

LOS PECADOS CAPITALES EN LA CORTE ANTONIO DE GUEVARA Y SU *AVISO DE PRIVADOS*

*A Francesco Mazzoni, un maestro
del cual ninguno osará llamarse,
prope suo iure, cumplido alumno.*

Si quid est in me ingenii
–quod sentio quam sit exiguum–
aut si qua exercitatio dicendi...,
earum rerum vel in primis
Hic fructum a me repetere debet.

CONSIDERACIONES PRELIMINARES¹

La crítica guevariana posee, al igual que la tradición de tantas obras antiguas, un carácter netamente bipartita. Dos son, en efecto, las cuestiones planteadas desde un principio, y más frecuentemente ventiladas por los críticos². Doble, por lo demás, es también la posibilidad de solución que dichas cuestiones ofrecen, con una alternativa de elección resuelta, por consiguiente, en una necesaria ambivalencia de términos opuestos.

¹ No podría dejar de agradecer, *ex animo*, la generosidad del profesor Manuel Gorrales Pascual, que habiéndome alentado primero, con oportunas sugerencias, a emprender el trabajo, le dio finalmente, con su perita y escrupulosa revisión del borrador, un inmejorable cumplimiento.

² Véanse, al respecto, las claras definiciones de LUISA LÓPEZ GRIGERA, la cual caracteriza la doble tendencia mencionada recordando “el mar de aparentes contradicciones” representado por la crítica guevariana e identificando, respectivamente, con la consideración del estilo y de la ubicación histórica, dos de los principales escollos (“Algunas precisiones sobre el estilo de Guevara”, en *Studia Hispanica in honorem Rafael Lapesa*, Gredos, Madrid, 1975, t. 3, p. 299).

El primer problema que se impone, *iusto iure*, a nuestra atención, consiste en la atribución a Guevara de un perfil medieval o, en contraste, de una personalidad eminentemente renacentista³. La divergencia conlleva, de modo natural, una correspondiente oposición de componentes accesorios, relacionados con el estilo (alternativamente asumido en calidad de canon del gusto medieval o citado, de forma más atrevida, como ejemplo de innovación humanística), y, para proceder con más detalle, con las técnicas oratorias del autor⁴.

La segunda, y más añeja, *quaestio* se relaciona con el interés tradicionalmente acordado a los acontecimientos menudos y a los estados anímicos más imperceptibles de Guevara-persona-

³ Posición ésta cuyo más destacado representante se considera, en esencia, JUAN MARICHAL (*La voluntad de estilo*, Seix-Barral, Barcelona, 1957, pp. 79-101), y a la cual se adhiere también, aunque con muchas reservas, LÓPEZ GRIGERA (cf. art. cit.). F. MÁRQUEZ VILLANUEVA ("Fray Antonio de Guevara o la ascética novelada", en *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Alfaguara, Madrid, 1968, pp. 15-66) tiene una postura más radical, llegando a considerar a Guevara como el prototipo del escritor moderno, en cuanto seguidor de su propio universo ideológico y de una inspiración totalmente desligada de consideraciones ético-políticas; mientras que MARÍA ROSA LIDA ("Fray Antonio de Guevara. Edad Media y Siglo de Oro español", *Revista de Filología Hispánica*, 7, 1945, 346-388) debe a buen título considerarse como la mayor representante del "partido" opuesto.

⁴ Sobre los problemas relacionados con el estilo y, más específicamente, las técnicas oratorias de Guevara, cf. los siguientes estudios (aquí ordenados cronológicamente): EDUARDO NORDEN, *Die Antike Kunstprosa*, Teuber, Leipzig, 1898, pp. 788-796; JUAN MARICHAL, "La originalidad renacentista en el estilo de Guevara", *NRFH*, 9 (1955), 113-128; AMÉRICO CASTRO, "Antonio de Guevara. Un hombre y un estilo del siglo XVI", en *Hacia Cervantes*, Taurus, Madrid, 1967, pp. 86-117; MICHEL CAMPRUBI, "Le style de fray Antonio de Guevara á travers les *Epistolas Familiares*", *Carav*, 1968, núm. 11, 131-150; L. LÓPEZ GRIGERA, art. cit.; PILAR CONCEJO, "El origen del ensayo hispánico y el género epistolar", *CHA*, 1981, núm. 373, 158-164 y *Antonio de Guevara. Un ensayista del siglo XVI*, Cultura Hispánica, Madrid, 1985; ANTONIO PRIETO, *La prosa española del siglo XVI*, Cátedra, Madrid, 1986, t. 1, pp. 177-217; RINALDO FROLDI, "Antonio de Guevara, Manierista?", *AION-R*, 30 (1988), 27-39; CARLOS GARCÍA GUAL, "Ensayando el ensayo", *ROcc*, 1991, núm. 116, 25-42; BARROSO CASTRO, "La retórica del *Tratado de Amores* de Diego de San Pedro y su impronta en la prosa de Antonio de Guevara", en *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. M. I. Toro Pascua, Biblioteca Española del Siglo XV, Salamanca, 1994, t. 1, pp. 159-168; L. LÓPEZ GRIGERA, *La retórica en la España del Siglo de Oro. Teoría y práctica*, Universidad, Salamanca, 1994, pp. 107-120; ISABEL M. SONIA SARDÓN NAVARRO, "Aproximación a la *compositio* sintáctica en la obra de fray Antonio de Guevara: el *Relox de Principes* (1529)", en *Actas del II Congreso Internacional. Retórica, política e ideología*

je⁵, los cuales, al parecer, condicionan (de manera, más que ineludible, patente) la cualidad de sus producciones, y forman un reticulado ideológico en cuya urdimbre resulta fácil descubrir, como consecuencia inmediata, los distintos nudos y variados matices de su inspiración poética y del referente universo imaginativo.

Podríamos definir esta segunda dificultad como el examen relativo a la “legitimidad”, por así decirlo, de la ideología de Guevara, y a la permeabilidad de su inspiración; es decir, la eventual dependencia de aspectos biográficos y asuntos pasionales: problema que se encuentra en ulterior relación con la coherencia y autonomía conceptual de su construcción política, y arrastra el efecto secundario de una posible derivación automática de otros autores, o la pretendida asunción de una evidente originalidad⁶. A esto, únicamente se puede replicar que, a falta de un cotejo exhaustivo con otros textos, la producción guevariana no podrá juzgarse nunca bajo el criterio de novedad conceptual, cuya medida procede siempre de una aclarada divergencia (así como el porcentaje de las deudas se constata mediante el acertamiento de superposiciones). El residuo comprobado constituye el único factor discriminante de una medición comparativa.

desde la Antigüedad hasta nuestros días, t. 2: *Desde la modernidad hasta nuestros días*, eds. L. Induráin *et al*, Universidad, Salamanca, 1998; FERNANDO LÁZARO CARRETER, “La prosa de fray Antonio de Guevara”, en *Literatura en la época del Emperador. Actas de la V-VII Academia Literaria Renacentista*, ed. V. García de la Concha, Universidad, Salamanca, 1988, pp. 101-117.

⁵ A partir del estudio de AUGUSTIN REDONDO, *Antonio de Guevara et l'Espagne de son temps. De la carrière officielle aux oeuvres politico-morales* (Droz, Genève, 1976) ampliamente reseñado, el interés hacia tales aspectos ha ido creciendo progresivamente: se le puede apreciar también en el trabajo de F. Márquez Villanueva, dedicado al análisis del libro anteriormente mencionado. No es ilícito afirmar, de todos modos, que en ningún momento dicho interés ha estado ausente de los métodos de investigación ni de la conciencia crítica de los observadores guevarianos. Piénsese en el trabajo (cit. *supra*, n. 3) de M. R. LIDA, donde el nexo entre apreciación literaria y biográfico escudriño aparece tan estrecho, que le valió a su autora una solemne acusación de parcialidad por parte de Redondo (véase la p. 152 del mencionado estudio).

⁶ Es cierto que, al lado de investigaciones obedientes al principio aludido, hay otras donde se evidencian más bien problemas de naturaleza específica, y cuya solución responde a consideraciones de índole diferente. Pongo como ejemplo, a más del trabajo de M. L. GRIGERA, anteriormente citado, el articulado estudio de DAVIDE BIGALLI (“Il mito a corte. Pensiero politico e frammenti di utopia in Antonio de Guevara”, en *Immagini del Principe. Ricerche su politica e umanesimo nella Spagna del Cinquecento*, Angeli, Milano, 1985, pp. 223-280).

Todos los problemas mencionados parecen prestarse, en realidad, a una solución fácil, cuando se abandone la pretensión (muy frecuente en la historia de las letras) de invertir los términos del proceso clasificatorio, y decretar la ausencia/presencia, en cierto individuo, de una determinada tipología, fundamentándola en la exclusión o aceptación de los rasgos que la componen. Este razonamiento, de naturaleza evidentemente viciosa, ha impedido durante algún tiempo la caracterización objetiva (*iuxta propria principia*), de la obra guevariana. Se ha procedido frecuentemente a la catalogación de la misma, antes de haber hecho un diagnóstico de su peculiaridad. Es decir, que se pretendió afirmar las características del individuo con base en la formulación previa de un modelo, en lugar de proponer la correspondiente tipología fundamentada en la exclusión, empíricamente motivada, de elementos individuales.

