

LOS CONCEPTOS POLITICOS DE FURIO CERIOL

La naturaleza del príncipe, sus deberes, poderes, obligaciones y su relación con el pueblo han ocupado universalmente los pensamientos del hombre (1). Allan H. Gilbert comenta la abundancia de libros sobre la conducta de los príncipes y calcula que «entre los años 800 y 1700 había accesibles unos mil libros y secciones grandes fácilmente notadas en otros libros que le decían al rey cómo debe conducirse para que pudiera estar claro en el gran oficio» (2). Hay una escasez de ideas nuevas en el pensamiento político del siglo XVI, puesto que la mayoría de las ideas se remontan hasta Platón, Aristóteles, Cicerón y otros escritores clásicos tanto como a escritores del período medieval. Así fué que Furió Ceriol (3), escribiendo en la segunda mitad del siglo XVI, no podía evitar el utilizar conceptos tratados desde hacía siglos. Se acepta comúnmente que el Renacimiento no representaba una rotura completa con la tradición pasada, sino que daba nueva forma, según las exigencias de la época, a conceptos anteriormente desarrollados. Erasmo, Maquiavelo, Bodino, Mariana y otros escritores políticos siguen esta norma.

El príncipe de Furió se compone «casi» de dos personas: una, el hombre natural, semejante a sus prójimos; la otra, favorecida por el cielo para gobernar, y por consiguiente, una persona pública. Sevilla Andrés cree «que

(1) Este artículo es un capítulo de mi libro inédito *Fadrique Furió Ceriol, pensador político del siglo XVI*.

(2) ALLAN H. GILBERT: *Machiavelli's "Prince" and its Forerunners*, Durham, North Carolina, 1938, pág. 4.

(3) El humanista valenciano FADRIQUE FURIÓ CERIOL (1527-1592) fué cronista de Felipe II. La inspiración erasmista sin duda le impulsó a escribir su obra controversial *Bonomia* (Basilea, 1556) en la que él apoyaba la traducción de la Biblia al idioma vernáculo. Su obra *El concejo i consejeros del príncipe*, Amberes, 1559, uno de los tratados políticos más originales e influyentes escritos durante el Siglo de Oro, sirve de base para la mayoría de las ideas políticas de FURIÓ que se analizan en este estudio. FURIÓ también escribió un tratado retórico poco común: *Instituciones rhetoricae*, Lovaina, 1554, en el que consideraba el estilo como el fin más importante de la retórica. (Véase mi artículo «Las Instituciones retóricas de Fadrique Furió», en *NRFH*, XIII, 1959, números 3-4, págs. 334-339.)

la doble personalidad es una separación dialéctica», y declara, además, que «la persona pública, como no debe separarse de la persona privada, no puede tener una regla moral completamente distinta» (4). El sostiene que el príncipe de Furió tiene que ser bueno y de alto carácter moral en las dos personalidades. Sin embargo, esto no coincide con el análisis claro de Furió en cuanto al significado de «bueno» en un príncipe. Furió declara:

«Estas palabras —buen Príncipe— son de mui pocos entendidas, i assi vemos sobre ello que muchos hombres dicen razones en apariencia buenas, pero en efecto vanas i fuera de proposito; porque ellos piensan que buen Príncipe es un hombre que sea bueno, i esto mesmo que sea Príncipe; i assi concluyen, que el tal es buen Príncipe. Io digo que la mejor pieza del arnes en el Príncipe... es la hondad; pero no se habla entre hombres de grande espíritu, i de singular gobierno dessa manera, sino como de un buen musico, el qual (aunque gran vellaco) por saber perfectamente su profesion de musica, es nombrado mui buen musico...» (5).

Así, nuestro escritor observa agudamente que no hay ninguna correlación necesaria entre la conducta de un hombre en su vida personal y su aptitud para el oficio público. El requisito principal es que el príncipe conozca bien su profesión; es primariamente el papel del príncipe como personalidad pública lo que ocupa la mente práctica de Furió. Ramírez de Prado (6) se adhirió estrictamente a este concepto de la naturaleza dual del príncipe, con la excepción de que dijo que el príncipe «tiene dos personas» en lugar de «casi dos personas» (7).

Esta doble personalidad del rey, o príncipe, fué reconocida por el jurista medieval Baldus, quien consideraba al gobernante «non tamquam rex, sed

(4) DIEGO SEVILLA ANDRÉS: *Fadrique Furió Ceriol, "El concejo y consejeros del príncipe"* y otras obras, Valencia, 1952, pág. 62. N. B. Desde esta anotación en adelante se hará referencia a esta obra en el mismo texto con las letras «S. A.» entre paréntesis, por ejemplo (SA, pág. 62). Sin embargo, las referencias a *El concejo...* serán siempre de la primera edición de 1559. (Véase la anotación núm. 5.)

(5) FADRIQUE FURIÓ CERIOL: *El concejo i consejeros del príncipe*, Amberes, 1559, prólogo, págs. 5-6. N. B. Desde ahora en adelante al citar esta edición se señalará en el mismo texto entre paréntesis, por ejemplo (pról., págs. 5-6).

(6) LORENZO RAMÍREZ DE PRADO: *Consejo i consejero de príncipes*, Madrid, 1617, folios 9 y 10 de su pról.

(7) Cfr. ARISTÓTELES, quien dice en su *Política*: «De este modo está claro que es posible ser buen ciudadano sin poseer la excelencia que es la cualidad de un hombre bueno.» La edición es la de Ernest Barker, Oxford, Clarendon Press, 1946, pág. 102.

tamquam homo et animal rationabile» (8). Gierke elabora este punto diciendo: «La persona del rey es el órgano y el instrumento de una persona pública e intelectual, y es esta persona pública e intelectual la que tiene que ser considerada como el principal, porque la ley tiene más miramientos con el poder del principal que con el poder del órgano» (*op. cit.*, pág. 69). Así es que también fué posible, tanto en grupos seculares como en eclesiásticos separar los derechos que le correspondían al gobernante *qua* gobernante de los que le pertenecían como individuo particular. Ockham también apoyaba este punto de vista, manteniendo que la propiedad que el rey tenía antes de tomar oficio era su propiedad particular y que la que adquiriría durante su reinado no lo era (*Gierke, op. cit.*, pág. 164, nota 219).

Nuestro valenciano recuerda el concepto escolástico de la unión entre el cuerpo y el alma, que se consideraban dos sustancias incompletas y mutuamente dependientes. Para concretar este concepto de que el príncipe encierra un cuerpo y un alma, de los cuales ésta es la parte más importante, Furió crea analogías con ejemplos específicos. De este modo, como el pintor, el platero o el notario no puede efectuar adecuadamente su trabajo por falta de instrumentos apropiados, así el príncipe, privado de un cuerpo y un alma que funcionan correctamente, tampoco puede llevar a cabo suficientemente bien sus deberes y obligaciones principescas (pról., pág. 6). (En los capítulos II y III de *El Consejo*, Furió discute largamente las cualidades del alma y del cuerpo que un buen consejero debe poseer.) (9). Habiendo establecido que el príncipe bueno es «aquel que entiende bien i perfectamente su profession, i la pone por obra agudamente i con prudencia» (pról., página 7). Furió pasa a los tipos de intelecto que recuerdan tanto la división de Maquiavelo en su obra *El Príncipe*. El primero confía completamente en sí mismo y se considera divino en naturaleza; el segundo confía en los consejos y la enseñanza de otros y es de buena cualidad, y el tercero, que no posee ninguna de las características de los dos primeros tipos, representa la inutilidad (pról., pág. 8) (10). Por supuesto, de éstos el primero es desti-

(8) OTTO FRIEDRICH VON GIERKE: *Political Theories of the Middle Age*, traducción con introducción de FREDERIC W. MAITLAND, Cambridge, 1913, pág. 69. BALDUS era bien conocido por los escritores políticos españoles del siglo XVI, por ejemplo, JERÓNIMO CASTILLO DE BOBADILLA, quien en su enorme obra enciclopédica *Política para corregidores y señores de vassallos*, Madrid, 1594, se valió libremente de las ideas de BALDUS tanto como de una plétora de otras autoridades de todas las épocas.

