

EL «PRINCIPE» SEGUN DIEGO DE VALERA Y EL «PRINCIPE» SEGUN MAQUIAVELO

No había llegado Diego de Valera a los treinta años cuando, en 1441, envió a Juan II su primera epístola, bastante impertinente pero en el fondo animosa y honesta; y unos sesenta y cuatro tendría cuando, en 1476, el rey Católico en una carta suya del 17 de febrero le agradece el envío de un libro que con mucha probabilidad es el *Doctrinal de príncipes*, con el cual Mosén Diego concluye, noble y dignamente, su actividad de escritor político. Se puede decir que este tratado queda todavía inédito, porque sólo conocemos un único ejemplar impreso de una edición del final de siglo XV (1), pero el olvido de los editores no resta importancia a esta obrita, de la cual dice don Juan de Mata Carriazo que «está invitando a una comparación con los escritos similares..., y sobre todo con el *Príncipe* de Maquiavelo, tan lleno de referencias a Fernando el Católico. Al comienzo de su reinado Valera le dice cómo debe gobernar; en sus postrimerías el escritor florentino lo presenta como modelo de príncipe político» (2).

Muy interesante, sin duda, sería este cotejo, pero constituye un tema que no podríamos agotar aquí: lo que de momento podemos hacer es examinar los límites y la naturaleza de las referen-

(1) En la biblioteca del Duque de Medinaceli; la describió GALLARDO (IV, 4.745), y recientemente la vió el Sr. MATA, véase DIEGO DE VALERA, *Crónica de los Reyes Católicos*, edición y estudio preliminar por JUAN DE MATA CARRIAZO, R. F. E., anejo VIII, Madrid, 1927, página C, nota 1.

(2) MATA CARRIAZO, Estudio, cit., pág. CII. Además: «Destaca entre todas (sus obras) el *Doctrinal de príncipes*... Asunto, desarrollo y lenguaje concurren a merecer para este tratado un puesto de honor en la Literatura Española», ibd., pág. IX. Véase, además, E. TODA OLIVA: *Doctrinal Político de M. D. de V.*—R. E. P., núm. 52.

cias posibles entre las dos obras, que realmente representan dos momentos característicos en el desarrollo del pensamiento político universal.

* * *

La antigüedad clásica había ya conocido distintas formas de determinar la figura del príncipe; la época más antigua había visto al príncipe identificado como el jefe de una gran familia que había evolucionado hacia un verdadero estado —el rey pastor de pueblos, el *pater familias*, como encontramos en la edad homérica y prehomérica y en los orígenes de Roma—; más tarde en el mundo griego habían nacido las espléndidas tiranías en que desembocaron sus repúblicas, las cuales, en cierto sentido, pueden corresponder a la primera fase del Imperio de Roma, cuando la monarquía se constituyó mediante el prevalecer de un ciudadano sobre los demás, análogamente a lo que ocurrió más tarde en las *signorie* italianas del Renacimiento.

Pero al mismo tiempo el Oriente había elaborado una forma de monarquía en la cual el soberano se había divinizado en cuanto su persona ya no se consideraba como sencillamente humana, sino más bien como una directa emanación divina sobre la tierra. Cuando en el mundo romano estalló la gran contienda entre Marco Antonio y Octaviano, el joven sobrino de Julio César enfocó su propaganda poniendo en evidencia la amenaza de que Antonio pudiese conquistar a Roma para entregarla a Cleopatra; o sea que pudiera transformar la dictadura política que los dos triunviros ejercían cada uno en su territorio, en una monarquía de tipo oriental en que todo derecho de los ciudadanos desaparece frente al poderío trascendental de un monarca divinizado. No de otra manera podríamos explicarnos el grito de liberación que Horacio, siempre perfectamente mesurado, lanza a la noticia de la muerte de esta mujer que había osado soñar con establecer en Roma el poderío de los sátrapas y de los reyes persas: «nunc est bibendum, nunc pede libero pulsanda tellus;» (3).

Y sin embargo la monarquía siguió evolucionando, y vino el día que por desarrollo natural de las cosas Roma también sacrificó.

(3) HORACIO, *Odas*, I, XXXVII, 1.

como a un dios, al *numen imperatoris*, echando a las bestias fieras a los cristianos que se negaban a este sacrificio.

