

"La puesta en duda del *zoon politikon*. El debate sobre el maquiavelismo en España (Rivadeneira, Saavedra Fajardo, Calderón)", in: Folke Gemert (Hg.), *Malos saberes. Actas del coloquio internacional de Tréveris (noviembre del 2013)*, Toulouse: Presses universitaires du Midi, 2015, S. 175-187.

La puesta en duda del *zoon politikon*. El debate sobre el maquiavelismo en España (Rivadeneira, Saavedra Fajardo, Calderón)

Wolfgang Matzat
Eberhard Karls Universität Tübingen

Introducción

Como es sabido, los escritos de Maquiavelo fueron leídos y discutidos intensamente en España, sobre todo en los últimos decenios del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII¹. La reacción fue, en su mayor parte, hostil, así que se formó un verdadero antimachiavelismo español que tuvo sus representantes más conocidos en Pedro de Rivadeneira y Diego Saavedra Fajardo. Los temas principales de la polémica, ya ampliamente analizados por historiadores como Fernández de la Mora y Antonio Maravall, conciernen en primer lugar a la noción de una razón de Estado secularizada, el uso de la disimulación y del engaño por el príncipe, la instrumentalización de la religión para la conservación del poder y la tesis de que el cristianismo tiene una influencia negativa en el valor militar de los pueblos. En todos esos puntos, los críticos españoles de Maquiavelo opusieron a la visión secularizada del acontecer político-histórico contenida en los escritos del florentino la doctrina tradicional, basada sobre todo en la escolástica de cuño tomista, según la cual el estado es una institución que se debe a la razón natural y divina, así que la práctica política tiene que obedecer como todas las prácticas sociales a los mandamientos divinos². También es sabido que estos principios del antimachiavelismo cristiano se abandonaron, por lo menos en parte, con respecto a un tópico central de la polémica, la condenación de la mentira y del engaño. Los tratadistas españoles tampoco

¹ Sobre la difusión de los textos de Maquiavelo en España véase H. Puigdomènech, *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.

² Véase J. G. Fernández de la Mora, «Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma», *Arbor*, 13 (1949), p. 417-449; A. Maravall, *La teoría española del estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944, particularmente p. 227-272, 303-411; A. Maravall, «Maquiavelo y maquiavelismo en España», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 165 (1969), p. 183-218. Un resumen de la investigación se presenta en la «Introducción» de los editores en J. M. Forte, P. López Álvarez (eds.), *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2008, p. 11-40.

recomiendan al príncipe cristiano una candidez sin reservas; más bien la virtud que consideran la más importante para el gobierno de los estados es la prudencia que, en muchos casos, presupone la capacidad de ocultar sus intenciones. El resultado es una casuística ingeniosa en la que se distinguen los casos permitidos de la simulación y de la disimulación de los que no se corresponden con la obediencia debida al octavo mandamiento³. En lo siguiente, me referiré a estas argumentaciones bizantinas sólo para introducir mi tema principal. Lo que me interesa en primer lugar son los presupuestos antropológicos que forman la base de las reglas de comportamiento en la esfera política. Como ya indica el título de mi contribución, los escritos de Maquiavelo y el debate que iniciaron señalan un cambio fundamental en el pensamiento político. Lo que está en juego es una noción de la sociedad que tuvo vigencia durante casi dos mil años, desde los teóricos de la polis antigua hasta la doctrina cristiana del estado, sobre todo en su forma aristotélico-tomista⁴. Esta visión de la sociedad se basa en el presupuesto antropológico de un ser humano, dotado de razón y virtud, es decir de una razón virtuosa o virtud razonable, y destinado a una existencia social en la que la disposición razonable-virtuosa halla su realización. El teorema antiguo de una estrecha y armoniosa relación entre individuo y sociedad fundada en el orden de la naturaleza pudo adoptarse sin dificultades por el cristianismo, interpretando el orden natural como orden divino. Esta visión optimista que marca el pensamiento escolástico constituye el trasfondo de la polémica antimachiavelista. Sin embargo, la particularidad de la discusión española reside en el hecho de que la tesis de una armonía preestablecida entre individuo y sociedad no sólo pudo cuestionarse por el pensamiento laicista de Maquiavelo, sino también por el pesimismo antropológico implícito en la teología agustiniana. Es así como la idea de una corrupción radical de la naturaleza humana que resultó del primer pecado sirve a los tratadistas españoles de argumento para proponer concepciones del estado y de la práctica política no tan distintas de las que fueron propuestas por Maquiavelo. En lo siguiente, voy a desarrollar este argumento refiriéndome a los ya mencionados representantes del antimachiavelismo español, Pedro de Rivadeneyra y Diego Saavedra Fajardo. El punto de partida será un comentario, forzosamente muy sumario, sobre los presupuestos antropológicos de Maquiavelo, y al final no quisiera prescindir de dirigir mi mirada hacia un texto literario, *La vida es sueño* de Calderón.

