

MONARQUIA,
IMPERIO Y
PUEBLOS EN
LA ESPAÑA
MODERNA

Pablo Fernández Albadalejo
(ed.)

PABLO FERNÁNDEZ ALBALADEJO

Coordinador

MONARQUÍA, IMPERIO Y PUEBLOS EN LA ESPAÑA MODERNA

Actas de la IV Reunión Científica
de la Asociación Española
de Historia Moderna

Alicante, 27-30 de mayo de 1996

CAJA DE AHORROS DEL MEDITERRÁNEO
UNIVERSIDAD DE ALICANTE

A. E. H. M.

1997


© Caja de Ahorros del Mediterráneo
Publicaciones de la Universidad de Alicante
A. E. H. M.

ISBN

Obra Completa: 84-7908-370-0

Tomo I: 84-7908-371-9

Depósito Legal: A-1679-1997

Fotocomposición:  Espagráfica Aries, 7. © 511 47 58 - 511 47 94 • Fax 511 50 13

Imprime: INGRA Impresores. Avda. del Zodíaco, 15. © 528 25 44

Encuadernaciones Alicante. Políg. Ind. Pla de la Vallonga, C 4, nave 11

Filósofos y santos: la *Philosophia moral* de Juan Torres y la definición de la cultura política católica

JOSÉ MARÍA IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ
U.N.E.D. (Madrid)

«Este es mi intento: formar en general qual déva ser un Príncipe Christiano desde que tiene uso de razón, tan perfecto como Jenofonte fingió su Cyro, o como los sabios antiguos pintaron un Philósofo y los Rhetóricos un Orador» (1).

Juan Torres retrataba con tan sugerentes palabras el perfil de la *Philosophía Moral de Príncipes* que publica en Burgos en 1596. Con la lógica pretensión de situar al cristiano lector ante su texto el jesuita hacía así constar expresamente el relieve de la obra y la intencionalidad subyacente en su composición. Desde luego, ni los precisos términos de acotación de su campo de preocupación, ni el tono en que venían cifrados, resultaban excéntricos en las coordenadas de la literatura contemporánea. Mediante el recurso a la mitificada figura del *rey-filósofo* no eran pocos los autores del Quinientos que aspiraban, desde posiciones evidentemente platónicas, a racionalizar en sentido cristiano el universo de la *política*.

La cuestión, sin embargo, podía cobrar en la fecha, 1596, un valor más sustantivo para un autor y para una cultura. En ese momento los efectos de la quiebra de la unidad cristiana operada por la Reforma terminaban precipitando en el frente occidental europeo la irrupción de novedosos

1.—TORRES, Juan, *Philosophía Moral de Príncipes para su buena criança y gobierno, y para personas de todos los estados*, Burgos, Felipe de Iunta y Juan Bautista, 1596, Prólogo. Incorporada en el cuerpo de nuestro texto la remisión numérica a las páginas correspondientes de la obra, conviene precisar que aquellas citas en las que se omite especificación corresponden siempre a estas consideraciones introductorias dirigidas al lector.

entendimientos de lo *político*. Por razones no sólo de texto sino ante todo de contexto —tiempo y debate— la aproximación de Juan Torres a la *moral filosofía* adquiriría en este sentido una entidad propia. Y su concreción, marginada por la representación historiográfica tradicional, es precisamente la que nos ocupa en estas páginas. Sólo una vez reconocidas las líneas de fuerza que vertebran su argumentación resulta además posible proceder a la reconversión de su potencial informativo como herramienta interpretativa que facilite el sondeo de las claves rectoras de la cultura política hispana en una coyuntura que reclama, como pocas, su explícita definición (2). Si innecesario parece entonces confesar que la recuperación de un texto aspira a clarificar unas concepciones de radio mayor, no es menos evidente la obligación metodológica de arrancar con aquellos dictados que pretendían ubicar al *cristiano lector*, de aferrarnos a la única vía autorizada para familiarizarnos con el léxico de una cultura y sus formas de razonamiento.

Ausente en el título, conviene ya subrayar que el jesuita introducía con su declaración inaugural una precisión confesional nada intrascendente: al *príncipe* sustituía como sujeto del trabajo, como sujeto a educar, el *príncipe cristiano*. Diferencia había y era de grado, razón por la cual Torres creía conveniente levantar acta al respecto: «*El mandar, juzgar, ordenar leyes y hacer justicia es oficio de cualquier Rey: el amar y temer a Dios, obedecer a sus santos mandamientos, procurar el mayor contentamiento divino, así en su persona como de sus vasallos, es de Príncipe Cristiano*» (p. 76). Como inmediatamente acentuaba el autor, la *ley divina* y su carácter referencial en la regulación de la comunidad política era la clave que acotaba las fronteras de una dimensión cristiana del gobierno monárquico. El matiz consecuentemente no era retórico. Más bien fijaba un paisaje de impronta escolástica que define el horizonte y encuadra la argumentación.

La *cristiana formación* del príncipe ubicada en el punto de mira quedaba así condicionada desde su propia concepción. Aquella no sólo podía sino que debía arraigar, para un jesuita hispano de finales del Quinientos, en criterios de signo no tanto político como teológico. El propio entendimiento de la figura real —y su cometido— en términos inequívocamente morales ya resultaba en este sentido determinante. Y desde esos supuestos era lógico que aquel *amor y temor de Dios*, definidos como las «*primeras letras del abecedario cristiano*» (p. 68), constituyesen el substrato básico en la planificación educativa propuesta por Juan Torres.