Más tarde las invasiones bárbaras llevaron al mundo romano una forma nueva de monarquía, distinta de todas las que hemos hasta ahora considerado: la monarquía eminentemente militar que se establece en un medio social primitivo y sencillo, en el cual los hombres, acostumbrados a la libertad y a la autonomía individual que esta organización rudimentaria permite, renuncian a ella en el momento de la guerra, reconociendo al más fuerte y más dotado un derecho de mando que corresponde a los intereses comunes. Naturalmente un soberano de este tipo prácticamente no puede ser más que un *primus inter pares*, un combatiente entre combatientes, que posee ciertos derechos superiores a los de los demás en cuanto también tiene deberes que los demás no tienen; un caudillo que arrastra a los suyos al combate con el ejemplo y con el empeño de repartir con ellos los frutos de la victoria. Así ya los describe Tácito; y más tarde *Comites* se llamaron los combatientes escogidos que seguían constituyendo, alrededor de la persona del príncipe, aquel *globus* que ya Tácito había visto constituirse alrededor de los antiguos jefes de las tribus germánicas.

Esta figura de príncipe es, en el fondo, la que tienen delante los tratadistas de la Edad Media, antitética en cierto sentido a la idea del príncipe oriental divinizado: un *primus inter pares*, como hemos dicho, un caballero entre caballeros que manda en razón de sus prendas personales y debe, por tanto, poseerlas en medida superior a todos los demás, ser modelo y dechado de toda perfección caballeresca y conseguir la obediencia con la eficacia de la admiración y del amor.

Por otra parte, también el Cristianismo contribuyó en orientar hacia una representación idealizada de la figura del príncipe, a la cual se atribuyen todas las prendas humanas y morales, porque la categórica determinación de la individualidad está en la raíz de toda responsabilidad moral, y a la responsabilidad individual el principio religioso no puede renunciar. Así que dos fuerzas fundamentales del mundo medieval —la tradición germánica y el Cristianismo— confluyeron en este sentido, y fueron creando una figura idealizada de príncipe como el tipo humano y caballeresco más elevado y perfecto, a la cual se contrapuso la antitética del tirano. El pseudoaristotélico *De secretis secretorum*, el tratado *De regimine principum* de Egidio Romano (o Colonna), el *Liber de*

eruditione principum atribuido a Santo Tomás de Aquino, el *De tiranno*, de Bártolo, y el de Colucio Salutati y multitud de referencias en las obras filosóficas de la época, ofrecen material más que abundante para determinar todos los rasgos de esta idealización de la figura del soberano y de su antítesis: el tirano.

Pero al mismo tiempo las exigencias de los problemas políticos actuales iban dejándose atrás el antiguo estado de los reinos romano-barbáricos, en los cuales el rey podía ser sencillamente un *primus inter pares*, o sea un hombre como los demás; y, en efecto, el pensamiento político de la edad aristotélica y tomística ya ha elaborado el concepto del estado asimilado a un cuerpo humano en el cual cada miembro tiene capacidades y funciones distintas, el «cuerpo místico», del cual el príncipe es la cabeza que piensa y dirige. Distinta, pues, la situación del príncipe de la de todos los demás ciudadanos, porque pensar como debe pensar la cabeza del cuerpo místico, significa prácticamente identificar su propia actuación con la actuación del estado; no ser ya un hombre como los otros, sino el representante moralmente responsable de una realidad compleja, de orden superior a todos los individuos —incluso el príncipe mismo—, lo cual obedece a exigencias trascendentes suyas: la sociedad jurídica y políticamente organizada, o sea el Estado.

Que estas exigencias de la colectividad tomen aspectos totalmente distintos de las del individuo es, por otra parte, natural e inevitable. El individuo puede renunciar a su derecho, puede dar más de lo que es su deber, puede sacrificarse. Todas estas cosas son nobles y bellas, pero sólo en cuanto el individuo las cumple por sí mismo, ya que sacrificándose, dando a los otros más de lo que les corresponde, cumpliendo más de lo que pide su deber, se sacrifica a sí mismo, renuncia a cosas que a él mismo le pertenecen. Pero cuando este individuo se ha identificado con el cuerpo místico, o sea cuando actúa en función de toda la sociedad, ya no puede hacer estas cosas, porque en este caso el sacrificio y la renuncia no se limitan a su persona, que voluntariamente las acepta, sino que se extienden, necesaria y arbitrariamente, a todas las que componen la sociedad; y el príncipe ya no tiene derecho a imponer a todos sacrificios y renunciaciones que representan un valor sólo en cuanto sean voluntarias, y que van más allá de lo que la ley natural y civil pueden pedir al hombre y al ciudadano. El hombre puede perdonar a su enemigo, pero no lo puede la so-

ciudad; el hombre puede regalar lo suyo, pero lo de la sociedad es de todos, y ninguno singularmente puede disponer de ello como no sea para los fines normales universalmente establecidos; el individuo puede morir para defender su honor, pero nadie, por ninguna razón, tiene derecho a matar al cuerpo místico, o sea a matar a la sociedad.