Inscribir a Guevara en categorías artificialmente definidas y arbitrariamente dispuestas (como son los conceptos de Edad Media y Renacimiento⁷), y bajo el criterio normativo de una reunión de datos hecha a priori, ha sido el objetivo aparente de muchos críticos de su obra. En otras palabras, varias tendencias críticas cuestionadas fueron dirigidas a verificar la presencia o, por el contrario, a excluir la sospecha de paradigmas definitorios y ejemplares arquetípicos (en realidad, monstruos quiméricos) en la producción guevariana, con una consiguiente orientación del gusto según el sentimiento inducido por la demostración de un parentesco o implantado a raíz de una afiliación negada.

La presente indagación, basándose en un procedimiento contrario, pretende mostrar cómo una definición de la obra guevariana puede formularse únicamente bajo la condición previa de un enfoque individual; y que el desplazamiento metodológico previsto conduce, indirectamente y como por inferencia, a la resolución definitiva de cuestiones cuya franca formulación ofreció, en el pasado, dificultades exegéticas de tanto relieve.

Nuestro análisis, que prescinde –por los motivos mencionados– de toda cuestión refractaria a un tratamiento de tipo (rigurosamente) textual (o intertextual), se limita por tanto a inspeccionar los materiales que componen el complejo instrumental del *Aviso*; a considerar procedencias de importancia capital para su elaboración; a ilustrar el significado del texto

⁷ Así lo reconoce, sagazmente, JUAN MARICHAL (cf. art. cit., p. 113), que empieza con una aclaración acerca del carácter nebuloso de estos conceptos.

examinado, y el alcance de la tesis expuesta, asumiendo como equivalente objetivo de estos temas esa incógnita, con vistas a la cual el autor adopta cierta organización y dispone una determinada hechura: reflejos indiscutibles de una voluntad cuyo único criterio interpretativo reside, para el crítico, en la función que determina el resultado.

Sólo, en conclusión, el examen anatómico del edificio guevariano, conjuntamente con el estudio comparativo de estructuras paralelas, permite la automática asunción de una identidad certera (y de un *status* autónomamente precisable), así como la ulterior definición a una escala más amplia, procedente de la caracterización descrita, genera la concomitante posibilidad de una catalogación exacta.

Cabe precisar que tanto el polimorfismo del texto guevariano, constituido por una superposición de planos netamente evidenciables, como la consecuencialidad (sapientemente dirigida) de sus componentes ideológicos, sugieren una escansión del proceso crítico-descriptivo en cuatro tiempos diferentes, en correspondencia con la cuádruple (por lo menos) posibilidad de remisión del material examinado, y en relación directa con el número de pasajes en los que se deja articular su complejo desarrollo temático. En consecuencia, nuestra compilación seguirá un orden análogo, articulándose en las cuatro áreas de mayor trascendencia para la formación de la controvertida *Doctrina*.

1.1. “*De officiis bonorum et malorum*”; “*Aviso de privados*”: una coincidencia cuasi perfecta⁸. Trataremos de esclarecer desde un principio (colocando, como el filósofo Proudhon, “el último pensamiento de la obra en su primera página”) el dato establecido por el examen comparativo del tratado ciceroniano *De officiis* y el guevariano *Aviso de privados* (aplazaremos, por el momento, el análisis de las posibles implicaciones)⁹.

El tratado de Guevara sobre el cortesano es, pues, una réplica del manual ciceroniano acerca de los deberes: lo es, indiscutiblemente, en orden a la estructuración global (casi podría

⁸ Sobre el ciceronismo, tratado en forma general o en relación con la retórica del Renacimiento, se pueden ver los trabajos de Norden (*op. cit.*) y Menéndez Pelayo: “*Cicerón*”, en la *Bibliografía Hispano Latina Clásica*, ambos recordados por LUISA LÓPEZ en el mencionado estudio (cf. n. 6), p. 300.

⁹ Cito por ANTONIO DE GUEVARA, *Aviso de privados y doctrina de cortesanos*, ed. digital del Proyecto Filosofía en español, reprod. de la ed. de la Viuda de Melchor Alegre, Madrid, 1673, pp. 85-238.

hablarse de un negativo fotográfico: reflejo exacto, como veremos, si bien topográficamente invertido), en cuanto a la *inventio* (hay la normativa que propicia el éxito y la que circunscribe la esfera del *honestum*), y en mérito a la definición de los resultados (punto clave para comprender una involuntaria oposición y una evocación comprensible¹⁰), y, en suma, a la casi totalidad de factores (*exempla* incluidos) que conforman los aspectos macroscópicos de una obra literaria. Las casi imperceptibles diferencias señalan el espacio reservado a otros influjos, y determinan el cambio de registro que declara la autonomía conceptual e impone el derecho de autor.

1.2. *Cum persuasum sit nihil hominem, nisi quod honestum decorumque sit, expetere oportere.* Empecemos por una declaración ciceroniana acerca de los contenidos y los límites conceptuales asignados a su compilación:

Omnis de officio duplex est quaestio: unum genus est, quod pertinet ad finem bonorum, alterum, quod positum est in praeceptis, quibus in omnes partes usus vitae conformari possit.... *Quorum autem officiorum praecepta traduntur, ea quamquam pertineant ad finem bonorum, tamen minus id apparet, quia magis ad institutionem vitae communis spectare videntur; de quibus est nobis his libris explicandum* (*De off.*, 1, 7¹¹).

La réplica (bipartita) guevariana, concerniente tanto a los artículos de moral “palaciega”, como a la ilustración temática de su tratado, es la que sigue:

Finalmente decimos, que esta obra va partida en dos partes, es a saber, que los diez capítulos primeros tratan, en cómo los Cortesanos en la Corte se han de haber: y de los once adelante se trata, cómo los privados de los Príncipes en la privanza se han de sustentar. Soy cierto que a los Cortesanos será grata para leerla, y a los privados no será dañoso obrarla: porque a los que van a las Cortes Reales, se les dice lo que han de hacer, y a los que ya son privados, se les amonesta de lo que se ha de guardar (Pról., *Diez consejos*, 100).

¹⁰ Cf. las secciones 2 y 3 de este estudio.

¹¹ Las cursivas son nuestras. Los pasajes ciceronianos son siempre citados de *Le opere politiche e filosofiche di Cicerone*, eds. L. Ferrero y N. Zorzetti, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino, 1974.

El orador latino detalla, a continuación, el orden que seguirá en el examen de las facultades, consideradas como ejes del buen comportamiento, esto es, las cuatro virtudes cardinales universalmente conocidas. Su declaración registra en primer término la Justicia (ya que la Prudencia no encuentra lugar en la discusión sobre una preceptiva del bien práctico: territorio extraño, evidentemente, a la *perspicentia veri sollertiaque*¹²); anticipa la atenta evaluación de la Fortaleza (considerada tal vez como de menor peso, con respecto a la precedente, pero íntimamente ligada a ella¹³); termina con la virtud de la Templanza (que él llama *Decorum*, y que consiste en el orden, medida y recato de todo lo que se hace y se dice).

En conclusión, se afirma que el buen ciudadano, así como el solícito gobernante, deben poseer infaliblemente el complejo de estas virtudes y una correspondiente inclinación a combatir los pecados capitales, que, por ser dotados de una operación contraria a las virtudes en cuestión, se pueden derrotar gracias a la acción específica del antídoto representado por ellas. El concepto expuesto es ratificado en varios puntos, y trae las siguientes afirmaciones:

Admiratione autem adficiunt[ur] ii, qui anteire ceteris virtute putantur et cum omni carere dedecore, tum vero iis vitiis, quibus aliis non facile possint obsistere (*ibid.*, II, 37).

Id autem ipsum [: causa et ratio efficiens magnos viros] cernitur in duobus: si et solum id, quod honestum sit, bonum iudices et ab omni animi perturbatione liber sis (*ibid.*, I, 67).

Tanto es así, que la tríada condicional del éxito político, cual es declarada por el mismo Cicerón: *Si diligit multitudo; si fidem habet; si admiratione afficitur*¹⁴, y con la cual viene a concordar en

¹² En realidad, todo el tratado guevariano, recalcado sobre la impresión del ciceroniano, posee este carácter de consciente y declarada accidentalidad, hasta caer en una preceptiva comportamental que se asemeja al manual de etiqueta (otro punto que acerca, y no distancia, el tratado de Guevara del de Cicerón: véase en la tabla de *loci paralleli*, cit. *infra*, n. 37, s.v. “decorum”) y, sorprendentemente, del de Castiglione. M. R. LIDA (cf. art. cit., p. 351: “Es la preceptiva medieval del gesto y de la fórmula que Cervantes... ha ridiculizado muchas veces”) no ha considerado, a mi ver, con la debida atención este problema.

¹³ “...eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate” (*ibid.*, I, 62).

¹⁴ “Summa igitur et perfecta gloria constat ex tribus his: si diligit multitudo” etc., *ibid.*, II, 31.

forma entusiasta Antonio de Guevara, está en relación de estrecha dependencia con la puntual ejecución de las susodichas virtudes, y con el registro contemporáneo de su victoria sobre los pecados capitales. La ecuación resultante (ya demasiado célebre para que necesite de ulteriores aclaraciones), a saber, *honestum = utile*¹⁵, representa al mismo tiempo el objetivo, y explica la naturaleza, tanto del tratado ciceroniano como del manual compuesto por Guevara; y, a más de constituir el producto más limpio del cotejo entre los dos textos, y del examen analítico-estructural conducido sobre cada uno en especial, echa una luz particularmente vivida sobre una oposición (Maquiavelo/Guevara), cuya naturaleza demasiado explícita necesita de un tercer término para que quede aclarada¹⁶.