La *Philosophía Moral de Príncipes*, de esta forma, troncaba con la tradición hispana aquilatada a lo largo del siglo en uno de los géneros con mayor peso específico de la literatura política contemporánea, los trabajos bautizados como *espejo de príncipes*. La dedicatoria del texto al Marqués de Velada, como Ayo del futuro Felipe III, no era casual. Profundiza en esa dirección y comparte la premisa crucial sobre la que se construye su discurso: la reducción de la *política* a la *moral*. Pero sobre todo lo que Torres estaba haciendo al conducir la cuestión en semejantes términos era encumbrar como elemento nodal de la materia un principio propiamente jesuítico que en la fecha guiaba la recomposición de toda la cultura católico-romana: el *recte sentire* que incardina los *Ejercicios Espirituales* (3).

2.—Desde ahora, y para evitar mayores precisiones, conviene anticipar que la base sobre la que se plantea esta reflexión viene definida por las más recientes intervenciones del profesor FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo, *Cfr.*, por ejemplo, «Católicos antes que ciudadanos: Gestación de una Política Española en los comienzos de la Edad Moderna», *II Ciclo de Historia Urbana*, Laredo, 1996, en prensa; y «Rey Católico: Gestación y metamorfosis de un título», en CONTINISIO, Ch. y MOZZARELLI, C., eds., *Repubblica e Virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, Milán, 1996, pp. 109-120.

3.—O'MALLEY, J.W., *The First Jesuits*, Harvard, 1993, pp. 27-50.

El *amor dei* era así el unívoco principio de ordenación personal y el exclusivo código de conducta que reconocía Juan Torres para la ordenación política del gobierno humano: «*Los mandamientos de la divina Ley en que debe ser instruido el príncipe Cristiano se reducen todos al amor*» (p. 113). Y aquí, al llamar la atención sobre la centralidad de la *ley del amor*, acometía Torres la operación crucial que soporta un sistema y una concepción del mundo. O mejor dicho, por aquí una matriz cultural teologizada imprimía su sello y definía una mentalidad (4). Un tratado pedagógico partía necesariamente de la caridad. Con Santo Tomás como autoridad (IIa. IIae, Q. 25, art. 1), la clave de la educación de un príncipe radicaba paradójicamente en familiarizarlo con el *nexus charitatis* que trascendiendo unas especificidades territoriales vincula a todos los miembros de la *respublica christiana*. La indispensable profesión de fe católica del monarca cuadraba entonces de forma natural: «*entran luego otras muchas virtudes, que nacen como hijas de la caridad, de las cuales la primera se llama Religión*» (p. 77). Y con ella el resto de las piezas maestras del organigrama mental hispano-católico: desde la obligada sujeción del monarca a una *ley de gracia* revelada, utilizando como eslabón de engarce la ley natural —que analiza aquél por medio de la razón y reproduce, por su voluntad, en la ley humana—, hasta la fundamentalidad de los mandamientos y artículos de la fe según los formula una Iglesia, la cual «*puede no sólo atar y desatar, ligar y absolver los pecadores; pero también tiene facultad para ordenar leyes, estatuir canones y establecer preceptos que le obligan así como si el mismo Dios los ordenara y mandara*» (p. 114).

Cifrada la atención en la *Christianitas*, en la formación integral del príncipe en cuanto cristiano, el discurso de Torres significativamente comenzaba insertando al monarca —vía educación— en un cuadro jerárquico de autoridad coronado por el pontífice e imbricando una monarquía en una Iglesia a la que se atribuía entidad jurisdiccional y legislativa. Esas y no otras eran las líneas de fuerza que habían de guiar su confesional educación. En la propuesta subyacía desde luego el singular cierre conferido al debate entre humanismo y escolástica en el ámbito hispano, la recuperación de una imagen global del hombre y del mundo basada en la ley natural y en la revelación divina que opera la neoescolástica. Pero también cotiza decisivamente otro valor: la cosmovisión jesuítica y su decidida implicación en la fijación de un *ordo* cuya legitimidad se hace residir en la ortodoxia y subordinación a Roma de las diferentes entidades que conforman la *respublica christiana*. Ubicada en la intersección de ambas vías de desarrollo, era la denegación a la política de un espacio propio, ajeno al dominio de la religión, el registro que terminaba condicionando todo el planteamiento. Concitaba la atención la *filosofía moral* (5) que la soporta y desde la que se entiende, como el mismo título de Juan Torres refleja, pero no la *política* desnuda.

La propia entrada conferida a esa *filosofía moral* en la arquitectura del texto ya evidencia además las coordenadas rectoras de una cultura política. Identificada con las *virtudes cardinales* —«*esta filosofía moral trata de las cuatro virtudes que llamamos cardinales en que se funda todo el peso de la vida humana*» (p. 298)— su disección sólo se atiende una vez acotado el contexto en que adquiere sentido, esto es, «*acabadas las tres partes en que consiste la buena crianza del príncipe Cristiano que pusimos en los seis libros anteriores; y ante todo la primera, lo que toca al sumo Dios, la cual enseña a honrarlo como se debe por medio de las tres virtudes theologales y observancia de sus mandamientos*» (p. 299). La *Philosophía Moral de Príncipes* se nos descubre entonces nítidamente como un tratado sobre la virtud. Y primeramente sobre la virtud teologal, a par-

4.—CLAVERO, B., *Antidora. Antropología Católica de la economía moderna*, Milán, 1991, *passim*.