Por estas razones el progreso mismo del fenómeno político acarrea inevitablemente una consecuencia que era necesario advertir y aceptar como inevitable: la consecuencia de considerar a la persona del príncipe, en su función de jefe del Estado, en el plan de una humanidad distinta de la de los otros hombres y con un deber distinto y propio suyo; o sea con el deber de actuar en función de las exigencias de la sociedad, sacrificando a este deber de orden superior todos los demás que al hombre normalmente se imponen. Este hecho inevitable crea un problema moral extremadamente delicado y difícil, porque en este modo el príncipe —que a pesar de todo es un hombre y, por tanto, sujeto a todos los deberes y las exigencias que la humanidad nos impone— se encuentra en determinadas circunstancias frente a conflictos terribles, en los cuales los intereses colectivos (que más tarde cobraron el nombre pavoroso de «razón de estado») tienen fatalmente que prevalecer.

* * *

El primero que plantea el problema del príncipe en un plan categóricamente impersonal —con una audacia revolucionaria que provocó inmediatamente, y aun ahora provoca profundas reacciones— es Nicolás Maquiavelo. Maquiavelo veía, como problema preminente sobre todos los demás, la necesidad de una efectiva y continua eficiencia del Estado, porque su profundo pesimismo al juzgar de los hombres en general le hacía pensar que cualquier cosa era mejor que la anarquía, en la cual las malas pasiones de los hombres se desencadenan. Por este motivo elabora una teoría del gobierno monárquico, aunque considere como perfecta la constitución republicana del Estado; y republicano se manifiesta en su obra más amplia, los *Discorsi sulla prima deca di T. Livio*. Es en el fondo más fácil a quien profesa opiniones republicanas darse cuenta de la impersonalidad de un hombre que representa al Estado; y, en efecto, Maquiavelo, aun cuando habla del Príncipe,

ve en su persona la *res publica*. Así es que en su tratado *De principatibus*, que cobró universalmente el título de *Príncipe*, el concepto de origen aristotélico y tomístico —procedente del derecho romano, que considera al rey como «*lex animata*» (4)— encuentra una serie de aplicaciones nuevas e imprevistas.

El príncipe en cuanto cabeza del cuerpo místico identifica su pensamiento y su acción con el pensamiento y la acción de este cuerpo, y los rasgos de su personalidad ya no son los de una normal personalidad humana, sino los de la colectividad políticamente organizada, o sea del Estado. Cae, pues, necesariamente la representación tradicional del príncipe como hombre más noble que los demás, provisto de las prendas más elevadas del caballero perfecto, y se le sustituye una figura hasta monstruosa desde el punto de vista genéricamente humano, porque ya no es la figura de un hombre, sino la de una abstracción personificada.

Este planteamiento del tratado, ya audaz en sí mismo, resulta aun más chocante en cuanto la postura de Maquiavelo es eminentemente polémica y tiende, por tanto, a acentuar hasta los últimos límites estas características nuevas que su príncipe viene así a presentar. Se diría que en muchos casos Maquiavelo no solamente no se preocupa de atenuar estos contrastes sino que más bien se complace en acentuarlos, porque así pone en evidencia la novedad profunda de la materia que trata en su *Príncipe*, en el cual sobre todos los elementos genéricamente humanos, prevalece de una manera categórica el fenómeno político que se desarrolla según una ley interior suya.

El pensamiento tomístico había postulado todo el universo como una gran armonía de leyes y no podía, por tanto, pensar que entre la exigencia moral y la exigencia política se pudiera determinar un contraste. Por otra parte el pensamiento político medieval, en el fondo, más que a la acción política se dirige a la jurídica y legislativa; y en este terreno efectivamente se encuentra con facilidad mucho mayor la correspondencia entre la ley natural o divina y la ley actual. Pero cuando pasamos desde la representación de una figura idealizada de príncipe o desde el

(4) NOVELLE, CV, 4. Además, DIG, I, 4, Ulpiano, fr. 1: «*Quod principii placuit, legis habet vigorem: utpote, cum Lege regia quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat*».

estudio de una orgánica ordenación de leyes, a la actuación práctica de la actividad del Estado, es evidente que el problema cambia profundamente sus términos: el príncipe, el soberano, el jefe del Estado, en cuanto se identifican con la *res publica*, ya no puede estar sujeto a leyes que fueron elaboradas para el individuo que actúa exclusivamente según sus funciones particulares, y que, por tanto, tiene que respetar limitaciones y normas que los demás deben respetar con él, según las leyes coercitivas dictadas por el Estado, por el cual el individuo así se encuentra amparado. Pero el príncipe no tiene el abrigo de una fuerza superior que le ampare, porque es él mismo esta fuerza, y su deber supremo es el de mantener constantemente activa la guerra de coerción de las leyes, indispensable para la vida ordenada de la sociedad. Ya hemos dicho que este hecho lleva consigo delicados problemas de orden moral —porque hay casos en que el príncipe, para salvar la ley, tiene personalmente que quebrantarla—; pero por otra parte la experiencia enseña que ello es prácticamente inevitable. De todos modos aquí no nos ocuparemos de este delicado problema, limitándonos a exponer los puntos fundamentales que Maquiavelo establece en su *Príncipe*, con el fin de determinar la posición de este tratado respecto al *Doctrinal* de Mosén Diego.

