto; Aristóteles, el que detrás de todos saca la cabeza con temor; Platón, aquél que no puede echar la habla del cuerpo; Sócrates, el que no ha vuelto en sí y tiene, como veis, dudosa vida. Los que veis arrinconados son otros muchos que, como nosotros, han escrito políticas y advertimientos, di-

60 Según Rowe [2003:176], Aristóteles instó al sabio a participar en el gobierno de la colectividad a sabiendas de que «insofar as it necessarily involves compromise, any sort of political career must, in the end, to some extent corrupt anyone». Véase también Kraut [2003].

61 «Tacitus, his [de Lipsio] favorite ancient writer, had seen himself carrying on the educative role of Cicero's orator in the new circumstances of the Early Empire; so Lipsius considered himself called to provide moral instruction for princes, councillors, magistrates, officials, military officers in the increasingly absolutist states» afirma R. Bireley [1990:75], quien remite a Fumaroli [1980:153-58 y 224]. Sobre las dudas de Tomás Moro y Fernando de Herrera acerca de la posibilidad de asesorar exitosamente a un monarca, véase M. G. Randel [1971:182-84].

62 Según Schwartz [2006:11], «Lipsio y sus discípulos se convirtieron así en paradigma a emular por quienes pertenecían a las élites dirigentes de las nuevas monarquías absolutas, élites a las que Quevedo pertenecía, o quiso pertenecer, cuando, al terminar sus estudios universitarios hacia 1601, debió tomar una decisión con respecto a la actividad a desarrollar en su vida futura». Añade también que Quevedo encontró en Lipsio la forma de conciliar las doctrinas estoica y cristiana en su aplicación al género de los espejos de príncipes, «tratados por Lipsio con un enfoque moderno que ponía de manifiesto la "evolución de la teoría política hacia el realismo"» [2006:14].

63 En *Discurso de las privanzas* deslizó la siguiente petición: «si vuestra majestad me honrare con animarme un trabajo tan importante a la Iglesia y repúblicas del mundo» (p. 148).

> ciendo en libros cómo han de ser los príncipes y cómo han de gobernar: "Que amen la justicia, que premien la virtud, que honren los soldados, que se sirvan de los doctos, que se escondan a los aduladores, que busquen los ministros severos, que castiguen y premien con igualdad, que su oficio es ser vicarios de Dios en la tierra y representarle". Y por esto, sin nombrar a ninguno ni meternos con ellos, nos tienen en el estado que veis, porque los servimos de guía y de camino.[64]

En la medida en que Quevedo se comportó como un cortesano, aspiró a ser oído por los reyes y quiso emular a tantos humanistas de sus días, estaba abocado a dar por buena la monarquía absoluta. En este aspecto, su perspectiva de la vida y sus aspiraciones eran muy diferentes de las de profesores universitarios que, como Vitoria o Suárez, tenían otro talante y objetivo. Quevedo estuvo dotado de un inigualable don para la sátira y la amonestación moral, pero no para la construcción de edificios teóricos. El género del espejo de príncipes, ya en su formato más tradicional, ya disuelto en apuntes breves aquí y allá, era el que mejor se avenía a su manera de escribir. Quevedo sintió la política como una preocupación que le impulsaba a tomar la pluma, no como una disciplina que había que abordar siguiendo una pauta sistemática.[65]

Étienne Thuau señaló la existencia, durante la época de Richelieu, de una «courante humaniste» representada por cristianos de espíritu independiente, opuestos, de un lado, a la nostalgia de la Liga y el partido religioso y, de otro, al cesarismo y los excesos de la razón de estado. Señaló como sus representantes a Crucé, Grotius y Guy Patin, y expuso como característico de este pequeño movimiento que «il place la morale avant la politique, l'Evangile et la Justice avant la raison d'État. Son souci de l'homme prend des formes variées: amour de la liberté de pensée, souci de bien être du peuple, condamnation de la tyrannie, pacifisme». Tras lo cual, añade: «L'humanisme du XVIIe siècle, sous sa forme ancienne, soufre de l'insuffisante élaboration de sa doctrine politique. La doctrine du droit natural qui devait, au siècle suivant, lui donner ses armes idéoloqiques, est encore peu developpée et répandue» [1966:165]. En más de un aspecto se podría considerar que Quevedo

64 Edición de A. Rey, pp. 537-38.

65 En estas páginas me ocupo de la teoría política de Quevedo, es decir, de sus reflexiones sobre la función del gobierno, inducidas por los debates del Renacimiento que tomaron como principal punto de referencia los textos bíblicos y la historia antigua. No forman parte de mi propósito actual los comentarios quevedianos, especialmente perceptibles en sus cartas, acerca de las dificultades de la monarquía de Felipe IV. Sobre la decadencia del Imperio español y el paralelo declive social, bastará con remitir a la rica bibliografía aportada por historiadores tan conocidos como Domínguez Ortiz, J. A. Maravall, J. Elliot, B. Bennassar, R. Kagan o Henry Kamen, entre otros muchos.

mantuvo una actitud afín a esos pensadores,[66] aunque sin su capacidad especulativa.

Cabría esperar que en los tratados políticos quevedianos hubiese alusiones a la justicia natural de Aristóteles, la ley natural de los estoicos, la *naturalis ratio* de Cicerón, y, sobre todo, a un cuerpo doctrinal tan sólido como el de la escuela de Salamanca,[67] cuyos miembros, a la vez que proponían una inequívoca concepción ética de la actividad política, supieron ofrecer análisis realistas de la misma, así como de la economía y el derecho. Por ejemplo, la distinción que hizo Suárez en su *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* entre ley eterna, ley natural, derecho de gentes, ley positiva humana (derecho civil y derecho canónico) y ley positiva divina (la del Antiguo y Nuevo Testamento) habría proporcionado a Quevedo una notable riqueza de argumentos,[68] no sólo en el terreno puramente teórico, sino también en sus ataques a maquiavelistas y luteranos. Tampoco le habría desagradado su *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores* (1613), aunque no llegase a compartir todas sus premisas. En tales libros, que le eran cultural y geográficamente cercanos, habría encontrado la más sólida munición para combatir a sus diferentes adversarios europeos, y argumentos adicionales para intimidar a Felipe III y Felipe IV en los momentos en que le dominaba el celo sermoneador.[69]

Al no decantarse por ninguna tesis contractualista (de variado arraigo en la Edad Media), ni iusnaturalista (propia de escolásticos y católicos), Quevedo optó por ser otro «writer of political advice», en expresión de Laslett [1988:87], y cumplir la promesa de dedicar parte de su vida a contrarrestar a Maquiavelo, formulada en *Discurso de las privanzas*. A tal fin, se aferró a la virtud estoi-

66 También indicó Thuau [1966:164], a propósito de Guy Patin, la nostalgia de «la monarchie d'autrefois, à l'époque de bon rois», otra característica aplicable al pensamiento quevediano.

67 Osvaldo Lira [1948:183] señaló la cercanía de Quevedo a tales pensadores: «Lo único, que los métodos son distintos. El vuelo de Quevedo, si no más elevado, es mucho más impetuoso, puesto que en vez de ir avanzando apoyado en la estructura demostrativa del silogismo, se lanza directamente en alas de la intuición hasta fijar, según lo venimos viendo desde el comienzo de estas páginas, el modelo de todo monarca en Jesucristo». Quizá habría que matizar que los neoescolásticos aludidos por Lira perseguían una formulación política que iba más allá de la imitación de Cristo.

68 Las manifestaciones en tal sentido son muy lacónicas, como ésta de *Política de Dios* 2, 16 relativa a los deberes reales: «Obedecer deben los reyes a las obligaciones de su oficio, a la razón, a las leyes, a los consejos» (p. 472). En otro lugar dibuja la actuación de un mal gobernante en estos términos: «Si se lo reprehenden por ofensa al derecho divino y humano, responden que lo hacen por materia de estado, teniéndola por absolución de toda vileza, tiranía y sacrilegio» (*Política de Dios* 2, 6, pp. 388-89).

69 Véase Ruiz de la Cuesta [1984:98-100], a propósito de lo que denomina «el "silencio" de Quevedo» en torno a la cuestión de la soberanía.

ca y la doctrina del bien común[70] para encaminar al príncipe por la senda recta. Las contradicciones de Quevedo son las propias de su siglo, y uno de los motivos de interés de su obra política, desde el punto de vista actual, consiste en que las hace visibles. No se le pueden reprochar sus limitaciones conceptuales sin extender la censura a una época[71] condicionada por *Il principe*, que sólo era «a typical book *de regimine principum*».[72] No era fácil hacer abstracción de la realidad histórica y de la tendencia dominante en la literatura política para abarcar una visión más amplia, al modo de Platón, Aristóteles y los escolásticos de Salamanca, quienes fueron simultáneamente moralistas y «constitucionalistas», capaces de mostrar que el funcionamiento del estado abarcaba más instancias que la estricta figura del monarca.[73] La ausencia de originalidad conceptual y metodológica (compatible con la brillantez literaria) de la mayoría de los tratados políticos escritos en Europa durante el siglo XVII no se debe a la voluntad moralizadora o religiosa, sino a la limitación que supone centrar la reflexión política en la conducta del príncipe, sin contemplar otras instancias del derecho, la administración pública, la filosofía y la vida.[74] Hobbes, manteniéndose dentro del absolutismo, dio entrada a una nueva teoría contractual del poder. Locke, desde premisas iusnaturalistas y contractuales, abrió el camino al liberalismo. Ahondando en tal precedente, Rousseau expuso su doctrina del contrato social y la *volonté generale*, en tanto que Kant llevó a cabo una compleja teoría basada en la moral, la política y el derecho. Los mencionados, junto a otras figuras, llevaron el pensamiento político por unos derroteros prefigurados parcialmente en la Edad Media y el comienzo de la Moderna. Quevedo vivió en los últimos años del viejo huma-

70 Claramente expuesta en *Política de Dios* 1, donde se afirma que los gobernantes «fueron puestos en tales cargos y dignidades sólo para el provecho y bien común de todos, para su gobierno, para su amparo, para su aumento, para su conservación y servicio, digámoslo así, ya que muchos llamaron al rey con este nombre —"*Servus communis*"» (p. 202).

71 Al describir las características ideológicas y formales de la literatura política española del siglo XVII, Maravall [1997:21-71] hizo hincapié en su voluntad educativa. Ésta se percibe también en los dramas que abordan temas políticos, desde Lope de Vega hasta la época de Carlos II, en la que seguía vigente un teatro para educación de príncipes, como señaló Sanz Ayán.

72 Por seguir el título de una monografía de Allan H. Gilbert [1938]. También Skinner [1978:I, 129] sitúa a Maquiavelo dentro de ese género.

73 Quizás deba recordarse aquí la oposición de Hobbes a Aristóteles y los escolásticos a propósito de la limitación del poder del soberano por medio de las leyes. Se ocupa de ellos en el capítulo 46 de *Leviathan*, dedicado al «reino de las tinieblas», constituido por «Vain Philosophy, and Fabulous Traditions».

74 Paradójicamente, abundan en esta época los tratados *De iustitia et iure*, herederos de una análoga tradición medieval que insistía en la supremacía de la ley y la subordinación del gobernante a la misma.

nismo, sin alcanzar a ver la transformación que conocieron varias ciencias después de su muerte. El usual prejuicio de contraponer el católico y reaccionario Quevedo al moderno y laico Maquiavelo[75] ha llevado a algunos críticos, disconformes con tal estereotipo, a esforzarse por resaltar los rasgos «maquiavélicos» de aquél, con el fin de prestarle una pátina menos oscurantista y arcaica. Sin duda, Quevedo ofrece muchos consejos prácticos similares a los del florentino, pero eso no lo hace más moderno, porque el progreso de la reflexión política no vino de la mano de *Il principe*.

Difícilmente podemos admirar hoy en las *Políticas* de Lipsio sus disertaciones acerca de la superioridad de la infantería sobre la caballería, la poca idoneidad de los mercaderes para ser soldados, la inoportunidad de los coloridos brillantes en la vestimenta militar, el reparto de coronelías y escuadras, y otros pormenores en los que se deleitó el erudito belga. Más actualidad, en cambio, poseen sus observaciones sobre la conciencia, la bondad o la autenticidad en la virtud, porque tales mensajes siguen hablando a través de los siglos. Lo mismo ocurre con la mayoría de los tratadistas morales de los siglos XVI y XVII, entre los que figura Quevedo, poco renovadores conceptualmente, pero defensores de un anhelo ético que trasciende el saber de su tiempo. Quizás no esté de más recordar cómo, en nuestros días, se desacredita como «maquiavélico» al político que conserva el poder sirviéndose de algunas de las prácticas aconsejadas por el didactismo renacentista.

Tras haber señalado en las páginas precedentes los antecedentes históricos y culturales de las obras políticas de Quevedo, procede continuar con un breve análisis de las tres que componen el presente volumen.

Discurso de las privanzas

La reflexión sobre el privado constituye un capítulo relativamente autónomo dentro de la literatura política española del siglo XVII. Venía avalada por una tradición que contaba con obras como *Doctrinal de privados* del marqués de Santillana, *Aviso de privados* de Antonio de Guevara o *Aula de cortesanos* de Cristóbal de Castillejo, y que cobró actualidad con el fenómeno del valimiento de Lerma, Uceda y Olivares, hecho que impulsó varias prosas y versos situados entre la sátira, la exhortación moral y el consejo político. Varios tratados del siglo XVII dedican capítulos o apartados a los ministros y favoritos, y algunos se centran en tal figura, como ocurre con *Historia de la vida de Lucio*

75 Sorprende que quienes condenan a Quevedo por defender la monarquía absoluta le reprochen también haberse alistado en las filas de los moralistas opuestos a Maquiavelo. Sobre la invención de Quevedo como escritor reaccionario, véase Rey [2010].

Anneo Séneca español (1626), de Mártir Rizo; *El privado cristiano, deducido de las vidas de Josef y Daniel* (1641) y El *Daniel cortesano[...] privado de siete monarcas* (1644), ambas de José Laínez; *Príncipe perfecto y ministro ajustado*, de Andrés Mendo; y *Logros de la monarquía en aciertos de un valido*, de Pedro de Navarra y de la Cueva.[76] Es evidente que a Quevedo le interesó el fenómeno del valimiento, como lo demuestran, además del libro que ahora nos ocupa, la comedia *Cómo ha de ser el privado* y las páginas correspondientes de *Discurso de todos los diablos* y *Política de Dios*, junto con apuntes más breves de otros lugares.

Con alguna frecuencia los escritos de instrucción de príncipes van respetuosamente dirigidos al destinatario regio, ocasionalmente invocado en el desarrollo del libro. Así hicieron Erasmo en *Institutio principis christiani*, Furió Ceriol en *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, Justo Lipsio en *Políticas*, López Bravo en *De rege et regendi rationes*, Eugenio Narbona en *Doctrina política civil;* y así hizo Quevedo en *Discurso de las privanzas*. El suyo pues, es un tratado general, al que esa dedicatoria al monarca otorga leves rasgos de memorial público. Está ordenadamente dividido en diez capítulos, cada uno con su correspondiente epígrafe, y posee un desarrollo argumental claro. Su estructura es la propia de una exposición teórica[77] encaminada a la elucidación de algunos problemas, distinta de la técnica sermonaria de *Política de Dios* o de la composición multiforme de *Marco Bruto*. Se apoya en una prosa, por así decir, más neutra, sin la elocuencia sacra de la primera o la agudeza aforística de la segunda, aunque también es cierto que comparte con ambas varios recursos estilísticos, tales como el paralelismo, el retruécano, la antítesis y la paradoja.

Atendiendo a su fecha de redacción, entre 1606 y 1608 según Díaz Martínez [2000a: 92-93], *Discurso de las privanzas* constituye el primer escrito político de Quevedo, que éste, posiblemente, no juzgó suficientemente maduro para su publicación. El modo tan literal y continuado con que sigue a algunas de sus fuentes, por ejemplo Séneca y Plutarco, demuestra que todavía no había alcanzado la maestría que mostró años después en el manejo de las citas eruditas. Pese a ello, el interés de *Discurso* es innegable, porque muestra el punto de partida del pensamiento político de Quevedo, que en esta obra ya

76 Información sobre el ambiente histórico en que surge la privanza ofrece Tomás y Valiente [1982]. Sobre las fuentes y modelos de *Discurso de las privanzas,* véase Díaz Martínez [2000a:77-105].

77 Según Jesús Gómez [1996:54], «el vocablo *discurso* aparece como sinónimo de ensayo en las primeras traducciones de los *Essais* de Montaigne, como la española de Cisneros *Experiencias y varios discursos* [...] Incluso Montaigne utiliza *discours* como sinónimo de *essai*». No obstante, *Discurso de las privanzas*, con su lógica escolástica y doctrinal, carece de la introspección, subjetividad y aparente desorden de Montaigne. Se asemeja más a un *scholarly essay* de nuestros días. Sobre el origen y evolución de la palabra *ensayo* en la literatura española, véanse Alvar [1980] y Álvarez de Miranda [1994].

ofrece algunas de sus constantes. Según Doris L. Baum [1970:62], «his choice of the theme of privanza becomes even more significant». La dedicatoria a Felipe III y el desarrollo de los tres primeros capítulos sugieren que Quevedo va a asesorar al monarca sobre el modo de elegir y controlar a su privado, pero paulatinamente el lector percibe que las advertencias y juicios atañen al príncipe en igual o mayor medida. Muestra de ello es el capítulo VI, «De cómo diferenciará el privado el amigo del adulador», en el que se encuentran afirmaciones como las siguientes:

> Sólo es de advertir que, en los privados y príncipes poderosos, cuanto le es fácil tener amigos les es dificultoso el no tener aduladores (p. 128).
>
> Queda ahora por notar que la deleitación para el príncipe es común al adulador y al amigo, pero en eso se diferencia de ungüento a ungüente (p. 130).
>
> Por lo cual el príncipe o privado que ve que su poder y grandeza es fuerza que le traiga aduladores [...] ha de advertir si las alabanzas que le hicieren son a la cosa o a la persona (p. 131).
>
> ¡Oh, cuán poco fían del entendimiento del príncipe los que no se atreven a reprehenderle nada y dicen estas cosas seguros de que [...] no las entenderá (pp. 132-33).
>
> se vencen de las suyas solas, del príncipe o del privado, haciéndole creer que sabe más que todos (p. 135).
>
> Delante he puesto a vuestra majestad cuán peligrosos son los aduladores (p. 136).