5.—Para la fijación de unas coordenadas generales sobre la materia, *cfr.*, KRAYE, J., «Moral Philosophy», en SCHMITT, Ch. y SKINNER, Q., eds., *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 1988, pp. 303-386.

tir de la cual se confecciona un itinerario educativo que se inicia con la «gramática, retórica, dialéctica, aritmética, música, geometría y astrología», pasa por la *philosophía natural* y culmina con «el estudio de la moral, que enseña a los hombres como rigiéndose en todos los estados por razón serán virtuosos, guardarán las leyes, conservarán la república y serán amigos de la Iustitia» (p. 297). La reelaboración escolástica de la división tripartita aristotélica de la moral en ética, económica y política emergía así en toda su extensión. Y con ella, como telón de fondo, la postergación de una *felicitas política* a una felicidad eterna.

Si los autores de la Compañía de Jesús adoptan en el momento finisecular como verdadero *leit-motiv* de su discurso, y de la promoción de una *contemplación en acción* que movilice al cristiano, la tensión existente entre *vicio* y *virtud*, la aproximación de Torres a la *institución* del cristiano príncipe en absoluto abandonaba ese campo de preocupación. Por el contrario, al confesar la razón en que arraiga su interés por la materia abiertamente se vinculaba con ese movimiento de radio mayor: «esta es la *philosophía* cierta que alumbró el entendimiento, compone las pasiones, pega hastío de los vicios y engendra sumo deseo de las virtudes» (p. 298). Compartía así una mentalidad y un léxico. Pero sobre todo compartía el significado conferido al mismo, comenzando por el entendimiento de la propia virtud. Por ello de la misma forma que Juan Torres confesaba inicialmente que «no basta tener fe para el fin que pretende el cristiano si le falta la caridad» (p. 111), ese fin sobrenatural, la redención, condicionaba radicalmente la comprensión global de la *moral philosophía*, la interiorización de «estas otras virtudes, las cuales como vestiduras ricas atavían esta persona real que vamos componiendo para entrar con mayor ornato y más seguridad en las bodas del cielo» (p. 299).

La cuestión, consecuentemente, lo era en última instancia de antropología. Aquel matiz *cristiano* con el que partíamos apunta directamente en esta dirección. Al cristiano se forma e instruye para armarlo en lo que se concibe como una «subida a Hierusalén» (p. 501). Y el príncipe, desde esta perspectiva de cuño agustiniano, se reduce a común denominador. Es un *peregrino* más: «Los árboles tienen las raíces en la tierra, porque son de tierra: más el hombre tiene la raíz de todo su ser hacia el cielo, porque es de allá» (p. 79). Concebido platónicamente como *mundo pequeño*, y subrayada la trascendencia simbólica de su disposición corporal en forma de cruz, el individuo ejercitaba en el *saeculum* su virtud para lograr exclusivamente la salvación eterna, el acceso a la *civitas Dei* (p. 79 y 142). Por ello el mártir era el ejemplo para el cristiano (p. 11). Y por ello, igualmente, la virtud cardinal adoptaba cuatro caras: para conferirle una forma petrea indestructible ante la acometida del vicio —«y así al varón justo por ninguna parte le puede trastornar la tentación estando firmemente asentado en el amor del cielo pues por cualquier lado que el demonio le acometa le halla ser uno»—, y para garantizar una trayectoria circular que con la *gracia divina* parte y culmina: «Estas son las cuatro ruedas y caballos que arrebatan el carro del profeta Elías donde va el hombre justo al Paraíso» (pp. 300-301).

Todo tenía un sentido teologizado —«son estas cuatro la forma del templo de Salomón, en el cual por ser de figura cuadrangular se entienden las cuatro virtudes»—, un significado y una lógica ajenas a las coordenadas del tiempo mundano —«De aquí es que la Ciudad de Dios era cuadrada»—, y en su conjunto respondía a una *ratio* divina reconocida por la patrística: «Una fuente había en el paraíso que regaba el vergel deleitoso con su corriente de la cual salían cuatro arroyos que se derivaban por todo el jardín: por esta fuente parece nos significo el espíritu santo la sabiduría, cuyas hijas son estas cuatro virtudes» (pp. 302-303). Con la autoridad de San Agustín, San Ambrosio y San Isidoro, precisar como la hacía Torres una sugerente serie de ecuaciones sobre esa concepción simbólica —Phisón/Prudencia, Geón/Fortaleza, Tigris/Templanza y Eufrates/Justicia—

no era sino ilustrar aún en mayor medida las implicaciones que entrañaba para el príncipe y su virtud la vigencia de un orden de principios indisponibles dados por una tradición religiosa y materializados por la teología.

