

rramán», que se somete a un ejercicio magistral de explicación filológica.

Se muestran aquí todos los resortes de estos poemas, alguno de los cuales (como el soneto narigudo) se viene considerando muy conocido, pero cuyas dimensiones ingeniosas sorprenderán seguramente a quien lo relea en el comentario de Arellano, que se dedica también a discutir y negar interpretaciones infundadas o fuera de la coherencia textual, como la de M. Molho.

La concepción pedagógica del libro, su brevedad, claridad expositiva, precisión y documentación de las explicaciones de textos, lo hacen muy útil tanto para las exposiciones en clase, como para los críticos más avezados, sin que resulte inasequible a los lectores cultos interesados en Quevedo: es, sin duda, la mejor introducción práctica a esta parte de la obra del poeta.

Cristina BORDONABA

Manuel Ariza Canales, *Retratos del Príncipe Cristiano: de Erasmo a Quevedo*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1995, 100 pp.

Bajo este título se recoge un acercamiento a la redacción de tratados políticos durante el Renacimiento y el Barroco. Los humanistas, y Erasmo en particular, intentan intervenir en política por medio de tratados acerca del gobierno y de la educación del príncipe. El título de este trabajo puede inducir a error a los quevedistas, ya que Ariza Canales hace una serie de menciones a la consideración de la figura del Príncipe en autores que van desde Erasmo hasta Gracián, siendo Quevedo uno más de los nombres, sucintamente estudiado con su obra *Política de Dios*.

En el Prefacio del libro, bajo el título de «La sabiduría y el poder», se establecen las relaciones existentes entre la filosofía y la política, en virtud de las cuales el gobernante es para el filósofo «la pantalla en que proyectar sobre toda la comunidad la luz de la verdad que cree haber descubierto» (p. 7). Al igual que numerosos filósofos aparecen desde la antigüedad relacionados de algún modo con políticos, también la filosofía cristiana plantea pronto cuestiones relacionadas con el poder político. El autor nombra entre éstos a San Agustín y fray Luis, de los que Quevedo será asiduo lector, y a Santo Tomás de Aquino, que con su obra *De regimini principum* se alza como el más

claro precedente de toda la tratadística que sobre la formación de príncipes se redactará en España durante los siglos XVI y XVII.

Ariza Canales señala también que a los datos que aportan Erasmo y Quevedo se han añadido otros que son clave dentro de la producción de la pedagogía para príncipes. Al final del prefacio, el autor hace una serie de aclaraciones de términos del estudio, diciendo que empleará indistintamente *príncipe*, *monarca* o *rey*, y que usará *república* como «cuerpo social de base estatal en su conjunto» (p. 10).

En el capítulo II se acerca a Erasmo de Rotterdam como principal configurador del ideal humanista del príncipe cristiano. Se centra en la obra *Institutio principis christiani*, escrita para el futuro emperador Carlos V; Erasmo aboga por una educación empapada de experiencia y pragmatismo, y de ahí el carácter de manual que confiere a su obra. Por tanto, la meta del educador del futuro monarca es forjar una personalidad devota a la religión cristiana. En ningún momento se pone en duda el carácter absoluto del poder real, y teniendo en cuenta que la monarquía en el momento en que Erasmo escribe es un sistema hereditario, las dotes que él considera fundamentales para el príncipe —sabiduría, justicia, moderación, previsión y celo del bien público— deben conseguirse por medio de una buena educación; de ahí la importancia que los humanistas, y Erasmo en concreto, le conceden. La nueva óptica de la pedagogía como foco de atención durante los siglos XVI y XVII supone un nuevo ideario antropológico opuesto al que —según Manuel Ariza— «había prevalecido durante los oscuros siglos medievales» (p. 18).

En la exposición de los prolegómenos de su obra, Erasmo insiste en que «el príncipe debe renunciar a sí mismo, en tanto que persona particular, para convertirse en el primer servidor del pueblo que le ha sido encomendado por Dios», y, por ello, «el rey, a la hora de planificar la formación del heredero, se desligará de cualquier tipo de sentimiento o apetencia personal» (p. 19). De ahí se deduce también la importancia de la figura del preceptor, que debe presentar un equilibrio entre flexibilidad y dureza y una capacidad de discernir las tendencias innatas que pudieran derivar en vicios, y las buenas disposiciones del futuro monarca hacia la virtud. Ariza Canales destaca la equiparación que hace Erasmo entre «filósofo» y «cristiano», como síntesis del humanismo cristiano. El príncipe, por tanto, debe optar por la virtud, siendo responsable no sólo de su conducta, sino también de los efectos que con ella expande a sus súbditos.