³ Véanse en cuanto a esta problemática los comentarios detallados en R. Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill, North Carolina University Press, 1990 (p. 123 y ss. para Rivadeneyra, p. 208 y ss. para Saavedra Fajardo).

⁴ Las bases más importantes de esta tradición discursiva son, por una parte, la *Política* de Aristóteles, por otra, el tratado *De Regimine Principum* de santo Tomás. Sobre la difusión de la *Política* véase M. Herrero de Jauregui, «La recepción de la *Política* de Aristóteles en la España del Renacimiento», en F. J. Aranda Pérez, J. Damião Rodrigues (eds.), *De Re Publica Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los reinos ibéricos en la primera modernidad*, Madrid, Silex ediciones, 2008, p. 211-226.

Bases antropológicas en Maquiavelo

En los escritos de Maquiavelo —en lo siguiente me referiré a *El Príncipe* y a los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*— no se encuentra una exposición sistemática de sus presupuestos antropológicos. Más bien da a conocer su visión de la naturaleza humana de una manera casi casual, al motivar sus consejos para el gobierno de los estados, pareciendo valerse de un saber empírico que no precisa explicaciones. Por ejemplo, comentando la cuestión de si es más importante para el príncipe ser amado o ser temido por el pueblo, opta por lo segundo, porque «de los hombres se puede decir que, en términos generales, son ingratos, volubles, falsos, simuladores y disimuladores [...]»⁵. Los príncipes que intentan ganar el amor de sus pueblos no pueden fiarse de la constancia de los afectos positivos, porque los hombres no tardan en romper los lazos de la gratitud para perseguir sus propios intereses. Maquiavelo emplea el mismo argumento en el famoso capítulo XVIII de *El Príncipe* que trata el tema del cumplimiento de las promesas. Aquí Maquiavelo afirma la tesis, frecuentemente estimada de escandalosa, de que el príncipe no está ligado a la palabra dada: «Un señor prudente no puede ni debe [...] mantener la palabra cuando esta se vuelve contra él [...]»⁶. El propio Maquiavelo concede que esta regla sería mala si todos los hombres fuesen buenos, para constatar después rotundamente: «porque son malos, no te guardarán la palabra»⁷. En los primeros capítulos de los *Discursos* el presupuesto pesimista respecto a la naturaleza humana adquiere una importancia más fundamental, ya que aquí forma la base para la organización del estado. Maquiavelo afirma que, al crear la constitución y las leyes del estado, hay que partir del hecho, probado por muchos ejemplos históricos, de que «todos los hombres son malos y obedecen sus inclinaciones malas cuando tienen la ocasión para ello»⁸. Por esto es necesario forzar a los hombres a comportarse bien, porque, si se les deja la posibilidad de decidir libremente sobre sus acciones, la consecuencia será un estado de desorden y confusión. Aunque, en otro pasaje de los *Discursos*, el juicio sobre la naturaleza humana suena menos riguroso, ya que aquí Maquiavelo supone que también hay hombres con buenas dotes, esto sólo sirve para hacer hincapié en que los hombres se corrompen fácilmente, así que la conclusión es la misma. Lo más importante para los legisladores es frenar los apetitos de los hombres por la amenaza del castigo⁹.

⁵ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, trad. E. Blanco, Barcelona, Editorial Planeta, 2013, p. 104 (texto italiano: «delli òmini si può dire questo generalmente, che sieno ingrati, volubili, simulatori [...]»), Niccolò Machiavelli, *Il Principe*, ed. M. Martelli y N. Marcelli, *Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Sezione I, *Opere Politiche*, ed. J.-J. Marchand, Roma, Salerno Editrice, 2006, vol. 1, p. 229).

⁶ *Ibid.*, p. 108 («Non può pertanto uno signore prudente né debbe osservare la fede, quando tale osservanza li torni contro [...]»), p. 236).

⁷ *Ibid.*, p. 108 (traducción modificada; E. Blanco traduce: «los hay malvados y no te guardarán la palabra dada»). Texto italiano: «[...] ma perché sono tristi e non la [fede] osserverebano a te» (p. 236).

⁸ La traducción es mía. Texto italiano (cap. I, 3): «[...] tutti gli uomini rei, e che gli abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro, qualunque volta ne abbiano libera occasione» (*Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. F. Bassi, *Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli*, Sezione I, *Opere Politiche*, op. cit., t. 1, p. 30).

⁹ Véase cap. I, 42: «quanto facilmente gli uomini si corrompono» (*ibid.*, p. 212).