Aniquilada la posibilidad de una dimensión *política* ajena a la religión en su actuación como monarca, los dogmas de una fe necesariamente habían de soportar su formación: «Debe lo primero el Ayo avisar al Príncipe de lo que ha de creer conforme a los artículos de la Fe que la santa Iglesia nos propone para ello, cómo y de la manera que se contienen en el Credo» (p. 103). Omitida, por inconcebida, una vida *política* (6), el *Símbolo de la Fe* devenía pertinaz y pertinente fundamento educativo y existencial. Y no sólo, aunque sí primordialmente, para la culminación de un peregrinaje por la tierra. El correcto ajuste y sincronización de las «pesas del reloj espiritual del príncipe», el *amor Dei* y el reverso de la caridad, la justicia divina, resultan también indispensables para la correcta articulación de la comunidad política, para el logro del bien común identificado con la *felicitas terrena*. Es más, no sólo se trataba de apuntalar como principio, pues no hacía falta, que «del culto divino deriva el buen orden de la ciudad», sino de trazar, con evidente impronta platónica, la trascendencia que tenía la virtud del príncipe en la generación y asimilación de la virtud por parte de su pueblo, pues «estando él bien concertado otros muchos se componen» (p. 12).

Eran estas ecuaciones ya más definitorias de un sistema y reveladoras de la posición que ocupa en el mismo la teología. Orden y conservación de la monarquía penden de la religión, y en el plano individual, la virtud del príncipe, su concertación, es eslabón indispensable en la virtud del súbdito, en su composición. Al príncipe se educa sustantivamente con el *Catecismo* de Pedro Canisio y con el *Memorial de la vida christiana* de Luis de Granada. La equiparación entre la *Bildung* del súbdito y del príncipe, la unívoca muesca moral que las confiere sentido, era por tanto algo evidente y en absoluto involuntario. En efecto, al futuro monarca se presta un cuidado más detallado y a su educación se confiere un específico valor directamente proporcional a la singularidad de su *status*. Ahora bien, ese tratamiento preferente obedece a su posición crucial en la activación de una vida virtuosa, a su misión religiosa y no política, pues universo de despliegue político ajeno a los dogmas de una fe ya sabemos que no entra en las coordenadas mentales del autor ni de su visión del mundo.

La nuclear preocupación por la figura del príncipe y su formación por este motivo precisamente no anulaba en la *Philosophía Moral* de Torres toda mención a la dimensión y trascendencia pública de la materia. «Dè quanta importancia sea criar un Príncipe cuyas buenas o malas costumbres han de ser espejo de vida para los demás» (p. 12) también escribe. Desde el mismo título ya se anunciaba esta utilidad del texto: *Philosophía Moral de Príncipes para su buena criança y gobierno y para personas de todos estados*. Volvía a insistirse en ese extremo en el prólogo: «no va la obra tan ceñida que sólo convenga al talle de los príncipes, pues debajo dellos se entienden los que son cabeças en todos los oficios y estados». Y quien como reconocido cristiano ejercía de censor, en este caso el capellán real Martín de Baylo, no dudaba en apuntar esa valencia de la obra al posibilitar que el texto llegase al cristiano lector: «enseña el verdadero gobierno christiano que los Príncipes y las demás personas de todos estados deven seguir» se decía en su dictamen emitido el primero de mayo de 1595.

6.—Cfr. sobre la divergencia entre *vida activa* y *vida contemplativa*, Pocock, J.G.A., «The Ideal of Citizenship Since Classical Times», *Queen's Quarterly*, 99/1, 1992, pp. 33-55.

La polivalencia de la obra era objeto de atención y expresamente se valoraba. En realidad lo que Juan Torres planteaba venía a ser una especie de *juego de espejos*. Citando a San Basilio reconocía «poner como los pintores un retrato acabadísimo ante los ojos de los discípulos», es decir, un espejo para la educación del príncipe el cual a su vez pasaría a ser un espejo referencial para el individuo cristiano. Al fin y al cabo ello no era sino otra consecuencia de la ausencia de una *vida política* y de la reclusión del individuo en un universo de ideas dogmatizadas. Sólo la *mimesis*, o mejor dicho, sólo mediante la estimulación de la imitación de unos modelos *morales* se podía potenciar la virtud, su asimilación y la forja del *vir bonus et christianus*.

Era una *moral philosophia* unívoca para el hombre particular, el *pater-familias* y el monarca. De ello se dejaba constancia reiteradamente, aunque introduciendo precisiones en verdad significativas: «y en particular hace [la obra] muy al caso a los señores, no menos eclesiásticos que seculares, a grandes y pequeños, a hijos y padres de familia, a maestros y a discípulos, y particularmente a predicadores, pues en él quizás hallarán juntos algunos materiales de los que se buscan para el oficio». Otro reconocido cristiano, Andrés de Frías, como rector del colegio de Ávila a quien el provincial castellano Gonzalo Dávila solicita dictamen interno, ya el 6 de junio de 1594 incidía en esa línea: «será codiciado y muy pedido no sólo de gente ordinaria sino también de Theólogos, por tener propias materias para el púlpito». Inmerso el autor en una jesuítica estrategia global de institución, predicación y apostolado (7) —que no se concibe en virtud de precedentes y costumbres, sino que se revela como premeditadamente rupturista con las restricciones de una tradición católica (8)— la generación de una particular cultura de reforma podía implicar entonces la difusión por medio del púlpito del potencial transformador de un texto ya concebido desde su gestación como literatura activa. Consecuentemente, la convergencia entre el sermón y el texto a la hora de persuadir al cristiano sobre la justicia y la piedad y disuadirlo del vicio frente a la virtud, o la equiparación del propósito moral de ambas praxis comunicativas, su capacidad para *movere* y suscitar el *amor dei*, quedaban selladas. Pero además, y en un plano secundario, Torres convertía por este cauce una fórmula de *institución* en un resorte para la elocuencia, en un instrumento para la retórica y la oratoria sagrada en la cual no se detectaban las limitaciones de número y presencia consustanciales a la lectura.

