

ría de los habitantes). Otro rasgo interesante: *morass* en estas acepciones no se halla más que en algunos dialectos aislados del interior (Mandeville). La única explicación que se me ocurre es que *morass* era la palabra ordinaria antes de la llegada de *junjo*. Su acepción originaria de 'cenagal' explica el significado 'moho' y los otros que tiene. Cuando *junjo* penetró en la isla, sustituyó a *morass* en todas sus significaciones, enriqueciéndose con los despojos semánticos de la palabra vencida; *morass* cedió su lugar a *junjo* para mantenerse sólo en distritos aislados.

Ésta es la solución que propongo dar al enigma del hongo. Es de esperar que nuevos trabajos sobre geografía lingüística antillana ocupen en lo sucesivo la atención de los lingüistas.

M. SANDMANN

University College of the West Indies,
Jamaica.

LA POLÍTICA DE DIOS DE QUEVEDO Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO EN EL SIGLO DE ORO

Entre la ola de tratados de teoría política (en latín y en español) que inundan la Península ibérica durante los siglos xvi y xvii, la *Política de Dios* (1617-26; 1634-35) ocupa un lugar prominente. La crítica ha buscado las fuentes del pensamiento político de Quevedo en contemporáneos españoles suyos (Mariana y Suárez), en algunos autores italianos (Peruta, Campanella, Boccacini, Botero), en la *Utopía* de Tomás Moro, en filósofos franceses (Bodin, Languet) y en el flamenco Justo Lipsio¹. Pero si repasamos los tratados de política españoles del siglo xvi —e incluso anteriores—, encontraremos en ellos notables puntos de contacto con la *Política de Dios*. Más aún: es evidente que el pensamiento político de Quevedo deriva de las ideas políticas comunes a la Europa renacentista, las cuales, a su vez, son de origen medieval. Me propongo demostrar aquí que la contribución de Quevedo a la filosofía política no es sino una reiteración de ciertos principios básicos ya utilizados por tratadistas españoles de generaciones anteriores².

EL MONARCA CRISTIANO DE QUEVEDO

El título mismo de la obra, *Política de Dios, gobierno de Cristo nuestro señor*, nos dice cómo se hallaba sumergido Quevedo en la corriente profundamente religiosa característica del Siglo de Oro. El núcleo de la doctrina defendida en la *Política de Dios* se basa en las accio-

¹ Cf. PEDRO PÉREZ CLOTET, *La "Política de Dios" de Quevedo*, Madrid, 1928, pp. 27-29.

² La crítica reciente no cree ya que Quevedo muestre gran originalidad en la *Política de Dios*. El magnífico estudio de MÉRIMÉE, *Vie et œuvres de Quevedo*, París, 1886, fue uno de los primeros en indicar el verdadero mérito del pensamiento político de Quevedo. PÉREZ CLOTET, *op. cit.*, elogiaba todavía el "sistema de Quevedo tan original" (p. 191); OSVALDO LIRA (*Visión política de Quevedo*, Madrid, 1947) y EMILIO CARILLA (*Quevedo*, Tucumán, 1949) insisten en la falta de originalidad y sistema de la *Política de Dios*.

nes y palabras de Cristo. El monarca de Quevedo sólo puede obrar como monarca cristiano; el gobierno que rige los destinos del Imperio español debe ser ejemplo de las nobles virtudes cristianas. Con anterioridad a la *Política de Dios* es notable esta conciencia religiosa en obras como la de Francisco de Monzón, *Libro primero del espejo del príncipe christiano* (1544), la de Felipe de la Torre, *Institución de un rey christiano colegida principalmente de la Santa Escritura y de sagrados doctores* (1556) y la de Pedro de Rivadeneira, *Tratado de la religión* (1595). La fuente principal de la estructura ético-política propugnada por los autores españoles de la época se encuentra invariablemente en pasajes bíblicos y en comentarios de teólogos medievales, de Santo Tomás de Aquino sobre todo.