(9) Para más material relacionado con este tema que se encuentra en la obra de FURIÓ y en la de otros escritores del Siglo de Oro, véase mi artículo «La teoría clásica de los humores en los tratados políticos del Siglo de Oro», en *Hispanófila*, núm. 5, 1959, páginas 1-9.

(10) Cfr. NICCOLÓ MACHIAVELLI: *Il principe*, ed. de Luigi Russo, Firenze, 1931, en

nado a gobernar. El tiene que poder discernir entre lo bueno y lo malo, conocer las actividades de sus consejeros, poder juzgar bien a sus consejeros y premiar sus hechos buenos o castigar los malos.

El príncipe es, ostensiblemente, la fuerza motriz del Gobierno. Se percibe aquí una afinidad con el filósofo-rey de Platón. La prudencia y la rectitud del buen gobierno proceden principalmente de la inteligencia y de la capacidad del príncipe, quien es ayudado en turno por los consejeros. La sabiduría profunda, recogida de una gran experiencia en las realidades del mundo, tiene que ser una característica del príncipe bueno. Así, en la selección de hombres para aconsejarlo tiene que confiar en su sagacidad objetiva para determinar si los consejeros podrán manejárselas con los problemas reales de cada día con los cuales se enfrentan constantemente los Gobiernos. Sin embargo, los pensamientos puramente materialistas se moderan con la caridad cristiana y el amor por los necesitados, las viudas y los huérfanos. Furió mismo, en el prólogo de *El concejo*, resume las cualidades del príncipe modelo: «... un hombre de mui grandes dones de naturaleza, de estremado saber, de mucha lición, curioso, observador i de mucha esperiencia, el cual pueda bien i agudamente tratar tantas, tan diversas i tan importantes materias como son las sobredichas» (pról., pág. 14).

El príncipe es el prototipo del pueblo y sus acciones se reflejan en él, porque «quando el Principe es poeta, todos hazemos coplas; quando es musico, todos cantamos i tañemos; quando es guerrero, todos tratamos en armas; quando es amigo de truhanes, todos nos picamos de graciosos...» (fol. 81v.). Bartolomé Felipe, seguidor fiel de las ideas de Furió, convenía con él en este punto cuando, refiriéndose al Diálogo IV de *La República*, de Platón, donde se menciona que un cambio en la música causa un cambio en las costumbres de la ciudad, él declara: «... mucho mas facilmente se mudan [las costumbres] con imitar a los príncipes» (11).

La imitación tenía un papel importante para los filósofos políticos españoles de los siglos XVI y XVII. Erasmo ya había expresado la idea bien conocida de que el príncipe es copiado por todos los que le rodean:

Vulgus nihil imitatur lubentius, quam quod a su Principe fieri conspexerit. Sub aleatore passim luditur alea, sub bellaci bellaturunt omnes, sub comessatore luxu diffluunt, sub libidinoso lenocinantur,

que se dice: «E perché sono di tre generazione cervelli: l'uno intende da sè, l'altro discerne quello che altri intende, el terzo non intende nè sè nè altri, quel primo è eccellentissimo, el secondo eccellente, el terzo inutile...» (pág. 169).

(11) BARTOLOMÉ FELIPE: *Tractado del conseio y de los consejeros de los principes*, Turín, 1589, fol. 72 v.

sub crudeli deserunt & calumniantur. Evolve veterum historias, re-
peries semper ejusmodi fuisse seculi mores, cujusmodi fuerat Prin-
cipis vita. Nullus cometes, nulla vis fatalis sic afficit res mortalium,
ut vita Principis rapit ac transformat mores animos civium (12).

El valenciano Cerdán de Tallada quizá estuviera pensando en Furió al expresar lo siguiente: «... porque si es assi que los hombres tienen cargos publicos, son como blanco para la saeta a los quales los subditos tienen ojo a sus costumbres y manera de biuir, es bien cierto que assi en lo bueno como en lo malo seguiran las costumbres de los Regidores, y ellos las del Rey, como es de los miembros que hazen el officio que la cabeça quiere: de donde nascio el Prouerbio que dize qual es el Rey tal es el Reyno» (13). Costa, proponente firme de la necesidad de la imitación —lo cual él manifiesta en teoría tanto como en la práctica— la consideraba «una ayvda tan grande no solo para el que ha de gouernar con perficion, pero para qualquiera en otra obra la quiera alcançar...» (14).

¿Habrá sido posible para cualquier escritor de la España del siglo XVI haber esquivado las tendencias antropomórficas que sobrevivieron tan persistentemente de la antigüedad y de la época medieval? De San Pablo radica la doctrina del cuerpo místico: «Así, muchos somos en Cristo un mismo cuerpo, y cada uno entre nosotros somos miembros unos de otros» (Romanos, 12:5). Esto fué promulgado por Santo Tomás de Aquino y fué trasladado a los tratados políticos del siglo XVI. No sólo se concebía a la Humanidad, en su totalidad como un organismo, sino que también se comparaba a cada grupo humano permanente con un cuerpo natural. Juan de Salisbury, en su *Policraticus* (siglo XII), observó que «los sirvientes de la religión son el alma del cuerpo», y aseveró que de este cuerpo «el príncipe es la cabeza; el Senado, el corazón; los Tribunales, los costados; los oficiales y los jueces son los ojos, las orejas y la lengua...» (15). En la esfera temporal, los escritores medievales infirieron el principio de la unidad, según el

(12) DESIDERII ERASMI ROTERODAMI: *Opera omnia*, Leyden, 1703, tomo IV, fol. 568.

(13) THOMAS CERDÁN DE TALLADA: *Verdadero gouierno desta Monarchia*, Valencia, 1581, fol. 100 v.

(14) JUAN COSTA: *El regidor o ciudadano*, Salamanca, 1578, fol. 189 v.

(15) GIERKE, *op. cit.*, pág. 24. Un ejemplo muy apropiado del uso antropomórfico en España en el siglo XVI fluyó de la pluma de JERÓNIMO MEROLA. El mismo título de su tratado, *Repubblica original sacada del cuerpo humano*, Barcelona, 1595, manifiesta claramente sus intenciones, las cuales se ven también en una de sus primeras declaraciones, que revela «que la República tiene en su disposición como la de nuestro cuerpo y es gobernada como este mesmo cuerpo por naturaleza tan al viuo, que no falta cosa alguna...» (fol. 2).

cual cada miembro pertenecía a la singularidad organizada, con una sola cabeza, así emulando el orden divino de las cosas. Quizá sea la metáfora más corriente de los escritores españoles de los siglos XVI y XVII la del príncipe o del rey como cabeza del Gobierno. Furió, al considerar la posición del príncipe y de su concejo en conformidad con este concepto, los concibe como una sola unidad con una cabeza, el príncipe (fol. 3). De este modo, el concejo de Furió, en relación con el príncipe, tendrá «la misma correspondencia que las piernas, brazos i otros miembros, los cuales, aunque diferentes en lugar, forma i oficio, vemos que no hacen más de un hombre» (fol. 2v.). Declaraciones semejantes fueron expresadas en el Siglo de Oro por Bartolomé Felipe, Rivadeneira, López Madera y Ramírez de Prado (16).