El eje de gravedad de un texto basculaba por tanto en función de los cánones de una cultura y al compás de sus necesidades. Producto prototípico del momento finisecular del Quinientos, de nuevo la *Philosophia Moral* tendía sus lazos hacia una tradición hispana, hacia unas retóricas eclesiásticas preocupadas por refutar al universo reformado con sus mismas armas y que contemporáneamente, ante todo de la mano de Fray Luis de Granada y su *Ecclesiasticae rhetoricae sive de ratione concionandi libri sex*, reconvertía confesionalmente la fusión clásica entre sabiduría y elocuencia incorporando todo un arsenal teórico al servicio de la predicación católica (9). Ahora bien,

7.—Cfr., CESÁREO, F.C., «Quest for Identity: The Ideals of Jesuit Education in the Sixteenth Century», en CHAPEL, Ch., ed., *The Jesuit Tradition in Education and Missions*, Londres, 1993, pp. 17-33, y O'MALLEY, J. W., *First Jesuits*, cit., pp. 69 y ss.

8.—QUINN, P.A., «Ignatius Loyola and Gian Pietro Carafa: Catholic Reformers at Odds», *The Catholic Historical Review*, LXVII, 1981, pp. 386-400, y DONNELLY, J.P., «Religious Orders of Men, Especially The Society of Jesus», en O'MALLEY, J.W., ed., *Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research*, St. Louis, 1988, pp. 147-162.

9.—Cfr., SMITH, H.D., *Preaching in the Spanish Golden Age*, Oxford, 1980, y O'MALLEY, J.W., «Content and Rhetorical Forms in Sixteenth-Century Treatises on Preaching», en MURPHY, J.J., ed., *Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, Berkeley, 1983, pp. 238-252.

y de nuevo una vez más, al precisar Torres la naturaleza de sus fuentes, «he guisado este mi servicio no sólo con la lectura de santos sino también de filósofos», sin dejar de acomodarse a una corriente arraigada en el ámbito hispano, ante todo se vinculada genéticamente con la aplicación de la retórica clásica a la defensa de la fe promovida en la fecha desde los círculos romanos por los miembros de la Compañía de Jesús (10). Con un organigrama educativo coronado por la teología, la sensibilidad demostrada por la Orden hacia los studia humanitatis en la configuración de su entramado educativo ya la perfilaba como el único colectivo capaz de abordar una empresa de ese calado (11).

«Extraordinaria erudición de filósofos y santos» le reconocía el rector del Colegio de Salamanca Cristobal de Cobos al conceder el 24 de enero de 1594 su aprobación al texto. Y de «gran erudición, así de santos como de filósofos» hablaba Hernando de la Cerda, rector del Colegio de Medina del Campo, al emitir la suya el 31 de marzo del mismo año. Prescritos para unas *humanidades*, dentro de la *ratio studiorum*, autores como Cicerón, Quintiliano o Aristóteles, ya desde el momento fundacional del instituto ignaciano se había realizado un notable esfuerzo por desestructurar creencias arraigadas en el campo católico como eran la incompatibilidad entre la moral pagana y la doctrina cristiana, con el riesgo de su posible corrupción en circunstancias de convivencia, o la distorsión medio/mensaje que implicaba la exposición de un credo confesional católico codificado con utilaje escolástico pero en forma retórica. Entonces se gestionan una serie de apoyaturas: por un lado el principio paulino que realzaba la necesidad apostólica de adaptarse a las diversas situaciones religiosas y culturales para garantizar el anuncio del evangelio y la salvación del alma; y por otro, la tradición agustiniana que legitimaba el estudio y empleo de la cultura romana con fines radicalmente opuestos a los propios valores de la gentilidad (12). Una afirmación pues del carácter instrumental de la cultura clásica con respecto a la fe, asignándole como campo de aplicación el apostolado, que Torres a la altura de 1590 retomaba plenamente como justificación y criterio de legitimación para la operación de incorporar a unos *philosophos* en la concreción de unos modelos a imitar fundamentalmente acuñados por unos *Santos*.

En una monarquía que se decía *católica*, y en la que la primacía fundamental de los puntos de vista de la ortodoxia religiosa encuentran expresión institucional en el tribunal inquisitorial, la cuestión no resultaba intrascendente. El cierre confesional tiempo atrás operado por la monarquía hispana (13) hacía patente para el propio autor la necesidad de precisar con trazo fino su tentativa: Juan Torres era así consciente que «podría ser también que viendo unas veces la divina Escritura embuelta con sentencias de Filósofos, y otras los dichos y hechos de los Gentiles confirmados con el sagrado texto, juzgue alguno esta mezcla por cosa indigna de la Cristiana Religión». La clarificación de sus premisas era entonces algo obligado para reivindicar la pureza de su metodología, no ante las instancias jesuíticas, sino ante la censura real. Reconocer, como hacía Torres, que la preocupación clásica —sin la asistencia de la gracia divina— por la corrección mo-

10.—MCGINNESS, F.J., *Right Thinking and Sacred Oratory in Counter-Reformation Rome*, Princeton, 1995, *passim*.