Quevedo aboga por la monarquía, la forma de gobierno tradicionalmente defendida en España. Acepta la premisa medieval básica de que la unidad es un primer principio en la naturaleza. Su analogía entre las relaciones rey-vasallo —dentro de la organización social— y las relaciones Dios-hombre —en la esfera religiosa— recuerda los innumerables intentos de fundamentar la existencia de la monarquía. Entre las diversas razones que en el siglo xv presentaba Rodrigo Sánchez de Arévalo en defensa de la monarquía, esgrimía el acostumbrado argumento: “La quarta razón es porque todo regimiento vmano deue ser conforme a la monarchía diujna, la qual es perfectíssima, e ésta es regida por vn Dios, rey e príncipe potentíssimo, regidor e gouernador de todas las cosas, del qual principado diujno todos los otros vmanos regimientos deuen tomar ensemplo”³. Siglo y medio más tarde, Juan de Mariana, uno de los principales defensores españoles de la monarquía, proponía esta forma de gobierno “por ser más conforme a las leyes de la naturaleza”, y también porque con ella se conserva la paz interior y se administran mejor las cosas públicas⁴.

El rey descrito en la *Política de Dios* es absoluto en su autoridad, y ésta es de origen divino. La aceptación del derecho divino de los reyes era común en la Edad Media, y durante el Siglo de Oro la idea fue defendida vigorosamente por muchos autores. Las frecuentes citas del *Per me reges regnant* (Proverbios, 8:15) y del *non est potestas nisi a Deo* (Romanos, 13:1) servían de apoyo a la creencia de que el rey es en la tierra el inmediato servidor, vicario o lugarteniente de Dios. Puesto que el príncipe o rey obra en nombre de Dios sobre la tierra, tiene que cumplir con sus deberes, dice Quevedo, de acuerdo con la voluntad del Señor: “que pues los reyes son vicarios de Dios y reinan por Él, deben reinar para Él y a su ejemplo y imitación”⁵.

³ RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Suma de la política* (ca. 1454), ed. de Juan Beneyto Pérez (Madrid, 1944), p. 90. Las cinco razones que da para defender la monarquía pueden resumirse como sigue: 1) trae la paz, la unidad y la concordia; 2) el principado de uno es más poderoso que el de muchos en un solo reino; 3) la monarquía está de acuerdo con el orden que vemos en la naturaleza; 4) la monarquía terrena es reflejo de la monarquía divina; 5) la guerra lo arrasa todo en las ciudades y provincias en que no hay monarquía (pp. 89-90).

⁴ Me sirvo de la traducción española, *Del rey y de la institución real*, en *BAAEE*, t. 31, pp. 469b-470a.

⁵ FRANCISCO DE QUEVEDO VILLEGAS, *Obras completas*, edición crítica de Luis Asirana Marín, t. 1, Madrid, 1945, p. 492. Como sólo cito el primer tomo a lo largo

Era natural que Quevedo escogiese a Cristo como rey ideal: "Cristo solo supo ser rey; así, sólo lo sabrá ser quien lo imitare" (*Obras*, 383-384). Durante la Edad Media lo mismo que en el siglo xvi solía considerarse a Cristo como modelo para la vida de acción. Los erasmistas en particular, empeñados en establecer una verdadera sociedad cristiana, abogaban por un retorno a las obras originales de Cristo. Uno de ellos, Felipe de la Torre, indicaba claramente cuál había sido la misión de Cristo en la tierra: "Vino también Iesuchristo Nuestro Saluador al mundo para ser maestro d'él. De quien Dios expressamente nos manda ser discípulos, y de su Yglesia. Por donde parece claro que con alguna injuria suya y de sus santas leyes son instituidos los hombres, y mayormente los reyes christianos, con preceptos philosophicos o exemplos de gentiles"⁶.

Quevedo considera a su rey como "persona pública" (*Obras*, 411) que ha de darlo todo por el bien de su sociedad. Repite así la idea medieval y renacentista de la doble personalidad del príncipe, en quien debe predominar lo público sobre lo privado. Gierke explica claramente la existencia de esta idea en la Edad Media: "La persona del rey es el órgano e instrumento de una «persona intelectual y pública»; y es esta persona intelectual y pública la que debe considerarse como principal, ya que la ley responde más al poder del principal que al poder del órgano"⁷. A mediados del siglo xvi, Fadrique Furió Ceriol, con su peculiar sentido práctico, es uno de los muchos que insisten en la importancia del príncipe y sus consejeros como personas públicas⁸. En el desempeño de sus funciones, el rey de Quevedo debe aprender la obediencia, como Cristo en su tiempo: "Obedecer deben los reyes a las obligaciones de su oficio, a la razón, a las leyes, a los consejos; y han de ser inobedientes a la maña, a la ambición, a la ira, a los vicios" (*Obras*, 479)⁹.