Los escritores del siglo XVI aún mantenían la controversia a menudo discutida durante el período medieval en cuanto a la procedencia del poder del rey. ¿Había de ser limitado el poder del príncipe, en último análisis, por la autoridad del Papa, como fué mantenido corrientemente en el medievo por Santo Tomás y otros, o era el rey una entidad libre del control papal cuyo poder de gobernar emana directamente de Dios? Marsiglio de Padua, en su *Defensor pacis*, ya había declarado positivamente la autoridad completa del poder civil, un concepto que presagiaba la disolución de la idea de que la Iglesia y el Estado son compartimientos de una totalidad, siendo la Iglesia como la última autoridad terrestre. Furió apoyaba el punto de vista, ya predominante en España y en otros países europeos, de que el príncipe es el lugarteniente inmediato de Dios y es directamente responsable a El (fol. 2). La subordinación del poder temporal al espiritual es sólo incidental; entra en escena sólo cuando se trata de seguir las normas establecidas en virtud de una buena vida católica. El príncipe es considerado como un ministro de Dios en la tierra y es su doble en los asuntos mundanos. López Madera juzgaba que el rey representa «el officio que Dios haze en todo el mundo, que es lo que también dixo Plutarcho: que el principe es vna semejança toma occasion Aristoteles para llamar agudamente por el contrario al mundo ciudad grande» (*op. cit.*, fol. 4). Sin embargo, Rivadeneira, quien ofreció un

(16) BARTOLOMÉ FELIPE, en *op. cit.*, dice: «El príncipe se pone en el número de los de su consejo y los consejeros del príncipe; son como miembros del príncipe que es la cabeza de la República, son los ojos y orejas con que el príncipe ve y oye» (fol. 51). PEDRO DE RIVADENEIRA: *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano*, Madrid, 1595, tomo 60 de «Biblioteca de Autores Españoles», afirma: «El rey es soberano, señor y cabeza de su reino, y como tal debe ser servido para que él le pueda mejor gobernar y defender» (pág. 534). Véase también lo que declaran GREGORIO LÓPEZ MADERA: *Excelencias de la Monarquía y reino de España*, Valladolid, 1597, folio 51 v., y LORENZO RAMÍREZ DE PRADO, *op. cit.*, pág. 190.

elogio fervido del catolicismo y de su vital poder eclesiástico en todo asunto terrestre, todavía apoyaba el concepto medieval moribundo de que el príncipe debe mirar al Papa para dirección. El aseveró que éste es «vicario de Dios en la tierra y el padre y maestro de todos los príncipes cristianos» (*op. cit.*, pág. 554).

Los deberes profesionales de un príncipe era un tema que atraía la atención de teóricos políticos. Se consideraba que era la responsabilidad del príncipe mantenerse honorablemente en su Estado, y por su diligencia prudente, guardar una relación correcta con sus vasallos. Era suya la tarea de proteger a su pueblo, de ganar la victoria sobre los enemigos del Estado y de aumentar los territorios del Estado cuando quiera que fuera factible. Un punto de vista generalmente apoyado era que el príncipe no podía hacer cumplir absolutamente sus dictámenes sin reparar en la justicia de sus acciones, porque esto conduciría a la tiranía. Desde el pensamiento político clásico de Grecia la tiranía había sufrido ataques constantes. Platón arregló un ciclo imaginario por el cual pasan los Gobiernos al degenerarse de la mejor forma hasta la peor. En la cima colocó una aristocracia perfecta, en la que los sabios gobiernan animados por la idea de la justicia; al fondo de la escala, lo más separado posible de la justicia, estaba la tiranía, que surgía cuando la discordia entre las masas hacía necesario un gobernador fuerte. No sólo en la estimación de Platón, sino también en la de la mayoría de los griegos, la tiranía se consideraba la peor forma de gobierno. Aristóteles, alabando la moderación en la política de un rey, declaró que los tiranos, para mantener su autoridad, «sondean los fondos de la maleficencia» (*op. cit.*, pág. 246). Cicerón vió «el sometimiento arbitrario y oprimente» (17) que el tirano infligía, y este punto de vista, transmitido por Isidoro de Sevilla, tuvo una influencia profunda en la teoría política del medievo. Salisbury había reconocido el derecho al tiranicidio cuando el rey degeneraba en tirano. Advirtió que el rey no tenía derechos en contra del pueblo porque ningún hombre tiene licencia para controlar a otro, excepto como parte de un plan divino con el fin de adelantar la rectitud y la justicia. De este modo se estableció una base lógica para eliminar a los malos gobernantes, la cual tuvo influencia considerable en los filósofos políticos posteriores. Santo Tomás de Aquino, quien también era muy hostil al régimen tiránico, favorecía la resistencia activa en contra de este tipo de gobierno injusto, aunque sus pensamientos no alcanzaron hasta el tiranicidio (véase cap. VI de su opúsculo *Del gobierno de los príncipes*).

(17) MARCUS TULLIUS CICERO: *On the Commonwealth*, traducción e introducción de GEORGE H. SABINE y STANLEY B. SMITH. Columbus, Ohio, 1929, pág. 150.

En la España del siglo XVI, una antipatía honda hacia el tirano impregnaba los escritos sobre el pensamiento político. Uno de los primeros escritores que escribió en español sobre temas políticos, Alonso de Castrillo, subrayaba la importancia de la justicia y la razón en el gobierno. Este concepto, que persiste en las obras de escritores más tardíos, incluso en Furió, excluía automáticamente el reinado tiránico. Además de desear que los puestos gubernamentales no fueran permanentes, por temor a que surgieran procesos tiránicos, Castrillo también dijo: «Reyes fueron constituydos para tener en justicia los mayores con los menores; assi las leyes fueron halladas: para que hablassen con todos con una misma voz» (18). Furió declara que «la libertad del Principe no lo es quando va fuera razón, porque entonces abuso i servidumbre se llama: entonces es libre, quando usa de buena razón, porque de otra manera es tirano...» (fol. 8ov.). Se pueden encontrar ideas semejantes en las obras de Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de la Torre y Sebastián Fox Morcillo. Estos escritores manifestaban en diferentes grados gran aversión hacia el gobierno tiránico. Sepúlveda, quien seguía el concepto tomista de que Dios permite el nacimiento de un tirano en castigo por los pecados del pueblo, y que por eso el pueblo tiene que aguantar con paciencia este *publicus hostis*, defendía una posición completamente opuesta al tiranicidio predicado por otros (19). Hacia fines del siglo, el famoso jesuita Mariana, en su *De rege* (1599), revitalizó el concepto de Salisbury sobre el tirano. Su capítulo clásico, el número seis, es especialmente significativo. Se titula «¿Es lícito matar al tirano?», y aquí se declara inequívocamente el afirmativo: «... que si un príncipe se apoderó de la república a fuerza de armas, sin razón, sin derecho alguno, sin el consentimiento del pueblo, puede ser despojado...», y luego sigue con la idea de que el tirano «no sólo puede ser destronado, sino que puede serlo con la misma violencia con que él arrebató un poder que no pertenece sino a la sociedad que oprime y esclaviza» (20). Molina, Soto y Suárez también habían afirmado anteriormente la soberanía del pueblo y su derecho de resistirse al tirano.