Tal vez Quevedo tomó conciencia de la posibilidad de ampliar su campo de observación a medida que avanzaba en la redacción de su obra, partiendo de un problema relativamente secundario cual es la privanza. Al comienzo del capítulo 8 afirma que su objetivo es «la conservación de una privanza» (p. 144), pero las lecciones que expone a continuación se podrían aplicar a un príncipe que desee conservar el poder. El título del capítulo 9 es expresivo, «Si un privado ha de ser temido o amado, de quiénes y cómo. Refútase una opinión de Maquiavelo»,[78] y lo son también las palabras iniciales, aplicables al príncipe más que al privado: «Es fuerza que un príncipe

78 Debate que prosigue en el capítulo siguiente y último, tomando como referencia el 17 de *Il principe*: «De crudelitate et pietate; et an sit melius amari quam timeri, vel e contra».

sea una destas dos cosas, y es necesario que sea la una dellas» (p. 149). Quevedo, que en las líneas finales del capítulo anterior había anunciado su intención de dedicar parte de su vida a contrarrestar a Maquiavelo, comienza aquí a cumplir su promesa, pero sólo en matices, y con un tipo de razonamiento similar. Si el florentino afirma que es frecuente que el gobernante inspire temor y que, por lo tanto, debe contentarse con evitar el odio, Quevedo alcanza una conclusión similar: «De suerte que ni a uno ni a otro [al rey y al privado] le está bien, ni por sí ni por nadie, temor que adquiera aborrecimiento, sino respecto por severo y no por cruel» (p. 154).[79] En otro lugar aconseja que el rey castigue severamente, y lo razona con las siguientes palabras:

> cuanto mayor crueldad se hiciere o castigo (que este nombre han de tener las resoluciones de un rey y no otro) tanto mayor amor, por las razones dichas, le cobrará el pueblo. Parecer es que le tiene Nicolás Maquiavelo, y es acertado, porque el que castiga la maldad cuando conoce que lo es, muestra claro que al consentirla o hacerla no tuvo culpa (p. 157).

Estas observaciones muestran que Quevedo se inició en la teórica política como un pensador pragmático y realista, centrado en una institución vigente en aquellos días, la privanza, a la que él veía en trance de cambio. En tal momento de su vida, sus discrepancias con Maquiavelo eran escasas, pese a las manifestaciones en sentido contrario.[80] *Discurso de las privanzas* no carece de intención moral, pero Quevedo no pone énfasis en este aspecto, tal vez porque considera obvio que el acierto político exige en mayor o menor medida el respeto por la moral. Con el paso del tiempo, el análisis de la realidad y la lectura de más libros, perdió confianza en tal creencia, de modo que unas veces sintió la necesidad de insistir en la exigencia ética (*Política de Dios*, poesía moral) y otras veces se mostró vacilante ante la complejidad de los problemas (*Discurso de todos los diablos*, *Marco Bruto*).

Hacia el final del libro, Quevedo dirige a Felipe III este lacónico comentario: «Adviértase que aunque fueron durables muchas privanzas malas, que no lo son ya, y que si algunas lo son, que aguardan tiempo en que no lo han de ser» (p. 157). Tal vez, aparentando que alude a Álvaro de Luna, dirige un

79 La misma observación hizo Botero, siguiendo a Maquiavelo y, anteriormente, a Aristóteles. Véase sobre ello Bireley [1990:55]. En el caso de Quevedo se podría pensar también que sus palabras encerraban una alusión a los atropellos de Lerma, hacia quien encaminaría sus críticas enmascaradas en adulación.

80 Véase Díaz Martínez [2000a:93-105]. Marañón Ripoll [2005:49] señaló que «la postura de Quevedo frente a Maquiavelo está siempre en revisión». Otros datos referidos a *Discurso de las privanzas*, en Ghia [1994:120-22].

dardo al duque de Lerma y, por implicación, al propio monarca. Sus palabras se podrían interpretar también como una previsión de la importancia que adquirió años después la privanza y los problemas que llevaba anejos, sobre los cuales escribió en diversas ocasiones.

Contempló el fenómeno de la privanza desde dos ángulos diferentes: 1) el peligro del privado que usurpa el papel del rey; 2) los sacrificios que debe asumir quien desempeña tal cargo. En el primer caso, se trataría de un servidor desleal; en el segundo, de una especie de mártir. Esta segunda dimensión mereció siempre la atención de Quevedo, perceptible en varias obras además de *Discurso de las privanzas* y *Política de Dios*. Puede servir de muestra un extenso pasaje de *Discurso de todos los diablos* en el que distintos privados de la antigüedad exponen sus puntos de vista y, preferentemente, sus quejas hacia aquellos reyes y emperadores a quienes sirvieron. Cuando Clito, el primero en tomar la palabra, refiere las penalidades ocasionadas por la arrogancia de Alejandro Magno, recibe la siguiente respuesta:

> ¿Ahora sabes —dijo Satanás— que la privanza es tropezón, y todo príncipe, zancadilla? ¿Que los tiranos lo aborrecen todo: a lo bueno porque no es malo y a lo malo porque no es peor? ¿Qué privado han hecho que no le hayan precipitado? ¿Qué digo? Acuérdeseos de la emblema de la esponja: todos sois esponjas de los príncipes. Dejan os chupar hasta que estáis hinchados, y luego os esprimen y sacan el zumo para sí (p. 514).

La misma concepción del privado como servidor permanentemente expuesto a la incomprensión y maledicencia expuso Quevedo en varios lugares de *Virtud militante*, como en el ejemplo siguiente:

> Los privados de los reyes pasan sin saber qué es agradecimiento porque, aunque den a todos lo que piden, ninguno dice que recibió lo que merece. Si da a todos, dicen todos que los iguala, y que con eso los afrenta; si da a pocos, dicen los mismos que lo hizo a más no poder. Si tarda en el despacho, que se le hizo desear, y desfalcan del beneficio los pasos y las palabras; si abrevia el decreto, que por no verlos ni oírlos. Si hace merced a sus parientes y criados, que es codicioso, que sólo es mérito ser su deudo, que ser de su sangre es sólo suficiencia; si no los favorece ni ayuda, que es demonio, que quien no honra a sus deudos, ¿cómo honrará a los que no lo son? Si recibe, dicen que es ladrón; si no recibe, que es mejor venderlo bien que darlo mal. Si asiste siempre a su rey, dicen que le cerca y le teme; si no le asiste, que le desprecia.[81]

81 Edición de A. Rey, p. 501.

Tras lo cual presenta la privanza como una suerte de martirio:

> Ella es una dignidad esclava del trabajo, combatida de la invidia, cercada del aborrecimiento, que siempre vive en peligro, que sube por asperezas trepando, que baja resbalada por hielos, que nadie la ve subir que no la aguarde caer, que nadie la ve caída en tan profunda sima que no se la ahonde para que siempre caiga. Él es el solo beneficio con que la Fortuna siempre da codicia. Con el escándalo, los privados son mártires (digámoslo así) de la lealtad a sus reyes, del amor a sus patrias. Padécenle el buen privado y el malo: aquél, por ser bueno para los demás; éste, por ser malo para los buenos. Tal es la naturaleza suya que el delito es la prosperidad. Y así como el hombre adolece porque es hombre, así el privado padece, solamente porque lo es (pp. 501-02).

El título de la comedia *Cómo ha de ser el privado* refleja su intención normativa. Interpretada, habitualmente, como una sostenida lisonja de Olivares, se puede leer también como un recordatorio de sus obligaciones, de modo análogo a lo que *Política de Dios* es para el monarca. En todos sus escritos políticos Quevedo parece dar a entender que, siendo necesaria e inevitable la figura del privado, es preciso recordarle que sus obligaciones no son menos severas que las que tiene el monarca, razón por la cual uno y otro deben entender su tarea como un sacrificio.[82] No es fácil, llegados a este punto, decidir cuántas de esas reflexiones fueron escritas por Quevedo con la mente puesta en Olivares. Se piensa, mayoritariamente, que lo hizo como crítica al mismo, pero, cuando se toman en consideración todos los juicios que le dedicó a lo largo de su vida, no resulta tan claro que su actitud hubiese sido sostenidamente negativa.[83]

POLÍTICA DE DIOS

En 1626, es decir, casi un siglo antes de la *Politique tirée de l'écriture sainte* (1709) de Bossuet, afín en tantos aspectos, se imprimió la primera parte de *Política de Dios,* escrita, en palabras de Quevedo, «diez años atrás».[84] Lleva una

82 Ideas similares se leen en Juan Márquez, *El gobernador cristiano*, Pablo Mártir Rizo, *Historia de la vida de Lucio Anneo Séneca español* y Andrés Mendo, *Príncipe perfecto y ministros ajustados*.

83 He tratado de mostrar bajo otro prisma la actitud de Quevedo hacia Olivares en Rey [2005:XXVIII-XXIX y LXIII-LXIV] y [2010:664-68].

84 La redacción de *La política* ocupó a Bossuet entre 1679 y el momento de su muerte, acaecida en 1709.

dedicatoria a Olivares y va dirigida a Felipe IV, de modo que desconocemos hasta dónde pudo haber modificado Quevedo un texto escrito con la mente puesta en otro monarca. La segunda parte, que se cree concluida entre 1636 y 1639, se publicó póstumamente en 1655.

El título, *Política de Dios y gobierno de Cristo*, suscita asociaciones con la *Imitación de Cristo*, de Kempis, y, de hecho, Quevedo emplea más de una vez esa expresión, pero cuando insta a imitar al rey de reyes su intención es diferente de la que guió al místico alemán. Se parece más a lo que propugnó en el siglo IV Temistio, en quien aparece la noción de humanidad o filantropía, que «pasa a ocupar el lugar central del régimen absolutista y se convierte en la rectora de las demás virtudes del soberano [...] en relación con la imitación de Dios que se le ha de exigir al monarca» [J. Ritoré Ponce, 2000:46-47]. En cualquier caso, debe quedar en claro que Quevedo lleva a cabo una interpretación libre del evangelio cuyo principio inspirador, la caridad, no ofrece un pensamiento político ni democrático ni teocrático. A Raimundo Lida [1981:167] la expresión «política de Dios» le trajo el específico recuerdo de algunos memoriales que proponían el destierro de los moriscos, pero la exhortación a los reyes para que gobernasen como Cristo estaba ampliamente generalizada en la literatura política de la cristiandad, quedando al arbitrio de cada escritor la forma en que debía seguirse el modelo. Bodin, tan distinto a Bossuet, cerró sus *Les six livres de la République* proponiendo que su monarca ideal fuese semejante a «ce grand Roy eternel, unique, pur, simple, indivisible, eslevé par dessus le monde elementaire, celeste et intelligible» (6, 6, p. 312).

La primera parte, impresa en 1626 a partir de una primitiva versión manuscrita y de una primera edición no autorizada, llama la atención por la abundancia de prólogos y dedicatorias: una a Felipe IV, dos a Olivares y una «prefación» a los hombres «que tienen con título de reyes la tutela de las gentes», sin olvidar una llamada «A quien lee» y una amonestación «a los doctores sin luz». Ateniéndonos estrictamente a estos paratextos, no queda en claro si el destinatario final es Felipe IV, el conjunto de los monarcas o el lector anónimo. Probablemente, Quevedo consideró todas esas posibilidades a un tiempo, condicionado por el hecho de que envió a Olivares una versión manuscrita que más tarde se convirtió en un libro, el cual contempla a varios lectores aunque invoca regularmente a un «señor», el rey de España. Otro tanto se podría decir de *Política* 2, con apelaciones a «monarcas», «vuestra majestad» o «santísimo Padre».[85] Era usual en los tratados políticos dirigirse esporádicamente al señor o príncipe al que iban dedica-

85 Una muestra de tal pluralidad de destinarios se comprueba en el capítulo 2, 18. Riandière [2004:410-21] comentó las implicaciones textuales e históricas de esta variedad de destinatarios.

dos, y lo que distingue en ese aspecto a *Política de Dios* es la intensidad y frecuencia de tales apelaciones.

Consta la primera parte de 24 capítulos, y la segunda de 23; aunque forman un todo homogéneo, no es posible pasar por alto algunas diferencias.[86] La segunda parte, más extensa que la primera, abarca un número mayor de asuntos y problemas (impuestos, fronteras, leyes, la tiranía, la virtud de la paciencia), y contiene más citas y ejemplos, bíblicos e históricos. Sus advertencias son más severas,[87] los apóstrofes más habituales, en tanto que el lenguaje acude con más frecuencia a registros cotidianos y vulgares, buscando una indignación más expresiva. Al haberse redactado *Política de Dios* durante un período de tiempo dilatado, refleja inevitablemente cambios por parte de Quevedo. Éstos no afectan al contenido doctrinal esencial (por ejemplo, que el poder viene de Dios *per populum*, que el rey se debe al bien común, que el privado debe obedecer al rey sin usurpar sus funciones, etc.), pero dejan entrever una mayor desconfianza hacia Felipe IV. No sabemos si, cuando Quevedo escribe que este monarca, a los diecisiete años de edad, era «nieto que se introduce en padre de sus abuelos»,[88] pretendía lisonjear mejor que nadie o, malignamente, elevaba a la altura a quien sabía que terminaría cayendo. En cualquier caso, su monarca ideal parece haber sido Alfonso V de Aragón, a quien adorna con unas cualidades que presumiblemente no encontró en Felipe IV.

El título de la obra y su repetido apoyo bíblico[89] siguen causando perplejidad a los lectores actuales y propiciando más de un malentendido. Desde la Edad Media los espejos de príncipes[90] venían invitando al gobernante a asemejarse a alguien o algo: un héroe clásico, un gobernante moderno, el animal de un emblema o la imagen de un jeroglífico, y una de las variantes más fecundas consistió en poner como modelo a un héroe bíblico, cuando no al propio Cristo. Una dimensión importante del movimiento humanista a partir de Lorenzo Valla y Erasmo fue el estudio y comentario de las Es-

86 Tales diferencias fueron entrevistas por Mérimée [1886:221-22] y Clamurro [1991:142-43], pero corresponde a Edwards [1999] un análisis más sistemático de las mismas. También Cacho [2010] insiste, con nuevos argumentos, en las diferencias de la segunda parte frente a la primera.

87 Probablemente, la superior vehemencia provoca páginas de discutible acierto. El capítulo 2, 6 establece una asociación entre Pilatos, los judíos, la razón de estado y Tácito, que en el fondo sólo es la trivialización de un debate político de cuya complejidad, por otra parte, Quevedo se hizo cargo en más de un lugar.

88 *Grandes anales de quince días* (edición de V. Roncero, p. 59).

89 Gendreau-Massaloux [1977:208-13] computó 593 citas bíblicas, 69 patrísticas y 67 de otros autores.

90 Sobre la imagen del espejo que devuelve al príncipe su imagen, véase Shapiro [1975].

crituras, y este hecho repercutió en la literatura política, que buscó en la historia sagrada soporte para razonamientos políticos de lo más diverso.[91] Maquiavelo vio en Moisés un estadista encomiable por su ánimo y don de la oportunidad. Juan Márquez escribió *El gobernador cristiano deducido de las vidas de Moisén y Josué*.[92] Gómez Barrientos se preguntaba: «¿donde se hallarà libro tan seguro, como la Sagrada Escritura?».[93] Juan Vela encontraba en ella, además de modelos, ejemplos reprobables: «Iuzgaría Machiabelo y otros detestables políticos, que las razones, ò sinrazones de estado, que han discurrido para la conseruacion, ò aumento de los Reynos, se debieron a su inuencion, y sutileza; pues no es assi [...] Es antiquissimo el vso de su Politica en los Reyes injustos: desde el tiempo de Ieroboan se ha practicado, y desde entonces tambien se manifestaron en escarmientos los errores torpes de sus nefandas maximas» (*Política Real* 12, p. 504). Hobbes justificó el estado anglicano apoyándose en san Mateo, y Locke inició su *First treatise* con once pormenorizados capítulos sobre la relación entre Adán y Eva, y la monarquía como obra de Dios. La Biblia no sólo tuvo una presencia de primer orden en la teoría política, sino también en la historia cotidiana de los pueblos: tal vez la de Europa habría sido diferente, si Lutero no se hubiese servido de su sobresaliente erudición bíblica para pedir obediencia, exhortar a la paz o condenar las protestas campesinas.[94]

91 Por ejemplo, *Institutio principis christiani*, de Erasmo de Rotterdam (Amberes, 1516); *Institución de un rey cristiano colegida principalmente de la Sagrada Escritura*, de Felipe de la Torre (Amberes, 1544); *De optimo imperio, sive in lib. Iosue commentarium*, de Arias Montano (1583); *Doctrina de príncipes enseñada por el santo Job*, de Juan de Orozco y Covarrubias (Valladolid, 1605); *El gobernador cristiano, deducido de las vidas de Moisén y Josué, príncipes del pueblo de Dios*, de Juan Márquez (Madrid, 1612); *República y policía cristiana para reyes y príncipes y para los que en el gobierno tienen sus veces*, de Juan de Santa María (Barcelona, 1619); *Davide perseguitato*, de Virgilio Malvezzi (1634, traducción de Madrid, 1635); *Il ritratto del privado político christiano*, de Virgilio Malvezzi (1635), *Idea de un príncipe político cristiano, representado en cien empresas*, de Saavedra Fajardo (Monaco, 1640); *Instrucción cristiana de príncipes y reyes sacada de la escritura divina*, de Carlo Maria Carafa (Palermo, 1688); *Política real y sagrada discurrida por la vida de Jesucristo ...para el gobierno de los príncipes y elección y acierto de los ministros de sus reinos* de Juan Vela (Madrid, 1675).

92 Elocuentes son también las palabras de Saavedra Fajardo al frente de sus *Empresas políticas*: «La sierpe de metal, la zarza encendida, el vellocino de Gedeón, el león de Sansón, las vestiduras del sacerdote, los requiebros del Esposo, ¿qué son sino empresas?» (p. 174).

93 Introducción a *Política real y sagrada* de Juan Vela.

94 *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia* y *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos*; véanse ambas obras en Lutero, *Escritos políticos* (edición de J. Abellán, pp. 21-65 y 95-101). En la medida en que *Política de Dios* está escrita «con la pluma de los evangelistas», puede verse como una réplica de la obra política de Lutero, basada esencialmente en el Nuevo Testamento y, de modo especial, en san Pablo.

Raimundo Lida [1981:172] puso en duda que *Política de Dios* cupiese dentro de una «cristología coherente», pero cabe preguntarse si un tipo de hermenéutica que ha dado cabida a desacuerdos y herejías varias se ajusta a reglas claras.[95] Luis de León, en *De los nombres de Cristo*, tras afirmar que en la palabra *pastor* «se pueden considerar muchas cosas», tales como sosiego, pureza, inclinación al amor, gobierno desinteresado y otras excelencias, concluyó que Cristo las tiene en grado eminente, «y assí veremos quán merescidamente es llamado *pastor*».[96] Ante pastores y ovejas (*Juan* 2, 17), la imaginación de Quevedo marchó en otra dirección:

> Y por eso dice san Juan consecutivamente aquellas palabras: «*Zelus domus tuae comedit me*». Los primeros que refiere san Juan, capítulo 2, fueron los que vendían ovejas. En éstos se representan los príncipes y procuradores de las comunidades en Cortes, y las justicias que asuelan y destruyen los pobres, los vasallos y los vecinos y encomendados. Eso es vender ovejas, y más vivamente que todos éstos se representan los obispos y los prelados, si venden en el templo las ovejas que Dios les encomendó para que apacentasen. Los segundos fueron los que vendían bueyes, en quien se significaron los ricos y poderosos que desustancian los labradores, las justicias que les echan todas las cargas, los gobernadores que los hacen arar para otros, encareciéndoles a precio de sangre el mal año y el socorro. En los numularios y logreros, los que con pretexto de religión hacen hacienda, los que compran las prelacías, los que comen la renta de los pobres; en los que venden palomas, los que usurpan la hacienda de los huérfanos y viudas, y los persiguen, y de su desamparo y soledad se enriquecen. Este género de gente, señor, el rey que los ve en su casa no ha de aguardar a que otro los castigue y los eche: mejor parece el azote en su mano para éstos que el cetro (1,19, pp. 307-08)).