Los pensadores políticos españoles de los siglos xvi y xvii opinaban, en general, que el rey debía emular a los que habían gobernado bien en el pasado. Para Quevedo, Cristo es el único rey que ha existido, y sólo quien lo imite podrá llegar a ser un verdadero rey (*Obras*, 384). Asimismo el príncipe de Quevedo ha de ser el modelo de sus vasallos en todos los aspectos de la vida. El rey debe ser como Jesús, quien dijo a Tomás (San Juan, 14:6): "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (*Obras*, 423). La misión del rey, dice Quevedo, es divina; así, imitando al buen rey, los vasallos reflejarán también en sí la voluntad divina. El mal rey trae la destrucción: "El rey que es camino y verdad, es vida de sus reinos; el que es descamino y mentira, es muerte" (*Obras*, 418).

de este trabajo, las referencias a esta obra se encontrarán en el texto como sigue: (*Obras*, 492).

⁶ FELIPE DE LA TORRE, *Institución de un rey christiano*, Amberes, 1556, Epístola dedicatoria.

⁷ OTTO FRIEDRICH VON GIERKE, *Political theories of the Middle Age*, trad. e introd. de Frederic Wm. Maitland, Cambridge, 1913, p. 69.

⁸ FADRIQUE FURIÓ CERIOL, *El concejo i consejeros del príncipe*, Amberes, 1559, cap. 1.

⁹ Cf. ALONSO DE CASTRILLO, *Tractado de república con otras historias y repúblicas*, Burgos, 1521, cap. 6, donde se dice que hay que obedecer al rey como las abejas obedecen a la reina.

Un siglo antes Erasmo había expresado ya la conocida idea de que el príncipe es imitado por todos sus vasallos:

Vulgus nihil imitatur lubentius quam quod a suo Principe conspexerit. Sub aleatore passim luditur alea, sub bellaci bellaturiunt omnes, sub commessatore luxu diffuunt, sub libidinoso lenocinantur, sub crudeli deferunt et calumniantur. Evolve veterum historias, reperies semper eiusmodi fuisse seculi mores, cuiusmodi fuerat Principis vita. Nullus cometes, nulla vis fatalis sic afficit res mortalium, ut vita Principis rapit ac transformat mores et animos civium¹⁰.

La frase "qual es el rey tal es el reyno" se solía citar durante el Siglo de Oro para ejemplificar la función del monarca¹¹.

Las características del rey de Quevedo son las que convencionalmente se suponían en él desde la Edad Media¹². Teniendo siempre presente el bien de la comunidad, el rey ha de gobernar con firmeza y vigilancia, cuidadosa y sabiamente. Se le compara con el médico, pues alivia los males del Estado (*Obras*, 378). El verdadero rey ha de huir de los aduladores y únicamente debe conceder puestos importantes a los que merezcan tal honor; ha nacido para ayudar a los "solos y desamparados" (*Obras*, 416). Pero aunque necesite el consejo de otros, no ha de ser dominado por sus consejeros. Quevedo habla también de la tolerancia que debe tener el rey (*Obras*, 437), aunque no en lo religioso (cf. *infra*, p. 393). El verdadero rey imita a Cristo en todo y da a sus vasallos "salud, vida, ojos, lengua, pies y libertad" (*Obras*, 442).

LAS FUNCIONES DE LOS CONSEJEROS DEL REY

Muchas obras dedicadas a estudiar las funciones de los consejeros del rey aparecen en el Siglo de Oro¹³. Nacen de la creciente preocupación por la imperfección y falibilidad del hombre, concepto teológico fundamental que interesa a los pensadores de la época. Indudablemente, la labor cada vez más compleja de gobernar los enormes territorios

¹⁰ DESIDERII ERASMI ROTERODAMI, *Opera omnia*, Lugduni Batavorum, 1703, t. 4, 568-569 (cita tomada de la *Institutio principis christiani*).

¹¹ BARTOLOMÉ FELIPE, en el *Tractado del conseio y de los consejeros de los principes*, 2ª ed., Turín, 1589, cita a Platón como autor de la frase (f. 72). En el *Verdadero gouierno desta monarchia*, Valencia, 1581, THOMÁS Cerdán reproduce la sentencia (f. 100 vº).