Una de las preocupaciones inmanentes de la mayoría de los escritores españoles del siglo XVI era por la moralidad de toda la gente, fuera gobernada o gobernante. Esto, para muchos de ellos, significaba la adherencia estricta a las reglas de conducta establecidas por la Biblia y por los Padres cristianos. Además, es imprescindible tener en mente la misión de España como cam-

(18) ALONSO DE CASTRILLO: *Tractado de republica*, Burgos, 1521, cap. 29.

(19) Véase JUAN BENEYTO PÉREZ: *Ginés de Sepúlveda, humanista y soldado*, Madrid, 1944, pág. 147.

(20) Me sirvo de la traducción española, *Del rey y de la institución real*, en «Biblioteca de Autores Españoles», tomo 31, pág. 482.

peona del catolicismo, manifestada en su lucha prolongada por librar al país de los árabes y judíos y en el esfuerzo heroico de combatir el aumento y la extensión del protestantismo. Está claro, desde el punto de vista de los españoles, que un rey sólo podía ser un rey *cristiano*. En el caso de la obra de Felipe de la Torre, *Institucion de un rey christiano colegida principalmente de la Santa Escritura y de sagrados doctores* (Amberes, 1556), el título mismo basta para demostrar el tono de este tratado político tan característico de otros (21). He aquí posiblemente el punto clave que revela por qué ardía en España un antagonismo caluroso a *El Príncipe*, de Maquiavelo, durante el siglo XVI, el cual aumentó en ímpetu hacia el final de este período y durante el siglo siguiente. Furió, aunque único en rehuir el uso de referencias de la Biblia y de la ciencia patristica —en efecto, casi evitaba toda referencia a las autoridades que servían de fuente para la mayoría de los que escribían en vena política—, innegablemente se oponía a la falta de rectitud moral que representaba Maquiavelo. Los gobernantes de Furió, quienes son fuentes de bondad, justicia, misericordia y amor, y que se apartaban de su propio interés, diferían bastante del príncipe concebido en términos maquiavélicos.

Otro tema constantemente repetido en las obras de Furió y de otros escritores de la época de que tratamos es la preocupación por el *bien común*. Castrillo, Fox Morcillo, Soto, Juan Costa, Castillo de Bobadilla, Bartolomé Felipe y Ginés de Sepúlveda, todos subrayaban la importancia del bien común. En un documento del año 1581 (22), Furió declara que el líder debe esforzarse por lograr el bien público como el fin absoluto de sus actividades (SA, pág. 189). Aristóteles había sostenido una posición semejante en su *Política* cuando advirtió que «la buena vida es el fin principal, tanto para la comunidad en su totalidad como para cada uno de nosotros individualmente» (23). Sepúlveda, partidario ardiente de Aristóteles, al discutir el fin de la *civitas*, declara sucintamente: «Civitas, vt unius, vel paucorum, vel multorum hominum imperior, summaque potestate gubernetur, necesse est, ex qua diversitate varia genera rerum publicarum existunt: rectorum, si ad publicum su-

(21) La obra política de ERASMO se titula *Institutio principios christiani*. Recuérdese también el título de la obra famosa de QUEVEDO: *Política de Dios, gobierno de Cristo*.

(22) Este documento se titula «Remedios dados por Fadrique Furió Cerial a su Magd. para el sosiego de las alteraciones de los Países Bajos de los Estados de Flandes». Se encuentra en el manuscrito 18.024 (fol. 163 y sigs.) en la Biblioteca Nacional de Madrid y ha sido reproducido por JOSÉ MARÍA SEMPRÚN GURREA en *Cruz y Raya*, XXXII, noviembre 1935, págs. 35-56, y en SEVILLA ANDRÉS, *op. cit.*, págs. 177-185.

(23) BARKER, *op. cit.*, pág. 111. BARKER enseña también que SANTO TOMÁS continuó este concepto en *Del gobierno de los príncipes*.

bictorum bonum; prauarum, si ad imperantium vtilitatem, & libidem omnis administratio referatur» (24).

Furió no tenía interés sólo en el bienestar del Estado, sino también en sumo grado en los individuos que forman parte de él. He aquí un punto de desacuerdo fundamental con Maquiavelo quien mientras se preocupaba por el bienestar del Estado parecía considerarlo como una totalidad, así desatendiendo a los miembros individuales. Los dos escritores aspiraban a la conservación del Estado. Maquiavelo proponía proceder por las vías que conducen directamente a este fin sin reparar en las posibles privaciones sufridas como consecuencia por el pueblo. En el capítulo XV de *El Príncipe*, Maquiavelo al tratar de la moralidad proteica del Príncipe, dijo: «Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessità» (*op. cit.*, pág. 118). Furió, quien constantemente contaba con la naturaleza invariable de las virtudes cristianas, naturalmente tomó un punto de vista antípodo. Más tarde, en el siglo XVI, Mariana afirmó que el último poder terrestre había de descansar en manos de los súbditos del rey. Fox Morcillo expresó una interpretación clara del poder superior del pueblo y no el del rey, en último análisis, cuando comentó: «Regès enim, non sunt regnorum domini, aut possessores, sed velut clientes, ac subditi universae reipublicae...» (25).

La Monarquía fué considerada como la mejor forma de gobierno por los escritores españoles del siglo XVI. Aunque Furió no lo decía específicamente, esto se puede suponer por el tono de sus escritos. Una buena clave para demostrar esta suposición se encuentra cuando nuestro escritor declara: «El príncipe de derecho es persona pública; no se haga particular contra razón; es natural ciudadano de todas sus provincias i tierras; no se haga estrangero de su voluntad, es padre de todos; no hay porqué se muestre padrastro a nadie, no haciéndole el porqué» (fol. 69). Otra indicación surge del hecho de que él considera que el príncipe es ministro o lugarteniente de Dios en la tierra y que debe comportarse como tal. En este particular, Fox Morcillo, al recomendar la Monarquía como la forma política más apropiada para organizar el Estado, asemeja el gobernante al *pater familias* y alega la existencia de un solo Dios que dirige y gobierna al mundo (*op. cit.*, fol. D). Puesto que el Rey es como un padre de familia, Soto afirma que los súbditos o hijos tienen que obedecer «bajo pecado mortal», basando su declaración en la autoridad bíblica, espe-

(24) JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA: *De regno libri III*, Lérida, 1571, fol. 10 v.

(25) SEBASTIÁN FOX MORCILLO: *De regni, regisque institutione*, Amberes, 1556, lib. I, folio D2 v.

cialmente en las palabras de Salomón (*Proverbios*, 6, 20) que exigen que se cumplan los mandamientos del padre (26).