Por lo tanto, lo que predomina en la naturaleza humana no es la razón virtuosa o la luz natural, como lo supone la teoría aristotélica y tomista del estado, sino los apetitos. Por consiguiente, la diferencia entre hombres y animales, ya que se funda en la razón como facultad particularmente humana, tiende a desaparecer. Esta semejanza tiene su origen en el estado de naturaleza, en el que, según Maquiavelo, los hombres vivieron dispersados como los animales salvajes¹⁰. Por esto, la fundación de la sociedad humana no se debe a los mandamientos de la naturaleza, como afirma el concepto de *zoon politikon*, sino a que sólo está motivada por la necesidad de defenderse de sus semejantes. Sin embargo, esto no significa que el estado animal haya sido completamente superado. Comentando el comportamiento del pueblo romano después de la caída de la dinastía de los Tarquinius, Maquiavelo constata que los romanos se hallaron en la situación de una fiera que, después de haber sido encerrada en una jaula, recobra su libertad¹¹. Por supuesto, se debe otra vez citar aquí el capítulo XVIII de *El Príncipe*, en el que Maquiavelo recomienda a los príncipes no limitarse a emplear los métodos que se corresponden con la naturaleza racional del hombre, sino valerse también de los recursos de la naturaleza animal, si lo precisa la ocasión; y no sólo basta seguir el ejemplo de un animal noble como el león, sino que hay que vincular el valor del león con la astucia de la zorra¹². Maquiavelo no sólo describe el estado de naturaleza con términos de animalidad, como hará Hobbes, sino que, para él, también en el comportamiento de los pueblos civilizados, persisten los instintos atávicos propios del reino animal.

Prudencia y amor propio en Rivadeneyra

Pedro de Rivadeneyra, ya con la elección del título de su texto *Tratado del príncipe cristiano*— señala la intención de refutar las tesis de Maquiavelo, calificadas en el prólogo como «perversa y diabólica doctrina» difundida por un «ministro de Satanás»¹³. A la falsa razón de estado propagada por Maquiavelo y sus seguidores, Rivadeneyra quiere oponer «otra sólida y verdadera» que «estriba en el mismo Dios» (p. 456). Con esto se recusa el estatus autónomo, separado del pensamiento religioso y ético, concedido a la política por Maquiavelo. Para Rivadeneyra, la institución y conservación de los estados es obra de Dios así que los reyes sólo son «vireyes y lugartenientes de Dios» que tienen que gobernar «conforme á su disposición y voluntad» (p. 467a). Los estados dependen como todas las cosas del mundo de la voluntad y providencia de Dios, «Él los da y Él los conserva, y [...] sin Él ninguna sabiduría ni potencia humana los puede conservar [...]» (p. 470b); y, por lo tanto, al

¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹¹ *Ibid.*, p. 100.

¹² «Teniendo necesidad el príncipe, entonces, de saber usar la naturaleza de la bestia, debe imitar a la zorra y al león [...]» (*El Príncipe*, op. cit., p. 108). Texto italiano: «Sendo adunque uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il liono [...]» (*Il Principe*, op. cit., p. 236).

¹³ Padre Pedro Rivadeneira, *Tratado del príncipe cristiano*, Rivadeneira, *Obras escogidas*, ed. V. de la Fuente, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1952, p. 449-587, p. 455 (a continuación, las páginas de las citas se indicarán en el texto).

príncipe cristiano no parece necesaria ninguna otra forma de saber que la confianza en Dios.

Partiendo de estos presupuestos Rivadeneyra acomete, en la segunda parte de su tratado, la cuestión más discutida en la recepción del *Príncipe* de Maquiavelo de «si se puede tolerar alguna simulación en el príncipe» y, refiriéndose a los ejemplos de Maquiavelo tomados del reino animal, de si el rey puede ser «zorro con las zorras» (p. 524a). Después del rechazo categórico «de esta mala y perniciosa doctrina» (p. 524b), Rivadeneyra se muestra, en lo siguiente, menos riguroso. Con el argumento de que «los hombres, y más los reyes, viven entre enemigos, y que hay muchos que con las artes de Maquiavelo y una fina hipocresía pretenden engañarlos», concede que los reyes «con los disimulados usen de alguna disimulación» (p. 524b); y aunque no se puede dudar de que la mentira no esté permitida al príncipe, Rivadeneyra no deja de matizar este aserto: «no es mentira el callar y guardar en sus consejos y acciones grandísimo secreto» (p. 525a) y «tampoco es mentira, sino prudencia, el disimular muchas cosas y pasar el príncipe por ellas y hacer que no las ve» (p. 525b). Es así como se introduce el concepto de prudencia que en un capítulo posterior se designa como «guía y maestra de todas las virtudes morales del príncipe cristiano» (p. 552b). Por cierto, Rivadeneyra no deja de afirmar que: «Esta prudencia debe ser verdadera prudencia, y no aparente; cristiana, y no política», pero no aclara la relación de esta prudencia con la providencia divina, tan alabada al comienzo del tratado como fundamento del gobierno del príncipe. Esto se hace particularmente obvio cuando el «prevenir los males» se designa no sólo como «regla de la prudencia», sino también como «providencia» (p. 563b). Llama la atención que Rivadeneyra renuncie aquí al argumento de que esa providencia es parte de la sabiduría divina que sólo se concede a los reyes como a lugartenientes de Dios. Por el contrario, se trata aquí de una providencia completamente secularizada, como muestran los párrafos siguientes, que se refieren a las reglas estratégicas para el comportamiento del príncipe en tiempos de guerra, por ejemplo «medir bien sus fuerzas y las de su enemigo» (p. 564a) que, por supuesto, puede ser otro príncipe cristiano.