¹² Esto se puede comprobar fácilmente hojeando los principales tratados políticos de la Edad Media española: RAIMUNDO LULIO, *Libro de los proverbios* (1296); ÁLVARO PELAYO, *Speculum* (1341-1344); DON JUAN MANUEL, *Libro de los estados*; LÓPEZ DE AYALA, *Rimado de palacio* (1385); RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Suma de la política* (1454). Cf. también HELEN J. PIERCE, "Aspectos de la personalidad del rey español en la literatura hispano-arábica", *Smith College Studies in Modern Languages*, t. 10, núm. 2 (enero de 1929), donde se estudia la condición del rey y de sus consejeros.

¹³ *El coneejo y consejeros del príncipe* (Amberes, 1559) de FADRIQUE FURIÓ CERIOL fue la primera de una larga serie de obras sobre las funciones de los consejeros del rey. He aquí algunas de esas obras: JUAN COSTA, *El regidor* (Salamanca, 1578); BARTOLOMÉ FELIPE, *Tractado de conseio* (Coimbra, 1584); JERÓNIMO CASTILLO DE BOBADILLA, *Política para corregidores y señores de vassallos* (Madrid, 1597); JUAN MÁRQUEZ, *El gobernador christiano* (Salamanca, 1612); JUAN DE MADARIACA, *Del senado y de su príncipe* (Valencia, 1617); LORENZO RAMÍREZ DE PRADO, *Consejo i consejero de principes* (Madrid, 1617); JOSÉ LAYNEZ, *El privado christiano* (Madrid, 1641).

del Imperio ponía de relieve la necesidad de encontrar consejeros aptos para las diferentes funciones del gobierno. La misma Sagrada Escritura ofrecía abundantes ejemplos para demostrar la necesidad de buenos consejeros. "El camino del necio es derecho en su opinión, mas el que obedece al consejo es sabio" (Proverbios, 12:15), "Hijo mío, no hagas nada sin consejo" (Eclesiástico, 32:23), eran dos de las máximas citadas con mayor frecuencia. Antonio de Guevara probaba la necesidad de consejeros con un viejísimo argumento: "Es también necesario, para gobernar bien a vuestros vasallos, os dexéis gobernar de hombres virtuosos y experimentados, porque no hay hombre en el mundo tan sabio que no tenga necesidad del consejo ageno"¹⁴. Felipe de la Torre (*op. cit.*, f. 54) decía que "el rey solo no puede proveer bastantemente a todas las necesidades de la República, y mucho menos puede estar en todas partes; por lo qual, para bien gouernar, sin duda ninguna tiene necesidad de ayuda que le sirva como de ojos para poder ver y proveer a lo que en sus reinos acaeciére".

A Quevedo le interesaban vitalmente las funciones de los consejeros del rey. Al tratar el asunto deduce sus ideas sobre la naturaleza y deberes de los consejeros de las relaciones que existieron entre Cristo y sus discípulos. Los ministros del rey han de tener un papel subordinado al de la cabeza de gobierno; sus obligaciones para con el rey son "darle a conocer, preparar sus caminos y enderezar sus sendas" (*Obras*, 463). El príncipe constituye la suprema autoridad terrena que, con ayuda de sus ministros, agita las aguas de la piscina que es la tierra (*Obras*, 415-416). Por supuesto que el rey debe siempre buscar el consejo de sus ministros, pero Quevedo insiste en que no ha de seguirlo como un esclavo. Pensando probablemente en los peligrosos privados, usurpadores del poder real, dice que "una cosa es aconsejar, otra engaitar. Tomar el rey el consejo es cosa de libre juicio; que se le hagan tomar es señal de voluntad esclava. Señor, el buen criado propone, y el buen rey elige; mas el rey dejado de sí propio, obedece" (*Obras*, 419).

Al discutir si es mejor que una república tenga un buen rey y malos ministros o un mal rey y buenos ministros —grave problema en la España del Siglo de Oro—, Quevedo parece preferir la segunda posibilidad: "Buen rey y malos ministros es cosa dañosa a la república; y hubo árabe que tuvo opinión que era mejor mal rey y buenos ministros". Y añade: "¿Qué importa que el rey sea un ángel, si los ministros son demonios?" (*Obras*, 415). Tan fundamental le parecía a Furió Ceriol la función de los consejeros, que en su extremado elogio de los buenos ministros decía así (*op. cit.*, f. 54 v°): "De manera que este tal [el consejero], quien quiera que él fuere, es verdaderamente noble, es honrado, es ilustrísimo, es escellentísimo, es mui alto i mui poderoso, es serenísimo, i se puede igualar con los maiores príncipes del mundo"¹⁵. Bartolomé Felipe opinaba lo contrario (*op. cit.*, f. 72): "Es más prouecho de la República ser el príncipe bueno y los consejeros malos, que ser el

¹⁴ ANTONIO DE GUEVARA, *Libro primero de las Epístolas familiares*, ed. J. M. de Cossío, Madrid, 1950, t. 1, p. 189 (carta al conde Pedro de Acuña).