Santo Tomás, valiéndose de Aristóteles, ya había dicho que en todas las cosas que se ordenan hacia un fin «una cosa se encuentra que rige a las demás» (Soto, *op. cit.*, pág. 6), y siguiendo esta línea de pensamiento, argüía que el mando de un hombre era más útil que el de muchos. Esto se ilustra con estos ejemplos: en el cuerpo hay un miembro que es la fuerza motriz: el corazón; entre las abejas hay una reina, y en el Universo hay un Dios (27). Encontramos que Mariana apoyaba firmemente la Monarquía, y en sus tres razones por llegar a esta decisión él resumía los sentimientos de los escritores de la época en cuanto a este particular: 1. La Monarquía es la forma de gobierno que más concuerda con las leyes de la Naturaleza —aquí una vez más aparece la analogía con la estructura social de las abejas—. 2. Es la mejor manera de conservar la paz interna. 3. Se presta a la administración más eficaz del Estado (*op. cit.*, pág. 469). Sin embargo, él advertía contra la degeneración de la Monarquía en la tiranía, como lo han hecho tantos escritores desde Aristóteles. Además, al favorecer una Monarquía hereditaria, que se justificaba en la posibilidad de desórdenes durante un interregno y de guerras de sucesión, él elevaba hasta el pináculo más alto el lugar del rey, aunque debemos recordar que la posición del rey no se consideraba absoluta.

El orden armonioso platónico de la vida comunal del hombre impregnaba el pensamiento medieval. Platón a menudo manifestaba en sus *Diálogos* su exigencia de orden y medida. Según se muestra claramente en *Gorgias*, el orden, junto a la razón y la legalidad, constituye un elemento primordial, tanto en el reino ético como en el físico. En un momento de este diálogo, Cálicles asevera que es buena la casa en donde reinan el orden y la regularidad, y donde están ausentes estas cualidades, la casa es mala (28). Este concepto también se puede aplicar al cuerpo humano y también al arte, política, filosofía o ciencia. *Timeo*, el diálogo de Platón más conocido durante la Edad Media, antes de que este autor fuera descubierto de nuevo en el Renacimiento, nos ofrece un ejemplo convincente del orden que el Creador estableció al crear el mundo: «Por encontrar también toda la esfera visible no en descanso, sino en movimiento desordenado e irregular, sacó del desorden el orden, considerando éste mejor en todos los sentidos que aquél»

(26) Fray DOMINGO SOTO: *Tratado de la justicia y del derecho*, trad. de JAIME TORRUBIANO RIPOLL, Madrid, 1922, pág. 163.

(27) *Ibid.*, cap. 2, págs. 11-13. Cfr. la observación de CASTRILLO, *op. cit.*, quien usa la misma analogía de comparar la constancia de las abejas con los ciudadanos y los gobernadores y encuentra que esto se debe aplicar a la República (caps. IV y V).

(28) *The Dialogues of Plato*, trad. al inglés por B. JOWETT, 3.^a ed., Nueva York, 1937, I, pág. 564.

(Platón, *op cit.*, II, pág. 14). Es bastante fácil notar la afinidad que existe entre muchas de las ideas expresadas en el *Timeo* y las expresadas por los Padres cristianos, y más tarde por los escolásticos, que se valieron de ellos.

En la Edad Media, todo individuo o grupo terrestre constituía una mera parte de esa totalidad divinamente ordenada, la *Civitas Dei*, el Estado-Dios omnipresente, que abarcaba el cielo y la tierra. Exactamente, como en la utopía de Platón, cada individuo tenía su lugar correspondiente en la estructura social bien ordenada; así, en la Edad Media cada miembro de la totalidad de la sociedad humana encontraba su nicho particular. Como lo expresó bien Gierke: «... cada ser particular, en cuanto es una totalidad, es una copia reducida del mundo; es un microcosmo o mundo menor, en el cual se refleja el macrocosmo» (29). La Iglesia-Estado medieval tenía una base para su unidad, la cual se destruyó con el advenimiento del Renacimiento —la religión—. A medida que se percibía que la unidad religiosa no era necesariamente un requisito para la estabilidad del Estado, se liberaba el Poder estatal del control eclesiástico e iban surgiendo los Estados modernos.

Esta tendencia a la desmembración de la unidad religiosa en la política europea fué detenida en España, donde Felipe II reflejaba tan claramente la actitud de su país al decir que prefería perder sus Estados y su vida a tener que gobernar sobre herejes. Así fué que la España católica se esforzó constantemente en mantener el orden armonioso medieval. Al principio del siglo XVI, Vives ya había demostrado claramente su deseo de paz y armonía en *De pacificatione* (1529). El misticismo español, tardío en desarrollarse, manifestaba, evidentemente, el deseo ardiente de una armonía terrestre que emulara la armonía universal del poder divino. Fray Luis de León sirve de ejemplo excelente de un proponente del orden sosegado, pacífico y uniforme de las cosas. El revela sus sentimientos líricamente en la oda famosísima *Noche serena*:

Quien mira el gran concierto
De aquestos resplandores eternos,
Su movimiento cierto,
Sus pasos desiguales,
Y en proporción concorde tan iguales. (Estrofa 9.)

Aquí vive el contento,
Aquí reina la paz; aquí asentado
En rico y alto asiento,
Está el amor sagrado,
De glorias y deleites rodeado. (Estrofa 14.)

(29) *Ibid.* Este concepto encuentra expresión en la obra de MEROLA: *Republica original (op. cit.)*, en el capítulo XXIV, titulado «Que el hombre es vn mundo pequeño y abreuiado» (fol. 115 y sigs.).

Marcelino Gutiérrez, en su estudio de fray Luis de León, dice lo siguiente :

Fray Luis habla de la dicha bajo los tres diferentes nombres de *paz*, *deleite* y *bienandanza*, concluyendo de las especiales condiciones que en cada uno de estos conceptos ha de reunir para que sea verdadera, no ser dable en las cosas. Entendiendo por *paz*, a la manera que San Agustín, una *orden sosegada* o *sosiego ordenado*, nos expone con la más profunda y cristiana filosofía las condiciones de la felicidad en una de sus principales fases. Ante todo, parecele que ambas cosas, *orden* y *sosiego*, son necesarias para la existencia de la paz (30).

Furió y muchos de sus contemporáneos sostenían la necesidad del orden para que funcionase correctamente el Estado. En su *Opúsculo* de 1581, en el que proponía una solución para la pacificación de los Países Bajos, él se dió cuenta del papel importantísimo del orden en toda clase de empresa humana : «El tercer y último de los tres lugares sobre dichos hes la horden, la qual es vna zierta firme y ynduvidada manera de proçeder en todas las hiziones publicas y particulares en tiempo de paz y de guerra, sin la qual horden en ninguna manera no se puede biuir en esta comunión de vida humana» (SA, pág. 183). Sin un orden armonioso y uiforme, nuestro escritor columbra un desmoronamiento del procedimiento adecuado, un derrumbamiento caótico. En la administración del gobierno, todos los miembros de la sociedad tienen que darse plena cuenta de sus deberes, sean gobernantes o gobernados. El príncipe y sus aconsejadores, por lo tanto, tienen que trabajar juntos, en equipo, porque si cualquiera de los que gobiernan tira en otra dirección, resulta que «de aquí nasce licencia, de la licencia desorden, del desorden perdición» (pról., pág. 10) (31). Este empeño por lograr el orden terrestre para emular el del universo se encontraba con frecuencia también en los es-

(30) MARCELINO GUTIÉRREZ: *Fr. Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, El Escorial, 1929, I, págs. 232.