11.—Cfr., O'MALLEY, J.W., «Renaissance Humanism and the Religious Culture of the First Jesuits», *Heythrop Journal*, 31, 1990, pp. 471-487, y las precisiones que el mismo realiza sobre una *retórica teológica* en *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine and Reform in the Sacred Orators of the Papal Court, c. 1450/1521*, Durham, 1979, esp. p. 124.

12.—FOIS, M., «La giustificazione cristiana degli studi umanistici da parte di Ignazio di Loyola e la sue conseguenze nei gesuiti posteriori», en PLAZAOLA, J., ed., *San Ignacio de Loyola y su tiempo*, Bilbao, 1992, pp. 405-439.

13.—PARDOS, J., «Virtud complicada», en CONTINISIO, Ch. y MOZZARELLI, C., eds., *Reppublica e Virtù*, cit., pp. 77-91.

ral del individuo, en cuanto medio para la transformación de la sociedad, en verdad podía resultar provechosa para el cristiano, al cual no sólo le había sido revelada una fe sino también dada una gracia para la vida virtuosa, esto es, insertar el ideal ciceroniano del *ars bene beateque vivendi* en una dimensión cristiana, exigía por tanto la dotación de una anclaje confesional (14). Identificar su *Philosophía Moral* con el procedimiento discursivo adoptado por la patrística no dejaba de tener consecuentemente una lógica y un sentido.

La apuesta de una catolicidad inequívocamente jesuítica podía así no cuadrar exactamente con los axiomas de una catolicidad hispana. Y Torres era consciente de la distancia. Conocía la necesidad de incluir en su prólogo una sugerente advertencia —«ninguno estropeará en cosa tan llana sino el que no tuviere experiencia de los Santos doctores, así griegos como Latinos, que hicieron lo mesmo por causas muy justas, no se desdeñando alegar los maestros de letras humanas cuando podían servir con ellas las divinas»— y la conveniencia de rememorar el dictado de una inteligencia patrística: desde San Pablo —«que en diferentes ocasiones y lugares se aprovechó de los Poetas Griegos»— hasta San Agustín —«que dice no halla la razón para desechar la lección de los Philótophos y Gentiles, quando se puede reducir al servicio de nuestra fe»— pasando por Beda el Venerable —«que nota como la lección de los Ethnicos y Bárbaros, figurada en aquellos vasos y joyas por más idólatras que ayan sido, quando se toma con buen fin es necesaria y provechosa»; desde San Basilio —«hizo una Homelia en la cual se trata quanto aprovecha la lección de los Gentiles, así para refutar y confundir sus cosas, como para confirmar las nuestras», hasta la *Epístola ad Magnum* de San Jerónimo.

Eran estos unos *loci* frecuentados habitualmente durante la segunda mitad del siglo por aquellos autores castellanos más próximos al humanismo cristiano e implicados en resolver los problemas de la oratoria sagrada mediante la conjunción de los preceptos de la retórica clásica con la matricial retórica bíblica, con la retórica primera y principal nacida de la propia materia sagrada (15). Otra, la aparejada al *vivere civile*, como ya podemos suponer ni se insinúa (16). En otras latitudes, Francia por ejemplo, la elocuencia deliberativa podía encontrar un cauce de despliegue en el autotendimiento unitario que unos *parlamentarios* cultivan de su misión ante una situación cuasi-republicana derivada de la guerra civil-confesional (17). En los dominios de la rama hispana de la Casa de Austria la retórica clásica directamente se transfería, como herramienta de trabajo, al púlpito. Y tampoco por regla general, pues convencimiento se podía seguir manteniendo sobre la autosuficiencia de la retórica patrística aún por esas fechas y desde posiciones muy próximas a Juan Torres. Lo certifica la edición que Pedro de Ribadeneira realiza en 1592, como cierre de su biografía del tercer preposito general de la Orden, del *Ecclesiastes sive de ratione concionandi ins-*

14.—MILLER, P.N., *Defining the common good*, Cambridge, 1994, pp. 21-72.

15.—Cfr: la introducción de Luis Gómez Canseco a ARIAS MONTANO, Benito, *Tractatus de figuris rhetoricis cum exemplis ex sacra scriptura petitis*, Huelva, 1995; y FUMAROLLI, M., *L'Age de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Ginebra, 1984, pp. 116-148, que además apunta el valor político de la retórica aristotélica-ciceroniana, puesta al servicio de la defensa de la *respublica christiana* por la cultura católica romana, en la articulación de una literatura jesuítica de la *Ratio Status* como Razón de Religión.

16.—Cfr: como contrapunto y acceso a las implicaciones de la cuestión, SKINNER, Q., *Reason and Rethoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, 1996, esp. Parte I, «Classical Eloquence in Renaissance England».