¹⁵ "Más vale que sea malo el príncipe con buenos consejeros, que no que sea bueno con malos consejeros", decía LUIS VIVES en su *De pacificatione* (1529), *Obras completas*, trad. L. Riber, Madrid, 1947, t. 2, p. 268.

príncipe malo y los consejeros buenos, porque todos trabajan por imitar al rey”.

Muchas de las características que Quevedo atribuye al rey se aplican también al ministro. El amor del ministro por su príncipe y su pueblo ha de guiar constantemente su pensamiento y su acción (*Obras*, 402). Para Quevedo, el buen ministro es el que “derechamente mira a los necesitados” (*Obras*, 409). Sus motivos debían trascender toda ambición personal, cosa difícil de encontrar en su tiempo, según se lamentaba Quevedo (*Obras*, 420). La misión del consejero del rey es divina; ha de ser el camino, la verdad y la vida del pueblo, como el rey (*Obras*, 463). Por su gusto, Quevedo destruiría a los malos ministros, el primero de los cuales es Satán: “A quien no guarda los mandamientos y leyes, haya espada de fuego que le castigue. Quien aconseje mal, sea maldito...” (*Obras*, 396). Los tratadistas políticos de los siglos xvi y xvii generalmente abogan por el castigo de los malos consejeros. Bartolomé Felipe, sin embargo, recomienda fijarse en la intención del consejo antes de condenar al consejero.

EL PAPEL DE LA JUSTICIA

Para Quevedo, como para muchos otros teóricos de la política, eclesiásticos o no, la justicia y la religión se dan la mano. La administración personal de la justicia, según la *Política de Dios*, es la labor principal del rey: “Cumplir el rey toda justicia es hacer todo su oficio” (*Obras*, 491). Los tratadistas del Siglo de Oro se detienen siempre a considerar, brevemente o por extenso, el problema de la justicia. Sánchez de Arévalo, citando a San Agustín, nos dice que una república no puede existir sin justicia (*op. cit.*, p. 118); a principios del siglo xvi, Alonso de Castrillo opinaba que sin justicia el mundo entero sería corrupción (*op. cit.*, cap. 29). Para Luis Vives, la justicia es uno de los fundamentos de la sociedad: “El vínculo principal y la consistencia de todas las sociedades humanas son la justicia y la palabra”¹⁶. Felipe de la Torre incluía un Consejero de Justicia entre los cinco que creía necesarios para el buen gobierno. Tan importante era para Furió Ceriol la justicia en la estructura del estado, que proponía la organización de dos concejos reales —el “Concejo de Pena” y el “Concejo de Mercedes”— para castigar el crimen y premiar las buenas acciones. A fines del siglo xvi, Pedro de Rivadeneira pintaba vividamente lo que sería una sociedad sin justicia: “Sin la justicia, no hay reino, ni provincia, ni ciudad, ni aldea, ni familia, ni aun compañía de ladrones y salteadores de caminos que se pueda conservar; y donde no reina la justicia, el mayor reino es el mayor latrocinio, como lo afirma San Agustín”¹⁷.

Quevedo muestra su adhesión a la idea de la justicia distributiva cuando aboga por la política de “dar a cada uno lo que le toca” (*Obras*, 384). En las *Leyes*, Platón había comentado detenidamente la idea de la justicia distributiva que luego elaboró Aristóteles en la *Ética*¹⁸. Fox Mor-

¹⁶ *Ibid.*, t. 1, p. 453. La cita es del tratado *De disciplinis* (1531).

¹⁷ PEDRO DE RIVADENEIRA, *Tratado de la religión*, en *BAAEE*, t. 60, p. 526.

¹⁸ PLATÓN, *Leyes*, lib. VI, cap. 5; ARISTÓTELES, *Ética*, lib. V, cap. 2, y *Política*, lib. III, cap. 12.

cillo, quien tantas veces sigue las líneas del pensamiento de Platón, expone las virtudes que para la república tiene la justicia distributiva proponiendo que cada uno reciba lo que en derecho merece:

*Distribulrix quidem principis maxime propria est: quoniam is uniuersae Reipublicae gerit personam a qua et dignitas singulorum et merita perpendenda, et honore aut dignitate aut praemijs ornanda sunt. Vt enim in Repub. bonos ciues a malis dignosci necesse est, atque illis praemia, his penas tribui, vt suum cuique reddatur, sic etiam a principe, cui se totam eadem tradit Respublica, id est praecipue curandum*¹⁹.