(31) CERDÁN DE TALLADA ofreció un buen ejemplo de lo que significaba el orden para los escritores del siglo XVI : «La summa sabiduría de Dios todo poderoso, y por quien todo se gouierna, haviendo formado el mundo de cosas diferentes, cielo, tierra, y elementos, montes, plantas, aues, y animales, y juntamente el hombre, espíritu, y cuerpo, manos, y pies, con los demás miembros, y todos ellos... se han conseruado desde su principio, con la orden, concierto y paz que Dios puso entre ellas; permanesciendo en el mismo estado, naturaleza y forma en que Dios las puso quando las crió: conseruando en paz a cada qual de los animales... para el fin de la conseruación y aumento desta Monarchia, que a no concurrir este concierto, la paz y concordia que entre sí tienen...» (fol. 2). Cfr. JUAN COSTA, *op. cit.*, fol. 196.

critos de españoles del siglo XVII (32). Se sigue manifestando en la obra de Juan de Santa María, uno de los seguidores de Furió, quien, al contemplar la armonía establecida por Dios al crear el mundo, dijo: «De esta composición y admirable concierto de las cosas naturales se saco y se ha de sacar el concierto político de la Republica, señalando a cada uno un puesto, su lugar y sus ciertos limites de jurisdicción para el officio que se le encargare, sin pensar que eso se haya de mudar ni alterar» (33).

Furió consideraba que el orden era anterior y superior incluso al príncipe y a sus consejeros, porque sin él probablemente no habría ni Estado ni necesidad de gobernantes. El fin del Estado es el *bien común*, que no se puede conseguir a menos que se logre el orden; el príncipe, eminentemente calificado, y sus consejeros, elegidos con mucho cuidado, deben trabajar constantemente hacia este fin. El príncipe tiene que estar constantemente prevenido, en vigilancia continua para mantener el orden y proteger el bienestar del Estado.

Nuestro valenciano profiere el siguiente ruego apremiante en *El concejo*: «... que los Principes se devrian desvelar, i trabajar noche i dia en buscar i hacer un Consejo qual conviene, sin que le falte ni sobre cosa» (fol. 2v.) (34).

La salvaguardia del Estado era de primera importancia. Hacia este fin Furió anticipaba la institución del buen Gobierno, conducido eficazmente por líderes bien dotados. El se dió cuenta de que, desde el punto de vista práctico, la fuerza de las armas tiene que ser el factor complementario que asegure el bienestar del Estado. Estos dos elementos se funden en el símbolo altamente significativo de lo que Furió llama el minotauro, es decir, una criatura que es hombre de cintura arriba y toro de cintura abajo. La parte superior representa el buen Gobierno, que es el elemento más importante, y la región inferior representa las Fuerzas Armadas, que tienen una naturaleza subordinada. Sevilla Andrés comenta el significado de este símbolo, pero deja de notar que en la mitología, la efigie que emplea Furió representa el minotauro sólo en raras ocasiones; más bien es el *Tauromen*, un toro con la cara de un hombre que aparece en las monedas y los grabados encontrados

(32) Véase JOSÉ ANTONIO MARAVALL: *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944, cap. III.

(33) JUAN DE SANTA MARÍA: *Tratado de republica y policia christiana para reyes y principes*, Barcelona, 1618, fol. 60.

(34) Cfr. ERASMO, *op. cit.*, donde dice: «Non licet dormitandum esse, qui clavo assidet, & in tantis rerum periculis stertit Princeps? Nullum mare tam graves habet tempestates umquam, quam omne regnum assidue? Semper itaque Principi vigilandum est, ne quid erret, qui non nisi plurimorum permicie delinquit» (fol. 581).

en Sicilia. El *Tauromen*, por lo tanto, simboliza lo opuesto del minotauro, que se representa generalmente como un hombre con la cabeza de un toro (35).

Está claro entonces por qué Furió usó el símbolo del *Tauromen*; deseaba vincular la cabeza, en forma humana, con el «buen gobierno» y el cuerpo animal con la fuerza bruta o la fuerza de las armas. Podía muy bien haberse servido del centauro de Maquiavelo —mitad caballo, mitad hombre—, que para el secretario florentino representaba la naturaleza dual del hombre (36). Aunque Furió y Maquiavelo reconocían la dicotomía del hombre y el Estado, los conceptos de uno y otro del problema tomaban formas divergentes. Maquiavelo no sólo justifica el empleo de la fuerza cuando fracasa la acción legal, sino que también recomienda su uso frecuente. En el capítulo XVIII de *El Príncipe*, él declara:

«Dovete adunque sapere como sono due generazioni di combattere: L'uno con le legi, l'alto con la forza: quel primo è proprio dello uomo, que secondo è delle bestie: ma, perchè il primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Pertanto, a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e l'uomo (*op. cit.*, páginas 131-132).

Furió, en cambio, observa que «la potencia la qual comunmente vsa de las harmas por su medio es adorada por la gente vagna mal fundada en juicio, pero los sauios y grandes gobernadores tienen la por bestia fiera y no se quieren aprouechar della mientras pueden echar mano del buen gouierno...» (SA, pág. 179).

Se insistía en la necesidad de estar preparado para la guerra para así prevenirla. Platón había establecido una clase guerrera o guardiana entre su terna de grupos sociales. La actitud cristiana de dar la otra mejilla no podía aceptarse en la práctica, aunque ya había servido de *modus operandi* durante

(35) Véase JACOB BRYANT: *A new System; or, an Analysis of Antient Mythology*, 3.^a ed., Londres, 1807, II, pág. 110. BRYANT observa que había un templo en Creta que se llamaba Tauro o Minotauro, pero los griegos generalmente se referían a éste como si fuera una persona. Bajo este carácter Tauro es representado como un luchador de renombre, y se dice que muchas personas fueron enviadas desde Atenas para servir de víctimas del poder de este hombre cruel y malhumorado. Después de haber causado mucho mal, fué matado por Teseo, quien lo venció empleando su propio arte.

(36) Es interesante recordar el concepto platónico del alma del hombre, con el cual GLAUCO y SÓCRATES están de acuerdo: el sabio principio racional («buen gobierno») cuida toda el alma (el «minotauro» de Furió) y la rige; el principio de pasión o de espíritu (el cuerpo del toro o la fuerza de las armas) está sujeto y es aliado del principio racional. Véase PLATÓN: *La República*, IV.

los días en que la cristiandad era todavía un grupo minoritario. En muchos libros de consejos al príncipe hay párrafos y capítulos sobre la necesidad de que él, sus consejeros y súbditos reciban instrucción militar. Uno de los siete concejos propuestos por Furió fué el «concejo de guerra». Su función era garantizar la seguridad del país con un Servicio de Inteligencia, fortificaciones y fuerzas armadas suficientes. En su *Remedios*, Furió se daba plena cuenta del desgaste de la economía española que causaba la guerra en los Países Bajos. Al recomendar a Felipe II que evitara la guerra abierta con Inglaterra y que ayudara a los fuerzas disidentes en aquel país (SA, pág. 184), él seguía al pie de la letra los consejos que él mismo había asentado hacía años en *El concejo*: «De esta manera alcanzaremos que si fueren maiores las fuerzas del enemigo, queramos antes paz que guerra, i si fuere al contrario, hagamos contrariamente» (fol. 7). Aquí, como en otras actividades, él reconoce el hecho de que «más vale ingenio que fuerza» (fol. 7). Semprún Gurrea, en su esfuerzo por hacer que el carácter genuino de nuestro autor brillara cada vez más, inmediatamente se abalanzó sobre esta recomendación, considerando que tenía mácula maquiavélica, y sugirió que la única manera de tratarla sería pasándola por alto (37).