Su método alegórico se asemeja al de tantos eruditos y escritores, desde Evemero hasta Pérez de Moya, que interpretaron la vida y los libros según metáforas y comparaciones más persuasivas que rigurosas, acomodadas a sus particulares propósitos. En la época de Quevedo se ajustó el texto bíblico a muy variados fines, como él mismo justificó al comienzo de capítulo 1, 14: «Es tan fecunda la Sagrada Escritura que sin demasía ni prolijidad sobre una cláusula se puede hacer un libro, no dos capítulos. Con pocas letras habla el Espíritu Santo a muchas almas, y sabe la verdad de Dios respirar a diferentes intentos con unas propias cláusulas» (p. 284).[97]

95 A Borges [1994:44] le pareció *Política de Dios* «un largo y enzarzado sofisma», pese a «su bizarría varonil en desbravecer ambiciones». Tal vez quiso decir que un razonamiento basado en citas evangélicas encerraba la falsedad propia de un sofisma.

96 Edición de C. Cuevas, pp. 221 y 224-25.

97 «Aunque las referencias quevedianas no sobresalen ciertamente por la cuidadosa dis-

En el capítulo 1, 1, Quevedo adelanta el sentido de su libro:

> Viendo Dios, en los primeros pasos que dio el tiempo, tan achacoso el imperio de Adán [...] y últimamente advirtiendo cuán mal se gobernaban los hombres por sí después que fueron posesión del pecado, y que unos de otros no podían aprender sino dotrina defectuosa y mal entendida y peor acreditada por la vanidad de los deseos, por que no viviesen en desconcierto, con tiranía, debajo del imperio del hombre las demás criaturas y consigo los hombres, determinó de bajar en una de las personas a gobernar y a redimir el mundo, y a enseñar (bien a su costa, y más de los que no le supieren o quisieren imitar) la política de la verdad y de la vida. Bajó en la persona del hijo, que es el Verbo del entendimiento, y fue enviado por legislador al mundo Jesucristo, hijo de Dios y Dios verdadero (p. 212).

Avanzando en esta dirección, en el capítulo 1, 2, después de haber mencionado el «primer gobierno», en el cielo, Quevedo realiza una distinción entre la política de Dios en el Antiguo Testamento y el gobierno de Cristo en el Nuevo:

> El segundo gobierno fue el que Dios como Dios ejercitó desde Adán todo el tiempo de la ley escrita, donde daba la ley, castigaba los delitos, pedía cuenta de las traiciones y inobediencias, degollaba los primogénitos, elegía los reyes, hablaba los profetas, confundía las lenguas, vencía las batallas, nombraba los capitanes y conducía sus gentes. Éste, aunque fue gobierno de hombres, le hallan desigual, porque el gobernador era Dios solo, grande en sí. Y viendo los rodeos de la malicia con que —en traje de humildad y respecto— descamina la razón de los ejemplares divinos, en el tercer gobierno vino Dios y encarnó y, hecho hombre, gobernó los hombres y, para instrumento de la conquista de todo el mundo («*A Solis ortu usque ad occasum*»), escogió idiotas y pescadores, y fue rey pobre para que, con esa ventaja ricos los reyes, y asistidos de sabios y doctos, no sean capaces de respuesta en sus errores: vino a enseñar a los reyes (p. 226).

El gobierno de inspiración divina narrado en los cuatro libros de los *Reyes* tuvo un desenlace tan imperfecto y sangriento como describe este párrafo, y un lector descreído consideraría a Yavé incapaz de mantener en los límites de

---

tinción de los sentidos de la Sagrada Escritura, dejan entrever, a nuestro juicio suficientemente, que don Francisco pretende adscribir al sentido literal las enseñanzas que propone en su obra, fundándose para ello en la opinión entonces generalizada de la multiplicidad de los sentidos literales del texto bíblico», puntualizó Pérez Carnero [2007:194-95]. Fernández Rivera [2010] ha analizado algunos procedimientos concretos de la técnica alegórica de Quevedo en *Política de Dios*.

la cordura a quienes había elegido como sus ministros en la tierra.[98] Quevedo no sostiene tal tesis, sino que sale del aprieto con alguna declaración ambigua y la manifestación de que los evangelios muestran el gobierno divino que entonces no había sido posible. Se diría que con *Política de Dios* va a salvar la perplejidad que el *Libro de los reyes* había producido en la conciencia de escritores como Juan de Mariana, Juan Márquez, Agustín de Castro y Pedro de Figueroa. Pero cuando trata de concretar el nuevo gobierno de Cristo, Quevedo se limita a esbozar un ideal abstracto, porque en los evangelistas sólo encontró un mensaje centrado en la caridad, como si éstos hubiesen llegado a la conclusión de que una verdadera teocracia era imposible e inconveniente.[99] «Mi reino no es de este mundo» (*Juan* 18, 36). En consecuencia, se centró en lo que terminó siendo su verdadero objetivo: mostrar la endeblez congénita de la monarquía (y, por extensión, de cualquier otra forma de poder) y el peligro de que un mal rey haga desgraciados a sus súbditos. Para tal propósito, Quevedo encontró en la «pluma de los evangelistas» abundantes analogías que ponían en tela de juicio «coronas, cetros e imperios». Al mismo tiempo, acató la realidad europea del siglo XVII —gobierno monárquico, por designación hereditaria y con plenos poderes— y también supo encontrar en los evangelios abundantes consejos prácticos para los reyes de sus días.

A partir de la baja Edad Media, las monarquías europeas asentaron su poder en un ejército permanente, una burocracia y una hacienda progresivamente complejas, razón por la cual los tratadistas dieron tantas instrucciones sobre elección de consejeros, impuestos, ejército y guerra, y así ocurre en *Política de Dios,* combinación de espejo de príncipes, tratado, invectiva, memorial y sermón, como señaló Peraita [2001:189]. Un rápido recorrido por la primera parte enseña cómo debe ser el rey: firme en el peligro (1, 1), modesto (1, 2), severo (1, 3), atento (1, 4), cuidadoso de sus bienes (1, 5), decidido al frente del ejército (1, 6), seco con sus allegados (1, 7-8), intransigente con los malos ministros (1, 9-10), dispuesto a padecer (1, 12), receloso con los pretensores (1, 14), defensor de los pobres (1, 18), líder de sus ministros (1, 20). En suma, dotado de virtud y de prudencia, civil y militar, tal como preconizaron Lipsio, Gracián o Saavedra Fajardo,[100] entre otros muchos, si bien Quevedo

98 Maravall [1997:163] comentó la perplejidad de algunos escritores del siglo XVII (mencionados seguidamente), que «se esfuerzan por tapar con su ingenio la posible rendija que en las convicciones monárquicas podía abrir este episodio de los Sagrados Libros».

99 En el capítulo 2, 21 de *Política de Dios*, hace la siguiente declaración: «Los negocios que Cristo nuestro Señor dejó para después de su muerte y resurrección fueron gravísimos» (p. 535), palabras que sugieren que el Nuevo Testamento tampoco ofrece todas las respuestas.

100 Este último ofrece una erudición más rica que la de Quevedo, porque a las citas bíblicas añade un buen número de referencias clásicas, ejemplos históricos y su propia

se centró más que ellos en la conducta moral del gobernante y menos en aspectos prácticos de la administración. En cierto modo, tuvo como lema las palabras de Séneca a Nerón: «non rem publicam suam esse sed se rei publicae».[101] En general, la literatura política escolástica dirigió su atención al bienestar del reino (virtud), mientras que la del Renacimiento se interesó más por el éxito del rey (prudencia), y, en este aspecto, Quevedo estuvo más influido por la primera que por la segunda cuando propuso su propia lección acerca del *bonum honestum* y el *bonum utile*.[102] Hecha esta aclaración, parece indudable que en el segundo aspecto siguió la trayectoria de otros tratadistas de su tiempo. Sus propuestas prácticas apenas difieren, por ejemplo, de las de un tacitista como Eugenio Narbona en su *Doctrina civil*, cuyas fuentes, doctrina y razonamientos apenas guardan semejanza con *Política de Dios*.

El destinatario regio, que en *Discurso de las privanzas* es invocado en tono respetuoso, desempeña en *Política de Dios* el papel de oyente fustigado. «Los modos quevedianos de interpelar al valido y al rey parecen inspirarse en la predilección de los Padres de la Iglesia por la invectiva y el estilo "vehementísimo" utilizado para interpelar al hereje. La vehemencia agonística del predicador se reconduce en la *Política* a un contexto cortesano», señaló Peraita [2001:200].[103] El libro viene a ser una sucesión de sermones temáticamente autónomos, una «sylua de discursos, sagradamente politicos», como escribió Esteban de Peralta en su elogio del mismo f. [2]. Quevedo adoptó un sesgo similar al del religioso descalzo Juan de Santa María, cuya *República y policía cristiana* (1619) parte del siguiente lema: «Ad vos (o reges) svnt hi sermones mei, vt discatis sapientiam, et non excidatis (*Sabiduría* 6, 10)» (f. 1). Desde la superioridad moral que proporciona «escribir con la pluma de los evangelistas», Quevedo podía sentirse seguro a la hora de amonestar a un rey pío como Felipe III o dominado por los escrúpulos, como Felipe IV en una fase avanzada de su vida.[104] A partir de cada uno de los temas evangélicos, encadenó glosas, citas, máximas y comentarios que muestran el contraste entre el buen

---

experiencia como diplomático europeo. En lo demás, su enfoque es sustancialmente el mismo: advertencia al príncipe para que conserve el poder sin desbordar los límites de la moral.

101 *De clementia* 1, 19, 8 (edición de F.-R. Chaumartin).

102 El tacitismo, según Maravall [1973; 1997], Tierno Galván [1961:11-13] o Fernández Santamaría [1986:163-72], supuso una suerte de «maquiavelismo mitigado», al que algunos críticos adscriben, al menos parcialmente, a Quevedo. En tal sentido se han pronunciado, con diversos matices, Ruiz de la Cuesta [1984:51-53], Díaz Martínez [2000a:102-04] y Marañón Ripoll [2005:48-49].

103 Otros rasgos de la influencia del sermón en la literatura de Quevedo fueron señalados por Cerdan [1996] y Azaustre [2002].

104 Recuérdese también el tono imperativo con que Quevedo se dirige al monarca en *Memorial por el patronato de Santiago*.

rey, Cristo, y los imperfectos gobernantes de la tierra, susceptibles de ser identificados con los más próximos en el tiempo. La insistencia en el deber, el tono admonitorio y la constante presencia del texto bíblico dan a *Política de Dios* su característico tono sermonario,[105] que alterna con pasajes que se podrían considerar «sátira contra tiranos», afines a algunos poemas morales. «Ladren unos con la predicación, y muerdan otros con los escritos», escribió Quevedo en el prólogo de la segunda parte (p. 622) para defender su obra de ciertos ataques. Tales palabras describen su propio quehacer.[106]

Probablemente, consideró insoluble la contradicción entre su preferencia por la forma monárquica de gobierno y la desconfianza hacia quienes la encarnaban, lo cual explicaría su pesimismo, que extendió hacia otras formas de gobierno y de poder. El tono sereno con que Maquiavelo o Lipsio dan consejos puede crear en el ánimo del lector la convicción de que sus propuestas son factibles, pero el vehemente Quevedo no transmite esa sensación. Escribió Juan de Santa María que, estando las historias llenas de vidas de reyes y emperadores, «no se hallara en todos ellos vno, en quien no se ayan notado muchas faltas» (*República y policía cristiana* 3, f. 12). Quevedo ya pensaba así cuando escribió el segundo de los *Sueños*, posiblemente hacia 1608, donde un diablo explica por qué se condenan muchos reyes:

> el poder, libertad y mando les hace sacar a las virtudes de su medio y llegan los vicios a su extremo y viéndose en la suma reverencia de sus vasallos y con la grandeza opuestos a dioses quieren valer punto menos y parecerlo, y tienen muchos caminos para condenarse y muchos que los ayudan, porque uno se condena por la crueldad y matando y destruyendo es una grandeza coronada de vicios de sus vasallos y suyos y una peste real de sus reinos; otros se pierden por la cudicia, haciendo amazonas sus villas y ciudades a fuerza de grandes pechos que en vez de criar desustancian; y otros se van al infierno por terceras personas y se condenan por poderes, fiándose de infames ministros.[107]

El contexto jocoso en que se encuentra el fragmento citado no impide reconocer que concuerda con afirmaciones análogas dispersas en sus tratados. Otro tanto puede decirse de este comentario de Clito sobre Alejandro Magno:

105 Mérimée [1886:221], Lida [1981:172-78], Roncero [1991], Ghia [1994:59-69], Peraita [1997:69-73] y Fernández Mosquera [1998] han comentado este dato.

106 Diferente valoración de *Política de Dios* ofrece Fernández-Santamaría [1986:55-56]: «Quevedo ni siquiera contempla la conveniencia de un arbitrio entre Pilato y Cristo, entre el abanderado de la realidad y el representante de la verdad [...] es difícil decidir entre considerar a Quevedo como un exponente tardío del extremismo de un san Bernardo, o un representante del evangelismo más acérrimo».

107 *El alguacil endemoniado* (edición de I. Arellano, pp. 264-65).

> Yo, señor, fui gran privado deste emperador, que para ver cuán poco caso hacen los dioses de las monarquías de la tierra, basta ver a quién se las dan (*Discurso de todos los diablos*, p. 511).

Frente a algunos eruditos romanos y a diferencia de los seguidores de Lutero, «the main polemical aim of the Thomists was to repudiate the heretical suggestion that the establishment of political society is directly ordained by God. They wished on the contrary to be able to claim that all secular commonwealths must originally have been set up by their own citizens as a means of fulfilling their purely mundane ends».[108] Aunque Quevedo, como señalé páginas atrás, no se adhirió ni al iusnaturalismo ni al contractualismo de los seguidores de Tomás de Aquino, fue sensible —posiblemente por su familiaridad con varios padres jesuitas— a algunas de sus ideas centrales, que perviven en su obra como ecos desvaídos. Esto se refleja en su concepción puramente instrumental de la monarquía: le parece una institución superior a la república, pero la despoja de toda grandiosidad. La insistencia en las obligaciones del monarca es la consecuencia —que Quevedo no formula con claridad— de unos derechos naturales que los hombres descubren en el ejercicio de su razón, y cuyo corolario inevitable viene a ser la efectiva limitación del poder del rey, obligado a respetar un pacto no escrito. El hecho de que Quevedo no hubiese desarrollado consecuentemente estas premisas y hubiese optado por amedrentar al monarca[109] con un aluvión de sermones se debe, entre otras circunstancias, a que los humanistas de su tiempo (Maquiavelo y Lipsio son dos ejemplos señeros) dieron la espalda a la especulación política y se centraron en el arte de aconsejar con ejemplos y aforismos.

En el caso de Quevedo, a medio camino de varias posibilidades teóricas, esto se tradujo en una visión desencantada de los reyes y las monarquías. Si de los pasajes más o menos risueños que he tomado de *Sueños* y *Discurso de todos los diablos* retornamos a *Política de Dios*, podemos observar un tono más corrosivo. *Política* 1 arranca con una cita del *Libro de la sabiduría* donde se dice que, siendo engendrados los humanos a partir del deleite del sueño y de la sangre menstrual, «nemo ex regibus aliud habuit nativitatis initium». En el capítulo

108 Skinner [1978:II, 154].

109 «Puede ser que el poder soberano obre cualquier cosa sin temer castigo, mas no que si obra mal no le merezca; y entonces la conciencia, con mudos pasos, le penetra en los retiramientos del alma los verdugos y los tormentos que, divertido, ve ejercitar en otros por su mandado: los cuchillos y los lazos. Si conociese que es la misma estratagema de la divina justicia mostrarle los verdugos en el cadahalso del ajusticiado que la que usa el verdugo con el que degüella, clavándole un cuchillo donde le vea para hacer su oficio con otro que le esconde, sin duda tendría más susto, menos seguridad y confianza» (2, 4, p. 372).

primero de la segunda parte, explica Quevedo en qué sentido los reyes carecen de grandeza:

> La descendencia y origen de los reyes en el pueblo de Dios ni fue noble ni legítima, pues tuvo por principio el cansarse de la majestad eterna y de su igualdad y justicia. Así lo dijo Dios a Samuel: «*non enim te abiecerunt sed me, ne regnem super eos*». Pocos son, y menos valen, las coronas, los cetros y los imperios para calificar este oficio tan ruin linaje como el que tuvo. Para castigarlos les concedió lo que le pidieron (p. 345).[110]

Según el relato bíblico, el pueblo solicitó un gobernante que lo representase, porque el designado por Dios, Samuel, era un viejo incapaz, cuyos hijos se habían entregado a la avaricia y otros excesos. Los sucesivos reinados de Saúl, David y Salomón ejemplifican toda suerte de errores y vicios, incluso si cuentan con el favor divino: el propio Yavé manifiesta estar arrepentido de haber hecho rey a Saúl.[111] Las esperanzas puestas en David o la inicial gloria del reinado de Salomón no evitan la historia lamentable de un pueblo mal gobernado y dividido en guerras fratricidas, al que sólo le queda la opción de preparar la venida del Mesías. Al afirmar que la monarquía quedó estigmatizada cuando Israel pidió un rey que defendiese sus intereses, Quevedo propicia que el lector extraiga algunas conclusiones, no fáciles de armonizar: 1) la historia del pueblo escogido enseña, indirectamente, la inviabilidad de la teocracia; 2) en la medida en que la autoridad real arranca de un acuerdo suscrito por los hombres, no necesita justificarse por su origen divino; 3) Cristo bajó al mundo para enseñar a los reyes a actuar rectamente, pero, pese a su sacrificio, los nuevos gobernantes no difieren en lo sustancial de Samuel, por lo cual ahora los amonesta Francisco de Quevedo.[112] ¿Pretendió éste decir, elípticamente, que la herencia familiar y la fuerza, auténtico sustento de la monarquía absoluta, son innobles? ¿Hasta dónde creía realmente en la provi-

110 Palabras parecidas se leen en *La Fortuna con seso*: «siendo nuestro rey Dios, pedimos a Dios otro rey. Dionos a Saúl con derecho de tirano [...] Desde entonces, en todos los reinos y repúblicas, nos oprime con vil y miserable captividad y para nosotros, que dejamos a Dios por Saúl, permite Dios que sea un Saúl cada rey» (edición de L. Schwartz, p. 774).

111 *1 Samuel* 15,10-11.