Ya en el hecho de que Rivadeneyra considera la guerra como una de las tareas más importantes del príncipe cristiano se ve que sus presupuestos antropológicos no se distinguen tanto de los de Maquiavelo. El ejemplo más claro de ello, lo vemos en la descripción de la relación entre el príncipe y sus consejeros, en la que se desarrolla la visión de una interacción social no gobernada por las virtudes cristianas, sino por las pasiones egoístas del hombre, es decir, por el amor propio. Por una parte, el cortesano debe tener en cuenta que el favor del príncipe obedece al movimiento de la rueda de la fortuna, ya que el «corazón humano, y más el de los príncipes, es muy vário é inestable, delicado y vehemente» (p. 558b). Por otra parte, el príncipe tiene que guardarse de las lisonjas de los malos consejeros, y es en este contexto donde Rivadeneyra hace la exposición más clara de sus presupuestos antropológicos:

[...] se ha de presuponer primero que el hombre, por la corrupción de la naturaleza, es muy amigo de sí mismo, y tiene dentro de sí, metido en las entrañas, un amor propio que le ciega y le lisonjea, y le hace creer que merece mucho, y que por su casta, ingenio, letras,

prudencia y talentos, debe ser antepuesto á los demas, y le incita á estimarse á sí y menospreciar á los otros. Este amor propio es el que los griegos llaman *filautia*, y dicen que es ciego, porque ciega á los hombres y hace que no se conozcan. Este amor propio en los reyes y príncipes comunmente es más poderoso, porque con el regalo y mando, y verse servidos y adorados de todos, crece la corrupcion de nuestra naturaleza, y así tienen los príncipes más necesidad de la divina gracia para conocerse y reprimirse é irse á la mano, que los otros que no lo son (p. 559a-559b).

Aquí Rivadeneyra se refiere obviamente a la antropología pesimista de cuño agustiniano, según la cual el hombre está marcado, de manera irreversible, por el pecado original que consiste en que el ser creado se quiere más a sí mismo que a su creador. Las consecuencias no sólo afectan la relación entre hombre y Dios, sino también el comportamiento social, ya que el hombre, a causa de su amor propio, quiere dominar a todos los demás para obtener sus servicios materiales y, sobre todo, su admiración. Este presupuesto antropológico es aquí parte de una argumentación compleja. El príncipe tiene que guardarse de amigos y consejeros falsos porque ellos, al adularle con lisonjas, intentan ganar su favor, explotando así su amor propio. En el intento de «conquistar esta voluntad del príncipe» (p. 559b) están dispuestos a satisfacer los anhelos de admiración de este y de servir sus gustos y pasiones, «más vivas y más vehementes en los príncipes» (p. 559b). Es así como el interés o amor propio del consejero le hace aprovecharse del hecho de que el príncipe está sometido, no sólo de manera parecida, sino en mayor medida, al amor propio. Lo que resulta es una relación intrincada entre prudencia mundana y gracia divina. El monarca necesita prudencia para penetrar las astucias con las que los lisonjeros procuran explotar su amor propio y, al mismo tiempo, necesita la gracia de Dios para prevenir los efectos nefastos que nacen de la instigación de sus pasiones egoístas. Por lo tanto, Rivadeneyra despliega aquí una visión de la interacción política y social no basada en el axioma de una concordia natural sino que se funda en el gobierno de las pasiones individuales tanto por la prudencia como por la gracia.

El antagonismo de la naturaleza humana en Saavedra Fajardo: razón y libertad

En sus *Empresas políticas*, también Diego Saavedra Fajardo dedica al tema de la disimulación y del engaño un comentario extenso y, como Rivadeneyra, tampoco llega a conclusiones claras. Discutiendo la recomendación de Maquiavelo respecto al recurso del príncipe al comportamiento de los animales, tanto del león como de la zorra, Saavedra Fajardo insiste en el papel de la razón como «dote propio del hombre»¹⁴. Sin embargo, acompaña esta *petitio principii* de la reserva siguiente: «No por eso quiero el príncipe tan benigno que nunca use de la fuerza, ni tan cándido y