Como tantos otros contemporáneos y predecesores suyos, Furió consideraba el estudio de la política como un «arte». Desde Platón en adelante, ha sido aceptada por la mayoría la idea de que el gobierno de un Estado no obliga al trabajo meramente rutinario, sino que requiere destreza o técnica especial. Furió asemeja el «arte de gobernar» a otras «artes», tales como la teología, la filosofía natural y moral, la ley e incluso la equitación. Según Cassirer, Maquiavelo quiso introducir no sólo una nueva ciencia, sino también un nuevo arte de la política, y él fué «el primer autor moderno que habló del arte del Estado» (38). En España había dos escuelas principales de pensamiento relacionado a los procesos de este «arte». Una sostenía que todos los procedimientos para lograr con éxito el arte de gobernar se podían deducir totalmente de aquellos preceptos sacados principalmente de la Biblia y de los escritos patrísticos. El otro grupo confiaba en estas fuentes, pero también daba énfasis a la importancia de utilizar la experiencia personal en la política diaria. Furió se contaba entre éstos.

El método que empleó Furió para escribir sobre la política es más científico que el de la mayoría de los escritores políticos en la España de su época. Teóricos políticos como Francisco Monzón, escritor portugués de un

(37) JOSÉ MARÍA SEMPRÚN GURREA: «La pica en Flandes de Furió Ceriol», en *Cruz y Raya*, XIII, noviembre, 1935, pág. 55.

(38) ERNST CASSIRER: *The Myth of the State*, ed. e introd. por CHARLES W. HENDEL, New Haven, 1946, pág. 154.

tratado político en español titulado *Libro primero del espejo del principe christiano* (Lisboa, 1544), Felipe de la Torre y Pedro de Rivadeneira se preocupaban por las metas lejanas del hombre, su perfección en la tierra y su final residencia divina. Aunque Furió también deseaba que el hombre viviera la vida buena y virtuosa de los primeros cristianos, su método tenía una aplicación más inmediata. Como Maquiavelo, él no intentaba analizar al hombre en el sentido genérico, sino específicamente al «hombre político». Tomando en cuenta el ambiente intelectual del período de nuestro escritor, en el que reinaba el Índice y en el que se llevaba a cabo la extirpación de los disidentes en el campo religioso, hay razón visible para que Furió siguiera la corriente laudando las virtudes cristianas en un príncipe. Cuando se publicó *El concejo*, hacía sólo tres años que él había sido atacado fuertemente por las ideas religiosas que él expresó en su polémica con Bononia (39). Habiendo aprendido una lección, él no estaba dispuesto a descubrirse a más ataques que habrían resultado de la omisión del encomio acostumbrado a un príncipe cristiano modelo. Por encima de todo, entonces, él tenía en cuenta el realismo de los asuntos contemporáneos, los cuales intentaba estudiar metódica e incluso científicamente, basando sus observaciones y recomendaciones en la sabiduría histórica, la cual él moderaba con su experiencia ganada en contactos personales con figuras importantes de su época.

La autoridad era el *sine qua non* de los escritores políticos españoles del siglo XVI. Los ejemplos de Castillo de Bobadilla y Juan Costa ofrecen una vista clara de las fuentes innumerables utilizadas por los escritores políticos de la época. Sus autoridades venían de la Antigüedad clásica (Platón, Aristóteles, Galeno, Homero, Tácito, Séneca), del Viejo y Nuevo Testamento, de los Padres de la Iglesia, de los escritores medievales (San Agustín, San Isidoro, Santo Tomás, Dante, Beldus, Bartholus) y de sus contemporáneos (Erasmo, Luis Vives, Budé, Maquiavelo). Además de basarse en estas autoridades, se recordaba a hombres notables, grandes y virtuosos del pasado como modelos ejemplares de la conducta principesca. Maravall demuestra que esta misma tendencia continuó en el siglo XVII, quizá con mayor frecuencia. Este

(39) JUAN DE BONONIA (1518?-1564), nacido en Palermo de una familia muy distinguida, recibió un doctorado en teología de la Universidad de Lovaina, donde también enseñó. Sirvió a Carlos V como capellán. En 1553, BONONIA participó en una Asamblea de teólogos que declaró por unanimidad que eran heréticas las traducciones de las Sagradas Escrituras al vernáculo. FURIÓ se opuso valientemente a esta posición en una polémica que sostuvo con BONONIA en Lovaina en 1553 ó 1554. FURIÓ revela las raíces erasmistas de su pensamiento en la relación de esta controversia que se encuentra en su obra *Bononia, sive de libris sacris in vernaculam linguam convertendis, libri duo*, Basilea, 1556. Fue sólo gracias a la intervención de Carlos V que FURIÓ escapara ileso.

insigne investigador resume admirablemente las razones fundamentales por el uso muy común de modelos del pasado como guías para las acciones de los gobernantes:

«Este género de obras se basa en tres argumentos: primero el contagio de la virtud por medio de la admiración a grandes héroes; segundo la demostración de que es posible ser un gobernante virtuoso desde el momento en que otro lo ha sido; tercero, el afán de igualar la fama que esos personajes del pasado se han conquistado con su buen proceder. La fama es el gran motor del hombre renacentista, que impulsa todavía con plena fuerza al hombre de la Contrarreforma. Es el gran resorte psicológico, cuyo hábil manejo aprovechará el educador de aquella época para llevar al bien a su discípulo poderoso» (*op. cit.*, págs. 34-35).

Muchas veces se dedican capítulos enteros a la importancia de la Historia en la instrucción de un gobernante o aconsejador del príncipe, lo cual se ve en el título del sexto «Diálogo» de Costa: «... en el qual se dize que el regidor o ciudadano deue imitar los que bien gouernaron, dandose a leer historias» (40). Al hablar de la cuarta calidad que el consejero debe poseer, Furió declara que debe ser: «... grande historiador, digo que haia visto i leído con mui grande atención, i esaminado sotilmente las historias antiguas i modernas..., porque las historias no son otra cosa que un aiuntamiento de varias i diversas esperiencias de todos tiempos i de toda suerte de hombres» (fol. 22). Aunque él cree importante la experiencia, Furió, sin embargo, desarrolla con más detalle el papel trascendental de la Historia. Revela que la Historia ofrece mejor perspectiva de los sucesos humanos que la que podría obtener un hombre, aunque tuviera más de una vida, a pesar de que estuviera ocupado de continuo en la forja de sucesos de alto significado. Aun así, Furió concibe la Historia no sencillamente como una imitación de las acciones tomadas por los sabios del pasado, sino más bien como el preludeo a la investigación profunda de las causas y los efectos de cualquier situación dada. Al examinar el príncipe las dotes de historiador de su consejero, Furió le recomienda que incluya preguntas tales como éstas: «Quantas vezes... han hecho mutación las coronas de España, Francia i Inglaterra? Qué linajes las han poseido? Con qué derecho? Quanto tiempo? Que fue la causa de sus mutaciones?... Cada uno de ellos quantas guerras tuvo? Con quienes,

(40) *Op. cit.*, fol. 189 v. Cfr. MONZÓN, *op. cit.*, fol. 11, y BARTOLOMÉ FELIPE, *op. cit.*, folio 39. Este cita a FURIÓ y a ARISTÓTELES en cuanto a la necesidad de leer la historia.

a que tiempo, por que causa, como se movieron i como apaziguaron?» (folios 25v.-26). Él compara la Historia con la ciencia médica, que ha acumulado una reserva de curas sacadas de la recopilación del conocimiento de los antiguos. Él percibe el poder que tiene la Historia de dispersar los males que dañan a la república o al reino, como análogo al poder que tiene la medicina de curar los males del cuerpo.