En cuanto al sistema del momento, Ariza Canales apunta que los tratadistas que reflexionan acerca de la vida política de los siglos XVI y XVII no usan el término *absolutismo*, porque aún no se había acuñado. Cuando se refieren a monarcas que actúan de una forma total-

mente absoluta, siendo arbitrarios en sus decisiones, sometidas solamente a la sinrazón y al capricho, se habla de *tiranía*, siendo la ascensión y caída del tirano un tema literario e histórico, recurrente en las páginas de la Biblia y de la tradición grecolatina. En este contexto, Erasmo compara al buen y al mal príncipe con Dios y con el demonio respectivamente, precedente para Ariza Canales de lo que Quevedo entenderá como «*política de Dios y tiranía de Satanás*». Erasmo usa otras comparaciones para explicar la figura y el cometido del príncipe de una nación, que «no debe tener para sus ciudadanos otro espíritu que el de padre de familia para sus domésticos» (p. 29).

El autor recoge también otros puntos y advertencias que Erasmo toca en su obra y que volverán a aparecer en otros tratados de la época, como el llamamiento a la austeridad y el ahorro, o la concepción de los impuestos sólo como el soporte de las actividades realizadas para el bien común de la república; también recomienda una distribución proporcional de las cargas fiscales, para conseguir uno de los dos cimientos del orden político —las necesidades básicas cubiertas y el honor individual y comunitario—. Al final de este apartado sobre las ideas de Erasmo, Ariza Canales destaca el fin político perseguido por el humanista: una «*pax christiana*» a la que el corazón del monarca debía al menos aspirar.

El capítulo III es un acercamiento a «El Príncipe Humanista de Juan Luis Vives», y un recorrido por las referencias que aparecen en sus obras, puesto que este autor no publicó ningún tratado dedicado específicamente a la figura del príncipe cristiano. Las conclusiones acerca de la concepción política de Luis Vives están extraídas de su *Linguae Latinae Exercitatio*, de la que Ariza Canales usa una versión titulada *Diálogos sobre la educación*, centrándose en el 19 y el 20, que versan sobre la vida palatina y la formación del futuro monarca. De los diálogos se deduce que el mundo cortesano es el ámbito de la exhibición y la apariencia; de la habilidad del gobernante para desenmascarar a los que le rodean hacen depender los tratadistas de los siglos XVI y XVII buena parte del éxito de su misión. Vives usa también la idea del rey como cabeza y el reino como cuerpo, y por tanto todos los órganos deben cumplir rectamente la tarea que les ha sido encomendada. Otras ideas que Ariza Canales desarrolla en su acercamiento a este tratadista son la importancia del refinamiento y el lujo, presente en el cortesano; éste se asocia a menudo con la hipocresía y falsa apariencia, motivo que reaparecerá en los dardos de Quevedo. Vives resalta también «la sabiduría que mana de las fuentes del estudio» (p. 43), con profesores como Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca, Livio y Plutarco, que pueden enseñar la «ciencia y el arte de gobernar» (p. 43), si se puede acceder a ellos en la lengua en la que escribieron.

El capítulo IV abarca muchos más contenidos: «La figura del príncipe cristiano en tratados españoles de la segunda mitad del siglo XVI. Humanismo tardío, Contrarreforma y Antimaquiavelismo». Se trata de un recorrido por los tratados españoles de la segunda mitad del XVI. Comienza Ariza Canales nombrando a fray Luis, que ofrece en sus escritos claves de la estabilidad social: «sossiego y orden» (p. 46), para el que admite excepcionalmente el castigo sobre alguna de las partes de la República cuya disfunción podría llegar a afectar a la supervivencia de la comunidad.

El autor del trabajo destaca que una de las constantes que caracterizan a la época del humanismo son los exégetas que han sentido una especial predilección por los pasajes en que Jesús aparece como pastor preocupado por la suerte de todas y cada una de sus ovejas. A todo esto se añade la concepción de la monarquía con raíces estoicas y cínicas, conectada también con el monoteísmo. Fray Luis asimila toda esta tradición, y emplea la metáfora del buen pastor para encarnar al rey, cuyas acciones deben ir orientadas en función del interés de su pueblo, actitud de abnegación que hace que se le pueda conceder el calificativo de «cristiano» (p. 51).