112 Por el contrario, Pedro de Padilla en su *Monarquía de Cristo* atribuye las imperfecciones de los gobiernos humanos a la obstinada presencia de Lucifer a lo largo de los siglos, antes y después de la venida de Cristo. Bossuet comenta la Biblia de un modo más complaciente, sin explicar por qué se pasó del gobierno directo de Dios al de los hombres o por qué razón los judíos pidieron tener un rey como otros pueblos. No hace referencia tampoco a las contradicciones que se dieron bajo el reinado de Moisés, ni a los defectos de la casa de David.

dencia, cuando le producían desazón unos acontecimientos que formarían parte del plan previsto por la suma inteligencia?[113] Es comprensible que, al señalar el estigma bíblico de la realeza, Quevedo no hubiese querido extenderse más acerca del papel de Dios en el gobierno de los humanos. Tomás de Aquino, Suárez o Molina no se habrían encontrado ante esa disyuntiva, porque para ellos no intervenía en la acción política. Pensaban, como Clito, «que los dioses hacen poco caso de las monarquías de la tierra».[114]

Primera parte de la vida de Marco Bruto

La figura de Bruto, tal como ha sido transmitida desde Plutarco y Cicerón, despertó un prolongado interés, que resumió M. L. Clarke [1981]. Entre otros escritores romanos, Lucano, en *Farsalia,* y Séneca, en *De beneficiis,* se pronunciaron sobre las implicaciones ideológicas y morales de su conducta, y otro tanto hicieron Dante y Petrarca.[115] Aunque lo más sobresaliente de su biografía es la participación en la muerte de César, otros rasgos de su vida y personalidad lo convierten en un personaje literariamente atractivo, fundamentalmente a causa de sus contradicciones: tuvo una relación ambivalente con Pompeyo y César, se consideró defensor de la legalidad pero asumió poderes extraordinarios en Macedonia y Asia Menor, abandonó Italia para evitar una guerra civil y armó un ejército contra los romanos. Además, suele aparecer rodeado por hombres tortuosos y mujeres singulares dentro de una atmósfera misteriosa y sombría, como en una tragedia de Séneca. Por todo ello resultó estimulante para muchos escritores, principalmente dramaturgos: M. A. Muret (1554), Jacques Grévin (1558), Orlando Pescetti (1594), William Alexander (1609), Shakespeare (1623), Georges de Scudéry (1635), Marie A.

113 Quevedo propende a evocar la providencia divina como castigo de los malos gobernantes o de los pueblos pecadores (por ejemplo, en *Marco Bruto*, p. 769), pero no suele mostrar su papel benefactor e inteligente en la marcha de la historia. Es inevitable recordar aquí aquel pasaje en que Tácito, tras haber enumerado las desgracias acaecidas al pueblo romano, expresa su temor de que los dioses no tengan interés en salvar al pueblo sino, solamente, en castigarlo: «non esse curae dei securitatem nostram, esse ultionemn» (*Historiae* 1, 3, 2, edición de P. Wuilleumier y H. Le Boniec).

114 En el capítulo I, 4 de *De regimine principum,* después de haber sintetizado el itinerario de las monarquías romana y hebrea, Tomás de Aquino resume la difícil coyuntura en que se encuentra siempre esta institución: «Luego por ambas partes amenazan los peligros, tanto si por temer al tirano se descarta el mejor gobierno del rey, como si por desear esto se convierte el poder real en malvada tiranía» (Cito por *La monarquía*, p. 25).

115 M. Piccolomini [1991:40-45] comenta la compleja actitud de Petrarca hacia César y Bruto en su carta a Francesco de Carrara.

Barbier (1710), John Sheffield (1722), Voltaire (1731) y otros.[116] A Quevedo le interesaron las implicaciones ideológicas de César y Bruto, pero no renunció a dotar a su tratado de ciertos elementos novelescos y dramáticos.

En el prólogo «A quien leyere» declara que «este libro tenía escrito ocho años antes de mi prisión», es decir, en 1631, pero se desconoce si modificó en 1644 la redacción primitiva. Probablemente retocó el material inicial y lo amplió con nuevas adiciones, como hizo en ocasiones similares.[117] Se sabe, también, que preparaba una prolongación, pues en carta de 12 de febrero de 1645 comunica a Francisco de Oviedo: «me voy dando prisa, la que me concede mi poca salud, a la *Segunda parte de Marco Bruto* y a las *Obras de versos*» (*Epistolario completo*, p. 486). La misma promesa se hace al final de la primera sección: «Que yo, en tanto, si viere que vuestras mejoras son cosecha desta primera parte, agradecido trabajaré en la segunda, para que en el fin de Marco Bruto se reconozca el fin de los sediciosos y noveleros» (p. 896). Parece, pues, que nuevas ideas iban acudiendo a su mente, propiciando la ampliación de los temas y la variedad narrativa.[118] Como consecuencia, lo que parece haber sido un proyecto inicial centrado en el personaje de Marco Bruto se extendió en otras direcciones, hasta el punto de que el título de la obra refleja imperfectamente su complejo contenido.

Esas dos fechas, 1631 y 1644, invitan a contemplar *Marco Bruto* en el conjunto de la obra quevediana en prosa. La redacción inicial se sitúa entre la publicación de *Política de Dios* 1 (1626) y la culminación de *Política de Dios* 2 (¿1636-1639?), lo que quiere decir que durante un decenio largo convivieron en la mente de Quevedo dos obras políticas muy diferentes en sus fuentes y estructura, aunque tal vez complementarias desde el punto de vista ideológico, según trataré de demostrar. No se puede olvidar, por otra parte, que en 1632 publica Quevedo su traducción del *Rómulo* de Malvezzi.[119] Análogas reflexiones suscita la fecha de 1644, porque en torno a ese año escribió el *Job*, *Providencia de Dios* y *La caída para levantarse*, obras religiosas no exentas de intención política en más de una página. Esto quiere decir que durante los últimos años de su vida Quevedo siguió reflexionando sobre la literatura clásica y

116 Ofrece información al respecto M. L. Clarke [1981:112-34].

117 Por ejemplo, en *Grandes anales de quince días*, *Doctrina moral* y *Política de Dios*.

118 Martinengo [1998a] interpretó tal proceder como un «proceso dinámico en transformación», lo cual explicaría a su entender algunas peculiaridades de su diseño y estructura.

119 El mismo año, puede añadirse, en que Saavedra Fajardo fecha su *Introducciones a la política y razón de estado del rey católico don Fernando*. Con respecto a *Marco Bruto*, afirmó M. Blanco [2004:91] que «tiene un inconfundible aire de familia con los libros de semblanzas políticas de Malvezzi».

bíblica,[120] planteándose nuevos problemas, para los cuales tal vez no halló todas las respuestas que deseaba. Su propósito de escribir una segunda parte de *Marco Bruto* indica que le quedaba algo por añadir.

Marco Bruto se divide en tres partes de desigual extensión y carácter, siendo la primera mucho más extensa que las otras. De esa irregularidad fue consciente Quevedo, que se vio en la necesidad de señalar la unidad de propósito que iba actuando de elemento de engarce. En la segunda parte, «Cuestión política», justifica que el discurso se haya trasladado a otra época y circunstancia:

> No ha sido digresión lo que dispone con ejemplo moderno la inteligencia de la cuestión propuesta en Julio César, a que deciende más tratable el discurso (p. 918).

Y lo mismo ocurre con la tercera parte:

> Esta Suasoria de Marco Séneca, traducida y añadida por mí, ocupa a propósito estas pocas hojas por tocar a Marco Antonio y a Cicerón, cuyas costumbres y méritos son parte desta historia, y no poco necesarias para conocimiento de la intención facinorosa de Marco Antonio, principal interlocutor desde suceso (p. 935).

Es posible señalar la presencia de distintos elementos unificadores. En lo narrativo, las historias, una veces entrelazadas y otras comparadas, de César, Pompeyo, los dos Bruto, Marco Antonio, Porcia, Cicerón, Fernando el Católico, el Gran Capitán y otros personajes; en lo estructural, la glosa libremente entendida y desarrollada; en lo didáctico, el propósito de exponer unas opiniones políticas a partir de una interpretación personal de la historia de Roma, enriquecidas con comentarios a menudo concordantes con las ideas expuestas por Quevedo en otras obras. Éste advierte que «no escribe historia, sino discurso», y por tal término hay que entender, con *Autoridades*, un «escrito, que contiene varios pensamientos y reflexiones sobre alguna materia». Debemos leer *Marco Bruto* según su intención y peculiar plan organizativo, distintos de la biografía de Plutarco, del método histórico de Suetonio, de la exposición política de Lipsio o del ensayo al modo de Montaigne. Quevedo se acogió a un género de límites imprecisos, dentro del cual dictó sus propias normas, que modificó cada vez que nuevas ideas acudían a su mente. *Marco Bruto* posee una unidad laxa, similar a la de otras obras quevedianas que avanzan por agregación de nuevos motivos, en las cuales la diversidad estruc-

120 Visible, incluso, en tópicos como la usual comparación del monarca con el sol. Como recordó Vaíllo [1998:394], la imagen arranca de Platón, *República* 509d, y Plutarco *A un gobernante falto de instrucción* (*Moralia* X, 780F).

tural es compatible con la conexión entre las ideas y temas desarrollados en cada una de las partes en que se divide el todo.

La primera sección

Al comienzo de la obra, antes de los preliminares, se lee: «Primera parte de la vida de Marco Bruto, escrita por el texto de Plutarco, ponderada con discursos», lo cual sugiere que éste fue el plan inicial de Quevedo, ampliado posteriormente con las otras dos secciones.[121] El prólogo «A quien leyere», aunque atañe a la totalidad de lo impreso en 1644, parece escrito con la mente puesta en la primera sección.[122] En él afirma Quevedo que pretende mostrar, «en la vida de Marco Bruto y en la muerte de Julio César los premios y los castigos que la liviandad del pueblo dio a un buen tirano y a un mal leal». En claro paralelismo, esta primera sección se cierra así:

> Vosotros, príncipes buenos, aprended a temer vuestros beneficios mismos. Vosotros, tiranos, aprended a temer vuestras crueldades propias. Vosotros, pueblos, estudiad reverencia y sufrimiento para el buen monarca y para el malo. Que yo, en tanto, si viere que vuestras mejoras son cosecha desta primera parte, agradecido trabajaré en la segunda, para que en el fin de Marco Bruto se reconozca el fin de los sediciosos y noveleros. Consentid mi intención los que no aprobáredes mi estilo (p. 896).

Se compone esta primera sección de treinta unidades menores, nunca rotuladas ni numeradas. Cada una se desdobla en un «texto» —traducción, generalmente, de Plutarco— y un «discurso», glosa de aquél. Como traductor, Quevedo se permitió varias libertades con su fuente:[123] seleccionó fragmentos, a veces desgajándolos del contexto, suprimió o sintetizó pasajes e introdujo observaciones que no estaban en el original, siendo ejemplo de esto último el memorial entregado a César antes de entrar en el senado, fragmento ajeno a Plutarco. En cuanto a la historia así traducida, Quevedo no la

121 En opinión de Gendreau-Massaloux [1977:238], la primera sección fue redactada en 1631, y en 1644 las dos siguientes. Según Martinengo [1998a:92], la tercera secuencia fue añadida por Quevedo durante el proceso de impresión del libro. Para otra opinión, véase el prólogo de Mª. J. Alonso a esta edición, pp. 643-48.

122 En cambio, el «Prólogo» de Antonio Calderón hace referencia expresa a «la cuestión política de Julio César» y «la *Suasoria séptima* de Marco Séneca» (p. 700).

123 Las señalaron, y valoraron de distinto modo, González de la Calle [1965], J. Riandière [1976:51-55 y 1994] y Gendreau-Massaloux [1977:233-43].

concibió como una verificación rigurosa,[124] sino como construcción libre, literariamente embellecida, acomodada a una demostración. Parece evidente que no se propuso hacer labor de investigador o de filólogo, sino de comentarista, apoyándose en el pasado para sustentar opiniones personales. A cada fragmento narrativo sucede un comentario, y con esta disposición tan ordenada indica que sobre la historia superpone su interpretación.

Quevedo pone como preliminar del libro, además de tres textos propios, diez citas de diversos autores con otros tantos juicios acerca de Bruto. Probablemente quiso dejar en claro que se trataba de un personaje controvertible sobre el cual cabía añadir una nueva interpretación. Compuso una biografía política, con voluntad instructiva, centrada en Bruto pero en modo alguno reducida a éste, pues también se acercó a otras figuras, en cuyas dudas y contradicciones ahondó con técnica que en algún momento se podría llamar novelística y, en otros, trágica.[125] No vaciló en apartarse de las fuentes y acudir a su imaginación si así convenía para perfilar la psicología que mejor se acomodaba a su propósito, pues en *Marco Bruto* interesan las trayectorias, las siluetas políticas y morales, a las cuales proporcionan apoyo las máximas y sentencias que enriquecen el libro. A diferencia de lo que ocurre en otras biografías de la época, la doctrina de *Marco Bruto* viene dada, en primer lugar, por la historia en sí. Algún crítico ha mostrado su extrañeza por el hecho de que Bruto, presentado inicialmente como modelo de rectitud, se muestre más adelante como un incompetente, en tanto que César, tirano arrogante, termine siendo valorado como el fundador de una monarquía menos injusta, pero parece claro que la narración quevediana persigue, justamente, explicar tales transformaciones. El objetivo de Quevedo reside, más que en los sucesos, en el espíritu de los protagonistas, sus pensamientos y sentimientos frente al destino, la divinidad y el azar. La historia, no tanto la escrita por Plutarco como la imaginada por Quevedo, es el elemento vertebral de la lección y sentido de *Marco Bruto*, donde se muestran unos personajes sobrepasados por los sucesos, en un escenario de crímenes, culpas, errores, dilemas y muertes de inocentes presidido por una suerte de *fatum*.

La tesis de esta sección contiene una mezcla de consejos morales y prácticos, y se resume en algunos de los reproches a la «necedad [...] delincuente» de Bruto:

124 «La historia era para los romanos, como señala Momigliano, una obra retórica con un máximo de discursos inventados y un mínimo de documentos auténticos» [R. Teja, 1982:42].

125 Astrana Marín [1940:156] no ocultó su admiración por algunos retratos, como los de Bruto y Porcia: «Aquí a veces Quevedo, más que describir, más que pintar, verdaderamente esculpe».

> dejarse obligar de César con honras, beneficios y mercedes pretendidas, para culparse de ingrato y alevoso [...] dejarse persuadir de Casio al peligro, y no dejarse reducir de Casio a la seguridad de la muerte de Marco Antonio, en ocultar el testamento de César y su cuerpo [...] fiar la defensa del homicidio en los cómplices en él, y su fortuna en la facilidad ligera y desenfrenada de la multitud [...] matar en el Senado a César con los mismos senadores, por acreditar la maldad con el sitio y las personas, sin advertir que la misma maldad desacreditaba las personas y el sitio [...] matarle por tirano a César, y a otro día repartirse las provincias entre los matadores por premio del delito [...] persuadir al pueblo romano que Julio César era digno de muerte y indigno del imperio, habiendo visto que los más y mejores del mismo pueblo romano, favoreciéndole en las guerras civiles, le habían juzgado por benemérito de la corona y dignidad suprema (pp. 891-92).

Toda esta primera sección se podría considerar una profundización de un episodio situado al comienzo de *Discurso de todos los diablos*, obra publicada en 1628, en la cual tiene lugar una breve conversación entre César, Bruto y un senador. El primero justifica haber instituido la forma monárquica de gobierno; el segundo se arrepiente de su crimen, del que acusa a un senador por haberlo inducido al mismo; el tercero echa en cara a César la muerte de Pompeyo. La disputa es zanjada por la máxima autoridad del infierno:

> Tornáranse a embestir si Lucifer no mandara con amenazas que César se fuera a padecer los castigos de su confianza, despreciadora de avisos y advertencias; y a Bruto y Casio envió a que fuesen escándalo de las almas políticas, y a los senadores repartió entre Minos y Radamanto para que fuesen asesores de los demonios. Y nombrando infinitos buenos consejeros en todos tiempos, los atormentaba; y cada letra de sus nombres era un tizón para los malditos senadores, serpientes que, a imitación de Lucifer, dan a los codiciosos lo que Dios les vedó y la ley les niega (pp. 497-98).

En la medida en que la escena transcurre en el infierno, todos estos personajes erraron, aunque el propio relato deja entrever que las culpas son de diferente gravedad. Se podría ordenar del siguiente modo su valoración por parte de Quevedo: 1) simpatía hacia el «Gran Pompeyo», defensor de las libertades republicanas;[126] 2) crítica a «la grande alma» de César por haber causado la muerte de aquél y por haber menospreciado las advertencias durante los idus de marzo; 3) condena de Bruto y Casio, ejecutores, torpes, de designios ajenos; 4) severa imprecación contra los

126 Tal como eran entendidas en su tiempo. «In Shakespeare's England there was admiration for classical (and aristocratic) republican virtue, but no suggestion that England could or should become a republic», matizó Blair Worden [2004:28].

senadores.[127] Resulta tentador ver aquí el germen de *Marco Bruto*, que vendría a suponer un ahondamiento en los dilemas esbozados en *Discurso de todos los diablos*. En 1644 Quevedo no modificó sustancialmente lo apuntado en 1628, pero amplió el campo de observación al ahondar en las personalidades de César y Bruto, y al interesarse por nuevos personajes y episodios (por ejemplo, Marco Antonio, Cicerón, la conducta de la plebe). Además, quiso formular una lección de manera más explícita:

> Para que se vea invención nueva del acierto del desorden en que la muerte y las puñaladas fueron electores del imperio, escribo en la vida de Marco Bruto y en la muerte de Julio César los premios y los castigos que la liviandad del pueblo dio a un buen tirano y a un mal leal. Tropelía son de la malicia los buenos malos y los malos buenos. No pretendo que en el uno escarmienten los ciudadanos fieles, y menos que en el otro se alienten los príncipes violentos. Sea fruto útil a las repúblicas, temeroso a los monarcas y de enseñamiento a los súbditos el saber recelarse del tirano que tiene algo bueno en que se disculpa y se desfigura, y del celoso que tiene algo malo en que se pierde. Y el tirano y el libertador conozcan que ni el uno logra su intento, ni el otro pierde su maldad, cuando el pueblo, en cuya memoria no tiene vida lo pasado, vende al interés propio la libertad, pobre por la sujeción, mas bien socorrida. El señor perpetuo de las edades es el dinero: o reina siempre o quieren que siempre reine (pp. 718-19).