17.—FUMAROLLI, M., «Rethoric, Politics and Society. From Italian Ciceronianism to French Classicism», en MURPHY, J.J., *Renaissance Eloquence*, cit., pp. 252-273. Y del mismo, por lo que aquí interesa, «Definition et Description: Scholastique et rethorique chez jésuites des XVI et XVII siècles», *Travaux de linguistique et de littérature*, 18, 1980, pp. 37-48.

tructio de Francisco de Borja. Más significativo resulta sin embargo que inmediatamente después de traducir la *Política* de Aristóteles, Pedro Simón Abril solicitase esa reclusión para la retórica en el marco de unos *Apuntamientos de como se deben reformar las doctrinas y la manera de enseñarlas*. Era más bien una cuestión genética y aquella traducción ni tan siquiera parecía aspirar a reformar un sistema, sus códigos y sus canones (18).

Una *Philosophía Moral*, que comienza en el príncipe y culmina en el púlpito, aspiraba en definitiva a enriquecer confesional la vertiente política que cabía en una cultura teologizada ampliando su radio de fundamentación con la incorporación de la herencia clásica. Retrataba así Juan Torres todas y cada una de las claves rectoras de una concepción del mundo y de todo un universo mental de impronta castellana. La primacía de la religión o la centralidad de la virtud cristiana encuadran su propuesta de signo más propiamente jesuítico preocupada por colocar al servicio de la *respublica christiana* la tradición ética romana.

Otras aproximaciones a la *filosofía moral* sin embargo ahora también concurrían y en un sentido no precisamente convergente con la intervención de Juan Torres. Las primeras, en principio paradójicamente, las cursadas desde las propias filas del Instituto ignaciano. Cuando en 1608 Pedro de Ribadeneira publica bajo el título de *Illustrium Scriptorum Religionis Societatis Iesu Catalogus* un sistemático registro de la contribución jesuítica a la *res literaria* desde el momento fundacional de la Orden, reunía en la sección relativa a la *Ethica, Política y Oeconómica*, junto a la de Juan Torres, otras dos entradas: el *Tratado de la Religión y Virtudes que deve tener el Príncipe Christiano contra lo que Nicolás Machiavelo y los Políticos deste tiempo enseñan* (Madrid, Pedro Madrigal, 1595), del propio Pedro de Ribadeneira y el *De Rege et Regis Institutione libri III* de Juan de Mariana (Toledo, Pedro Rodríguez, 1599).

No parece casual que los tres textos preocupados por las esferas normativas de la sociedad europea tradicional procedan de autores hispanos y conozcan publicación en el corto lapso de tiempo comprendido entre 1595 y 1599, años en los que desde el observatorio hispano-católico comienza a reconocerse el perfil y las implicaciones de la articulación de una más que embrionaria fórmula de superación en términos supraconfesionales para la quiebra del orden civil experimentado en el ámbito atlántico por la guerra civil-religiosa que precipita la fractura de la unidad cristiana. Herederos de una cultura humanística, de la centralidad conferida en la reflexión política al tratamiento de los problemas éticos del principado, y por derivación, del príncipe, de su caracterización moral, años después Ribadeneira, como *lector* antes que como *autor*, los reunía en un apartado de la materia *philosophica*. En efecto, compartían una matriz cultural que fijaba un mínimo común denominador en su respuesta a la contemporánea quiebra de la *representatio auctoritatis* de una Iglesia y la consiguiente denegación a una *ratio naturalis* de un carácter basililar en la concordia civil. Pero diferencias se perciben en sus discursos. La propia literatura política hispana indirectamente lo reconoce, pues en adelante no todas cotizan por igual en la definición del discurso político. Y esas diferencias son precisamente las que encierran un notable potencial informativo sobre la concepción política de la monarquía católica y sus prioridades teóricas.

En principio, Pedro de Ribadeneira al recapitular sobre la *religión y virtudes del Príncipe Christiano* fundamentalmente procedía a sistematizar bajo forma novedosa —*razón católica de estado*— el arsenal teórico católico en el tratamiento de la relación entre ética y política propuesta. Y en la medida que la operación podía incardinar todo un rearme discursivo sin abdicar de supues-

18.—SIMÓN ABRIL, Pedro, *Apuntamientos de cómo se deben reformar las doctrinas y la manera de enseñarlas*, Madrid, Pedro Madrigal, 1589, ff. 7v.-9r.

tos cardinales pretéritos de inmediato era encumbrada como referente indispensable de una cultura (19). Su *lectura* de Maquiavelo —realizada en un contexto de guerra de religión radicalmente divergente al de composición del florentino y desde un lenguaje escolástico-jurídico que reconoce, transcurrido medio siglo, la profunda hostilidad hacia sus cánones que encierra la sustitución de un tiempo cristiano guiado por la redención, por un tiempo pagano gobernado por la *fortuna*, y traslada sus efectos al clima político finisecular— o de las piezas más emblemáticas de la literatura *politique* —a las que atribuía, creando una relación de *escuela*, la aplicación de una Razón de Estado por él diseñada y que para entonces ya podía ser indiferente a Dios mismo— acotaba así el perfil de un discurso de vigencia plurisecular.