¹⁴ Diego Saavedra Fajardo, *Empresas políticas*, ed. S. López, Madrid, Cátedra, 1999, p. 525 (a continuación, las páginas de las citas se indicarán en el texto). Esto motiva la polémica siguiente contra Maquiavelo: «De donde se infiere cuan impío y feroz es el intento de Maquiavelo, que forma a su príncipe con otro supuesto o naturaleza de león y de raposa, para que lo que pudiere alcanzar con la razón, alcance con la fuerza y el engaño».

sencillo, que ni sepa disimular ni cautelar, porque viviría expuesto a la malicia, y todos se burlarían de él» (p. 526-527). De manera aún más clara que en el tratado de Rivadeneyra, la problemática de los «engaños y artes políticas» (p. 547) se vincula, en las *Empresas políticas*, con una visión pesimista de la naturaleza humana. Después de insistir en que el príncipe necesita un buen conocimiento de la «naturaleza del hombre» (p. 547) Saavedra Fajardo pinta este cuadro extremadamente lúgubre del comportamiento humano:

Es, pues, el hombre el más inconstante de los animales, a sí y a ellos dañoso. Con la edad, la fortuna, el interés y la pasión, se va mudando. No cambia más semblantes el mar que su condición. Con especie de bien yerra, y con amor propio persevera. Hace reputación la venganza y la crueldad. Sabe disimular y tener ocultos largo tiempo sus afectos. Con las palabras, la risa y las lágrimas encubre lo que tiene en el corazón. Con la religión disfraza sus desinios, con el juramento los acredita y con la mentira los oculta. Obedece al temor y a la esperanza. Los favores le hacen ingrato, el mando soberbio (p. 547).

Toda la enumeración de cualidades negativas, que sólo he citado en parte, se basa en el aserto de que son «efecto y castigo del primer error del hombre» (p. 547). Al exponer las consecuencias de este inventario, Saavedra Fajardo se refiere, como Rivadeneyra, en primer lugar, al trato del príncipe con sus consejeros. Acentúa aún más los peligros que el príncipe corre en el ámbito de la corte, empleando incluso metáforas tomadas del reino animal, aunque legitimadas como cita de la Biblia:

[...] como dijo Ezequiel, le acompañan engañadores y [...] vive entre escorpiones, cuyas colas están siempre dispuestas a la ofensa, meditando los modos de herir. Tales suelen ser los cortesanos, porque casi todos procuran adelantar sus pretensiones con el engaño del príncipe [...] (p. 548).

Si los cortesanos tienen éxito con sus engaños, esto se atribuye, como en el texto de Rivadeneyra, al amor propio del príncipe (p. 569): «[...] suele ser tan ciego el amor propio, que desconoce la lisonja, dejándose halagar de la alabanza, que dulcemente tiraniza los sentidos [...]» (p. 569). Por eso, también en las *Empresas políticas* se afirma que el príncipe no sólo necesita prudencia para guardarse de las pasiones egoístas de su entorno, sino también para moderar sus propios afectos, «gobernándose los con tal prudencia, que nada desee, espere, ame, o aborrezca con demasiado ardor y violencia, llevado de la voluntad, y no de la razón» (p. 510).

El poder atribuido a los afectos en la naturaleza humana adquiere en el texto de Saavedra Fajardo una envergadura particular, claramente mayor que en Rivadeneyra, ya que influye, de manera decisiva, en su concepto de la sociedad y del estado. En la Empresa 21, el desarrollo de la vida en sociedad se explica de la manera siguiente:

En la primera Edad, ni fue menester la pena, porque la ley no conocía la culpa, ni el premio, porque se amaba por sí mismo lo honesto y glorioso. Pero creció con la edad del mundo la malicia, y hizo recatada a la virtud, que antes sencilla y inadvertida, vivía por los campos. Desestimóse la igualdad, perdióse la modestia y la vergüenza, y introducida la

ambición y la fuerza, se introdujeron también las dominaciones; porque, obligada de la necesidad la prudencia, y despierta con la luz natural, redujo los hombres a la compañía civil, donde ejercitasen las virtudes, a que les inclina la razón, y donde se valiesen de la voz articulada que les dio la naturaleza, para que unos a otros, explicando sus conceptos y manifestando sus sentimientos y necesidades, se enseñasen, aconsejasen y defendiesen (p. 357).