Existen varios puntos comunes entre los tratados políticos de Quevedo y sus sátiras lucianescas, de manera que la lectura de unos y otras refuerza su respectiva comprensión. Aunque las sátiras son menos explícitas y sistemáticas, resultan más sugerentes porque dejan margen a la ironía, el relativismo y la ambigüedad calculada. En cierto modo, la diferencia de género propicia la presencia de otros matices. En los *Sueños*, *Discurso de todos los diablos* y *La Fortuna con seso* Quevedo tiende a contrastar dos puntos de vista en torno a un determinado problema, sirviéndose de una técnica heredada de los diálogos clásicos y renacentistas. A menudo el contexto permite deducir con qué posición se identifica Quevedo, porque el segundo interlocutor, tras rebatir los argumentos del primero, zanja la polémica. Cuando no sucede así, cuando unas razones no anulan totalmente a otras, el lector obtiene la impresión de que ante una realidad compleja es posible más de una alternativa. Aunque en estas sátiras persi-

127 Quevedo declara que prefiere el gobierno de uno al de varios, el de un monarca al de varios senadores. No está planteando la eventualidad de un control del poder ejecutivo por parte del legislativo, habida cuenta de que el senado romano reunía las funciones legislativa, ejecutiva y judicial. Con otro parecer, Marañón Ripoll [2004b:219-22] puso este pasaje en relación con un problema de naturaleza diferente, el de las Cortes de Castilla como posible contrapeso del monarca hispano.

gue la inequívoca afirmación de unos valores, no es menos cierto que la mezcla de burlas y veras, la sucesión de personajes que debaten entre sí y la presencia de puntos de vista contrapuestos pueden llevar ocasionalmente el relato por otros derroteros ideológicos, propiciando momentos en los que asoman el relativismo y la duda respecto a las convicciones explícitamente afirmadas. La ficción permite intuir problemas y realidades que no llega a captar el pensamiento que se expresa en el marco de los tratados. Al poner la tradición lucianesca al servicio de sus ideales más arraigados, Quevedo, ocasionalmente, llegó a asomarse al borde de sus creencias para vislumbrar realidades y actitudes sin cabida en su sistema de ideas. Así se explican multitud de pasajes en apariencia inocuos o incomprensibles: un diablo que proclama la igualdad de cristianos y judíos, otro que se burla de las mujeres que murieron vírgenes, un tercero que considera triste la vida de los sacerdotes por carecer de afecto conyugal, un filósofo que pone en tela de juicio la realeza, un privado que duda de la inteligencia de los monarcas, un negro que, afirmando la igualdad de los humanos, se queja de la sumisión a los blancos, unas mujeres que acusan a los hombres de haberles impedido estudiar para mantenerlas en situación de inferioridad... *Marco Bruto* participa de esa alternancia de puntos de vista, característica de los relatos lucianescos de Quevedo y que algunos quisieran atribuir a la influencia de los sofistas, porque hay una constante contraposición de realidades, de argumentos, de situaciones, de episodios, de personajes e, incluso, de etapas en la vida de un mismo personaje: Pompeyo frente a César, Junio Bruto frente a Marco Bruto, la monarquía frente a los senadores, el tirano frente al tiranicida, y así sucesivamente. Téngase en cuenta que la segunda sección es una *quaestio* en la que se formula una pregunta que encierra una contraposición entre Julio César y Fernando el Católico, y que la tercera está constituida por dos suasorias organizadas en torno a un esquema de propuestas y contrapropuestas.

Entre los temas que se pueden desgranar en la primera sección merecen destacarse tres, estrechamente relacionados: las formas de gobierno (república, monarquía[128] y tiranía), la plebe y la virtud. Es preciso, pues, volver a alguna de las cuestiones abordadas a propósito de *Política de Dios* para contemplarlas desde un ángulo parcialmente diferente.

De las seis posibles formas de gobierno que estableció Aristóteles (tres virtuosas y tres viciadas), Quevedo sólo aceptó una, la monarquía. Pocas dudas hay sobre su rechazo de la república, opinión basada, en buena parte, en la experiencia romana. Merecen recordarse aquí las palabras de Séneca incluidas en la relación de *juicios* que anteceden a *Marco Bruto*:

128 Entendiendo por tal el gobierno de uno, sin que ahora sea necesario distinguir entre monarquía e imperio. Maravall [1973:67-89] delimitó ambas nociones en el caso de la alta Edad Media española.

> Cuanto a mí, si bien en otras cosas fue [Marco Bruto] gran varón, en este hecho vehementemente juzgo que erró y que no se gobernó según la dotrina estoica; porque, o temió el nombre de rey —cuando debajo del poder del rey justo se juzga el mejor estado de la república—, o allí esperó había de haber libertad, donde había tan grande premio al mandar y al servir; o se persuadió que la república se podía restituir al estado antiguo, perdidas las costumbres antiguas, y que allí habría igualdad del derecho civil, y que allí estarían las leyes en su lugar, donde vía pelear tantos millares de hombres, no por si servirían, sino por a quién servirían. ¡Oh, cuánto olvido le embarazó, u de la naturaleza u de su ciudad, pues, muerto uno, creyó faltaría otro que quisiese lo propio! (p. 705).

En su momento Séneca consideró inviable la república (cuya decadencia describió el republicano Maquiavelo en *Discorsi*), y Quevedo hizo suyo ese parecer. No obstante, en *Marco Bruto* aflora el mismo escepticismo sobre la monarquía que veíamos en *Política de Dios*. En una y otra obra Quevedo parece querer comprobar la viabilidad de un ideal: en ésta, el gobierno de Cristo; en aquélla, el de «a peaceful and happy principate extending across the entire world under the governmemt of the virtuous *princeps*».[129] En ambas prevalecen las dudas.

La preferencia por la monarquía frente a otras formas de gobierno fue mayoritaria en la doctrina de todas las épocas, como muestran, entre otros muchos, los ejemplos de Dión Casio, santo Tomás, Egidio Romano, Dante, Mariana, Lipsio,[130] Álamos de Barrientos,[131] Bodin, Hobbes[132] y Bossuet. Quevedo, además de descartar el equilibro de poderes a la manera del gobierno mixto de Polibio (o, más tarde, de Locke), se mostró contrario al «gobierno de muchos».[133] Pese a tal predilección teórica, su confianza práctica en la mo-

129 Palabras de Stacey [2007:3] describiendo lo que denomina teoría romana de la monarquía, fundada en un líder que «assume a strikingly absolutist position at the head of the body politic», el cual, «under his loving care», establece un régimen militar que libera y no esclaviza.

130 «Pero no alabo confusamente cualquier principado, sino el verdadero y legítimo, cuya definición es ésta: el mando de uno solo» (*Políticas* 2, 3, p. 37).

131 Uno de sus aforismos puede servir de síntesis del parecer general: «El cuerpo de la República es vno solo y no se pueden apartar sus miembros sin daño irreparable suyo; y por esto ni diuidirse, ni darse a muchos: y assí se rige mejor por el ánimo y entendimiento de vno solo: y por esto es mejor gouierno el de la Monarquía (*Aforismos*, *Anales* 95, p. 66).

132 Ofrece un razonamiento muy detallado en *El ciudadano*, 7.

133 En *Discurso de todos los diablos* dejó esbozada la misma idea que desarrolla en *Marco Bruto*: fue un error haber preferido la oligarquía del senado a la autoridad única de César. Hobbes expresó un punto de vista parecido cuando señaló el riesgo de ejercer menos poder del necesario. En su opinión, al no haber ejercido el senado un poder

narquía fue limitada, como si hubiese constatado que el ideal no resistía la prueba de la realidad histórica, fuese ésta la de Israel, el imperio de Roma o la casa de Austria. «Debes saber también —advirtió Lutero al duque de Sajonia— que, desde el comienzo del mundo, un príncipe sensato es un pájaro raro y más raro todavía es un príncipe piadoso. En general son los locos más grandes o los peores canallas de la tierra».[134] En este punto, al menos, Quevedo coincidiría con el hereje por antonomasia. Las palabras iniciales de *Marco Bruto*, que acomodan otras parecidas de Malvezzi,[135] reflejan su visión de una institución precaria, al estar condicionada por pasiones muy elementales:

> Mujeres dieron a Roma los reyes, y los quitaron. Diolos Silvia, virgen deshonesta; quitolos Lucrecia, mujer casada y casta. Diolos un delito; quitolos una virtud. El primero fue Rómulo; el postrero, Tarquino (pp. 725-26).

La realeza, pues, en manos de una mujer inconstante, de hombres imperfectos, del azar. Más o menos, como el gobierno de Samuel. Esta desengañada constatación se reitera cuando, en un segundo momento, Quevedo se traslada desde los reyes legendarios a los emperadores, tal como escribe en la suasoria sexta:

> Perder la batalla de Farsalia fue desdicha; y morir César, en cuyo poder quedó Roma, fue desventura de aquella desdicha. La maldad sin consuelo fue que de aquella pérdida resultase el ser uno del triunvirato Marco Antonio (p. 954).

Además de la desventura, la desdicha y la maldad, la guerra entre Antonio y Octavio (una vez descartado Lépido) trajo otras desgracias: «Remitieron los dos su poder a la negociación de dinero, y compraban ejércitos y ciudades», de manera que Bruto «que vio en poder del interés las armas, y remitida a las armas la razón, desesperó de remedio y, desterrándose de Italia, fue a esperar en Elea las diligencias del tiempo y la medicina de los días» (p. 885). Para él, la peor solución habría sido la victoria de Octavio, pues supondría el definitivo triunfo de la monarquía, tal como expone en carta a Cicerón:

---

pleno, surgieron las sediciones de los Graco y Saturnino, así como las guerras civiles de Mario, Sila, Pompeyo y César, lo cual condujo «to the Extinction of their Democracy, and the setting up of Monarchy» (*Leviathan* 29, edición de R. Tuck, p. 222).

134 *Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia*, en *Escritos políticos*, p. 50.

135 «Sirve a las mujeres con los tiranos la debilidad por inocencia. Tienen ellos mayor dificultad donde hallan menor resistencia [...] Son las mujeres instrumentos de hacer perder reinos. Para ellas no es remedio casarlas con hombres quietos, pues ellas son feroces» (Traducción de *Rómulo* de Malvezzi, ed. F. Buendía, pp. 1715-16).

> He sabido que, por oponerte a la tiranía que Antonio pretende para sí, la procuras para Otavio, heredero que adoptó César. Esto, Cicerón, no es oponerte al tirano, sino hacerle. No aborreces el imperio, sino el emperador. Contradices el dominio a Marco Antonio, porque le aborreces, no porque aborreces el dominio. De peor consecuencia es dársele a Otavio que dejársele a Antonio, cuanto es peor continuar por herencia y sucesión la tiranía que empezarla por violencia, pues ésta siempre se oye delincuente, y aquélla ya deciende con buen nombre (pp. 883-84).

La «medicina de los días» no coincidió con los deseos de Bruto, que se suicidó después de su derrota ante el ejército de Marco Antonio. No queda en claro si Quevedo participa de la desfavorable visión de Octavio, porque cuando elogia a César frente a quienes lo tachan de tirano, coloca entre sus méritos haber dado origen al imperio. Posiblemente coincidió con Dión Casio[136] en la aceptación del principado de Augusto y el temor a los excesos del pueblo. El nuevo sistema político que sobrevino con Augusto en 27 a. C. se originó en la crisis que desde el siglo II a. C. afectaba al régimen anterior, incapaz de hacer frente a las nuevas circunstancias derivadas del imperio recién conquistado, entre otros, por César. Al resultar inadecuadas las instituciones republicanas (Senado, magistraturas, comicios) para convertir la antigua *civitas* en imperio se hizo necesaria la implantación de un régimen autoritario, capaz de vigorizar la vida política y acomodarla al ensanche de las fronteras. Como señaló Tácito, tras la batalla de Actium fue indispensable concentrar el poder en una persona, en interés de la paz.[137] La solución autoritaria, una monarquía fuerte de carácter militar, llegó de la mano de Octavio,[138] y Quevedo deja entrever su aprobación a tales medidas tanto en *Discurso de todos los diablos* como en *Marco Bruto*.

Probablemente Quevedo se sintió más cerca de los recelos de san Agustín y Tomás de Aquino hacia la institución imperial que del entusiasmo de

136 Quevedo lo menciona fugazmente en *La caída para levantarse* (edición de V. Nider, p. 144). Sobre la valoración que Dión Casio hizo del principado de Augusto, ofrecen diversos datos Rich [2007:13-18] y D. Plácido [2004:41-46].

137 «postquam bellatum apud Actium atque omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuit» (*Historiae* 1, 1, 1).

138 «Poder tribunicio, *imperium* proconsular, soberano pontificado constituyeron desde entonces y siguieron siendo las bases del Poder imperial. La primera confiere al Emperador la inviolabilidad, el derecho de veto, la convocatoria y, cuando quiera, la presidencia de los comicios y del Senado. Por el *imperium* proconsular, que posee tanto en Roma como en Italia, o en el conjunto de las provincias, es el Emperador el jefe del Ejército, el gran administrador del territorio y el juez supremo. En fin, el ser Soberano Pontífice hace de él el representante reverenciado y el guardián oficial de la religión nacional romana», resumió León Homo [en *El imperio romano* p. 17].

Dante,[139] porque muestra la trayectoria desde la deshonestidad de Silvia al imperio de Octavio como una sucesión de crímenes, errores y desenlaces inesperados, con un resultado final no exactamente negativo pero que pone al descubierto la imperfección de la vida política, simple reflejo de la humanidad. En *Marco Bruto* parece haber querido mostrar[140] los aspectos desfavorables de una institución decisiva en la historia de la civilización europea. En este punto tal vez no sea improcedente recordar los *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio,* donde Maquiavelo muestra cómo la república romana, nacida de una confluencia de circunstancias propicias y de méritos individuales, acabó por desaparecer sin que el talento pudiese remediarlo. Quevedo extrajo observaciones similares del período que estudia, aunque ajustadas a otra actitud ideológica. «No basta la fortuna para engrandecer a los hombres, si con ella no concurre la virtud; y es vana la virtud donde falta la fortuna», se lee en *El Rómulo.*[141] En *Marco Bruto* Quevedo muestra a diversos personajes carentes, total o parcialmente, de la necesaria virtud para hacer frente a una situación compleja. En la penumbra se ve a Octavio, no moralmente grande pero capaz de dominar la fortuna. Tal vez «la locura de la suerte» prevaleció sobre «la razón de la virtud»,[142] en cuyo caso habría que preguntarse sobre el valor de ésta.

En estrecha relación con la noción de monarquía está la de tiranía, que Quevedo emplea en un sentido moral más que jurídico. Así, afirma que César no fue tirano,[143] porque no lo es quien «con la valentía y el séquito de sus virtudes y sus armas, asistidas de fortunados sucesos, en una república toma para sí solo el dominio que la multitud de senadores posee en confusión apasionada» (*Marco Bruto*, p. 893). E insiste un poco después:

139 Véanse, respectivamente, *De civitate Dei* y *De regimine principum* frente al tratado de Dante *De monarchia.*

140 Uno de los interlocutores de la suasoria sexta, Aurelio Fusco, acepta con aparente naturalidad la eventualidad de que Marco Antonio acabe con la vida de Cicerón: «Vimos furiosas por todo el orbe las armas civiles, y que, después de las itálicas y farsálicas escuadras, Egipto bebió la sangre romana. ¿Por qué nos indignamos sea esto lícito a Antonio en Cicerón? Así fue permitido al alejandrino contra Pompeyo. ¿Por ventura no son muertos los que se acogen a los indignos?» (pp. 948-49).

141 Citado por la edición de F. Buendía, p. 1737.

142 «que tan justificadas acciones las niegan los dioses a la locura de la suerte para concederlas a la razón de la virtud» (p. 809). Con tales palabras, Marco Bruto expresó su confianza en que la virtuosa acción de acabar con César contaría con el apoyo de los dioses y la fortuna, que le había sido esquiva en la batalla de Farsalia.

143 Y en otro lugar: «Tarquino fue tirano, porque fue tal como se ha visto; Julio César no fue tirano, porque no se pareció a Tarquino en nada» (p. 892). Quevedo parece compartir la opinión de Dante de que César no fue un tirano, porque instauró un orden político mejor. Al respecto, véase Manfredi Piccolomini [1991:17].

Mal entendió Marco Bruto la materia de la tiranía, pues juzgó por tirano al que con la valentía y el séquito de sus virtudes y sus armas, asistidas de fortunados sucesos, en una república toma para sí solo el dominio que la multitud de senadores posee en confusión apasionada; siendo verdad que esto no es introducir dominio, sino mudarle de la discordia de muchos a la unidad de príncipe. No es esto quitar la libertad a los pueblos, sino desembarazarla: peor sujeto está el pueblo a un senado electivo que a un príncipe hereditario. Las leyes sacrosantas mejor se hallan servidas de uno que las ejecuta que de muchos que las interpretan. Más quiere la vanidad de los senadores la obediencia para su interpretación en las leyes que para las leyes mismas en su igualdad (pp. 893-94).[144]

Y en otro lugar:

Y por las mismas culpas son tiranos los senados en las repúblicas, y tiranos multiplicados (p. 894).[145]

Vinculado al anterior aparece el problema del tiranicidio y la rebelión contra el poder injusto, materia de reflexión en obras literarias y corrientes doctrinales de diversas épocas.[146] La muerte de César fue justificada por Cicerón en *De officiis*, implícitamente condenada por Juan de Salisbury, en *Policraticus* 8, 19,[147] y abiertamente por Dante en un escueto pasaje de la *Divina comedia*,[148] y a esta postura se suma Quevedo, que insiste en los argumentos que ya había expuesto en *Discurso de todos los diablos*. En su opinión, la acción

144 Un genovés, desencantado con su república, defiende la monarquía en términos similares en *La Fortuna con seso*, pp. 787-89. Véase también *Discurso de todos los diablos*: «¿Libertad es obedecer la discordia de muchos, y servidumbre atender el dominio de uno? ¿A muchas cudicias y ambiciones juntas llamáis padres, y al valor de uno tiranía?» (p. 495).

145 Tomás de Aquino, en *De regimine principum* 1, 5, consideró más tiránico el gobierno de muchos que el de uno. En su «aviso 55», Boccalini sostuvo la superioridad de la monarquía frente a la república, la oligarquía, la aristocracia y la democracia. «Demás que habemos visto muchas veces ser el gobierno popular tan aborrecible e insolente con la nobleza que, primero los romanos, después de la muerte de César, y los florentinos, después de la del duque Alejandro de Médicis, más quisieron vivir sujetos a nuevos príncipes que volver a probar la cruel servidumbre de la plebe sediciosa». Un punto de vista algo diferente por parte de Boccalini lo comenta Blanco [1998:190-91]. Otras opiniones sobre este debate fueron recogidas por Maravall [1997:172-76].

146 Para cuestiones más generales sobre el tiranicidio en la cultura europea, véase M. Cottret [2009].

147 Tras haber ofrecido una semblanza muy elogiosa de Julio César, Salisbury añade escuetamente: «este hombre, que había ocupado el mundo con las armas, fue considerado tirano, y con el consenso de la mayoría del Senado fue asesinado» (*Policraticus* 8, 19, p. 732).

148 *Infierno* 34, vv. 65-66.

de Bruto desembocó en un resultado opuesto a lo previsto: «la muerte y las puñaladas fueron electores del imperio» (p. 718), desenlace que se añade al error de considerar tirano a quien no lo era. Ahora bien, su repulsa de la muerte de César le pareció compatible con una deposición sin derramamiento de sangre, como muestra la acción de Junio Bruto: «Tarquino, reinando y vivo, fue depuesto con razón» (p. 895). Estas palabras obligan a contemplar un problema más amplio, objeto de numerosos debates en el renacimiento europeo, cual fue el de la desobediencia al poder.

Volviendo a Salisbury, conviene recordar los dos capítulos en los que justifica el tiranicidio apoyándose en las Escrituras (*Policraticus* 8, 20-21). Tomás de Aquino (*Suma teológica* 2- 2, q. 104, a. 6) expresó que no existe el deber de obediencia al tirano, a la vez que recordó la distinción aristotélica entre tirano por usurpación ilegítima y tirano por abuso de poder legítimo, y en términos similares se expresaron, entre otros, Soto, Molina, Suárez y, sobre todo, Mariana, en *De rege et de reges institutiones* 1,5-6, considerado como el exponente más claro de la justificación de la deposición del gobernante injusto. Esta postura no fue la dominante en el ámbito de la Edad Moderna europea. Tanto Lutero como Calvino rechazaron abiertamente la desobediencia al poder político constituido,[149] y solamente la necesidad práctica de oponerse a Carlos V abrió el camino a la opinión contraria, que sus seguidores desarrollaron de modo más radical, propugnando además la desobediencia de los funcionarios inferiores con respecto al poder superior. También los humanistas[150] de inspiración estoica, a menudo influidos por los espectáculos de las guerras religiosas, se negaron a justificar la licitud y legalidad de la desobediencia al poder constituido. Montaigne, condicionado por su hostilidad a Lutero y los hugonotes, exaltó la obediencia,[151] se mostró reiteradamente cri-

149 Schaub [1984:165-71] analizó las distintas posturas de Lutero acerca de la rebelión contra el poder. «La doctrina de los dos reinos conduce a Lutero a negar toda posibilidad de resistencia activa a la autoridad, con las matizaciones que más adelante señalamos», indicó J. Abellán [1986:XXX].