Antes de pasar a este nuevo tema, que requiere de una consideración aparte, procedamos a presentar las afirmaciones guevarianas correspondientes al enunciado de Cicerón:

Loan, y nunca acaban de loar los escritores antiguos, en el Magno Alejandro la grandeza, en Ptolomeo la Ciencia, en Numa Pompilio la justicia..., de manera que estos tan altos Príncipes más fama ganaron por las virtudes que tuvieron, que no por los triunfos que alcanzaron (Pról., *Concluye el Autor*, 96).

Si toma juramento a Platón, y a Sócrates, y a Pitágoras... y a toda la otra flota de Filósofos, jurarán, y afirmarán, que la fidelidad del hombre no consiste en mucho poder ni tener, ni valer, sino en mucho merecer: porque la honra, o la privanza, o la grandeza de esta vida, más vale el hombre que la merece, y no la tiene, que el que la tiene, y no la merece (Pról., *Prosigue el Autor*, 95).

Para en el Imperio te conservar, mi parecer es, oh gran César, que te mires, y examines a ti mismo, y cuanto hallares que a los otros de tu Imperio excedes en grandeza, trabajes mucho de los sobrepujar en nobleza: porque no es digno de mandar a muchos, el que en las virtudes no sobrepuja todos (Pról., *Prosigue el Autor*, 96).

....no es por cierto justo seáis entre los virtuosos el menor (Pról., *Concluye el Autor*, 96).

¹⁵ La identificación entre utilidad/honestidad ocupa todo el libro segundo del *De officiis*.

¹⁶ En cuanto Guevara no conocía *El Príncipe*.

1.3. *Nam... Utilitatem nullam esse docuimus, quae honestati esset contraria. Virtutes y "salus": la tríada ciceroniana del éxito.* Veamos ahora, en detalle, cuáles son los efectos prácticos (en la esfera sociopolítica) de cada una de las virtudes cardinales, y de cuáles vicios representan la antítesis, en el tratado ciceroniano.

La Justicia es, al parecer, la primera dote del gobernante (y también del común ciudadano). Cicerón la define con relación a su objeto, explicando que versa: "in hominum societate tuenda tribuendoque cuique suum et rerum contractarum fide", y agregando a su característica peculiar el hecho de poseer el mayor esplendor ("in qua virtutis splendor est maximus"), y de atribuir, por sí sola, la definición de justo a quien la posea ("ex qua viri boni nominantur": *ibid.*, I, 20).

Fundamento de la Justicia es la Verdad, es decir: "fides id est, dictorum conventorumque constantia et veritas" (I, 23); mientras que sus términos antónimos son representados electivamente por la avidez (que determina la ausencia de la generosidad y beneficencia para con los demás –cf. *ibid.*, I, 7, 24– y procede de una deliberada inobservancia de los preceptos implicados por la justicia: *nocere nemini; dare cuique suum*), y la acidia (consistente en no rechazar la ofensa, y derivada de la anterior impropiedad: I, 28).

Otro término censurado, y supuestamente ligado, aunque de forma negativa y en relación contradictoria, al sentimiento de la justicia, es la envidia, la cual nadie es excusado de seguir ("nec quemquam vocabit, criminibus falsis, in odium atque invidiam": I, 86), en cuanto su acción e influencia conllevan, con la injuria, la violación expresa del primer precepto impuesto por la justicia, y con el sentimiento implícito en el acto que provoca, el segundo de ellos (como se infiere del pasaje puesto en I, 21).

Consideramos de suma importancia el constatar que, en la compilación guevariana, este término tampoco es considerado explícitamente, y resulta ser más un motivo inspirador y un eje de referencia¹⁷, que un tema expresamente trabajado. Por lo menos, no aparece en unión declarada con los otros pecados capitales: hecho conforme al ejemplo ofrecido por Cicerón.

Si el fundamento de la justicia es la verdad (= *fides*), y su actualización determina un cuadro de sinceridad y transparencia, de probidad (como adherencia íntima a la imagen pública) y

¹⁷ Cf. caps. 1, 109; 10, 158; 11, 163-164: "tan anexa es la envidia a la privanza, como la sed a la calentura".

de lealtad (por su efectiva correspondencia con un modelo declarado¹⁸); si, por lo demás, el cuadro delineado no puede por menos de sugerir el opuesto propugnado por Maquiavelo¹⁹ e indirectamente rechazado por Guevara merced al modelo escogido, ¿cuál será el efecto práctico, la resonancia producida en el medio sociopolítico, de la virtud considerada?

La respuesta está en posesión del político clarividente, y no es solamente sugerida (*ad usum eiusdem*) por el mismo Cicerón, sino que aparece prontamente recogida por Guevara (como se verá más adelante). La justicia, si es realmente practicada, y no sólo aparentada, es capaz de conciliar los ánimos y atraer a las multitudes, suscitando ese amor que se declara preferible (en contraste con Maquiavelo, el cual se deleita en virar todas las afirmaciones ciceronianas) al sentimiento de odio (“*Omnium autem rerum nec aptius est quicquam ad opes tuendas quam diligi nec alienius quam timeri*”²⁰).

Tales son las palabras de Cicerón al respecto:

Summa et perfecta gloria [quae in rebus maioribus administrandis adiuvat plurimum] constat ex tribus his:
 Si diligit multitudo;
 Si fidem habet;
 Si cum admiratione quadam honore dignos putat (*ibid.*, II, 9, 31).

Es ésta, en realidad, la afirmación clave del tratado, fruto de una conquista especulativa de mucho alcance (no en balde fue atacada con tanta vehemencia por su desencantado y pragmático adversario florentino).

¹⁸ En la difracción opuesta reside el fraude, caracterizado por Dante (en *Inf.*, XVII) en forma alegórica, asumiendo la imagen de algo colorido o de una criatura monstruosa, con cara benigna (“La faccia sua era faccia d’uom giusto”). Cicerón describe la virtud de la sinceridad en varios lugares de su tratado sobre los deberes; véanse los siguientes: “*Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum, qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur*” (*ibid.*, I, 41); “*Itaque viros fortes et magnanimos eosdem bonos et simplices, veritatis amicos minimeque fallaces esse volumus*” (I, 63); “*Vera autem et sapiens animi magnitudo honestum illud... in factis positum, non in gloria iudicat principemque se esse mavult quam videri*” (I, 65); “*Sed ut facillime, quales simus, tales esse videamur, etsi in eo ipso vis maxima est, ut simus ii, qui haberi velimus, tamen quaedam praecepta danda sunt*” (II, 44).

¹⁹ Véase la tercera sección de esta obra.

²⁰ Cf. *ibid.*, II, 23.

Pero ¿cuál es la relación entre *justitia* y *amor populi*? (la segunda prerrogativa: “si fidem habet”, poniéndose, más que en relación directa con la justicia, en calidad de su causa y fundamento, como se vio anteriormente²¹). ¿Cuáles son los “benivolentiae praecepta”?, se podría preguntar como alternativa. La benevolencia, contesta Cicerón, “capitur beneficiis maxime”: ya que “amor multitudinis commovetur ipsa fama et opinione liberalitatis” (*ibid.*, II, 32).

Ya veremos cómo el dato encuentra especial reafirmación y eufórica acogida por parte de Guevara. Baste observar aquí, según lo declarado anteriormente por el orador latino, que la magnificencia y liberalidad provienen de la justicia (en cuanto “prodesse vult plurimis”), y son impedidas por la avidez, que es su contrario más aborrecible (cf. I, 20: “iustitia et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet”).

Así que de las tres condiciones imprescindibles para obtener el favor popular (las técnicas de *marketing*, al parecer, no habían sido perfeccionadas del todo en el ámbito político), dos, a lo menos, provienen de la justicia y de su prerrogativa fundamental, que es la capacidad de inspirar confianza, debido a la sinceridad y lealtad de su poseedor. Para la tercera, hay que echar mano de otra virtud, la Fortaleza (= *Fortitudo*)²², que por lo demás “virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate” (I, 62): es algo vinculado con la justicia y dependiente de ella. De manera que el autor puede concluir que “illa tria quae proposita sunt ad gloriam, omnia iustitia conficit” (II, 38).

La conexión entre rectitud (véase la definición de *fortitudo*) y admiración popular alcanza aquí su expresión más cumplida. Lo útil se une sólidamente con lo honesto, en virtud de la correspondiente ecuación entre eminencia espiritual y supre-

²¹ La vinculación es, por lo demás, rebatida por el mismo autor en el lugar mencionado y a propósito del mismo argumento. Efectivamente, se asevera allí que los gobernantes reciben aplausos y honores si “ita fides habetur, ut nulla sit in iis fraudis iniuriaeque suspicio”: es decir, en el caso que “existimabitur adepti coniunctam cum iustitia prudentiam”. Pero de esos dos factores, a saber: la justicia y la prudencia, la justicia es considerada más efectiva para obtener la fama de persona confiable (“ad fidem faciendam iustitia plus pollet”), ya que tiene y otorga, de por sí, el crisma de la autoridad; mientras que la prudencia, sin la otra, “nihil valet ad faciendam fidem”.

²² La cual “cernitur in duobus: si solum id, quod honestum sit, bonum iudices...; si ab omni animi perturbatione liber sis”.

macia moral: el carisma individual deviene señal distintiva de la excelencia ética y, consiguientemente, clave de popularidad política y poder de persuasión total.