A la manera de otros comentaristas, Quevedo propone la selección de jueces honrados que aseguren una administración equitativa de premios y castigos. Cuando se trate de justicia en su propia casa, aconseja al rey hacer justicia por su propia mano, castigando y premiando a la manera de Cristo (*Obras*, 417, 450). Un rey justo es un verdadero rey; el que no cumple sus obligaciones justamente es un tirano.

Para Quevedo, la tiranía va íntimamente asociada a Satanás²⁰. "Ser tirano no es ser, sino dejar de ser, y hacer que dejen de ser todos" (*Obras*, 480). Para él como para otros teóricos de la política, la diferencia entre un príncipe justo y un tirano está en la medida en que el rey demuestra tener siempre presente en sus actos el bien de la comunidad. Entre las muchas distinciones que hacía Juan Ginés de Sepúlveda entre un rey y un tirano en su *De regno* (1571), la primera era la siguiente: "Primum quod tota regis administratio ad subiectorum bonum publicum refertur; tyrannica vero ad priuatam ipsius tyranni commune est: ut diximus, quo recte resp. a deprauatis differunt"²¹.

RECHAZO DEL TIRANICIDIO

Para los teóricos españoles de los siglos xvi y xvn, un pueblo podía reaccionar de dos maneras ante los abusos de un tirano: aceptar el gobierno tiránico o matar al usurpador. Algunos eclesiásticos, como Molina, Soto, Suárez y Mariana, son los exponentes máximos de la teoría del tiranicidio. Hacia fines del siglo xvi, Mariana revitalizó la teoría medieval del regicidio tal como en el siglo xii la exponía Juan de Salisbury en su *Policraticus*. En el *De rege* es de especial interés el clásico capítulo sexto titulado "¿Es lícito matar al tirano?", pregunta a la que el jesuita contesta afirmativamente (*op. cit.*, p. 482): "...que si un príncipe se apoderó de la república a fuerza de armas, sin razón, sin derecho alguno, sin el consentimiento del pueblo, puede ser despojado. . . ; no sólo puede ser destronado, sino que puede serlo con la misma violencia con que él arrebató un poder que no pertenece sino a la sociedad que oprime y esclaviza". Al reexponer la doctrina medieval que justifica el tiranicidio en caso de que el rey deje de gobernar bien, Mariana aboga por la soberanía del pueblo. Más aún, es muy probable

¹⁹ SEBASTIÁN FOX MORCILLO, *De regni regisque institutione*, Amberes, 1556, folio que sigue al M5.

²⁰ Tanto es así, que el título completo de su obra dice en la segunda parte: *Política de Dios, gobierno de Cristo, tiranía de Satanás*.

²¹ JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA, *De regno libri III*, Herdae, 1570, f. 12 v^o.

que su propósito fuera limitar el poder real —que estaba desarrollándose extraordinariamente en la Europa occidental— para acrecentar, en proporción inversa, el del papado.

Quevedo, en un esfuerzo erasmista por volver a los preceptos cristianos originales —los del Nuevo Testamento, sobre todo—, toma una posición diametralmente opuesta a la de los *monarchomachi*. Ciertamente le disgusta la tiranía, pero sigue la tradición de la mayoría de los teóricos españoles, que consideraban la aparición de un déspota como expresión de la voluntad divina. Cree que Dios reclama la obediencia pasiva y condena la resistencia; por lo tanto, el resistir al rey ordenado por ley divina constituye una transgresión. A mediados del siglo xvi Felipe de la Torre (*op. cit.*, f. 1) había expresado claramente esta idea: “Pero la Real [potestad] principalmente es por Dios instituida, a la qual quien resiste, resiste a la ordenación de Dios, porque el Rey y los príncipes son embiados de Dios por ministros de su reyno”. Sepúlveda se acogía al concepto tomista de que Dios permite la existencia del tirano para castigo de los pecados de un pueblo. Por lo tanto, el pueblo debe soportar pacientemente al *publicus hostis* hasta que termine el castigo²². Quevedo considera a los tiranos como “monstruos que son castigo de los reinos y imperios donde no la reciben [la ley evangélica] para salud y vida u donde la han dejado, y la tuvieron los que son propiamente renegados de Dios” (*Obras*, 459).