En este relato curioso que hiciera las delicias de los amigos de la deconstrucción, Saavedra Fajardo se refiere, al principio, a una «primera Edad», en la que la virtud «vivía por los campos». El texto evoca así un estado de naturaleza con asociaciones vagas más bien de la Edad dorada que del paraíso cristiano¹⁵. Tampoco en lo siguiente, al afirmar que «cresció con la edad del mundo la malicia», Saavedra Fajardo deja de recurrir, por lo menos de manera explícita, a la visión cristiana de la historia de la humanidad, ya que no se atribuye el origen del mal al primer pecado y se omite, de esta manera, la peripecia fundamental de la caída. A continuación, con respecto al tiempo que viene después de la «primera Edad», se citan las características propias de la naturaleza humana en las que, según la tradición aristotélico-tomista, se basa el teorema del carácter natural de la sociedad: «la luz natural», «las virtudes, a las que inclina la razón» y el don de «la voz articulada»; sin embargo, el motivo para que los hombres «ejercitasen» esas virtudes naturales reside en una prudencia «obligada de la necesidad», es decir de los riesgos inherentes a los afectos incontrolados, a reducir a los hombres a la «compañía civil». El texto despliega, de esta suerte, la paradoja de que el nacimiento de la sociedad, aunque considerada esta como forma natural de la existencia humana, ya que corresponde a los dotes naturales del hombre, solo tiene lugar al salir del estado de naturaleza. Además, llama la atención que la unión social no sea un acto espontáneo y libre, sino debido a la necesidad de defenderse de la creciente «malicia», lo que casi constituye una cita de los textos de Maquiavelo. Al mismo tiempo, es visible la cercanía no sólo al pensamiento de Hobbes, cuyas obras se publicaron a partir del decenio siguiente, sino también de Rousseau, ya que Saavedra Fajardo atribuye al estado presocial —al contrario de Hobbes— un carácter idílico. Sin embargo, las contradicciones que marcan el texto son un indicio de que nos encontramos a mitad de camino entre un modelo natural de estado y el modelo contractual que, tras Hobbes, dominará el pensamiento político moderno.

De manera igualmente ambigua, se presenta la relación entre razón y libertad. La Empresa 54 comienza con el aserto categórico: «La libertad en los hombres es natural; la obediencia, forzada» (p. 636). Pero lo que parece una valoración de la libertad, en seguida se convierte en crítica. Ya en la siguiente frase la libertad se vincula con un

¹⁵ Una concepción parecida del estado de naturaleza se halla ya en el tratado Juan de Mariana, *Del rey y de la institución real*. Aquí se supone que en los orígenes del género humano «[v]ivían entonces los hombres tranquilamente y sin ningún grave cuidado; contentos pues con poco apagaban el hambre con la leche de sus ganados y los frutos que daban de sí los árboles silvestres, la sed con el agua de los arroyos y demás corrientes» (*Obras del Padre Juan de Mariana*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1950, vol. 2, p. 467). Compárese Maravall, *La teoría española de estado*, op. cit., p. 132 y ss.

albedrío opuesto a la razón que impone la obediencia; y poco después la libertad se considera «el peligro de los reinos y de las repúblicas» (p. 637), lo que lleva a una recomendación francamente represiva: «Por lo cual conviene mucho usar de tales artes, que el apetito de la libertad y la ambición humana estén lejos del ceptro, y vivan sujetas a la fuerza de la razón y a la obligación del dominio [...]» (p. 637). Pero, como indica la explicación del origen de la sociedad, citada más arriba, esta razón que se tiene que valer de las «artes» aptas para reprimir los ímpetus naturales, tiene el estatus de «luz natural» y se funda así, de manera parecida que la libertad, en la naturaleza. En una Empresa posterior, Saavedra Fajardo afirma el carácter natural de la razón también en el caso de la razón de estado: «[...] el príncipe [...] aprenda de la misma Naturaleza, en quien, sin malicia, engaño ni ofensa, está la verdadera razón de Estado» (p. 764-765). Para ilustrar este aserto, compara al príncipe con el buen pastor que cuida de sus ovejas, desmintiendo así, de manera implícita, la imagen de una naturaleza violenta, marcada por «malicia, engaño y ofensa», contenida en las referencias de Maquiavelo a las características del león y de la zorra. Podemos concluir que Saavedra Fajardo emplea dos conceptos de naturaleza: por una parte el concepto tradicional según el cual la naturaleza es fuente de la razón, por otra, el concepto de una naturaleza que se manifiesta, en el hombre, por el desorden de los afectos egoístas y que siempre constituye una amenaza para el orden social. También este segundo concepto puede relacionarse con antecedentes tanto paganos como cristianos —ya he señalado varias veces la influencia de la teología agustiniana— pero, sobre todo, puede considerarse como un resultado de las aprehensiones causadas por el surgimiento del individualismo moderno.