150 Entendiendo por humanista quien se dedicaba a las humanidades, «un ciclo de disciplinas compuesto de gramática, retórica, poesía, historia y filosofía moral» [Kristeller, 1970:15].

151 «La premiere loy que Dieu donna jamais à l'homme, ce fust une loy de pure obeïssance; ce fust un commandement nud et simple où l'home n'eust rien à connoistre et à causer; d'autant que l'obeyr est le principal office d'une ame raisonnable, recognosisant un celeste superieur et bienfaicteur. De l'obeir et ceder naist toute autre vertu, comme du cuider tout peché» (*Essais* II, XII, p. 467). Por el contrario, el orgullo induce al hombre a «aimer mieux estre chef d'une trouppe errante et desvoyée au sentier de perdition, aymer mieux estre regent et precepteur d'erreur et de mensonge, que d'estre disciple en l'eschole de verité, se laissant mener et conduire par la main d'autruy à la voye batuë et droicturiere» (*Essais* II, XII, p. 478).

tico con los «innovadores» y rechazó la posibilidad de sustituir el poder[152] establecido. De modo análogo, Lipsio exhortó a tomar el «escudo del sufrimiento» antes que la espada de la rebelión, añadiendo, con palabras de Tácito, que «Dios ha dado al príncipe el juicio soberano de todas las cosas, dejando a los súbditos la gloria de obedecer».[153] Ante parecidas circunstancias, Gaspar du Vair amonestó contra «el veneno de la sublevación». También exhortó a la resignación Bodin, que admitió la deposición del tirano por usurpación y rechazó que, en el caso del príncipe absolutamente soberano, «comme sont les vrais Monarques de France, d'Espagne, d'Angleterre, d'Escosse, d'Ethiopie, de Turquie, de Perse, de Moschovie», los súbditos puedan atentar contra el príncipe «ores qu'il eust commis toutes les meschancetez, impietez et cruautez qu'on pourroit dire» (*Les six livres de la République* II, 5, p. 75). En la misma línea se pronunció Hobbes,[154] a quien su aprecio por los clásicos no le impidió ver en ellos peligrosos ejemplos que podrían incitar a la rebelión.[155] Quevedo, que no podía dejar de tener presente el asesinato de Enrique IV de Francia en 1610, se sumó a la lista de opositores al regicidio, por razones morales, religiosas o prácticas. En *Marco Bruto* vino a confirmar la observación de Montaigne según la cual «ceux qui donnent le branle à un estat sont volontiers les premiers absorbez en sa ruyne. Le fruict du trouble ne demeure guere à celuy que l'a esmeu; il bat et brouille l'eaue pour d'autres pescheurs» (*Essais* I, XXIII, p. 118). Dijo expresamente: «El rey bueno se ha de amar, el malo se ha de sufrir» (p. 860).

152 En el ensayo *De la coustume et de ne changer aisément une loy receüe*, escribió: «me semblant très-inique de vouloir sousmettre les constitutions et observances publiques et immobiles à l'instabilité d'une privée fantasie (la raison privée n'a qu'une jurisdiction privée) et entreprendre sur les loix divines ce que nulle police ne supporteroit aux civiles, ausquelles encore que l'humaine raison aye beaucoup plus de commerce, si sont elles souverainementt juges de leurs juges» (*Essais* I, XIII, p. 120).

153 *Políticas* 6, 5, pp. 330-31.

154 «¿acaso se ha de resistir a los príncipes en lo que no se les ha de obedecer? En absoluto, porque esto va contra el pacto de la sociedad civil. ¿Qué hay que hacer pues? Hay que ir a Cristo por el martirio. Y si a alguien le parece duro esto que digo, está claro que no cree con todo su corazón que Jesús es el Cristo [...] sino que quiere con fe cristiana fingida eludir la obediencia pactada con el Estado» (*Del ciudadano*, 18, edición de J. Rodríguez Feo, p. 200).

155 «And as to Rebellion in particular against Monarchy; one of the most frequent causes of it, is the Reading of the books of Policy, and Histories of the antient Greeks, and Romans; from which, young men, and all others that are unprovided of the Antidote of solid Reason [...] men have undertaken to kill their Kings, because the Greek and Latine writers, in their books, and discourses of Policy, make it lawfull, and laudable, for any man so to do; provided before he do it, he call him Tyrant. For they say not *Regicide*, that is, killing of a King, but *Tyrannicide*, that is, killing of a Tyrant is lawfull» (*Leviathan* 29, pp. 225-26).

El pensamiento renacentista señaló como rasgos del vulgo la ignorancia y volubilidad, tal como se observa en numerosos prólogos de obras literarias, incluidas algunas de Quevedo. Su equivalente en el ámbito político es la plebe, «monstre terrible, inconstant, paresseux, timide, sans arrêt, ingrat, grand amateur de nouveautés et finalement un mélange de tous vices qu'aucune vertu n'accompagne», según escribía Jean Baudoin en 1619.[156] Quevedo escribió algo parecido cuando afirmó que «contra los deseos de vagamundos de la plebe, aun a Dios no le valió el serlo» (*Política de Dios* 2, 1, p. 349), e insistió en una opinión similar más adelante al ocuparse de las «quejas populares y mecánicas» (2, 9, p. 410). Tal recelo se extendía, inevitablemente, hacia cualquier eventualidad de rebelión.[157] Se lee en *Marco Bruto* que, tras conocerse la cláusula testamentaria de César que repartía sus propiedades entre los ciudadanos, éstos, debidamente incitados, se animaron a «hacer pedazos a los matadores» (p. 874), relato que Quevedo cierra con un aforismo: «Es la liberalidad tan magnífica virtud en los monarcas que el pueblo no sólo trueca a ella la libertad, sino que también al tirano liberal le aclama por príncipe justo; y al príncipe en todas las demás virtudes excelente, si es avariento, le aborrece por tirano» (p. 874).[158] En *Julius Caesar*, Shakespeare puso menos énfasis en la codicia de la plebe.

Los relatos evangélicos presentan a Cristo como protector de los desvalidos, y, siguiendo tal principio, en *Política de Dios* Quevedo menciona los pobres, los desamparados, los buenos, las «ovejas», los «necesitados» o los «pequeños» para los cuales nacieron los reyes,[159] con lo que el pueblo queda esbozado como una colectividad inocente, si no como sujeto de derechos, como fuente de obligaciones para el monarca, a la que debe proteger de mohatreros, entrometidos, aduladores, poderosos y cortesanos. Pero es difícil creer que el autor de los *Sueños*, el *Buscón* y los poemas morales de *Polimnia* tendría una visión tan sostenidamente favorable de los estamentos humildes, en quienes vio tanta capacidad de malicia como en los elevados. Hay razones para suponer que su opinión sobre

156 Jean Baudoin, *Discours politiques sur les oeuvres de C. Cornelius Tacitus* (1619), segunda parte de su libro *Les oeuvres de C. Tacitus chevalier romain, de nouveau traduits en François*, p. 139.

157 La oposición al tiranicidio no le impidió a Quevedo esgrimirlo como advertencia a los malos gobernantes: «Tú ya, ¡oh ministro!, afirma tu cuidado / en no injuriar al mísero y al fuerte; /cuando les quites oro y plata, advierte / que les dejas el hierro acicalado» (*Polimnia*, vv. 1-4).

158 La misma opinión se lee en *Política de Dios* 2, 9: «Los malos y detestables tiranos siempre fueron pródigos y perdidos, creyendo que con el afeite de las dádivas grandes cubrían la fealdad de sus costumbres, y, quedando ellos pobres, a nadie hicieron rico» (p. 424).

159 Véanse, simplemente en la primera parte, los capítulos 4, 5, 11, 15, 16, 19, 20 21.

el ser humano no diferiría de la de Hobbes cuando afirmó que los individuos se someten voluntariamente al estado como único medio de

> getting themselves out from that miserable condition of Warre, which is necessarily consequent (as hath been shewn) to the naturall Passions of men, when there is no visible Power to keep them in awe, and tye them by feare of punishment to the performance of their Covenants, and observation of those Lawes of Nature set down in the fourteenth and fifteenth Chapters [...] For the Lawes of Nature [...] without the terrour of some Power, to cause them to be observed, are contrary to our natural Passions, that carry us to Partiality, Pride, Revenge, and the like (*Leviathan* 17, p.117).

Quevedo, menos teórico que Hobbes, más dado a lo particular y narrativo, tuvo en *Marco Bruto* la oportunidad de incluir en su reflexión política a la plebe y a diversos personajes individuales. Casi todos ofrecen personalidades dominadas, en variable medida, por «la parcialidad, el orgullo, la venganza y cosas semejantes», a los que sólo un poder fuerte y recto puede gobernar. En *Política de Dios* el gobernante ideal vendría representado por un rey dispuesto al sacrificio y, al mismo tiempo, enérgico como para expulsar a los mercaderes del templo; en *Marco Bruto*, por un héroe militar con rasgos estoicos. Podemos añadir que ambas obras dejan entrever que esos ideales no se cumplieron, ni en la historia de Israel ni en la de Roma ni en la de España.

Completando el recorrido por los temas centrales de esta primera sección hay que referirse a la *virtud*, vocablo característico de la literatura política, que en *Marco Bruto* es empleado en diferentes acepciones. Existe, en primer lugar, una virtud a la manera estoica y ciceroniana, fundada, no en el linaje, sino en la excelencia espiritual y el mérito. Este tipo de virtud, la que Quevedo preconizó a lo largo de toda su obra literaria, la personifica Bruto en las páginas iniciales, por ejemplo, 703-04 y 727-29. Lo que sorprende es que tal personaje virtuoso, animado por un deseo inicialmente correcto, desencadena una tragedia, cuya consecuencia es una lapidaria condena: a causa de la «torpeza de la bondad» (p. 886); «empezó sabio y acabó tonto» (p. 895). En este punto hay que dirigir la atención, en los preliminares del libro, al comentario a propósito de la medalla de Bruto, donde se recoge el consejo de Epicuro: «El varón sabio no se ha de encargar de la república» (p. 717). Tal vez se encuentra ahí una de las tesis del libro: que la política no es compatible con el hombre virtuoso, problema que también había esbozado Herrera en su *Tomás Moro*, recordando los argumentos del personaje de Hythodaeus y, sobre todo, el trágico final del autor. Esto dejó escrito Quevedo: «El conocer en Marco Bruto que era virtuoso y que sabía serlo le encaminó para su riesgo los buenos y los malos que en su edad vivieron en Roma» (p. 742).

En segundo lugar, Quevedo contempla una virtud cercana al heroísmo y fortaleza militares.[160] En la beligerante sociedad romana el coraje fue indicio de comportamiento virtuoso, pues fueron los soldados quienes dieron a Roma su reputación de invencible. Esa *virtus* no es simple fuerza, y Quevedo predica una suerte de *fortitudo* combinada con *areté*, tal vez recordando que Sócrates, en el diálogo *Laques* de Platón 190c-191e, enseña que la valentía va más allá de lo militar para abrirse a escenarios tan cotidianos como la pobreza, la enfermedad o las tentaciones. Por doquier se observa en Quevedo (*Virtud militante*, *Epístola satírica y censoria*) una ética guerrera y masculina con rasgos estoicos y cristianos que exhorta a la *castitas*, la *paupertas*, la *frugalitas* y la *constantia*. Quevedo, tal vez sugestionado por las connotaciones y denotaciones de la palabra *virtus* en lengua latina, tendió a considerar el heroísmo bélico como un paradigma de toda conducta individual, y en *Marco Bruto* hay claros indicios de tal ideal. En varios aspectos César, que fue escritor además de soldado, estaría cerca de ser un *vir* ejemplar:

> Puede el hombre con ardimiento y con bondad ser valiente y virtuoso, mas, faltándole el estudio, no sabrá ser virtuoso ni valiente. Mucho falta al que es lo uno u lo otro, si no lo sabe ser. La valentía mal empleada se queda en temeridad, y la virtud necia hace mal en el bien que no sabe hacer; y es a veces peor la virtud viciosa y la valentía desatinada que la cobardía cuerda y el vicio considerado, cuanto es mejor lo malo que se enmienda que lo bueno que se empeora [...] En los más ilustres y gloriosos capitanes y emperadores del mundo, el estudio y la guerra han conservado la vecindad, y la arte militar se ha confederado con la lección. No ha desdeñado en tales ánimos la espada a la pluma. Docto símbolo desta verdad es la saeta: con la pluma vuela el hierro que ha de herir. Por muchos sean ejemplo Alejandro el Grande y Julio César [...] Julio César peleaba y escribía: esto es hacer y decir. En igual precio tuvo su estudio y su vida (pp. 741-52).

Al ampliar la noción *virtus* e incluir en ella la excelencia moral junto a la valentía, Quevedo atenuó el elogio de la *fortitudo*. Así, la pobreza moral de los *imperatores*, a quienes Quevedo describe en más de un lugar como esclavos de sus pasiones, supone un desencanto más agudo con el ejercicio de las armas, que ahora ya no es fuente de virtudes. «Lleva Mario el ejército, y a Mario / arrastra ciego la ambición de imperio» (vv. 1-2), se lee en un soneto moral

160 «La palabra virtud deriva de *vir;* ahora bien, la característica esencial de un *vir* (hombre) es la fortaleza, cuyas funciones principales son dos: el desprecio de la muerte y el desprecio del dolor, de manera que debemos ponerlos en práctica si queremos estar en posesión de la virtud, o, mejor dicho, si queremos ser hombres, puesto que la virtud ha tomado su nombre de *viris* (hombres)», escribió Cicerón (*Disputaciones Tusculanas* 2, 43, 18, traductor A. Medina González).

inspirado en Séneca. En otro, «Las selvas hizo navegar, y el viento», Quevedo alaba a Carlos V porque «Retiró a Solimán, temor de Hungría, / y por ser retirada más valiente, / se retiró a sí mismo el postrer día» (vv. 12-14). Varias páginas de *Marco Bruto* señalan las limitaciones de César, a quien Quevedo admiró no sin alguna que otra reserva.

Por último, hay que señalar otro tipo de virtud, análoga a la de Maquiavelo, como en este sorprendente pasaje: «Nada se ha de mostrar menos que lo que se desea más. La hipocresía exterior, siendo pecado en lo moral, es grande virtud política» (p. 827). Lo llamativo no es la aceptación de la disimulación como recurso del gobernante, usual entre los más variados tratadistas,[161] sino la indecisa disposición por parte de Quevedo a transigir con la inmoralidad, que él denomina aquí «pecado», actitud que parece querer compensar con una imprecisa referencia a la virtud «de los santos» (p. 895), que no guarda relación con todo el texto anterior, como si se tratara de una suerte de protesta de cristianismo.

Apuntados los, en mi opinión, temas principales, conviene hacer un sucinto repaso de otros. El carácter preferentemente histórico de su reflexión no le impide a Quevedo volver los ojos al presente, como sucede en el excurso sobre los aduladores, en donde confiesa paladinamente que hace oficio de espejo y que enseña a los príncipes, a los cuales se permite apostrofar («habíades de sentir», «advertid», «vuestro cuidado ha de ser», pp. 795-96). Sin duda, de forma expresa o, más a menudo, implícita, Quevedo tiene su mirada puesta en la realidad de sus días,[162] pero quizás no sea correcto interpretar *Marco Bruto* a esta luz. Por lo demás, el libre tratamiento del texto de Plutarco permite a Quevedo agregar juicios sobre todo tipo de asuntos: la mujer, la nobleza, el linaje, el estudio como complemento del valor, el desacierto de los deseos humanos, la adulación, la caridad, el ostracismo, el afeminamiento, los

161 Alfonso de Valdés defendió el disimulo en *Diálogo de Mercurio y Carón:* «y el buen príncipe no ha de mirar solamente a lo que la ley manda, ni a lo que el derecho ordena, sino a la intención de los que las leyes ordenaron, que es el bien del pueblo; y si ve que de seguir el derecho o ejecutar la ley verná más daño al pueblo que de disimularlo, débelo disimular hasta que vea tiempo como sin daño del pueblo lo pueda mejor hacer» (edición de R. Navarro Durán, p. 94). Véanse más datos en Peraita [1999:220-21]. Lipsio trata los tipos de disimulación en *Políticas* 4. También Saavedra Fajardo, en *Empresas políticas,* 42-45.

162 Según Peraita [1996b:86], *Marco Bruto* «is directly linked to the possibility of gaining proximity to the king [...] of acting as an advisor, of exerting influence on royal decisions and thus participating actively in political life. But this pervasive concern with persuasion also reveals Quevedo's anxieties about his precarious position vis-à-vis Philip the Fourth and Olivares». Pero no es fácil demostrar que tales podían ser las intenciones de Quevedo en 1644, enfermo y retirado, y desaparecido el valido. La hipótesis sería plausible, en cambio, si se cree que el libro estaba en lo sustancial escrito en 1631.

médicos, la hipocresía o el suicidio. En Platón y en Aristóteles aparecen enseñanzas de naturaleza diversa englobadas bajo el rótulo de política,[163] por ejemplo puericultura, educación musical, economía doméstica y otros asuntos, y ese didactismo de variado espectro no es infrecuente en los tratados políticos de los siglos XVI y XVII, como en los de Bodin y Lipsio, entre otros.

La segunda sección: «Cuestión política»

Esta segunda sección se podría considerar como un breve tratado acerca del modo de hacer frente a las conjuras. Maquiavelo había expuesto en sus *Discorsi* 3, 6 que los príncipes «non hanno, pertanto, i principi il maggiore nimico che la congiura»,[164] porque, aun cuando ésta no triunfe, la necesidad de castigar acarrea el odio y el desprestigio. Con un pensamiento similar, escribió Quevedo en el último capítulo de *Política de Dios*: «Procure el rey no merecer por su tiranía y vicios levantamientos, y no hará caso de los que le dijeren le son traidores o lo quieren ser, que importa mucho no mostrarse desconfiado de los vasallos y de los criados. Empero si es tirano, no se fíe de las conjuras que castiga ni de los traidores que prende, que los castigos en casos semejantes antes los irritan que los agotan» (p. 603). En *Marco Bruto* se detiene con más pormenor en el análisis de este problema, que aborda con nuevos datos y perspectivas, alcanzando unas conclusiones similares a las que expuso en *Política de Dios* (en lo que se refiere al error de Fernando el Católico) y algo diferentes de las que sostuvo en *Discurso de todos los diablos* (en lo que se refiere a la compleja actitud de Julio César).