¿PUEDE JUSTIFICARSE LA GUERRA?

La mayoría de los que escriben sobre política en el Siglo de Oro condenan la guerra, pero, en general, la juzgan inevitable. El concepto teológico de que Dios trae la guerra como castigo directo de los pecados del hombre aparece también en los escritos de los teóricos laicos. A mediados del siglo xvi decía Felipe de la Torre (*op. cit.*, f. 103): “También, pues, las causas por que somos castigados, maltratados y destruídos con guerras y dissensiones son comunes, pues todos somos pecadores”. Otro ejemplo de esta idea de los orígenes de la guerra —o de la destrucción de la paz— lo encontramos en Cerdán de Tallada en un capítulo titulado: “Que la primera causa que impide la paz en la República christiana es no guardarse los mandamientos de Dios” (*op. cit.*, cap. 4). Quevedo dice que la guerra es el “instrumento de la venganza de Dios en sus enemigos” (*Obras*, 512). Le parece que los preceptos militares de Dios ejemplificados en la Sagrada Escritura bien pueden aplicarse a las cosas temporales (*Obras*, 529). Cree que en los negocios de estado todo se derrumbará en tiempo de guerra sin el apoyo de la religión y de las Escrituras (*Obras*, 518, 527). Dios, que trae la guerra, es también quien decide la victoria o el desastre final (*Obras*, 518). Quevedo adopta la idea tradicional de proponer una educación militar

²² *Ibid.*, f. 16 vº. Cf. PEDRO DE RIVADENEIRA, *op. cit.*, p. 578: “...que Dios nuestro Señor es Rey de todos los reinos, y el que los da y quita a su voluntad; que muchas veces se sirve de príncipes injustos y muy crueles para castigar los pecados de los pueblos, y que, acabado aquel castigo, les quita la vara e imperio y los castiga a ellos con mucho mayor rigor y severidad, como lo muestran sus principios, medios y fines”.

adecuada para el príncipe y sus vasallos. Considera que es función del monarca dirigir a sus hombres personalmente en la batalla, aun en caso de que el monarca de una nación sea una mujer: "Mandar ir a la guerra a otros y, si es necesario, no ir quien lo manda, aun en una mujer no lo consiente Dios. . . Los instrumentos de Dios no rehusan poner las manos en lo que de su parte mandan a otro que las ponga" (*Obras*, 513²³).

Quevedo subraya la injustificabilidad de la guerra, sentimiento general en su tiempo: "Es muy difícil el justificar las causas de una guerra: muchas son justas en la relación, pocas en el hecho" (*Obras*, 511). Sin embargo, como muchos otros autores, trata de justificarla: "Tan apetecible es la paz, que siendo tan detestable la guerra, se debe hacer por adquirir la paz en la religión, y en la conciencia, y en la libertad justificada de la patria" (*Obras*, 461). Estas razones las encontramos en la mayoría de los teóricos del Siglo de Oro. Para Sepúlveda, por ejemplo, la guerra es un método de obtener la paz: "Nam bellum et negotia gerimus, vt in pace et otio vivamus"²⁴. La "paz en la religión" de que habla Quevedo se refiere sin duda al exterminio de los herejes en España. El último capítulo de *La política de Dios* lo dice claramente: "Hay guerra lícita y santa: en el cielo fue la primera guerra; de nobilísimo solar es la guerra. Y hase de advertir que la primera batalla, que fue la de los ángeles, fue contra herejes. ¡Santa batalla! ¡Ejemplar principio!" (*Obras*, 526). Sabido es que para la mayoría de los teóricos españoles de los siglos xvi y xvn la religión católica era la única verdadera. Además, creían en general que la diversidad de creencias religiosas provocaba inestabilidad y luchas internas. Eran frecuentes, pues, los ataques contra el luteranismo y otras herejías. En su estudio de los consejos reales, Bartolomé Felipe considera de suma importancia mantener un cuerpo de Censura para vigilar las costumbres del pueblo y otro de Religión, o Santa Inquisición, para mantener al país libre de herejías²⁵. De todas las firmes apologías del catolicismo que se encuentran en la teoría política española del Siglo de Oro, la más ferviente es tal vez la de Pedro de Rivadeneira. He aquí unas palabras suyas que ostentan un intenso deseo de unidad religiosa (*op. cit.*, pp. 491-492): "Nuestra santa religión es como una reina hermosísima y de grande majestad, venida del cielo, que no admite fealdad ni diversidad de opiniones. . . ; así, es imposible que en el mundo espiritual de la Iglesia haya más de una fe y de una religión".