1.4. *Sic omnem voluptatem dicimus honestati esse contrariam*. Esta particular consideración de la rectitud, consistente en vencer los vicios y despreciar Fortuna es, por otra parte, de origen evidentemente estoico-platónico²³. Deriva de una correcta disposición jerárquica de las facultades humanas, y procede paralelamente del acuerdo entre los objetos respectivamente apetecidos por ellas. Se podría condensar el concepto en cuestión empleando las mismas palabras del orador latino (que encuentran pronta resonancia en Guevara²⁴), cuando habla de los apetitos sensuales²⁵, de los deseos viciosos, a los que se debe someter a la razón, so pena de extraviarse (y valga la metáfora platónica): “Efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant eamque neque precurrant nec propter pigritiam aut ignaviam deserant” (I, 29, 102).

La supremacía de la razón deriva, como es sabido, de su capacidad para discernir el verdadero bien²⁶: cualidad que determina la ecuación (de ascendencia socrático-platónica): ciencia = virtud, según el procedimiento (escalonado en sucesivos pasos) que hace seguir a la identificación del bien y al reconocimiento de sus atractivos, la adhesión espontánea a él por parte de la voluntad (= los apetitos, la facultad volitiva o sensitiva²⁷); lo

²³ Cf. el final de la afirmación anteriormente citada, en *De off.*, II, 37: “Admiratione autem afficiuntur ii, qui anteire ceteris virtute putantur... Nam et voluptates, blandissimae dominae, maioris partis animos a virtute detorquent et, dolorum cum admoventur faces, praeter modum plerique exterrentur; vita, mors, divitiae, paupertas, omnes homines vehementissime permovent. Quae qui in utramque partem excelso animo magnoque despicunt, <eos omnes suspiciunt> cumque aliqua iis ampla et honesta res obiecta est <et> totos ad se convertit et rapit, tum quis non admiretur splendorem pulchritudinemque virtutis?”.

²⁴ Cf. *Aviso, Diez consejos*, 97: “...ni aun hagáis todo lo que podéis; porque el camino de perderse el privado del Príncipe, es cuando hace lo que la sensualidad le manda, y no lo que la razón le aconseja”.

²⁵ Cf. la frase citada *supra* (que se encuentra en *De off.*, III, 119), como título del presente apartado. La *voluptas* es el apetito sensual, “ultrarracional”, cuyo sometimiento a la razón es declarado necesario también por ANTONIO DE GUEVARA: cf. secc. IV, nota 46.

²⁶ Cf. la definición ciceroniana de *sapientia prudentiaque*: I, 5, 15-16.

²⁷ Véase lo afirmado en *ibid.*, I, 5, 15: “Formam quidem ipsam, Marce fili, et tamquam faciem honesti vides, quae si oculis cerneretur, ‘mirabiles amores’, ut ait Plato, excitaret [sapientiae]”. Las cursivas, por supuesto, son mías.

cual genera un sentimiento de alegría que es, al mismo tiempo, consecución de virtud. En otras palabras, cuando el objeto de la ciencia (lo recto) se descubre como algo deseable (el verdadero bien), y se convierte, merced a la convergencia de voluntad y razón, en objeto de pasión y apetito sensual, se verifica simultáneamente la identificación de felicidad y virtud.

Quedan finalmente aclarados todos los términos que componen la conocidísima ecuación. La ciencia (*sapientia prudentiaque*) se define como la facultad de hacer convergir voluntad y razón (“ut appetitus rationi oboediant”), así como la felicidad es el producto de esta convergencia. En la coincidencia de los objetos propios de cada facultad (el bien y el placer) reside y se resuelve la identificación fundamental de ellas.

Ya llegamos entonces a la determinación del último elemento entre los que componen la tríada del éxito: moderación y capacidad de someter los impulsos “desordenados” (como diría Dante), o sea los apetitos sensuales a la razón, la cual releva preferencias y rectifica gustos, imponiendo su voluntad y dirección, como supremo *arbiter* en el asunto. Llegamos a la capacidad de combatir los vicios, que no conlleva una condición ascética sino, por el contrario, un estado de prosperidad mundana²⁸, de popularidad tan indiscutible como firmemente establecida. ¿Por qué camino? Por el de la admiración, condición de la gloria. Recuérdesse la correspondiente receta: “Si cum admiratione quadam honore dignos putat”.

¿Cuál es la relación entre ser objeto de admiración popular y vencer los vicios? El hecho es que, explica Cicerón, “admiratione autem afficiuntur ii, qui anteire ceteris virtute putantur et cum omni carere dedecore tum vero iis vitiis, quibus alii non facile possint obsistere”. El hombre objeto de la mayor admiración es el que es capaz de derrotar los placeres sensuales²⁹, contrarios a honestidad, y despreciar los bienes ajenos a ella: cualidades todas excepcionales, singulares y susceptibles, por su mismo carácter, de atraer el ánimo de las personas comunes, del vulgo.

Así que el secreto del éxito, explícitamente declarado para el “curioso lector”, consiste, según el tratadista latino, nada menos que en una disposición virtuosa: un orden “recto”, una conve-

²⁸ Que Cicerón identifica con la *utilitas*, indicando con este apelativo todo lo que proporciona “vitae commoditatem iucunditatemque..., facultates et... potentiam quibus et se possint iuvare et suos” (véase *ibid.*, I, 7).

²⁹ *Ibid.*, II, 9, 31.

niencia moral que se traduce en oportunidad política, en salubridad vital (realmente la adquisición de “opes potentiamque”, y todo lo que sirve para “vitae iucunditatem”). Nunca había quedado tan óptimamente resuelta la identificación entre lo útil y lo honesto³⁰, y la univocidad de un resultado establecido por la imprescindible necesidad de una elección entre los dos términos.

Queda ahora por ver (remitiendo al siguiente capítulo el análisis de la última virtud), cómo Guevara responde, en la práctica de su escritura, a la realización de tales intentos, y cómo secunda la manera de utilizar los medios escogidos para representarlos.

1.5 ...*Porque la buena reputación de la persona es el primer escalón de la privanza: “virtus et salus” en la consideración de Antonio de Guevara.* Es menester verificar, en primer término, la composición del tratado guevariano *Aviso de privados*, para demostrar en forma irrefutable su inmediata correspondencia, tanto con el plan global de la obra ciceroniana, como con los principios establecidos en ella, y con la mayoría de sus implicaciones macroscópicas.

Remontémonos otra vez al comienzo del *De officiis*, para volver también a nuestro punto de partida, en la operación de coitejo que queremos emprender. El tratado latino empieza, como dijimos, con el examen de la Justicia (causa de liberalidad y principio de adhesión a la verdad), y de los vicios que le son contrarios (sobre todo la avaricia y la acidia y, como se ve uno obligado a inferir por la ausencia de una declaración explícita, también la envidia).

El tratado guevariano que consideramos empieza con el *Decorum*, o templanza (última virtud ilustrada por Cicerón). ¿O sea que, en definitiva, no hay tal concordancia? Es suficiente dar la vuelta al volumen de Guevara para verificar que la correspondencia se efectúa (pero ¡al revés!).

El obispo de Mondoñedo se ha divertido, una vez más, en manejar de forma libremente desenvuelta las propias fuentes, alterando ahora³¹, si no el contenido del mensaje, por lo me-

³⁰Y, como afirma L. Ferrero en la introducción al t. I de las *Obras políticas y filosóficas de Cicerón*: “el paralelismo entre el peso de la exigencia moral y la extensión social de la utilidad” (p. 40).

³¹No sabemos qué habrá pensado Rúa acerca de este experimento (a falta de comentarios explícitos). Sin embargo, optaría por atribuir la omisión a un tácito reconocimiento de su validez, más que a una inadvertencia evidentemente incompatible con la sagacidad del crítico.

nos los atributos de su presentación al público. De esta manera, en lugar de empezar por la justicia, Guevara quiere terminar hablando de ella, por razones que quedarán explícitas más adelante (véase el cuarto apartado de esta disquisición). Las restantes virtudes continúan la sucesión establecida por el modelo, siguiendo, previsiblemente, un movimiento retrógrado (como los adivinos del *Infierno* dantesco).

Para decirlo de forma escueta, y yendo al meollo de la cuestión, Guevara dedica los capítulos 20 y 19 (últimos de su libro) al examen, respectivamente, de la verdad (fundamento de la justicia) y de la injuria (su oponente directo, en cuanto anula la relativa operación: el hecho de actuar con justicia, que consiste en “dare cuiquam suum”, es impedido fundamentalmente por el deseo de “nocere alicui”, sentimiento que determina la ofensa³²).

Los capítulos siguientes conciernen, en el orden establecido por el autor: a la Gula (18: lo opuesto de la fortaleza: la justicia ya ha sido definida en sus determinaciones básicas); a la Lujuria (17: siguen los pecados contrarios a la *Fortitudo*); a la Magnanimidad o desprecio de Fortuna (en los dos capítulos antecedentes, los cuales constituyen un breve paréntesis dedicado a la alabanza de dotes inspiradas por la Fortaleza, conforme a la consideración ciceroniana: cf. *De off.*, I, 61: “splendidissimum videri, quod animo magno elatoque humanasque res despiciente factum sit”). Tal grandeza de ánimo, “animi elatio”, es constitutiva de la fortaleza, como aparece en varios lugares (*ibid.*, I, 4, 13; I, 19, 62; I, 20, 66, etc.), determinando el primero, y más digno de admiración, efecto ligado a su ejercicio.