Aunque la «Cuestión política», según el enunciado de su tema, gira en torno a lo que «hiciera Julio César si, antes de entrar en el Senado, leyera el memorial que le dieron declarándole la conjura», la figura de Fernando el Católico tiene un papel igual, si no superior, lo que demuestra que el extraño salto al siglo XVI venía exigido por el pleno desarrollo de la teoría quevediana en torno a la conjura. Ello le permitió, además, esbozar una especie de subtema, el injusto trato otorgado a los grandes generales, que no es excepcional en la obra de Quevedo, tanto en prosa como en verso.[165]

Básicamente, a lo largo de la «Cuestión política» Quevedo ofrece tres consejos. El primero consiste en desconfiar de las noticias sobre la existencia

163 En *Discursos de la jurídica y verdadera razón de estado*, el antimaquiavélico Pedro Barbosa formula comentarios y ofrece consejos sobre disciplina militar, fortificaciones, batallas, caballerías, náutica, árboles, erarios, astrología y otros asuntos.

164 Edición de M. Martelli, p. 210.

165 Idea que también expone en *Política de Dios* 2, 23.

de una conspiración, porque «más conjuras hace el que las cree que quien las traza» (p. 898); el segundo, en evitar que se tenga noticia de la misma, en el caso de que sea real; el tercero, una vez anulada la conjura, en castigarla enérgicamente. En este punto hace ver que sus llamadas a la prudencia no son incompatibles con la firmeza, llegado el caso, y por eso declara, después de haber examinado todos los ejemplos históricos, que hay un límite para la contención y la prudencia: «ni parezca persuado a que las conjuras se disimulen y los traidores se toleren sin castigo público» (p. 933).[166]

Los dos primeros consejos son aplicables al rey Católico. Fueron acertados el sigilo y la decisión con que actuó ante la sospecha de una sublevación por parte del Gran Capitán, pero tal vez erró en lo esencial, dando credibilidad a lo que no lo tenía. Según la versión que ofrece Quevedo de aquellos lejanos hechos, Fernando se dejó engañar por el rey de Francia, quien, astutamente, le hizo desconfiar del Gran Capitán, de modo que logró «conseguir [...] la ruina de aquel varón gloriosísimo» (p. 907) y que «el Católico por ningún accidente de guerra le volviese a encargar armas» (p. 907). En este aspecto no queda bien parado Fernando, menos perspicaz que el taimado rival francés, con lo que Quevedo descalifica a quien fue tenido por modelo de habilidad y grandeza en las plumas de Erasmo, Maquiavelo, Francisco de Vitoria, Luis de Molina, Campanella y Gracián, por no recordar también al propio Quevedo en otra de sus obras. Parece claro que su monarca ideal fue Alfonso el Magnánimo, tan elogiado en *Política de Dios*, y no quien, incapaz de ver que su aprensión «era mina originada del temor francés» (p. 916), trató injustamente al Gran Capitán, a tenor del siguiente comentario:

> Los vasallos que conquistaron reinos y hicieron a sus príncipes monarcas, desde Belisario hasta Hernán Cortés, pasando por Gonzalo Fernández, siempre adolescieron de sus propias vitorias, ya ajados o con cuentas de gastos o capítulos crecidos: por la envidia son arrancados con nota de donde fueron aclamación. Esto no debe espantar la lealtad de los nobles, sino advertirla para retirarse de donde los arrojará la condición y ceño de la fortuna (pp. 915-16).

Escribe Quevedo que el excurso sobre el rey Católico «no ha sido digresión», porque «dispone con ejemplo moderno la inteligencia de la cuestión

166 En este aspecto mantiene el mismo criterio de *Discurso de las privanzas*, donde, después de aconsejar cautela y disimulación ante las asechanzas ajenas, establece un límite: «Pero si acaso el enemigo fuere tan poderoso que no consienta remisión y que fuerce a que le tengan por tal, a ése el remedio es no desterrarle ni prenderle, que eso es cortar la mala hierba, que si no se arranca torna a nacer; hanle de asolar de suerte que no le queden fuerzas para acompañar la mala voluntad que tiene» (p. 142).

propuesta en Julio César» (p. 918). Su tesis es que a éste también le habría convenido disimular la existencia de una conjura,[167] aunque las razones de su pasividad son distintas, pues tienen su raíz en diversas conjeturas y en una psicología algo atormentada y desengañada.[168] Lo que trata de explicar Quevedo es la paradoja de que un hombre tan decidido y enérgico se hubiese mostrado extrañamente indeciso en el momento en que su vida estaba en peligro. En condiciones normales, de acuerdo con su carácter y trayectoria, en el momento de tener conocimiento de la conspiración, César «suspendiera el camino al Senado, volviera a su palacio cuidadoso y, con secreto compendiosamente resuelto, hiciera aprisionar los traidores, comprobara la fealdad del delito y, asegurando en sus maldades el horror de la pena, los hiciera morir por sentencia» (pp. 918-20). Sin embargo, prefirió ocultar la existencia de un plan para asesinarlo, porque aspiraba a ganarse el favor del pueblo y hacerse perdonar su ambición de poder: «Pues, si los prendiera porque le querían dar muerte para dar libertad al pueblo, el pueblo le diera muerte para darlos libertad y cobrar la suya; descubriera César la tiranía que disimulaba para establecer perpetua la tiranía» (p. 924). Junto a este cálculo, influyeron en su pasividad otros motivos, morales y psicológicos:

> Empero adviértase que cuanto yerran y padecen los tiranos es efecto de sus conciencias. Esto los dificulta lo fácil, los facilita lo difícil, los solicita consigo sus ruinas. Son venganzas domésticas e invisibles, que ni se pueden acallar ni satisfacer: fiscales de la justicia de Dios, que tienen de aposento los retiramientos de sus corazones (pp. 925-26).

César, pues, ambicioso y desprendido, resolutivo y escéptico, capaz de conquistar un imperio y dispuesto a entregar su vida a los conspiradores. Una vez más, dentro de *Primera parte de la vida de Marco Bruto* Quevedo sorprende al lector rompiendo la imagen inicial de un personaje, captando un matiz nuevo, ofreciendo un escorzo inesperado. No hay una semblanza única de César, como tampoco de Cicerón, de Marco Bruto o de Fernando el Católico. Tal vez la mayor aportación de Quevedo en este tratado político escrito al final de su vida estribe en haber mostrado la complejidad psicológica del individuo como una razón adicional de la dificultad de la vida política, tanto en su desarrollo práctico como en sus relaciones con la moral.

167 Había expuesto razones parecidas en *Discurso de las privanzas*, a propósito de la manera de hacer frente a los enemigos.

168 Queda latente otro problema, tal vez más explícito en *Discurso de todos los diablos*: la falta en que incurre César al despreciar los presagios. En *Discorsi* 1, 14, Maquiavelo recalca que los augurios constituían una parte importante de la religión romana.

Pero cuando parece que Quevedo va a exaltar radicalmente la ética como principio rector de la vida civil, sorprende con otro giro. La sección se cierra con una cita de Quinto Curcio en la que se recoge el consejo dado a Alejandro Magno de que ejecutase a Filotas, con el argumento de que el traidor perdonado no sentiría arrepentimiento y gratitud, sino agravio. A diferencia de César, que se resignó a morir asesinado para que su imperio perviviese, Bruto fue, simplemente, un incauto irresoluto, incapaz de acabar con Marco Antonio en el momento de la conjura:

> Ésta fue la primera (si no la mayor) necedad del discurso de Bruto, pues ignoró que de las acciones violentas la calificación está en la seguridad, y que ésta la da antes el estremo que el medio. Persuadiose que, muerto César, seguiría su partido Antonio, sin advertir que era mejor que siguiera a César en la muerte que esperar que los siguiera en su opinión. Cierto era que, pues ayudó a otro a usurpar la libertad de la patria, para lo propio no se desayudaría a sí mismo; y por esto fuera más seguro matarle que detenerle (p. 850).

Queda por saber hasta qué punto Quevedo pensaba en la monarquía de Felipe IV cuando evocó las épocas de Alejandro Magno, César y Fernando el Católico. En *Marco Bruto* no hay alusiones claras al presente —al margen del elogio que dispensa al duque del Infantado por su papel en la campaña de Cataluña, similar a la de Bruto en Farsalia—, probablemente porque su autor estaba más interesado en plantear problemas de carácter general. Conduce a esa conclusión el desarrollo de la obra, que se fue abriendo a problemas cada vez más variados, que desbordan el límite inicial de la persona de Marco Bruto; y tal vez esa ampliación de horizontes constituyó el motivo por el cual Quevedo preparó una *Segunda parte de la vida de Marco Bruto,* de la que nada sabemos hoy.

La tercera sección: «Suasorias»

En el género declamatorio de las suasorias se ofrece un consejo a un personaje histórico. Quevedo añade esta modalidad literaria a la biografía política de la primera parte y al comentario histórico de la segunda, con lo cual *Marco Bruto* adquiere una apreciable variedad formal, que unos lectores considerarán ausencia de plan, y otros, riqueza creativa,[169] sobre todo al verlo convertido en personaje que polemiza con figuras del pasado. Quevedo reproduce, libremente, las suasorias 6 y 7 de Séneca el retórico. En la primera

169 Véanse los distintos pareceres de Blanco [1992:520-25], Krabbenhoft [1993:23], Riandière [1994], Peraita [1996] y Martinengo [1998:15-24].

debate si Cicerón puede rogar a Marco Antonio que le perdone la vida, y en la segunda si le es lícito quemar sus obras para, de este modo, congraciarse con su ejecutor. Visiblemente Quevedo se apropió de este material para insistir en su hostilidad hacia Marco Antonio y plantear el problema de las discrepancias entre el tirano y el filósofo, un tema esbozado ya en *Discurso de todos los diablos*. En las dos suasorias expone la misma opinión: Cicerón no puede degradarse pidiendo clemencia, y mucho menos destruir sus escritos para preservar a Marco Antonio de la ignominia futura.[170] Debe, por el contrario, afrontar serenamente la muerte, en ejemplar actitud estoica, sumándose a la lista de otros filósofos que perecieron en circunstancias análogas.[171]

García Gual [2006:70] escribió a propósito de Epicuro: «Tras esa postura desencantada del filósofo que se abstiene de actuar y aun de teorizar sobre política laten los fracasos de otros filósofos, platónicos y aristotélicos, que intentaron en vano una reforma de la sociedad». En líneas generales, Quevedo descartó esa actitud de prudente desengaño, como lo prueba el hecho de que en su extensa obra literaria haya más páginas de denuncia o reforma que de elogio de la vida retirada. Tendió a pensar, con Séneca y Cicerón, que el sabio puede y debe participar en los asuntos públicos, y, en consonancia con tal principio, se esforzó por mostrar en *Doctrina estoica* que Zenón y Epicteto también participaban de ese parecer.[172] Por añadidura, insistió en dicha opinión al comentar la medalla de Bruto, cuando afirma que éste desaprobaría a Epicuro por afirmar que el sabio no debe ocuparse de la república. Pero aunque el final de *Marco Bruto* encierra un elogio a Cicerón por haber cumplido su deber cívico hasta la abnegación, el conjunto de la obra deja entrever dudas sobre la eficacia del compromiso con la vida política, dado que con la mejor de las intenciones es posible cometer graves errores, como lo demuestra la historia de Bruto.

Bruto y Cicerón, que protagonizan respectivamente el comienzo y el final del libro, se muestran así como figuras complementarias, necesarias

170 Conviene matizar que Quevedo, en cuanto personaje declamador, es el único que propone a Cicerón que queme sus obras para preservar su vida; no obstante, el sentido de la obra, tal como lo quiere el autor Quevedo en boca de Cicerón, considera inevitable su sacrificio.

171 Según Gendreau-Massaloux [1977:370-72], en las suasorias Quevedo evoca sus problemas con Olivares. También Martinengo [1998a:105] contempla esa posibilidad, a la vez que sugiere que Quevedo se identificaría con Cicerón en dos aspectos: su fortaleza ante la persecución y su confianza en la pervivencia de la obra literaria.

172 «"Dice Epicuro: 'el sabio no se llegará a la república si no es cuando interviniere causa'; Zenón dice: 'llegarase a la república el sabio si no se lo impidiere alguna cosa': el uno apreció el ocio por el propósito; el otro, por la causa". Igualmente se apiadaron del sabio Zenón y Epicuro en dificultarle los cargos políticos; parece que no puede admitirlos sin aventurarse: puestos son más apetecidos del astuto que del sabio» (*Doctrina estoica*, edición de F. Rodríguez-Gallego, p. 660).

para el pleno desarrollo del pensamiento de Quevedo. Ambos personajes ejemplifican la incapacidad del hombre recto y culto para orientar los acontecimientos políticos, cuya dinámica escapa a su capacidad de influencia. Bruto desencadena una sucesión de acontecimientos sangrientos, y Cicerón es ejecutado.[173] Entre el inicio y el final de *Marco Bruto,* una serie de narraciones prueban lo mismo: la razón política parece estar del lado de ejecutores decididos, como Junio Bruto, César, Octavio o Fernando el Católico, los cuales, aún en el caso de que fuesen versados en letras, dejaron éstas a un lado para dar primacía a las armas y la autoridad. El destino de un filósofo dentro del mundo político parece ser el de la vacilación y la indecisión, cuyas consecuencias son nefastas para sí y para los demás. Tal vez Quevedo, persuadido de que el gobierno era un terreno impermeable a la ética, dejó en *Marco Bruto* su testimonio de moralista sin ilusión, cerrando así el ciclo de su reflexión política. Por su ortodoxia católica, su contundente estoicismo, su arrogancia como sermoneador y su dureza como satírico, estaba llamado a ser un hombre de certezas, pero el conjunto de su obra, y, de manera más concreta, la política, deja traslucir frecuentes dudas cada vez que comprueba la distancia entre sus ideales y la realidad.[174] *Marco Bruto* sería el testimonio más elocuente de ese debate interior al que se entregó tantas veces a lo largo de su vida y obra.

Si nos atenemos a los tres tratados que han sido objeto de consideración en este estudio preliminar del volumen V, podríamos esbozar la siguiente visión de conjunto: en *Discurso de las privanzas* Quevedo se presenta como un tratadista de corte realista, poco alejado de Maquiavelo pese a declaraciones en sentido contrario. En *Política de Dios* acentúa la exigencia moral, y en *Marco Bruto* parece dominado por las dudas y el escepticismo ante una realidad rica en contradicciones y claroscuros, que recuerda la permanente ambigüedad que preside las páginas de *Discurso de todos los diablos*.

173 Al fragmento de *Discurso de todos los diablos,* reproducido páginas atrás, en el que Clito y Séneca refieren las penalidades sufridas, puede agregarse el siguiente: «Yo soy —dijo— Solón; aquéllos, los siete Sabios; aquél que maja allí aquel tirano Nicocreonte es Anaxágoras; éste, Sócrates; aquél, pobre, cojo y esclavo, Epicteto; Aristóteles, el que detrás de todos saca la cabeza con temor; Platón, aquél que no puede echar la habla del cuerpo; Sócrates, el que no ha vuelto en sí y tiene, como veis, dudosa vida. Los que veis arrinconados son otros muchos que, como nosotros, han escrito políticas y advertimientos, diciendo en libros cómo han de ser los príncipes y cómo han de gobernar» (pp. 537-38).

174 Américo Castro [1978:43], que consideró a Quevedo «un campo de contradicciones», sugirió que su escepticismo se debía a la influencia de Montaigne. También Cristóbal Cuevas [1979] percibió rasgos escépticos en Quevedo, pero los atribuyó a la influencia de la sofística, en tanto que Mercedes Blanco [1998:164-69], llegando a similares conclusiones, apuntó la influencia de los escritores cínicos.

En opinión de Tierno Galván [1954-55:128], «de no haber sido por la circunstancia barroca [Quevedo] habría madurado hasta ser una de las más matizadas [intimidades] de Europa». En el estricto ámbito del pensamiento político y moral luchó, sin conseguirlo, por escapar de las limitaciones del humanismo de su tiempo, brillante pero sin capacidad de innovación. Sus tratados no son originales, e incluso en algunos momentos se hunden en el lugar común, pero constituyen un espejo de las polémicas intelectuales de la época. Ninguno de los grandes escritores españoles del siglo de Oro (Alemán, Góngora, Cervantes, Lope, Calderón, incluso tratadistas puros como Gracián) ofrece tanto interés para la historia de las ideas. Y la lectura de obras como *Doctrina moral, Las cuatro fantasmas, Política de Dios* o *Marco Bruto* es necesaria para la correcta contextualización de la parcela más imaginativa de Quevedo, es decir, sus relatos y poemas.

EL ESTILO EN LOS TRATADOS POLÍTICOS

No es posible decir cómo fue el estilo en la prosa política española del siglo de Oro, porque la abundancia y variedad de tratados no ha suscitado un paralelo interés por el estudio de sus rasgos lingüísticos. Probablemente, en el desarrollo de esa prosa influyó la controversia entre ciceronianos y erasmistas, así como la conocida oposición entre los estilos asiático y ático, pero habrá que tomar en consideración más matices y tendencias antes de poder ofrecer, en lo que atañe al estilo prosístico, un panorama análogo al que trazó Fumaroli [1984] para la literatura francesa de la misma época.[175] Incluso si se está de acuerdo con Maravall [1975:69], cuando afirma que en la «inmensa faramalla de la literatura antimaquiavélica en España [...] muchas de sus obras [son] de bajísima calidad», debe reconocerse que el destino ulterior de la prosa ensayística española tiene una deuda con los tanteos y procedimientos inaugurados entonces. Quevedo dejó su impronta en el estilo, pero nos faltan elementos de comparación para aquilatar su originalidad.[176] Sin duda, la percibieron los lectores de su tiempo, porque la participación en polémicas como las del patronato de Santiago, las medidas económicas del Conde-Duque y la guerra de Cataluña indican que el talento quevediano era apreciado como arma de combate. *Discurso de las privanzas, Política de Dios y Marco Bruto* tienen rasgos estilísticos en común, pero también otros particulares, debido a sus diferencias de fecha, estructura y técnica. A través de estas tres escrituras, bastante distanciadas entre sí, se puede observar una evolución dentro de unas constantes, de modo similar a lo que ocurre con sus ideas.

175 Véase Pérez Priego [1995].
176 Un esbozo en esa dirección ofreció Ettinghausen [1998].

Discurso de las privanzas parece haber sido el primer tratado escrito por Quevedo, anterior incluso a *España defendida*. En cada uno de sus diez capítulos[177] parte de una *quaestio*, a la cual da respuesta por medio de sucesivas definiciones, divisiones y subdivisiones, tratando de agotar los problemas enunciados en cada epígrafe: «Qué es privanza», «Cuál es el oficio de privado», «Si es de sí peligrosa o no la privanza», «Si un privado ha de ser temido o amado», etc. Se trata de una técnica argumentativa de raigambre escolástica, probablemente aquella con la que Quevedo estaba más familiarizado. Varias expresiones tomadas del capítulo cuarto, en el que se responde a la pregunta de cuál es el oficio de privado, así parecen atestiguarlo:

> Dificultad tiene saber cuál, porque parece que todo y que nada: todo, porque es dueño de la voluntad del rey; nada, porque si han de dejar su auctoridad a los consejos, jueces y ministros, no le queda a él cosa alguna (p. 122).
> Esto parece, pero lo que es verdad es que ese su oficio tiene alguna dificultad, y así (antes de la determinación, para que después esté clara) se ha de advertir que el privado es un medio entre el rey y el pueblo (p. 122).
> ¡Qué bien mostró esto Platón en Cicilia con Dionisio el menor, hombre dado a la embriaguez y desorden! (p. 122).
> Confirman esto Alejandro y Alfonso, rey de Aragón (p. 123).
> Hagamos pues un argumento (p. 123).
> En esta parte declarado está el oficio del privado en cuanto descansa en él la voluntad del rey. Vamos a declarar cómo se entiende en cuanto descansa en él el peso de la república (p. 123).