SIGNIFICACIÓN DE LA "POLÍTICA DE DIOS"

Los únicos tratadistas políticos españoles del Siglo de Oro que se citan en la *Política de Dios* son Fadrique Furió Ceriol y Bartolomé Felipe (*Obras*, 504). Quevedo difiere de ambos en su concepto de la polí-

²³ Esto lo estudia ampliamente MARIANA, *op. cit.*, lib. III, cap. 6, intitulado así: "El príncipe debe hacer la guerra por sí mismo".

²⁴ *Op. cit.*, f. 25 vº. Cf. PEDRO LÓPEZ DE MONTOYA, *Libro de buena educación y enseñanza de los nobles* (Madrid, 1595), quien se apoya en San Agustín para justificar los fines pacíficos de la guerra (f. 117). MARIANA, *op. cit.*, p. 543, dice lo mismo.

²⁵ BARTOLOMÉ FELIPE, *Tratado del consejo* . . . , 2ª ed., Turin, 1589, f. 16 vº.

tica. La *Política de Dios* es un extraordinario ejemplo del elevado tono moral característico de las obras de teoría política de su tiempo. Al formular sus conceptos sobre los asuntos de gobierno, Quevedo sigue la pauta ya marcada por hombres como Francisco de Monzón, Felipe de la Torre y Pedro de Rivadeneira, quienes subrayan los temas ético-religiosos hasta casi excluir de sus obras las realidades prácticas de la escena contemporánea. Quevedo ve que existen situaciones políticas indeseables y habla contra ellas; sin embargo, rara vez ofrece soluciones prácticas, tangibles, que ayuden a exterminar los abusos y la corrupción. En esto, es vivo el contraste entre él y un Furió Ceriol, el cual, aunque sinceramente abogaba por el reino de la moral y los ideales cristianos, propuso una serie de recomendaciones prácticas para el mejoramiento de la cosa pública. En lo que se refiere a soluciones prácticas que ayuden al mejor funcionamiento del gobierno, el tratado de Quevedo es ciertamente inferior a los de Furió y Felipe.

La *Política de Dios* no es un estudio sistemático de política. Quevedo moraliza demasiado sobre el comportamiento de los jefes de estado y los fundamentos éticos de las instituciones de gobierno. En su constante esfuerzo por implantar una república cristiana modelada según las palabras y acciones de Cristo y los apóstoles, Quevedo deja de lado muchos temas políticos que se discutían en el Siglo de Oro. Gran número de eclesiásticos de la época manejan muchos conceptos —la naturaleza social del hombre, por qué la monarquía es la mejor forma de gobierno, la situación y fortificación del estado, la función de los diferentes consejos reales, etc.— que Quevedo no menciona o menciona sólo de paso. A él le era imposible concebir el estado sin el apoyo de la religión revelada en las Escrituras: "...y que la materia de estado, sin las riendas del Evangelio y de la religión, correrá desbocada; y la guerra sin los remedios de la doctrina será incurable dolencia y contagio rabioso" (*Obras*, 527).

La *Política de Dios* armoniza espléndidamente con la mayor parte de la literatura política escrita durante los siglos xvi y xvn. Si se la juzgara sólo por su contenido, se creería que este tratado había aparecido casi un siglo antes de su fecha de publicación. El genio retórico de Quevedo, su frase aforística incisiva, la brillante variedad con que sabe tratar un mismo tema en detallado análisis, lo cortante de su estilo, contribuyen a realzar la importancia de la *Política de Dios*, que tal vez hubiese sido relegada a la categoría de los libros olvidados si tuviese que sobrevivir sólo por su contenido.

DONALD W. BLEZNICK

The Pennsylvania State University.

NOTAS ADICIONALES A LA PRIMAVERA Y FLOR DE LOS MEJORES ROMANCES

Hace ya varios meses salió a luz, cuidada por mí, una nueva edición de la curiosa antología *Primavera y flor de los mejores romances*. Por varias causas —ignorancia y olvido sobre todo— se omitieron en las notas algunas observaciones que me parecen pertinentes y quiero consignar