El príncipe cristiano y la naturaleza humana en *La vida es sueño*

La vida es sueño se ha interpretado por Everett W. Hesse, con razón, como ilustración del concepto del príncipe cristiano perfecto¹⁶ y así puede sorprender que su enfoque no haya sido continuado en estudios críticos posteriores. Sin embargo, el drama no es una simple ilustración del pensamiento político escolástico, como sugiere el artículo de Hesse, ya que la relación entre naturaleza, prudencia y gracia se presenta de manera extremadamente compleja. En primer lugar, hay que constatar que la naturaleza, en este drama calderoniano, no se corresponde con la idea del orden que domina en la noción aristotélico-tomista de la creación. Por cierto, Segismundo, en su famoso monólogo, desarrolla una visión del reino animal en la que todos los seres vivientes obedecen, de manera distinta y al mismo tiempo parecida, a las leyes naturales con el fin de su conservación. Pero este cuadro hermoso del sutil ordenamiento de la creación solamente constituye una evocación de un equilibrio perdido. No sólo Segismundo se siente excluido de ese orden natural armonioso, sino ya al comienzo del drama, el caballo de Rosaura representa una naturaleza desordenada, al comportarse como «un bruto sin instinto natural»; y su furia se refleja

¹⁶ E. W. Hesse, «Calderón's Concept of the Perfect Prince in *La vida es sueño*», en B. W. Wardropper (eds.), *Classical Essays on the Theatre of Calderón*, New York, University Press, 1965, p. 114-133.

en el «confuso laberinto» de las «desnudas peñas» al que se precipita (v. 5-7)¹⁷. El paisaje salvaje sirve de introducción para la presentación de Segismundo, que desde el principio, se designa como monstruo, ya que en su naturaleza se mezcla lo humano con lo animal: «soy un hombre de las fieras/y una fiera de los hombres» (v. 211-212). Más tarde, en vista de sus desmanes en el palacio, Rosaura acentúa aún más los rasgos animales de Segismundo:

Mas ¿qué ha de hacer un hombre,
que no tiene de humano más que el nombre,
atrevido, inhumano,
cruel, soberbio, bárbaro y tirano,
nacido entre las fieras? (v. 1654-1658).

La oscilación entre la visión de una naturaleza caracterizada por el orden divino y de una naturaleza salvaje y caótica se nota también en los comentarios sobre la educación del joven príncipe. Clotaldo da a entender que incluso en el ámbito salvaje en que creció Segismundo fue posible valerse de las enseñanzas del libro de la naturaleza:

[...] con él
hablé un rato de las letras
humanas que le ha enseñado
la muda naturaleza
de los montes y los cielos,
en cuya divina escuela
la retórica aprendió
de las aves y las fieras (v. 1026-1033).

Sin embargo, la asistencia a la «divina escuela» obviamente no ha tenido el éxito deseado y, por consiguiente, parece justificado el reproche lanzado por Segismundo a su padre de que el destierro en la torre fue un error, porque así sólo se pudo deteriorar aún más el carácter de su hijo:

[...] sólo bastara
tal género de vivir,
tal linaje de crianza,
a hacer fieras mis costumbres:
¡qué buen modo de estorbarlas! (v. 3181-3185).

¹⁷ El texto se cita en la edición de C. Morón, Madrid, Cátedra, 1986. Acerca de un análisis de las imágenes de una naturaleza salvaje en Calderón véase G. Penzkofer, «"Gefallene Natur": Calderón, Ovid. Bernardus Silvestris. Überlegungen zum *locus horribilis* in den Dramen Calderóns», en W. Matzat, G. Poppenberg (ed.), *Begriff und Darstellung der Natur in der spanischen Literatur der Frühen Neuzeit*, München, Fink, 2012, p. 323-353.

El consejo de Saavedra Fajardo, citado más arriba, de que «el príncipe [...] aprenda de la misma Naturaleza» cómo gobernar su estado, parece no tener vigencia en este caso.

Ya hemos visto que controlar los afectos, tanto los propios como los de los súbditos, es una de las tareas principales del monarca que por eso requiere, de manera especial, el uso de la prudencia. La decisión de Basilio de alejar a Segismundo de la corte se puede interpretar como un acto de tal prudencia. Al prever los daños causados por su hijo a su reino,

por quien su reino vendría
a ser parcial y diviso,
escuela de las traiciones
y academia de los vicios (v. 714-717),

Basilio intenta cumplir con la responsabilidad del príncipe. Hemos visto que Rivadeneyra considera el «prevenir los males» como una tarea principal de la prudencia, y así se explica, según Saavedra Fajardo, que «el apetito de saber lo futuro es vehemente en todos [príncipes]» (p. 228). Pero, en lo siguiente, Saavedra Fajardo señala también el peligro vinculado al servirse de «artes supersticiosas», «dando en agüeros y sortilegios» (p. 229), ya que esto significa negar la Providencia divina; sin embargo, dejando abierto si la astrología pertenece a estas artes¹⁸. Respecto a Basilio, el texto calderoniano indica claramente que el no fiarse de la Providencia es justamente el error que comete el rey¹⁹. Ya él mismo se da cuenta de su falsa prevención, al explicar los motivos para sacar a Segismundo de la torre. Ahora califica el destierro de Segismundo como acto en contra del «humano fuero y divino» (v. 771), y concede que el hado no puede forzar al libre albedrío. Es esta misma la lección que **Segismundo** brinda a su padre después de haberle vencido en el campo de batalla:

la fortuna no se vence
con injusticia y venganza,
porque antes se incita más;
y así, quien vencer aguarda
a su fortuna, ha de ser
con prudencia y con templanza.
No antes de venir el daño
se reserva ni se guarda
quien le previene; que aunque
puede humilde (cosa es clara)
reservarse dél, no es

¹⁸ Sin embargo, ya la frase con la que se introduce el tema, tiene claras connotaciones negativas: «En la astrología judiciaria suelen perder los príncipes [...]» (p. 228).