Esta técnica argumentativa impone una *compositio* donde predomina la *oratio soluta*, que Quevedo enriquece con enumeraciones bimembres —en menor medida, trimembres— y construcciones paralelísticas, por antítesis o por comparación. El léxico es el propio de un tratado dirigido al rey en tono respetuoso, sin la acritud de *Política de Dios*, con pocas metáforas sobresalientes. Tal vez Quevedo consideró que no había llegado el momento de ofrecer un estilo más alejado de la norma, algo que ya había hecho en la prosa jocosa y satírica de esos mismos años. No obstante, a *Discurso de las privanzas* le ocurre en el plano del estilo lo mismo que en el de los temas: esboza lo que luego se desarrollaría más extensamente. Tal ocurre con algunas tempranas muestras

177 Tal vez sea indicativo el siguiente dato: *El Político* y *El Rómulo* carecen de división en capítulos, mientras que los *primores* de *El oráculo manual y arte de prudencia* o las empresas políticas de Saavedra Fajardo se disponen en un orden laxo, intercambiable. Sin duda tales obras, especialmente las de tipo biográfico, poseen una organización, pero ésta no requiere estructuras o divisiones en unidades, entrelazadas entre sí, que ayudan a señalar el avance de una argumentación desarrollada en varias fases.

de políptoton y retruécano,[178] figuras que se irían haciendo más frecuentes con el paso de los años.

Son similares la estructura y técnica de *Política de Dios*, donde también cada capítulo plantea y resuelve un problema concreto («Las señas ciertas del verdadero rey», «Las costumbres de los palacios y de los malos ministros», «De los acusadores, de las acusaciones y de los traidores», etc.), desmenuzado en contenidos menores. Tal esquema constructivo se mantiene hasta el final, como pone de relieve el capítulo 2, 23, último de la obra, en el cual Quevedo explica las razones de la subdivisión en dos secciones. Con respecto a *Discurso de las privanzas*, se aprecia un uso más acusado del paralelismo,[179] al servicio de la antítesis,[180] la restricción[181] o la comparación,[182] por medio de los cuales Quevedo tiende a hacer más visible el contraste entre la conducta correcta y la errónea. En *Marco Bruto*, donde alterna la narración comentada con la sucesión de sentencias, mantuvo las tres modalidades de estilo suelto, periódico y paralelístico,[183] siendo este último más frecuente que en las otras dos obras, y también más variado en su desarrollo, pues aparece realzado con procedimientos como el retruécano[184] y el políptoton,[185] tal vez a causa de la imitación de Séneca.

178 Como en estos dos ejemplos: «con lo mismo que se remediare el ser temido se remediará el temer» (p. 147); «Yerran los que dicen que está seguro el rey en parte donde nada está seguro del rey o del privado (p. 152).

179 «Las enumeraciones paralelísticas son uno de los recursos de estilo más importantes en *Política* 1», señaló Azaustre [1996:99]. De su monografía tomo algunos de los ejemplos que aduzco a continuación.

180 «Los reyes nacieron para los solos y desamparados, y los entremetidos para peligro y persecución y carga de los reyes» (1,18, p. 304); «El mal ministro acredita los delitos y disculpa los malhechores; el bueno, escarmienta y enfrena las demasías» 1,19 (p. 258).

181 «éstos compran, no dan; parece presente y es mercancía; no obligan con lo que dan, sino hurtan» (1, 24, p. 325).

182 «Los maliciosos otro camino siguen que los beneméritos: en aquéllos es la humildad cautelosa, y esfuérzase a disimular ambición y atrevimiento; y en éstos es santa y encogida» (1,13, p. 278).

183 En otra de sus lacónicas descripciones, dijo Gracián refiriéndose a Malvezzi, que «junta el estilo sentencioso de los filósofos con el crítico de los historiadores, y hace un mixto admirado; parece un Séneca que historía y un Valerio que filosofa» (*Agudeza y arte de ingenio* 62, p. 251). Esas palabras tal vez se ajustarían mejor a Quevedo, porque expone, argumenta, narra, apostrofa y sentencia.

184 «Más provechoso es al príncipe el que le da cuidado que el que se le quita, porque, siendo cuidado el reino, le quita el reino quien le quita el cuidado» (p. 786); «Quien pregunta lo que padece con razón padece, y sin remedio, lo que pregunta: no puede ser mayor ignorancia que preguntar uno lo que ve» (p. 854); «Miserable estado el de los príncipes, que, si no oyen las acusaciones, no pueden vivir y, si las oyen, no los dejan que vivan» (pp. 897-98).

185 «el vasallo que aborrece en el príncipe lo que le hace aborrecible no aborrece al

En 1614 Álamos de Barrientos publicó *Tácito español ilustrado con aforismos*, libro que propició el gusto por la sentenciosidad política que cultivaron, entre otros, Ramírez de Prado, Eugenio de Narbona, Mártir Rizo, Gracián o Saavedra Fajardo. Quizás no sea accidental que la palabra *aforismo*, ausente en *Discurso de las privanzas,* aparezca en la primera parte de *Política de Dios*, y, de modo más frecuente, en la segunda. Tal vez Quevedo, deseoso de sumarse a una corriente en boga, escribió sus propios aforismos políticos[186] y se recreó en los caminos de la concisión, la dificultad y la sorpresa. Suele decirse que el tacitismo español se caracteriza por el laconismo, la agudeza sentenciosa, la economía de nexos y el predominio de la parataxis, afirmación certera que debería completarse recordando que en los libros sentenciosos de *El conde Lucanor* se observa ese mismo estilo (y, a veces, también las mismas enseñanzas). «El aforismo equivale [...] a experiencia histórica recogida en una proposición asertórica», dijo Tierno Galván [1961:6]. Su plasmación léxica y morfológica suele ser el vocabulario abstracto, la expresión impersonal, la frase corta y los verbos en infinitivo, recursos idóneos para plasmar afirmaciones con validez general. Quevedo acude a tales recursos con creciente frecuencia en el transcurso de los años, pero, a diferencia de lo que ocurre en Malvezzi y, sobre todo, en Gracián, cumplen una función menos destacada, porque el ingenio sentencioso convive con el encadenamiento complejo de ideas, y las oraciones largas con los abundantes ejemplos de elipsis y asíndeton. Así, encontramos períodos con construcciones simétricas, como en este fragmento de *Política de Dios* 2, 23:

> Habiendo David a tan alto valimiento y tan preferida privanza llegado con Saúl, que públicamente por todas las ciudades del camino le lleva a Jerusalén a su lado triunfante, reciben las mujeres a David y a Saúl con canciones y bailes: alaban a Saúl, que venció mil, y a David, que venció diez mil. Y enójase Saúl de que alaben más a David que a él. No he leído valimiento que pase de la alabanza excesiva dada al criado en competencia del señor: en llegando a dar invidia al príncipe, no tiene más vida el valimiento. Es el odio de los que aborrecen al favorecido tan vengativo y ciego que, por no alabarle, aun para destruirle —que es lo que desean— dejan de destruirle. Y con los vituperios que les dicta la rabia, en vez de arrancarle del corazón del príncipe, le arraigan en él. Conócese esta verdad en que las mujeres, que no aborrecían a David (antes le aclamaban), alabándole con afecto, con efecto le destruyeron (p. 585).

príncipe, sino a quien le aborrece» (p. 786); «Buenos libros son los muertos, y mejores las muertes» (p. 926).

186 En su traducción y comentario del texto de Jeremías ya había dado muestras de su interés por el aforismo moral y religioso.

Según Gracián, «descendiendo a los estilos en su hermosa variedad, dos son los capitales, redundante el uno, y conciso el otro, según su esencia: asiático y lacónico, según la autoridad. Yerro sería condenar cualquiera, porque cada uno tiene su perfección y su ocasión. El dilatado es propio de oradores; el ajustado, de filósofos morales» (*Agudeza y arte de ingenio* 61, pp. 235-36). Tal vez Quevedo deseó mostrarse «ciceroniano» a la par que «senequista», tratando de fundir dos tendencias que otros consideraron antagónicas, y él quiso hacer complementarias ya desde *Discurso de las privanzas*, si bien en *Marco Bruto* concedió mayor papel al paralelismo sintáctico y la yuxtaposición semántica. No deja de ser paradójico que una obra en la que Cicerón desempeña un papel destacado en lo narrativo e ideológico esté desarrollada con un estilo mucho más cercano al que usualmente se entiende como «senequista». Cabría pensar que Quevedo no se sintió plenamente a gusto con los períodos extensos —que, en mi opinión, no figuran entre sus mejores logros— y se encaminó hacia el cultivo de un paralelismo enriquecido con numerosos ejemplos de zeugma, políptoton, paronomasia y retruécano, constituyendo *Marco Bruto* el punto más alto de esa evolución. Dos muestras, entre muchas posibles, pueden dar una idea del grado de elaboración y artificiosidad de dicha prosa:

> Cicerón, si ruegas a quien acusaste, acusas tus acusaciones, desmientes la verdad de tus *Filípicas*. ¿No temes que, como el acusarle te hizo glorioso, el rogarle te hace infame? ¿Acusástele por tu patria, y ruégasle por ti? ¿No temes que tu patria, acuse tus ruegos? (p. 952)

> Morir es propio del hombre; rogar, ajeno del varón: muere varón, pues vives hombre. Si mueres por no rogarle, vives por haberle acusado; si por rogarle vives, acusado mueres. Acuérdate de lo que dijiste dél, y sabrás lo que le has de decir (p. 952).

La dificultad conceptista se ve agrandada por un rasgo que no se esperaría encontrar en Quevedo, cual es la dificultad sintáctica, motivada en buena medida por la anástrofe, cuya frecuencia se podría atribuir en más de un caso al deseo de seguir de cerca el texto latino, como ocurre en varios momentos de las «Suasorias»:

> *Es intolerable* en el ingenio malo *la felicidad* (p. 955).
> Hasta aquí llegó la persuasión *que* de los declamadores *juntó* Marco Séneca (p. 969).
> Al mundo conviene que *compres* con las cenizas de tus obras *la vida*, aun de tu edad hecha ceniza (p. 971).
> Baja cobardía es en las persecuciones no poder padecer la vida (p. 973).

En este estado *se hallan* con Antonio *mis obras y mi vida* (p. 974).

No obstante, la anástrofe sigue teniendo presencia, tal vez algo menor, en pasajes donde Quevedo no se somete a una fuente latina, como en el comienzo de la «Cuestión política»:

Las conjuras que se acusan *antes se castigan* que se averigüen (p. 897)

O cuando Cicerón toma la palabra como interlocutor dentro de las «Suasorias»:

¿Qué mayor ignorancia se me podía acusar que haberme persuadido el miedo que *no era más infame el concierto que ofrece Antonio* que su crueldad? (p. 982).

La metáfora siempre juega un papel destacado en Quevedo, trátese de prosa o de verso. Usa parcamente las alegorías y metáforas procedentes de los campos semánticos más frecuentados: el cuerpo, la guerra, el viaje, la máquina y la naturaleza.[187] Las suyas destacan por la asociación inédita de palabras comunes, así como por sus personificaciones o vivificaciones de ideas y sentimientos. Sirva de muestra el capítulo 2, 7 de *Política de Dios,* que discurre sobre acusaciones, tiranos y traidores; en ese ambiente «los acusadores *embriagan de tósigo los oídos* de los príncipes», «*el silencio no está seguro* donde se admiten delatores», éstos son «*labradores de cizaña*», los reyes «se *engolosinan en la tiranía*», el que no imite a Cristo no «*quitará el miedo* a su conciencia», Judas fue «peso de una rama, *infamia de un tronco*»; «la disimulación y la incredulidad [...] son los dos *ojos del ateísmo*»; para los seguidores de Maquiavelo «no hay traje ni *insignia que no sirva a sus grados de señal*»; las quejas populares son «*furia que se junta de innumerables y diferentes cabezas,* que sólo se reducen a unidad en la locura»; ciertos consejeros «*se deslizan por los arbitrios, que son casta de yelo cristal mentiroso*». En uno de los lugares en los que insiste en la condición nada heroica de la realeza, Quevedo echó mano de la siguiente sucesión de metáforas y metonimias:

Insensatos electores de imperios son los nueve meses. Quien debe la majestad a las anticipaciones del parto y a la primera impaciencia del vientre mucho hace si se acuerda para vivir como rey de que nació como hombre. Pocos tienen por grandeza ser reyes por el grito de la comadre (p. 376).

187 Sobre ellas, y sobre algunos rasgos de originalidad quevediana a propósito de la metáfora ecuestre, véase Étienvre [1998:16-27].

Su esmero estilístico se comprueba en la capacidad para denominar de modo original hechos y realidades cotidianos, como sucede en estos ejemplos tomados, mayoritariamente, de *Marco Bruto*. En unos casos para referirse a acciones espirituales:

cara, no de hombre, sino de guerra civil (p. 944).
cuánta noche habitan nuestros deseos (p. 760).
sangre y sudor nuestro borra las sendas que camina nuestra imaginación (p. 760).
llanto hipócrita y lágrimas mandadas (p. 764).
embaraza su alma en servir a su tez y a llenar de más bestia la piel exterior de su cuerpo (p. 781).
La ambición se irrita con promesas (p. 783).
Pensar y callar son alimento de los grandes hechos y venganzas (p. 781).
el corazón de Casio [...] era leonera y no corazón (p. 785).
El peor fabricador de venenos es la honra. ¡Oh, cuánta muerte guisó en este convite! (pp. 904-05).
Quietose el entendimiento del rey con la carta, mas no el oficio de rey; y dejando desabrigados de su persona grandes negocios en Castilla, con pretextos deslumbrados de su fin, se embarcó a Italia (p. 903).

En otros, para cualidades humanas:

Su risa era muda y sin voz (p. 789).
[el pecado] es lumbre de linterna, que turba y deslumbra a quien la mira (p. 857).
unos hombres que con sólo un *reposo dormido* adquieren nombre de políticos, y de una *melancolía desapacible* se fabrican estimación y respeto (p. 813).
disfrazan sus pensamientos con el aplauso (p. 870).

Y en otros, para elementos de la naturaleza:

[el sol] ni a intercesión de las plantas trueca los frutos (p. 773)
[al sol] ningún siglo le ha acusado novedad (p. 773)

Se trata de metáforas que, lejos de alterar el curso de la argumentación, resaltan alguno de sus componentes y hacen más evidente una idea o un consejo por medio de la alusión a otra realidad. La novedad expresiva forma parte de un plan para mostrar con más fuerza, o con un enfoque nuevo, una noción ya conocida, tal vez opaca por haber sido mencionada repetidamente en otros libros. En el capítulo 2, 4 de *Política de Dios*, después de haber desarrollado la tesis de que el verdadero rey se caracteriza por sus buenas acciones y no por la herencia, recapitula: «Insensatos electores de imperios son los nueve meses» (p. 376). Sólo esa original imagen, con los juicios que lleva im-

plícitos, bastaría para justificar el libro entero. Unas veces Quevedo salpica su texto con metáforas aisladas, que asaltan al lector con su capacidad de sorpresa, y otras veces las encadena en alegorías.[188] En uno u otro caso trató de animar la aridez de la literatura moral proponiendo metáforas en lugares inesperados, animando cualquier frase anodina con un destello que sorprende. Hobbes, que incluyó sus reflexiones sobre el lenguaje dentro de su teoría política general, se mostró contrario a la presencia de aquéllas en el lenguaje científico. Pero Quevedo no escribió filosofía, sino un tipo de ensayo distinto al de hoy, circunscrito a una época en la que los mejores escritores sabían expresarse por medio de palabras escogidas, en las que introducían repentinamente matices inesperados que desarmaban a los lectores o los hacían partícipes de razonamientos menos usuales. Pues, dejando a un lado a los grandes sistematizadores del pensamiento político (Mariana, Suárez, Hobbes, Locke), todos aquellos que impartieron máximas, prácticas o morales, tendieron a moverse en un ámbito de palabras (virtud, estado, gobierno, maldad, bienestar, culpa, pecado, historia, revolución...) que cada uno matizó en un sentido personal. Y esa voluntad de poner un sello particular en vocablos de uso común, con intención aclaratoria o polémica según los casos, condicionó el estilo de cada escritor. Vera y Zúñiga, tras haber relatado en *El embajador* su amplia experiencia profesional, cierra su libro con los más variados consejos al príncipe, a quien abastece de la erudición apropiada para cada caso. En el ejemplo que sigue, proporciona datos para dos conclusiones de signo opuesto:

> para malquistar un vulgo con su Principe, Republica, o govierno, son singulares discursos, el de Lucio Catilina, que refiere Salucio, libro I. i el de Casio a su exercito, essortandolo a la libertad de la patria, libro 4. de Apiano Alexandrino; i la del Conestagio, libro 2. puesta en cabeça del Duque de Alva, citada ia otra vez. I al contrario, para sossegar el tumulto de un pueblo, y reduzirlo a la primera quietud, para que le abra camino al logro de sus

188 Como en estos tres ejemplos: «cada palabra es un candado más y un cerrojo, y cada presente una ganzúa, y cada promesa una llave maestra» (1,24, p. 324); «No hay cosa tan disimulada como el pecado: en la noche que le sobra, con que ciega sus fines, escurece los sentidos y potencias de sus secuaces. Es lumbre de linterna, que turba y deslumbra a quien la mira y pone en ella los ojos; es luciérnaga, que, mirada de lejos, se juzga estrella y, acercándose y asiéndola, se halla gusano que se enciende en resplandor con la obscuridad y se apaga con la luz. Todos estos engaños resplandecientes puso la culpa en ejecución con Marco Bruto y con los conjurados» (p. 857); «Aquí se vio claramente la arquitectura engañosa de las fábricas de la maldad: tienen la entrada fácil, y la salida difícil. Es muy embarazoso el bulto del pecado: éntrase con desahogo a pecar y, en pecando, se ahoga el hombre en las propias anchuras» (p. 858).

disinios, consulte el Enbaxador que lo tratare la oracion de Ciceron, hecha al pueblo, despues de la muerte de Cesar, que se lee en Dion, libro 44. de su *istoria Romana*, i esto baste por aora. ⟨4, f. 130r-v⟩.

El didactismo político de la época empujó a los escritores a bucear sin descanso en el caudal de los lugares extrínsecos, siempre susceptibles de ser acomodados a las más variadas intenciones, tal como Vera expone con ejemplar candidez. A principios del siglo XVII era imposible sorprender al lector con nuevas citas, aforismos y ejemplos, de manera que el estilo pasó a constituir uno de los pocos terrenos donde cabía aportar algún sello personal.[189] Así sucedió con Quevedo.

189 Sobre la relación entre «prudence politique» y «art d'écrire» en Gracián, véase M. Blanco [1992:583-85]. No puedo sumarme a la tesis de Rodríguez de la Flor [2002:236] cuando se refiere a la ideología del Barroco como «una cultura logocéntrica, que tiene como lema la divisa en que se funda el *Mundo simbólico*: que las estructuras del lenguaje pueden dar cuenta suficiente del sentido del mundo». En lo que se refiere a la literatura política nos encontramos, más bien, con un uso calculado del lenguaje al servicio de una previa interpretación de la realidad.