Que aquella ribadeneiriana *razón de religión* no comparecía en el *De Rege* de Juan de Mariana tampoco parece que requiera mayores precisiones (20). Al tiempo de reivindicar el carácter marcial que tradicionalmente había singularizado a la virtud hispana, éste más bien proponía una mixtura entre monarquía y leyes fundamentales, es decir, religión, entendida como hecho nacional, y sucesión. Originaba con ello el recelo de una Compañía, a la que así ya podía comenzar a denegar una pretensión supranacional que desestimaba para la propia Iglesia. Pero por el contrario en la operación bien cabía reconocerse desde posiciones más propiamente monárquicas un evidente guiño de complicidad en su planteamiento, pues idéntico lenguaje venía empleándose con motivo del conflicto sucesorio francés. En esas coordenadas adquiría su lógica reorientar la teorización de la política cristiana por vías novedosas como lo hacía Mariana al subrayar que la preocupación prioritaria, la salvación del alma, no debía llevar aparejada una vanificación del arte de gobierno, pues la superación de los límites de la naturaleza y la adquisición de hábitos a que en verdad aspira el proceso educativo no podía generalizarse cuando el encargado de regir el destino de la República, y por tanto el único que habría de moverse en el universo de la política, era el sujeto a educar.

A estas alturas tampoco parece por tanto necesario insistir en que el trabajo de Torres constituía una tercera vía. La única que ni genera polémica, como Mariana, ni pasa a formar parte de unos *Arcana Imperii*, como Ribadeneyra. Y ello tampoco resulta casual. Algo tiene que ver la crisis del *iusnaturalismo* cristiano, que posee un singular escenario —el ámbito francés de las guerras de religión en que se niega la existencia de un vínculo unívoco entre canon ético objetivo y disposiciones normativas contingentes— y una motivación no menos precisa, la novedosa percepción del tiempo generada por la fragmentación de la *Christianitas* (21). En el momento finisecular el universo católico se veía abocado a dotarse en su virtud de unas formulaciones que permitieran procesar la experiencia del tiempo y sobre todo a incorporar a la defensa de la *vera religio* la figuración del credo católico como garante de la solidez y estabilidad política desde postulados inequívocamente providencialistas (22). Un debate, el relativo a la permanencia de las *Repúblicas* en

19.—Cfr., INURRITIGUI, J.M., *La Gracia y la República. El lenguaje político de las teología católica y el «Príncipe Cristiano» de Pedro de Ribadeneyra*, Tesis Doctoral, UAM, Madrid, 1995.

20.—FERRARO, D., *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*, Milán, 1989.

21.—Cfr., TUCK, R., *Philosophy and government, 1572-1651*, Cambridge, 1993, pp. 31-153, BATTISTA, A.M., *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milán, 1989, pp. 7-50, y la actualizada reconstrucción del contexto y específico reconocimiento de la centralidad del elemento religioso en HOLT, M.P., *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge, 1995.

22.—Cfr., para el significado e inserción del episodio en un desarrollo de raíz bajo medieval, VIROLI, M., *From Politics to Reason of State. The acquisition and transformation of the language of politics, 1200/1600*, Cambridge, 1992, esp. pp. 238-280, sobre la articulación de específicas respuestas ante el mismo, BIRELEY, R., *The Counter-reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill, 1990, esp. pp. 45-135, y por último en relación a la especificidad y condicionamiento de la respuesta hispana ante esa coyuntura, CLAVERO, B., *Razón de Estado, razón de individuo, razón de historia*, Madrid, 1991, pp. 15 y ss.

el tiempo y los medios que lo garantizan, podía encuadrar por tanto las composiciones de los tres jesuitas hispanos. Ante los evidentes síntomas de agotamiento demostrados por la argumentación tradicionalmente utilizada por la catolicidad, el cerrado vínculo entre una justicia natural y un derecho civil, resultaba obligado incorporar nuevas claves en la codificación del discurso. Y por aquí se hacían patentes unas diferencias que Ribadeneyra omitía en su *Catálogo* pero que ilustran la definición de una cultura política en un tiempo de encrucijada como es el otoño del Quinientos.

La irónica aproximación de cuño platónico a la figura del «*Rey sabio y religioso*» propuesta por Juan Torres constituía el cierre de una línea discursiva que ahora imperativamente se superaba —y conviene repetir que en sentido no precisamente concordante— de la mano por ejemplo de Ribadeneyra y Mariana. Nuestra *Philosophía Moral* ni compartía con ellos debate ni coincidía en un mismo *momento teórico*. Ahora bien, esto no significa que sus supuestos de fondo se cancelen ni mucho menos. Mantienen toda su vigencia, pero imbricados en un discurso de diferente calado e intencionalidad (23). Al fin y al cabo ellos eran los componentes definitorios de una cultura cuya valencia política se concebía en clave teológica, inmersa en los dominios de una religión, y por tanta el soporte de una arquitectura moral cuya salvaguarda pasaba a finales del XVI por una *modernización* discursiva que relega la operatividad de la *Philosophía Moral* de Juan Torres sin tener por ello que modificar los confesionalizados principios que la sustentan.

23.—VIEJO, J., «El sueño de Nabucodonosor. Religión y política en la monarquía católica a mediados del siglo XVII», *Revista de Estudios Políticos*, 84, 1994, pp. 145-163, y del mismo, «Contra Políticos Atheistas. Razón católica y monarquía hispánica en la segunda mitad del siglo XVII», encuentro sobre *Ragion di Stato fra 600 e 700*, Nápoles, 1996.