Otro de los tratadistas que se estudian en este capítulo es Fadrique Furió Ceriol y su tratado *El concejo y consejeros del príncipe*, en el que se muestra –según Manuel Ariza– muy cercano a posiciones defendidas por partidarios de la metodología maquiavélica, ya que con el término *virtud* no se refiere a ninguna cualidad específicamente moral sino que dota a esta palabra de un significado que tiene que ver con la preparación profesional y la eficacia operativa del príncipe.

Se cita también en este capítulo la obra de Pedro Rivadeneyra *Tratado de la Religion y Virtudes que deve tener el Principe Christiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Machiavelo y los Políticos de este tiempo enseñan*. Al igual que Juan de Torres –con su tratado *Philosofía moral de Principes*–, es un jesuita que a fines del XVI y principios del XVII escribe obras políticas. Rivadeneyra, ya en el subtítulo de su tratado, y después a lo largo de la obra, se declara en radical contraposición con Maquiavelo, autor del que Ariza Canales dice: «el único “delito” de Nicolás Maquiavelo, al fin y al cabo, no es otro que el de haber firmado el acta de defunción de la teocracia medieval [...]» (p. 53). Manuel Ariza resalta el hecho de que todos los tratadistas españoles intentan definir el papel del monarca como el oficio más difícil, el que requiere más preparación y vigilancia. Rivadeneyra se sitúa en una línea medievalizante al declarar el origen divino de la autoridad real considerada como dogma, para situar la labor política en un plano sagrado. Sin embargo, el autor del trabajo destaca la coincidencia metodológica entre Maquiavelo y Riva-

deneyra al usar ejemplos de la historia sagrada y profana para hacer explícitos los títulos o tesis que pretenden demostrar.

Señala también la idea de que los tratadistas políticos de la Contrarreforma que abordan el tema de la educación del príncipe se ven en la tesitura de tener que demostrar constantemente su ortodoxia recubriendo su obra con brillantes esmaltes de trascendencia religiosa. Sin embargo, siguen manifestando aportaciones de adscripción humanista y hasta maquiavélica, por su utilidad pedagógica y adoctrinadora, e insisten en la idea de que el éxito del gobierno depende fundamentalmente de la adquisición de sabiduría por parte de los gobernantes, especialmente del futuro monarca.

En este sentido, indica Manuel Ariza, consiguen colocar a Cristo como modelo supremo. Para demostrar esta idea, sirva la cita de Francisco Rico, que aparece en la página 57: «Todas son ocasiones para hacer teología: Jesús, punto de mira del individuo y eje de la comunidad, no puede sino hacerse presente en cualquier circunstancia de la vida. Una sociedad cristiana respira teología por cada poro». Cristo es la perfección, frente al monarca, que sólo es un ser humano; sin embargo, se le exige que dedique su vida entera a imitarlo. Por tanto, para el monarca despótico, el ser odiado, encarcelado o ejecutado será siempre un castigo incomparable con el perpetuo suplicio de los condenados por el Juicio Divino. Y para el ejercicio del poder, el objetivo más inmediato será aquello que resulte más adecuado para la felicidad y bien del Estado, y por ello el primer y más íntimo consejero del príncipe ha de ser la ley de Dios.

El capítulo V del trabajo lleva por título «El príncipe vigilante de Francisco de Quevedo. La época de los validos». Ariza Canales comienza acercándose a la política española que se refleja en la obra de Quevedo, y para ello traza una semblanza de Felipe III y Felipe IV, siguiendo obras de Manuel Ríos Mazcarelle, Ciriaco Pérez Bustamante y J. H. Elliott. Justifica con ello la alusión a los validos en el título de este apartado. Recoge también el autor del trabajo comentarios de Marcel Bataillon acerca de los temas afines entre Quevedo y Erasmo, autor rechazado dentro de la literatura religiosa, pero no perseguido como escritor político, ya que no era muy conocido.