El segundo efecto positivo de la virtud ilustrada, y segundo término de la admiración popular, se identifica con la misma capacidad de combatir los vicios, analíticamente evidenciada en estas páginas guevarianas: es la “animi vacatio” o libertad del espíritu frente a toda *perturbatio* representada por la aidez, el te-

³² A menos que uno se vuelva, a su vez, blanco de injurias ajenas, no defenderse de las cuales constituye, en la consideración pagana, un auténtico pecado (de acidia), y no una virtud (cf. *ibid.*, I, 9, 28). La justicia, a través de su término antitético (la injuria u ofensa) está, por lo tanto, relacionada con los pecados de la avaricia y la acidia (y, se podría añadir, la envidia, en cuanto ésta nace de un sentimiento que contradice el precepto: *dare cuique suum*, procedente de justicia: cf. I, 9, 28 ss.). Los restantes pecados, a saber: gula, ira, lujuria, soberbia, son expresamente declarados por Cicerón como opuestos a la virtud de la fortaleza (cf. *De off.*, I, 67-69; 88-89), y siguen a la consideración de los primeros, así como ocurre en la compilación guevariana.

mor, la acidia (*aegritudo*), la lujuria, la ira³³ (que debe dominarse para no sucumbir a la costumbre perniciosa de los pleitos. Se proclama, además, que vencer la ira es una necesidad para el cortesano, y casi una cualidad inherente a su estado: véase cap. 11).

Los capítulos 11, 12, 13, 14 están, efectivamente, dedicados al examen y condena de los vicios capitales, cuyo conjunto define una patología anímica provocada por la falta de ese, más que saludable, indispensable componente del espíritu³⁴. Y esto termina lo referente a la figura del privado. En cuanto a las modalidades que se han de seguir para conservar la condición de cortesano, se deben considerar (“de atrás hacia adelante”) los capítulos siguientes (que paradójicamente son los antecedentes), los cuales tratan del *Decorum*, o templanza, y consisten, consiguientemente, en la reunión de normas prácticas cuya exacta composición deriva de los principios generales expuestos.

Si, por lo demás, la primera (la última, en realidad) parte del tratado guevariano “clona” de manera casi descarada la correspondiente sección ciceroniana³⁵, esta última (primera) no

³³ Para un análisis del concepto, establecido por Cicerón, cf. *De off.*, I, 69.

³⁴ La Fortaleza. Los efectos relativos son enunciados en *De off.*, I, 66-68; mientras que el examen, respectivamente, de la ira y la soberbia, y de la lujuria y gula (vicios contrarios), se lleva a cabo en los caps. 25-26 y 30 del mismo libro.

³⁵ Con una adhesión plena, por otra parte, a su consideración del éxito político, en términos de subordinación al comportamiento virtuoso. Para ello, es suficiente verificar los siguientes pasajes: “Aviso, y torno a avisar, al que quiere con el Príncipe privar, y en la Corte valer, que sea muy honesto en su vida, y muy limpio en el oficio que trata: porque la buena reputación de la persona, es el primer escalón de la privanza” (cap. 4, p. 127); “Debe también el buen cortesano guardarse de ser tramposo, mentiroso, doblado, y fementido: porque más son estas sendas para se perder, que no caminos para privar” (*loc. cit.*); “Antes, pues, de todas cosas debe el privado ser de Dios temeroso y preciarse de ser buen Cristiano; porque al fin, más seguro vive uno en la Corte con tener buena conciencia, que no con alcanzar mucha privanza” (cap. 16, p. 196); “El oficial de la casa Real que es mañoso, doblado, y en sus tratos no verdadero poder podrá con sus blandas palabras por algún tiempo a sí mismo sustentar..., mas, al fin, sus trabajos se han de descubrir, y él y lo que tiene se ha de perder” (cap. 20, p. 235); “...el oficial de la casa Real si se determina a tratar verdad, sea cierto que será temido en lo que resistiere y será amado por lo que despaciare y será osado en lo que hallare y será acatado a do se hallare” (*loc. cit.*); “Finalmente decimos, a cualquier Privado del Príncipe, que si Dios le hallare en su ánima pureza y la República hallare en su casa justicia y el rey hallare en su boca verdad, y en su corazón fidelidad, y los buenos hallaren en su privanza favor, y los malos no hallaren en su persona espaldas, y los pobres se alabaren recibir de él buenas obras: desde aquí

le va en zaga a la otra: también reproduce consejos, y toda esa “preceptiva... del gesto y de la fórmula” a la que alude una ilustración estudiosa³⁶.

Análogamente a Cicerón, y hasta con el mismo recurso argumentativo, Guevara muestra recorrer los pasajes arduos de la cosmogonía cortesana, con todo su bagaje de gestos y “portamientos”, de saludos y obligaciones (cf., respectivamente, *De off.*, I, 40, 142 ss. y *Aviso*, caps. 10-4). Para la simétrica y paralela configuración de estos elementos en los dos tratados, remitimos, sin más, a una tabla final de *loci paralleli*³⁷, sin detenernos aquí en consideraciones francamente aburridas³⁸.

Lo demás, tanto de Cicerón como de Guevara, pertenece a otro capítulo de su pensamiento; registra una divergencia que define esferas de influencia históricamente alejadas, así como ideológicamente incompatibles; y será objeto del estudio desarrollado en las últimas páginas de este ensayo. Antes de llegar a ellas es, por otra parte, imprescindible considerar las del “gran adversario”, de una incógnita declarada (sólo para nosotros), gracias a la oposición procedente de la buena acogida ciceroniana por parte de Guevara. Vamos a ilustrar, en suma, los términos de la involuntaria (ahora explicada) antítesis, entre el autor español del perfecto cortesano y el teórico italiano del perfecto príncipe.³⁹

le aseguro, y de mi mano se lo doy firmado, que ni tema que Dios le desamparará, ni hombre le empecerá, ni infamia recibirá, ni fortuna le derrocará, ni el Rey su señor le despedirá” (cap. 20, p. 238 y final de la obra).

³⁶ M. R. LIDA, art. cit., p. 351.

³⁷ Tal listado de *loci paralleli* constituye el apéndice de un trabajo que aparecerá en la *Revista PUCE* (de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador), ahora electrónica.

³⁸ Bastará con delinear aquí, por medio de ideales “rúbricas”, el argumento de los capítulos ciceronianos (en el primer libro) correspondientes a las páginas guevarianas sobre el *decorum*, para darse cuenta de la recíproca congruencia: Dignidad, limpieza y afectación (36); Conversación, dicción y chismorreos (37). Jactarse y mentir (38); Moderación en el lujo (39); Oportunidad de palabras y acciones (adecuación de tales factores a las circunstancias) (40); Actitud y porte (41); Alabanza de aldea (42); Idénticos argumentos, y soluciones análogas, presentan los caps. 5-8 del *Aviso*.

³⁹ Cabe señalar de una vez que el tratamiento de la figura del Príncipe, tanto por parte de Cicerón como de Maquiavelo, responde perfectamente al del cortesano y privado guevariano.

2. UNA PROPIEDAD ARITMÉTICA (MAQUIAVELO OPOSITOR DE CICERÓN, IMITADO POR GUEVARA = GUEVARA OPOSITOR DE MAQUIAVELO)

Vamos a considerar, primeramente, el modo en el que el teórico florentino trata los “factores de éxito”, empezando por la clave fundamental: *Si diligit multitudo*. Inmediatamente se declara, y certifica, que “è molto piú sicuro essere temuto che amato”⁴⁰; donde Guevara, en la misma línea que Cicerón, asevera naturalmente lo contrario: “muy mejor es que trabajen por se hacer amar” (*Aviso*, XII, 171)⁴¹. En otro punto del tratado guevariano se afirma: “El hombre que de todos es envidiado, murmurado, aborrido y malquisto, menos mal sería honestamente vivir que en desgracia de todos morir”. ¿Qué decir de la liberalidad, las donaciones y los beneficios que, de acuerdo con Cicerón (sufragado por su émulo Guevara), son inventos infalibles de la Justicia a favor de la susodicha popularidad?⁴² “Nondimanco la liberalità, usata in modo che tu sia tenuto, ti offende”⁴³; mientras que lo contrario es uno “de los vicios, que te hace reinar” (*ibid.*, XVI, 8).

Pasemos ahora (ya que la primera clave no parece haber suscitado la aprobación maquiavélica) a la segunda fase del procedimiento “milagroso”: *Si fidem habet*. Esto –¡por supuesto!– parece exclamar, con previsible reacción, Guevara (cf. caps. 19, 20, etc.). Mientras que Maquiavelo, imperturbable, se limita a replicar: “...quelli principi aver fatto gran cosa che della fede hanno tenuto poco conto” (*ibid.*, XVIII, I); “...non può, pertanto, uno signore prudente né debbe osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro...” (*ibid.*, XVIII, 3).

Sobre las virtudes (que, despertando la admiración, constituyen la tercera clave), declara, en cambio, que “è bene necessario parere d’averle” (*ibid.*, XVIII, 4); porque, en fin, “se si

⁴⁰ *Principe*, XVII, 2. Nuestra edición de referencia (1980) es la de F. Melotti & E. Janni (Biblioteca Universale Rizzoli, Milano).

⁴¹ Y cf. Pról., 93: “...Ni quiero confesaros que soy vuestro deudo, porque sería más temeros que amaros”. Cicerón habla en los mismos términos en el *De off.* (II, 23: “Omnium autem rerum nec aptius est quicquam ad opes tuendas ac tenendas quam diligi nec alienius quam timeri”).

⁴² Cf. *De off.*, II, 61-62; I, 18-22; I, 42; I, 50; y, sobre todo, II, 32. Sobre los beneficios y la necesidad de los mismos en Guevara, cf. *Aviso*, 238; 185; 183-184: “las riquezas más aprovechan dándose que guardándose”. Para otros lugares, remitimos a las tablas.