Sevilla Andrés (pág. 50) cita de los *Discursos*, de Maquiavelo, una declaración que es repetida más o menos en *El Príncipe*, o sea que se ha probado históricamente que la «fortuna» no puede ser cambiada por el hombre. (La «fortuna» consiste básicamente en todas aquellas causas que inducen a cambio histórico y que están fuera del control de la acción deliberada del hombre.) Sin embargo, si nos dirigimos hacia la obra más práctica de Maquiavelo que éste emprendió después de los *Discursos*, encontraremos una clarificación de esta idea. En el capítulo XXV de *El Príncipe*, el secretario florentino dice:

«E' non mi è icognito come molti hanno avuto e hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio, che li uomini con la prudenzia loro no possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo potrebbano iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte... Nondimanco, perchè il nostro libero arbitrio non sial spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o preso, a noi» (*op. cit.*, págs. 176-177).

Aunque Maquiavelo y otros teóricos políticos creían que la fortuna no podía ser dominada por completo, por lo general veían la posibilidad de aprovecharse de ella. Según Furió, es una señal de debilidad de parte de los que gobiernan o que ayudan a los gobernantes el atribuir a caprichos de la fortuna los reveses políticos. Siempre teniendo en cuenta la obligación que tenía el príncipe de escoger a hombres bien preparados para llevar a cabo las funciones del Estado, nuestro valenciano declara sabiamente: «... la fortuna mui ruin lugar tiene donde esta la prudencia...» (fol. 8). Ya sabemos que era una característica común del medievo achacar a los pecados del hombre los males que le acaecían. San Agustín había considerado la esclavitud como resultado del pecado original, que es compartido por todos los hombres. Recordamos que, en la opinión de Santo Tomás, Dios permite a los tiranos que alcancen el Poder para castigar los pecados de los súbditos. Al fin del si-

glo XVI, Rivadeneira apoya firmemente esta creencia (*op. cit.*, pág. 578), y para Quevedo, en su *Política de Dios*, los tiranos se consideran «monstruos que son castigo de los reinos e imperios donde no... reciben [la ley evangélica] para salud y vida u donde la han dejado y la tuvieron los que son propiamente renegados de Dios» (41). Furió rechaza tal idea, atribuyendo los sucesos desfavorables a la insuficiente capacidad de los príncipes y de sus malos consejeros; la falta de capacidad es lo que constituye el pecado verdadero y lo que conduce a la perdición (fol. 8).

El concejo, de Furió Ceriol, disfrutó de una circulación extensa por Europa en su siglo y en el siguiente, como atestiguan las numerosas traducciones al italiano, inglés, latín (nueve entre 1563 y 1646) y polaco, publicadas en las ciudades de Venecia, Londres, Basilea, Francfort, Cracovia, Estrasburgo, Wittenberg, Colonia y Dantzic. Los españoles a menudo ojeaban su tratado compacto no sólo por su síntesis magnífica de ideas políticas clásicas y contemporáneas, sino también por la aplicación clara y realista de estos conceptos a los problemas específicos del Estado español. El pensamiento de nuestro valenciano sobre asuntos políticos fué perpetuado, en diferentes grados, por Bartolomé Felipe, Jerónimo Castillo de Bobadilla, Juan de Madariaga, Lorenzo Ramírez de Prado, Juan de Santamaría y Francisco Bermúdez de Pedraza. Quevedo, en su *Política de Dios*, citó una vez a Furió en relación con las pruebas estrictas a que el candidato a consejero debía ser sometido por el príncipe; una técnica que, según él, Furió adoptó de Erasmo (*op. cit.*, I, página 504). Es interesante notar que algunos de los conceptos de Saavedra Fajardo recuerdan a los sostenidos por Furió, verbigracia, la importancia del aspecto del gobernante, la necesidad que tiene el príncipe de buen consejo, puesto que el hombre, por naturaleza, es imperfecto, y la creencia de que se podría encontrar a buenos oficiales gubernamentales si se tuviera suficiente cuidado en buscarlos. Por supuesto, Saavedra Fajardo, tanto como Furió y otros del Siglo de Oro, se chapuzaba en la fuente común de teorías políticas corrientes de su época, y no queremos sugerir una conexión directa en el pensamiento de estos dos escritores.

Desde el siglo XVI Fadrique Furió Ceriol ha sido reconocido como uno de los pensadores españoles más originales y provocadores del mundo de la teoría política y en otros campos de la actividad humanista. Menéndez y Pelayo, al colocarlo en la misma categoría con Luis Vives, Antonio Lull y Fox

(41) FRANCISCO DE QUEVEDO VILLEGAS: *Obras completas*, ed. LUIS ASTRANA MARÍN, 3.^a edición, Madrid, 1945, I, pág. 459.

Morcillo, declaró: «Furió Ceriol es una de las individualidades más enérgicas y uno de los espíritus más francos y desembarazados de nuestro siglo XVI» (42). Se podrían citar otros encomios, pero no queremos distraer al lector del mérito intrínseco del pensamiento germinal de Furió.

DONALD W. BLEZNICK

R É S U M É

La nature du prince, ses devoirs, ses pouvoirs, ses obligations, et ses rapports avec le peuple ont de tout temps et en tous lieux occupés les esprits. Le prince de Fadrique Furió Ceriol, cet humaniste valencien du XVI^e siècle comprend en réalité deux personnes ou presque: l'une serait l'homme naturel, semblable à son prochain; l'autre, celui qui a reçu en partage le don de gouverner ses semblables et qui de ce fait est un homme public. L'auteur se réclame ainsi du principe scolastique de l'union du corps et de l'âme, considérés comme deux substances incomplètes et interdépendantes. Le prince est donc à tous les égards, le moteur même du gouvernement, le prototype du peuple et ses actions se reflètent en lui. Le souci du bien commun, le bien-être de l'Etat et des individus qui en font partie, la nécessité de l'ordre pour que l'Etat fonctionne comme il se doit, la sauvegarde de cet Etat, l'étude de la politique en tant qu'art, voilà les idées fondamentales de Furió.

L'Espagne et l'étranger firent un sort au "Concejo" de Furió Ceriol, comme le prouvent les nombreuses éditions que l'on fit de cet ouvrage. Dès le XVI^e siècle Furió a été considéré comme un des penseurs espagnols les plus originaux et incisifs de la théorie politique et d'autres domaines de l'activité humaniste.

S U M M A R Y

The nature of the Prince, his duties, powers, obligations and his relationship with his people, have occupied the mind of man all over the world. Fadrique Furió Ceriol, a humanist from Valencia in the XVIth Century, writes of the prince as being composed of "almost" two persons: one, the natural man, similar to his fellowmen; the other, favoured by Heaven to govern and consequently a public figure. One is reminded by this of the

(42) MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid, 1884, II, pág. 253.

scholastic concept of the union of body and soul, which were considered as two incomplete substances and each dependent upon the other. The prince is visibly the motive power of the Government, and he is the prototype of the people, and his actions are reflected on them. Furió establishes fundamental concepts such as the interest for common good, the welfare of the State and of the individuals who form part of the state, the need of order and control for the correct functioning of the State, the protection of same, and the study of politics as an "art".

"El Concejo" by Furió Ceriol was widely read both in Spain and abroad, judging by the number of translations done of this work. Since the XVIth Century Fadrique Furió has been recognized as one of the most original and provocative Spanish thinkers in the world about political theory and other field of humanist activity.