Para acercarse a la obra de Quevedo, el autor usa la definición de José Luis Abellán: «tratado antimachiavélico, inspirado en fuentes de ética medieval y renacentista tomada en sentido erasmiano» (pp. 63-64). Esta cita le sirve a Ariza Canales para declarar sus intenciones de estudio con respecto a *Política de Dios*, obra en dos partes concebida como un atentado contra el gobierno de los validos, concretamente de Lerma y Olivares.

El autor va recorriendo las censuras previas a la obra, para glosar las distintas opiniones suscitadas por *Política de Dios* en la época. Comenta una tradición teocrática que atribuye la responsabilidad de la decadencia española a la injerencia de los validos en asuntos de gobierno, intromisión difícilmente aceptable en una mentalidad política que había sacralizado paulatinamente la figura del rey. Por tanto la intención reformadora es evidente, e incluso el censor deja traslucir que ojalá los reyes fuesen capaces de actuar como la obra aconseja. Otro de los censores da cuenta de la sorpresa que causará una obra de este tipo en un autor conocido por el sarcasmo y la sátira. El P. Urteaga revela una de las claves para descifrar esa aparente contradicción en Quevedo como escritor serio o grave y su comicidad nunca gratuita, detrás de la cual se esconde una moral convencida de la necesidad de una reforma constante.

Ariza Canales presenta también sus propias conclusiones sobre las palabras del tercer censor, que para evitar las consecuencias que un libro tan crítico pueda traerle dice que se ha fijado solamente en las ideas vertidas sobre la vida de Jesús. Con respecto a esta idea, para José Luis Aranguren, Quevedo ofrece un remedio a la política de su tiempo que como buen cristiano y lector de la Sagrada Escritura sabe encontrar en los Evangelios.

En la dedicatoria de la obra, Quevedo admite la existencia de una larga serie de autores y tratados y hace un recorrido por la educación del momento, mencionando el empleo de la historia por escritores que centran su atención en la formación política de ciudadanos y gobernantes. Además Quevedo ataca a los lisonjeros, dejando claro que su obra no es un intento de deleitar al rey. Se desmarca de historicistas y aduladores y para ello elige como modelo de príncipe al único libre de sospecha para un cristiano. Proponer a Cristo como modelo de moralidad no era novedoso; sin embargo, sí es innovador el modelo escogido: próximo y humano, frente al terrible y vengativo Cristo-Pantocrátor del medievo. Ariza Canales también dedica una parte importante de este capítulo a los vestigios de erasmismo que cree ver en el Quevedo que ha sido estudiante de la Universidad de Alcalá; para el autor del tratado, cuando Quevedo estudia allí los tiempos han cambiado, pero el espíritu que emanaba de la empresa de la Biblia políglota no había llegado a desvanecerse todavía.

Para acercarse a la primera parte de *Política de Dios*, después de haber realizado un recorrido por la vida y el carácter de Felipe III, siguiendo a Pérez Bustamante, Manuel Ariza se refiere a las alusiones de Quevedo apenas veladas al régimen de Lerma. Quevedo considera el valimiento como la raíz de muchos males y por ello en la obra abundan veladas alusiones a la avaricia, la corrupción y el nepotismo del

ministro. De ahí el título tripartito de esta primera parte: frente a una nación gobernada por un príncipe con voluntad libre y acciones fruto de una razón prudente y reflexiva que tiene como modelo a Cristo, aparece como tirano aquel que subordina el bienestar de la comunidad al suyo personal.

En la segunda parte de *Política de Dios*, Quevedo achaca al Conde-Duque de Olivares ocuparse de demasiadas cosas, mientras hace explícito que el monarca que olvide «la esencia sacra, el fundamento divino de su misión deberá atenerse a unas consecuencias que [...] se anuncian como pavorosas amenazas» (p. 80). Quevedo había recomendado al rey no mostrarse especialmente afectuoso con nadie en público. Pero ante un monarca tan inaccesible y remoto, según Manuel Ariza, la única vía de comunicación entre el rey y su pueblo acaba siendo el válido. Para demostrarlo, recoge una cita de *Política de Dios* donde se compara al rey con un ciego que no es consciente de su ceguera y, en consecuencia, es incapaz de apartarse la venda de los ojos. Ariza Canales ha planteado por tanto un recorrido superficial por ambas partes de la obra de Quevedo, pero destaca el hecho de que no presente ninguna conclusión explícita acerca de *Política de Dios*.