⁴³ *Principe*, XVI, 1.

considerà bene tutto, si troverà qualche cosa che parrà virtù, e seguendola sarebbe la ruina sua, e qualcuna altra che parrà vizio, e seguendola ne riesce la securtà e il bene essere suo" (*ibid.*, XV, 3). De modo que lo mejor y más seguro es siempre confiar en la capacidad de simulación de cada uno (XVIII, 3), y construirse un mundo de simulacros, un auténtico reinado de la apariencia. Sobre lo cual es firme la posición ciceroniano-guevariana, consistente en un franco e indignado rechazo: "Totius autem iniustitiae nulla capitalior quam eorum qui tum, cum maxime fallunt, id agunt, ut viri boni esse videantur" (*De off.*, I, 41); "Itaque viros fortes et magnanimos, eosdem bonos et simplices, veritatis amicos minimeque fallaces esse volumus" (*ibid.*, I, 64); "...honestum... in factis positum, non in gloria iudicat, principemque se esse mavult quam videri" (I, 65).

"Porque la honra, o la privanza, o la grandeza de esta vida, más vale el hombre que la merece, y no la tiene, que el que la tiene, y no la merece", recalca Guevara (p. 95). Y quiere también rebatir el aserto (véase más adelante, Pról., p. 96): "Ninguno se puede preciar de bueno por el poder, ni por el tener, ni por el valer, ni por la privanza..., sino por las buenas obras que hace". Por otra parte, sostiene que los príncipes "más fama ganaron por las virtudes que tuvieron, que no por los triunfos que alcanzaron" (*loc. cit.*) y que "El hombre que es verdadero, por donde quiera puede andar, con todos puede tratar, a nadie debe temer, ninguno le puede acusar, a todos puede reprehender" (pp. 231-232); "Si las obras de uno notoriamente pregonan ser en sí malas, no bastarán las palabras de un Privado a hacerlas buenas" (cap. 20, p. 238). Por el contrario,

El que es amigo de verdad, es amigo de justicia, y el que es amigo de justicia, es amigo de la República, es de buena conciencia, es de buena vida; y el que es de buena vida, es de buena fama; y esto decimos para que sepan todos, que al hombre que es de buena vida, y de buena fama no negamos que sus enemigos, no le puedan cada hora ladrar, mas no les concederemos que le puedan jamás comer (cap. 20, p. 237).

Decididamente, al universo maquiavélico de la ficción se contrapone, como factor resolutivo de interpretación y dominio del mundo, el imperio incontrastado de la *alētheia* (en el significado etimológico de la palabra: no-ocultación, reflejo sincero), en su calidad de eje y pilastra de la justicia.

Es verdad que sobre un punto todos están de acuerdo: precisamente acerca del diagnóstico relativo a la humana naturaleza. Escuchemos las tres voces, en contemporánea aclamación:

Quoniam autem vivitur, non cum perfectis hominibus pleneque sapientibus, sed cum iis, in quibus praeclare agitur si sunt simulata virtutis... (*De off.*, I, 15, 46);

Perché degli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimuladori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno; e mentre fai loro bene, sono tutti tua, offeronti el sangue, la roba, la vita, e' figliuoli, come di sopra dissi, quando il bisogno è discosto; ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano (*Principe*, XVII, 2);

Aunque os digan todos que todos os socorrerán al tiempo del menester, yo señor os digo, que a ellos, ni a mí querría que hubiéseis menester; porque muchos de los que se ofrecen a tomar por nosotros armas, son después los primeros que nos arrojan las piedras (Pról., p. 97).

Véanse, sin embargo, las conclusiones que, a partir de tales premisas, se han podido extraer:

Hoc intellegendum puto, neminem omnino esse negligendum, in quo aliqua significatio virtutis appareat (*De off.*, XV, 46);

Et primum et maxime necessarium familiaritates habere fidas amantium nos amicorum et nostra mirantium (II, 7, 30);

Atque etiam in secundissimis rebus maxime est utendum consilio amicorum (I, 13, 39).

...y por eso debéis, señor, cobrar tales y tan fieles amigos que tengan cuidado de asiros de la ropa, para que no caigáis; que no daros después de la mano, para que os levantéis (*Aviso*, Pról., p. 98).

...l'amore è tenuto da uno vinculo di obbligo, il quale, per essere gli uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto;

por lo tanto, el príncipe que se basa enteramente en las palabras de ellos (los amigos), y por lo demás no establece ninguna otra prevención, es menester que fracase (*Principe*, XVII, 2).

Análoga divergencia se registra acerca del concepto de Fortuna⁴⁴, alternativamente asumida como componente nefasto de la vida humana, cuya única arma en su contra es el desprecio de lo que pueda traer (cf. *De off.*, III, 6,19), o religiosamente enaltecida a primordial factor de contrición moral y de “scientia sui”: esto es, instrumento divino para inducir la conciencia de la transitoriedad del mundo y de la historia, e instaurar la necesidad de su dócil subordinación a entidades de mayor valor. Es posible también la consideración de la Fortuna en términos de benéfica institución natural, destinada a poner obstáculos, en cuya posibilidad de superación se forje el valor del hombre y se incremente el alcance de sus obras (cf. *Principe*, XXV).

Sin mirar más detenidamente, por ahora, la naturaleza de las diferentes concepciones al respecto (ya que será exhaustivamente declarada en el apartado final de este estudio, en cuanto punto de esencial importancia para consentir la delincación de un nuevo territorio guevariano y la definitiva superación de los límites fijados por Cicerón), el análisis que acabamos de hacer será suficiente para relevar, conjuntamente con el mecanismo maquiavélico de inversión de términos, la necesidad indirecta de un contraste (Guevara-Maquiavelo) establecido por asimilación.

3. CORTEGIANO-AVISO: UNA SUPERPOSICIÓN MEDIATA (CONFIGURABLE POR CONVERGENCIA)

Hemos podido apreciar los términos de la oposición maquiavélica, tan clara como radical, al tratado ciceroniano sobre el deber. Podríamos considerar ahora (si factores extratextuales no se impusiesen⁴⁵) su fiel, cuando no réplica, por lo menos reper-

⁴⁴ Que da lugar a toda una preceptiva práctica de contención en los justos límites y precaución templada por la osadía: cf., tanto *De off.*, I, 83: “Nunquam omnino periculi fuga committendum est”, y 101: “Omnis autem actio vacare debet temeritate et negligentia”, como *Aviso*, pp. 97-99; 126-127; y también MAQUIAVELO, *Principe*, XVII, 1 y XXV, 6, etc. (con una marcada preferencia por el término de la confianza y osadía, en el último).

⁴⁵ Remitímos, por tanto, en orden a la caracterización explícita de una serie verdaderamente imponente de coincidencias, a un complemento del presente trabajo, de próxima aparición, como se indicó anteriormente, en la *Revista PUCE*. Aquí es suficiente señalar que mi propósito no es sugerir una afiliación directa, por cuanto el carácter de tales analogías queda suficientemente explicado por la constatación del referente común (el tratado ciceroniano *De officiis*, el cual contiene la totalidad de los lugares considerados por los dos autores y constituye, por lo tanto, la fuente de ambos).

cusión sincera en las páginas de un antecedente guevariano: el tratado sobre el cortesano, de Baldassar Castiglione. Mi opinión es que los puntos de acuerdo entre éste y el *Aviso* guevariano responden a las mismas consideraciones que la oposición del último con el *Príncipe* de Maquiavelo: quiero decir que postulan, si no una hipótesis poligenética, por lo menos la necesidad de una mediación.

En esta dirección habrá que considerar entonces (e invito a enfocar la mirada) los paralelismos relevantes en nuestros textos, que incluyen (perdóneseme la insistencia) rituales, modos y formas no ausentes en el tercer elemento postulado. La verdadera ruptura, con respecto a la normativa cortesana más consagrada por la tradición, se opera en otros sectores de la obra guevariana. Con miras a su observación, y dejando momentáneamente a un lado ulteriores consideraciones sobre lo señalado, sugiero pasar decididamente al capítulo que sigue.

4. SE CIERRA EL CÍRCULO. MÁS ALLÁ DE CICERÓN: *LA CIUDAD DE DIOS*

Como se vio anteriormente (y pretendimos demostrar con medios “objetivos”, es decir, con un análisis de tipo intertextual), la coincidencia de las versiones ciceroniana y guevariana acerca de la vida política incluye la superposición de las categorías platónicas ligadas a lo honesto y lo útil; comprende una necesaria divergencia con el pensamiento de Maquiavelo, propenso a separar los términos considerados (ya que hace de la realización del uno la simultánea anulación del otro); llega a la univocidad de representación con respecto a un estado –resultante de la mencionada convergencia– cuya conservación, más que permitir, supone y requiere el ejercicio de las virtudes y el rechazo de los vicios respectivamente contrarios.

La afinidad se vale de términos idénticos (subordinación de la pasión a la razón⁴⁶), declara el carácter convergente (no componible) de líneas originariamente autónomas y, contrariamente al mito hercúleo⁴⁷ de la felicidad, la especifica como un necesario punto de encuentro, en el vértice de un cruce predestinado; ocupa, por fin, los capítulos 5-25 de la obra guevariana, excluyendo (a más de los primeros cuatro) puntos específicos

⁴⁶ Cf. los siguientes fragmentos: *De off.*, I, 102; *Aviso*, Pról., p. 97.

⁴⁷ Por el cual, y a propósito del mismo concepto, cf. *De off.*, I, 118.

que, en vez de contradecir la hipótesis, exaltan la evidencia de su exactitud.