¹⁹ Véase sobre este tema A. A. Alves, «Complicated Cosmos: Astrology and Anti-Machiavellianism in Saavedra's *Empresas Políticas*», *The Sixteenth Century Journal*, 25 (1994), p. 68-84; N. M. Vivalda, «Basilio o el ocaso del monarca-astrologo. Juegos de similitud e inconveniencias políticas en *La vida es sueño*», en F. A. de Armas, L. García Lorenzo, E. García Santo-Tomás (eds.), *Hacia la tragedia áurea: Lecturas para un nuevo milenio*, Frankfurt-Madrid, Vervuert, 2008, p. 383-396.

sino después que se halla
 en la ocasión, porque aquésta
 no hay camino de estorbarla (v. 3214-3227).

Segismundo que ahora sí representa el ideal del príncipe cristiano y así se refiere a las virtudes centrales de tal príncipe, prudencia y templanza, subraya, al mismo tiempo, que no es prudente prevenirse de los males ocasionados por la fortuna. Es sólo en el momento de ser confrontado con estos males cuando es posible superarlos mediante un acto espontáneo del libre albedrío apoyado por la gracia divina. Es así como Calderón propone una regla para el comportamiento del príncipe que puede parecer conservadora, ya que rebaja las posibilidades de la prudencia humana respecto a la providencia divina; pero el acentuar el papel de la providencia se vincula con una visión más bien moderna de la naturaleza humana, por lo menos respecto al contexto histórico de la temprana modernidad, al considerarla como más marcada por los afectos individuales que por la concordia con la razón universal.

Esta visión pesimista de la naturaleza humana que difiere claramente del optimismo escolástico en cuanto a la sociabilidad del hombre se nota también en el tratamiento del pueblo y de su función política. En la representación de la sublevación popular a la que Segismundo debe su segunda liberación de la torre, Calderón emplea los mismos términos que en la evocación de la naturaleza salvaje al comienzo de la obra. Comentando la situación con Astolfo, Basilio compara el vulgo «soberbio y atrevido» con «la furia de un caballo desbocado» y con un «peñasco [...] de la cima de un monte desgajado» (v. 2429-2435), lo que constituye una cita, en parte literal, de los primeros versos, es decir de la descripción del caballo de Rosaura y del ambiente inhóspito de la torre. Cuando, un poco más tarde, Clotaldo califica el «vulgo» de «monstruo despeñado y ciego» (v. 2478), se trata otra vez de una evocación de la escena violenta del comienzo. Particularmente interesante es la autodescripción de los sublevados por la boca de su jefe, ya que aquí se introduce el término «libertad». El soldado quiere a Segismundo, para que salga de la torre, con las palabras siguientes:

Sal, pues; que en ese desierto,
 ejército numeroso
 de bandidos y plebeyos
 te aclama: la libertad
 te espera: oye sus acentos (v. 2301-2305).

Al designar los miembros del ejército liberador no sólo como plebeyos, sino también como bandidos, la promesa de libertad se vincula a connotaciones claramente negativas. Obviamente Calderón se refiere a un concepto ambiguo de libertad: por una parte, la falta de libertad que padece Segismundo se presenta como una injusticia, por otra parte, es una libertad peligrosa que, según Saavedra Fajardo, aun siendo natural no es parte de los derechos naturales, sino que tiene que ser forzada a la obediencia. Es esto lo que ocurre en el acto de sumisión de Segismundo frente a su padre y lo que explica el tratamiento del soldado rebelde. Con razón se ha dicho que la decisión de Segismundo de relegar al soldado que dirigió la sublevación a la torre tiene visos de

una prudencia maquiavélica²⁰. Pero esto sólo constituye la piedra terminal en la construcción ambigua del drama. El que fue desterrado a la torre a causa de una prudencia errónea que niega los poderes del libre albedrío y de la providencia divina ahora impone el castigo de la torre para prevenir los peligros de un libre albedrío desordenado y para refrenar los ímpetus de una naturaleza que parece carecer de una signatura providencial.

²⁰ Véase H. B. Hall, «Segismundo and the Rebel Soldier», *Bulletin of Hispanic Studies*, 45 (1968), p. 189-200.