Ya para finalizar, en el capítulo VI se acerca a «El príncipe cristiano de Saavedra Fajardo: la capacidad de adaptación». Se trata de un apartado muy breve en el que recoge ideas de este autor, que en sus *Empresas Políticas* hace converger las tradiciones de los tratados de educación para príncipes y la emblemática, mostrando así «una didáctica que ha descubierto el valor persuasivo de las imágenes» (p. 87). Con sus ideas, Saavedra Fajardo presenta novedades frente a la tradidística anterior; se trata del epígono de una tradición, que intenta «armonizar los nuevos métodos, esencialmente laicos, de ejercer el poder con el espíritu de la religiosidad cristiana» (p. 88).

En el Postfacio, Ariza Canales insiste en la doble función de los tratados de educación de príncipes, destinados a adoctrinarlos en las virtudes políticas cristianas y a difundir un ideario en la sociedad. Aunque, según el autor «la tradición que nos habla acerca del príncipe cristiano y predica para él cuenta con una variada y notable producción medieval [...] esta tendencia cobra durante la época moderna una personalidad muy definida que la emparenta, con un grado mayor o menor de intimidad, según los casos, con la corriente humanista que tiene a la *filosofía de Cristo* como referente esencial» (p. 89). El arquetipo de príncipe cristiano de Erasmo irá evolucionando hasta Saavedra Fajardo, el epígono dentro de esta tradición, que marca el tránsito hacia otra diferente.

En el último apartado del Postfacio Manuel Ariza Canales define su trabajo como una aportación historiográfica; se trata del capítulo de

una tesis que tratará de analizar e interpretar el pensamiento político contenido en la obra de Quevedo *Política de Dios, Gobierno de Cristo y Tiranía de Satanás*. Por tanto, según el autor, este trabajo debe ser visto como preliminar a la tesis, y como un intento de pasar revista a los elementos de la tradición ideológica que viene desde Erasmo y llega hasta Quevedo, de los que Ariza Canales destaca los humanistas y erasmistas. El libro es un rastreo de la evolución del arquetipo de príncipe cristiano en diferentes autores, y aquellos aspectos sobre la obra de Quevedo que han quedado sin tratar, o sucintamente tratados, esperemos que sean aclarados en esa tesis anunciada aquí.

Posee el trabajo apartados muy logrados, y otros menos ajustados al contenido que se espera del mismo. Llamen la atención, por ejemplo, algunas comparaciones extemporáneas que hace el autor, como el paralelismo establecido entre el espíritu humanista de intervención en el mundo desde los supuestos básicos de su estructura ética y moral y los Estados Unidos del actual «American Way of Life» (pp. 20-21). Algunos comentarios personales del autor desentonan con el propósito general, y a menudo expone ideas que no demuestra suficientemente, como las relaciones de Quevedo con el erasmismo.

El autor incluye una bibliografía que cuida más aspectos historio-gráficos y filosóficos que de la obra de Quevedo, del que no aparecen como fuentes textuales obras cuyas ediciones son más actuales y fiables que las que él cita. Demuestra, por otra parte, un gran dominio de la historia, del ambiente político del siglo XVII, aunque no tanto de lo literario, aspecto que suponemos será subsanado si el trabajo anticipa lo que será una tesis sobre la obra de Quevedo *Política de Dios*. En tal proyecto deberían ser tenidos en cuenta trabajos actuales como el de Carmen Peraita *Quevedo y el joven Felipe II. El príncipe cristiano y el arte del consejo*, y el de Francisco Martínez Conde *Quevedo y la monarquía. (Un modelo de Rey)*, aparte de otros ya clásicos sobre el pensamiento de Quevedo y su obra política. El trabajo de Celso Pérez Carnero, *Moral y política en Quevedo*, es un acercamiento bastante preciso a *Política de Dios* y al clima ideológico y social en el que se gestó la obra.

El libro de Manuel Ariza Canales supone un gran esfuerzo de erudición; no obstante, si pretende hacer una tesis sobre la obra política de Quevedo, deberá perfilar y profundizar más en las obras literarias de este autor. La tesis anunciada aquí es un proyecto ambicioso, cuyos resultados podrían contribuir a delimitar el pensamiento político del siglo XVII español y, más concretamente, de Quevedo.

Pilar CARRERA