Los capítulos excluidos de nuestro anterior análisis definen, a punto fijo, la naturaleza de esa felicidad inseparable de la virtud, las características del estado consiguiente a la realización del deber y, en definitiva, la esencia misma de un equilibrio adquirido gracias al buen empleo, y a la consiguiente jerarquización, de las facultades anímicas.

Veamos, en primer lugar, cuál es el pensamiento de Cicerón respecto de esto. El orador latino explica, en su tratado *De officiis* (I, 3, 8), que todo lo apetecido por el hombre se dirige “ad vitae commoditatem iucunditatemque, ad facultates rerum et copias, ad opes, ad potentiam quibus et se possint iuvare et suos”. Su deber moral consistirá esencialmente en demostrar, no sólo que la “vitae iucunditas” se puede conciliar con el sentimiento del deber, sino que éste es condición indispensable de aquélla. (Recuérdese la tríada del éxito.) La obra de Guevara, como sabemos, no constituye a este respecto más que un débil eco de sus doctrinas: más le vale a uno tener buena conciencia, si quiere medrar; si no, olvídese. En estas palabras, arbitrariamente concebidas, podría en efecto encerrarse el verdadero significado de toda la disquisición guevariana acerca de la vida cortesana, sobre la cual versa la primera parte de la obra. Podremos finalmente enterarnos (ya que recorrimos su obra al revés), de lo que implica y concede el estado, cuya conservación garantizan “la buena conciencia y las obras loables” del perfecto cortesano. El cual, se nos advierte de una vez por todas, al entrar en la corte debería “confesar y aun comulgar” (p. 116), como si quisiera hacerse a la mar; y que se “mete en una religión muy estrecha” (p. 110), y lo único que inspira verdaderamente es lástima (tanto que, en todas partes, el vocablo cortesano se hace preceder por el no halagüeño apelativo de “pobre”).

¿Qué es, en fin, lo declarado efectivamente por la ecuación guevariana del éxito, una vez calculada la incógnita que supone su contenido? Simplemente lo que sigue: el término final de un proceso laudable se identifica con un estado lamentable. Ni más ni menos. ¡Y ésta sería la preconizada “vitae iucunditas” y el “opum incrementum”!

El quebradero de cabeza que supone tan fatídica conclusión no debería, a nuestro parecer, ignorar su carácter extraordinario (no se olvide la ecuación socrática); y hasta podría representar, para “el curioso lector”, un ulterior aliciente para emprender la

búsqueda de una explicación razonable, la cual puede formularse, como siempre, a condición de subordinar la interpretación al examen, sin erigir las conclusiones en fundamentos de la hipótesis asumida.

Tales son, dice el autor, las condiciones de la vida en la corte, la permanencia que requiere “gran corazón”. Se ha de

negar su condición propia;
sujetarse a la ajena;
mudar la tierra;
buscar otra casa;
tomar nueva familia;
recrecersele nueva costa (cap. 1, p. 113).

Y, como si esto fuera poco, “llégase después el día de la pérdida, en el cual le citan delante de la justicia, le detienen en la posada, le lastiman de palabra, y aun le ejecutan en la persona” (cap. 1, pp. 113-114). ¿Qué más? “Hambre, frío, calor, sed, soledad, pena y tristeza han de sufrir los hombres generosos, y rostros vergonzosos...” (cap. 1, p. 114). ¿Cómo no recordar las palabras de Mt 10, 9 ss. (referidas a los apóstoles)?:

Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris: non peram in via, neque duas tunicas, neque calceamenta... Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum. Estote ergo prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae⁴⁸. Cavete autem ab hominibus. Tradent enim vos in conciliis, et in synagogis suis flagellabunt vos: et ad praesides, et ad reges ducemini propter me in testimonium illis, et gentibus.

Así que la dicha del conquistado servicio cortés se empieza a definir por medio de los términos que componen la vida (mundanamente desdichada) de los apóstoles. Los deberes del perfecto cortesano, por lo demás, no desdican de la mencionada condición, ya que consisten en las siguientes prácticas: “...Servir

⁴⁸ La exhortación a la prudencia y sencillez de costumbres, cuya práctica se recomienda bajo la forma de una incesante interrelación, es constante en la obra. Véase el precepto enunciado en el cap. 12, p. 171: “Conviene, y mucho conviene a los que están cabe los Príncipes, ser fáciles de hablar, pacientes en el oír, cautos en el responder, limpios en el vivir, prontos en el despachar”. Y más adelante, p. 172: “Los privados de los Príncipes... han de poner en sus escritorios, que sean en la condición libres, en el tratamiento mansos, en las respuestas humildes, en los despachos solícitos, en las escrituras fieles, en la péñola hábiles, y en el dar y tomar limpios...”.

al Rey, y acompañar a los privados, visitar los Caballeros, servir a Contadores, dar a los Porteros..., hacer por los amigos, y aun disimular con los enemigos” (cap. 1, p. 111).

Otro pasaje constituye una evidente repercusión de palabras evangélicas; escuchemos, por ejemplo, a Mt 25, 35-37: “Esurivi enim, et dedistis mihi manducare: sitivi, et dedistis mihi bibere: hospes eram, et collegistis me: nudus, et cooperuistis me: infirmus, et visitastis me: in carcere eram, et venistis ad me”.

Los tres primeros capítulos del *Aviso* guevariano no son más que una larga declaración de observancia (forzada, pero no por esto menos real) de tan loables preceptos. Ya se hable de la hospitalidad que se debe conceder (cf. cap. 1, p. 112), o de las mudas que se han de hacer de ropa (p. 110), o de las dádivas, que se hacen “a costa de su comer de toda la semana” (p. 114), la conclusión es siempre la misma: que el cortesano es “de sus oficiales esclavo”, ya que todos “le hacen hacer infinitas veces lo que no quiere” (p. 111); que se verá necesitado, en todo momento, a hospedar, siendo huésped (p. 112); a convidar, no teniendo qué comer (pp. 112, 114, etc.); a vestirse bien, porque así se lo exigen (p. 116); y, en fin, que “si le ven con plumas, son todos a le desplumar, y si le faltan alas no hay uno que le quiera socorrer”: coincidiendo, en esto, la preceptiva evangélica con la de la corte, y exigiendo las dos idénticos sacrificios: cf. Lc 6, 29 ss: “Et ab eo, qui aufert vestimentum, etiam tunicam noli prohibere. Omni autem petenti te, tribue: et qui aufert quae tua sunt, ne repetas”.

La analogía se extiende hasta la teorización del amor por los enemigos y la necesidad cristiana del perdón (acerca de lo cual hablaremos más adelante, por constituir al mismo tiempo el factor de máxima divergencia, y de mayor proyección para aclararla, respecto de las teorías expuestas en el *De officiis*).

Todo esto realiza entonces, en forma patente, un solo género de felicidad: la beatitud teorizada por el Evangelio, y atribuida (especialmente en el discurso conocido como “*Sermo montanus*”) a los que lloran (en esta tierra), y padecen hambre y soledad y están sujetos a la incompreensión del mundo, del cual sólo logran atraerse el desprecio.

Confróntense los siguientes pasajes, respectivamente, del *Sermo montanus* (lo citamos de Lc 6, 20-26):

Beati pauperes: quia vestrum est regnum Dei.

Beati, qui nunc esuritis: quia saturabimini.

Beati, qui nunc fletis: quia ridebitis.

Beati eritis cum vos oderint homines, et cum separaverint vos, et exprobraverint, et eiecerint nomen vestrum tamquam malum... Gaudete in illa die, et exultate: ecce enim merces vestra multa est in coelo...

y del *Aviso*:

...mas el pobre cortesano, amanece alguna mañana sin blanca en la bolsa (p. 110).

El pobre Cortesano que tiene la posada en una calleja, y come en mesa prestada, y duerme en cama alquilada, y está su cámara sin puerta, y aun tiene la espada empeñada, decidme, ¿qué sentiría su ánimo, cuando venga un huésped de su tierra? (cap. 1, p. 112).

¿Qué diremos del pobre Cortesano que, al tiempo de la partida, le embargan por deudas la ropa? (p. 113).

El cortesano que es honrado, y bien criado, más lo quiere ayunar, que no dar a nadie que decir (p. 112).

Hambre, frío, calor, sed... han de sufrir los hombres generosos... (p. 114).

No pena, sino tormento, no servicio, sino tributo, no a tiempo sino continuo es lo que el cuerpo del triste Cortesano pasa, y lo que su corazón cada hora sufre (p. 111).

O qué lástima es de ver a un infeliz Cortesano, el cual mil veces de noche despierta, da vueltas en la cama, tiene la cabeza desvelada, llora su infeliz fortuna, suspira por su tierra, ha lástima de su honra... (*id.*).

...soledad, pena, y tristeza han de sufrir... (p. 114).

Cuando a un Cortesano el Rey no le oye, el Privado no le habla, el Contador no le libra...; lástima es verle... De que un Cortesano se ve enfermo, se ve solo, se ve triste, se ve aborrecido, con suspiros rompe los Cielos, y con lágrimas riega la tierra (p. 115).

...mas el pobre Cortesano recélase de todos. ¿Quién es el que en la Corte ama tanto a otro, que aunque en sangre sea su propincuo deudo, y en conversación su muy estrecho amigo: si por caso vale más que él, no desee que se muera...? (p. 110).

Aquí no estamos ya en la óptica ciceroniana, en una perspectiva pagana, aunque sea la de un paganismo iluminado. El servir al príncipe, cuya posibilidad otorga, ciertamente, el ejercicio de las cuatro virtudes cardinales –siendo éste su atributo indispensable y consecuencia solemne–, comporta además una serie de conductas características sólo del cristiano abnegado, con vocación de servicio y una voluntad férrea de apostolado constante (y consciente); y supone condiciones diametralmente opuestas a las que, en la consideración burguesa, y en una perspectiva mundana, se tildan de felices: estados, sepámoslo, de sufrimiento físico e incertidumbre moral, de postración espiritual y humillación hasta el límite de la resistencia humana, cuyo carácter beatífico se podría entender únicamente a la luz de la potente (y genial) “transvaloración” operada por el cristianismo.

La nueva geometría instaurada en este sector, plenamente reconocida por Guevara también en el ámbito político, conlleva los axiomas de la caridad y del servir a los demás (“es necesario a todos servir”, p. 110), aun a costa del bienestar personal; supone el preferir, entre las perspectivas del sufrir una injuria o inferirla, decididamente la primera (cuando, en Cicerón, el faltar a la venganza produce la automática presencia de un pecado, el de acidia)⁴⁹; establece los corolarios de la insatisfacción humana y la conciencia de la inestabilidad terrenal y de su consideración a una escala reducida: sentimiento que provoca las continuas quejas en contra de la Fortuna y la conjugada (y omnipresente) amonestación a la cordura (Pról., p. 95), totalmente ausente en Cicerón, que asume la hostilidad de la suerte como parámetro para evaluar la respectiva capacidad de soportar y la medida de una oposición heroica (cf. I, 61).

La apreciación de la felicidad, así como la consideración del bien, depende, como es natural, del dominio escogido para efectuarla. En el mundo de Guevara, que concuerda con la ciceroniana adherencia a la virtud, la dicha es condicionada por las reglas de su propio dominio, caracterizado por la supremacía del espíritu y el sometimiento de la carne. La óptica guevariana, que incluye la convivencia pacífica de lo honesto y lo útil, identifica luego su producto con la depresión de la carne (“rebellio carnis”, se exclama en una gran obra de Thomas Mann) y la exaltación de todo lo que la trasciende: condición, que conlleva

⁴⁹ Cf. la nota 32 del presente estudio. A propósito de la ofensa en la consideración ciceroniana, véase cap. 6, p. 135.

consiguientes atribuciones y patrones análogos. De esta manera, si la obtención de la privanza requiere el ejercicio de las cuatro virtudes cardinales, el mantenerse en ella exige los sacrificios y cualidades que hacen alcanzar la beatitud eterna. El resultado es que el cortesano, debiendo ser humilde, y pobre, y necesitado, y casto etc., cumple (de hecho, si no voluntariamente; como consecuencia, si no en los propósitos), las condiciones previstas en el *Sermo montanus*, y persigue ese ideal de abnegación y penitencia propio de los religiosos⁵⁰.

Por consiguiente, la vida en la corte es un auténtico servicio, como el que se rinde a Dios. El paralelismo instaurado anteriormente (congruencia de fines y medios) se representa ahora en referencia a los términos de la realidad escatológica y de la teoría política, cuya virtual identificación se muestra bajo la especie de una superposición admitida y una histórica reconversión: servir al príncipe, ¿no es servir a Dios? Consagrarse al príncipe, ¿no implica la renuncia a uno mismo? Obtener la victoria política, ¿no comporta condiciones de derrota? “El sufrir por la justicia, es nuestra victoria”, diría el religioso Manzoni.

Más allá de los tratados medievales *de regimine principum* y la inferida subordinación de una entidad a la otra, Guevara anuncia un dominio único y medios análogos⁵¹: el que es ciudadano en la tierra forma contemporáneamente parte de las milicias celestes; dar a César significa dar a Dios; análogamente, la negación de la condición cortesana equivale a la simultánea pérdida de la militancia cristiana. El éxito en la corte conlleva, necesariamente y como natural coronación, la conquista del estado de gracia. Requiere de los mismos medios y determina idéntico resultado.

⁵⁰ Esta conclusión fue incluida (más que aclarada) por J. M. AGUIRRE (“Antonio de Guevara’s ‘Corte-Aldea’: a model for all seasons”, *N*, 65, 1981, p. 542), que habla de una “Guía de pecadores cortesanos” a propósito de la obra considerada, y registra la cualidad moralizadora de su autor. En este sentido debe matizarse, a nuestro entender, el supuesto de la escasa originalidad política guevariana (rebatida también por F. MÁRQUEZ VILLANUEVA en su “Crítica guevariana”, *NRFH*, 28, 1979, p. 347).

⁵¹ Cf. la observación de BIGALLI (art. cit., p. 248) respecto del papel que debe atribuirse al Imperio en un proyecto divino: “...L’imperatore non è l’incarnazione di un potere ontologicamente diverso dagli altri, è bensì il rappresentante di un più alto livello di moralità. L’impero è una *dignitas*: il simbolo di una indicazione divina, di una «vocazione»...È il luogo della ricomposizione unitaria di un potere che si trova diviso tra più centri conflittuali fra loro. Solo in questo senso il progetto di unificazione della *christianitas*... è l’impresa dell’imperatore”.

Asistimos al triunfo del renacimiento humanista, ciceroniano y platónico, en contra del espíritu maquiavélico (“antirrenacentista”, en cuanto producto de un individualismo titánico, de un anticlasicismo casi “nietzscheano”). La identificación de las dos ciudades (agustiniana y platónica), en concomitancia con el culto de la conciliación de las diferentes facultades, marca la derrota del aristotelismo tomista y el surgir de la nueva era humanística: monista, no dualista.

En estos capítulos del *Aviso* se silencia a Cicerón: ya no se le escucha. Análogamente al personaje, Virgilio, en la *Comedia* dantesca, no puede ir más allá, le está prohibido acceder a un dominio ajeno. El suyo se limita al imperio de las cuatro virtudes cardinales y al triunfo de la carne; el de Guevara comprende la supremacía del espíritu y el ejercicio de las virtudes cristianas. En la consideración guevariana, al tratado ciceroniano le falta un capítulo, el mejor y el más importante, cuya ausencia se remedia con la primera parte del moderno *Aviso*, en el cual el orden aparece invertido a causa de la modificada perspectiva: primero la condición de *miles christianus* y luego la de *civis humanus*: ésta se consigue con la subordinación de la pasión a la razón (que es el punto máximo de realización de la moral pagana), pero la primera induce un ulterior sacrificio de la *ratio* humana, la atrevida afirmación política (terrena) de la razón divina. El círculo se vuelve a cerrar cuando se llega (retrocediendo) a la primera y mayor virtud “pagana” (la:justicia), que imprime el crisma y sanciona el fin de la relativa mentalidad y de la correspondiente esfera.

En verdad, el tratado guevariano empieza donde termina el de Cicerón. La característica, eminentemente renacentista, de un declarado “monismo” platónico (filtrado, tal vez, por Agustín), se asocia, por lo demás, a otra señal de la época, relacionada con un marcado espíritu satírico⁵², una parodia declarada de

⁵² Típico, en mi consideración, de todas las grandes obras del Renacimiento y post-Renacimiento español, hasta de *La Celestina*, la cual no debe concebirse, a mi parecer, más que como una gigantesca parodia del patrimonio retórico clásico: una burla, sapientemente dirigida, en contra del sistema tópico tradicional de sentencias, aforismos y “flores de sabiduría”, tanto populares como de ascendencia ilustre. El aserto (que puede ser lógicamente demostrado recurriendo a la ambivalencia contradictoria, o doble capacidad inferencial, de los razonamientos empleados en la obra; y, a más de eso, a la posibilidad de su universal utilización) es objeto de un estudio que actualmente estoy llevando a cabo sobre el lenguaje retórico de *La Celestina*. Acerca del espíritu burlesco guevariano, por otra parte, véase la nota

aspectos históricamente relevantes. Después de un comienzo serio, de una palinodia inspirada (el cortesano está obligado a servir al rey y acompañar a los privados, visitar a los Caballeros, etc.), se asiste infaliblemente a un epílogo burlesco: “servir a contadores, dar a los Portereros, granjear a los Oidores, entretener a los Alcaldes, sobornar a los aposentadores...”. Véase, como ejemplo de lo dicho, cuál es la finalidad por la que se prodigan tantos esfuerzos “apostólicos”: “unos para comer, otros para se vestir, otros para cumplir”, etc. (cf. p. 113).

Es apreciable también la condición que se impone para con los aposentadores (p. 120), con los cuales “habemos de tener paciencia; porque de otra manera, ellos quedarán enojados y nosotros desaposentados”, y por cuyos agravios no hay manera de pedir justicia (merced a la importante función que desempeñan). Idéntica preocupación se manifiesta con respecto a las damas (cf. cap. 9), cuyo número “siempre sobra” en las cortes, y por cuyos bellos ojos se consiente en asumir, no diremos que una camisa de once varas, sino, por lo menos, “una religión muy estrecha”. Todo lo cual no le quita importancia a un manual construido, como se vio, con tanto esmero, obediente a tantas sugerencias y (acaso no sea éste su menor mérito) susceptible de tantas, y tan diferentes, líneas interpretativas.

PATRIZIA DI PATRE

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

de F. MÁRQUEZ VILLANUEVA: “Frente a su ya conocida retórica de *schemata*, será preciso reconstruir (por ejemplo) su participación en la estilística de la «locura», atendiendo a procedimientos expresivos como la expresión soez o semiobscena, la fraseología irónica, la metáfora degradadora, los neologismos y plurivalencias semánticas con que había que entretener a un nuevo tipo de público lector...” (“Crítica guevariana”, p. 352).