Los capítulos del *Príncipe* de Maquiavelo son 26 y los primeros nueve están dedicados a examinar cómo el Príncipe puede alcanzar el poder, porque este elemento positivo de hecho ocupa para Maquiavelo el lugar que ocupaba en los antiguos juristas la elaboración del concepto de la autoridad y de su procedencia legítima. A esta legitimidad daban tanta importancia, que Bártolo, al representar la figura del tirano, concede el derecho a rebelarse contra él y aun a matarle, en cuanto el tirano sea tal *ex defectu tituli*, o sea en cuanto haya llegado al poder sin derecho legítimo; mientras que no admite el derecho a la rebelión cuando el legítimo príncipe se torne tirano *ex parte exercitii*. Este planteamiento tan meramente jurídico es parcialmente superado por los mismos filósofos escolásticos, y por Maquiavelo es totalmente subvertido: para Maquiavelo ni existe un *defectus tituli*, más que como elemento que aumenta la dificultad del ejercicio, y hasta llega a considerar lo que él llama principado civil, o sea por elección, como una forma defectuosa, ya que un príncipe así elegido se encuentra menos libre en el ejercicio del poder. Lo que cuenta para Maquiavelo, que considera las cosas desde un punto de vista eminente-

mente político, o sea práctico, es que el poder sea alcanzado y pueda ser ejercitado con eficacia.

Por tanto no el origen, sino el ejercicio del poder, es lo que constituye la eficiencia del Estado en el supremo interés de todos para la vida ordenada de la sociedad. La cuestión no es, pues, de derecho, sino de aquella capacidad que Maquiavelo llama latínamente «virtud», lo que en el fondo también constituye un gesto polémico en cuanto la palabra en nuestras lenguas y en aquellos tiempos ya había adquirido en modo definitivo una significación totalmente distinta.

Esta capacidad del príncipe y del principado es ante todo capacidad militar (lo que en la Italia de los tiempos de Maquiavelo tenía una importancia absolutamente singular porque los príncipes renacentistas italianos habían dejado a los *condottieri* todo el cuidado de las armas) y después capacidad para ejercer sus funciones de gobierno. Pero estas capacidades no son las tradicionales prendas caballerescas que valen para hacer simpática, admirada y querida la persona del príncipe, sino que son las capacidades frías, racionales, y cuando sea necesario crueles, mediante las cuales la actuación de gobierno puede resultar eficaz. El príncipe de Maquiavelo, pues, no debe ser liberal, como prescribía la tradición, porque la liberalidad, para merecer este nombre, tiene que ser irracional, e, inevitablemente, practicándola «... e diventi o povero e contennendo, o, per fuggire la povertá, rapace et odioso» (5). Asimismo es cosa deseable para el príncipe que le reputen piadoso, «... non di manco debbe avvertire di non usare male questa pietá. Era tenuto Cesare Borgia crudele; non di manco quella sua crudeltá aveva racconcia la Romagna, unitala, ridottala in pace et in fedé. Il che se si considererá bene, si vedrá essere stato molto piú pietoso che il populo fiorentino, il quale, per fuggire il nome di crudele, lasciò distruggere Pistoia» (6), porque no puso un freno adecuado a la lucha facciosa. La lealtad también es cosa bella y debe guardarse hasta donde sea posible —«Quanto sia laudabile in uno principe mantenere la fede... ciascuno lo intende»—, pero no puede hacerlo el príncipe, «quando tale osser-

(5) *Príncipe*, XVI, 1. Nótese, *ibid.*, 2: «El re di Spagna presente (Fernando el Católico) se fussi tenuto liberale, non arebbe fatto né vinto tante imprese».

(6) *Príncipe*, XVII, 1.

vanza li torni contro, e che sono spente le cagioni che las fecciono promettere. E, se li uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma, perché sono tristi e non la osservarebbono a te, tu *etiam* non l'hai ad osservare a loro» (7). Es este el caso más típico de oposición entre el deber del príncipe y el del particular: el particular debe observar lo prometido, porque aunque los demás no sean todos buenos ni estén todos dispuestos a hacer otro tanto con él, él, sin embargo, puede ampararse en la ley y obligarlos a mantener las promesas; mientras que el príncipe sólo puede ampararse en la ley en cuanto él mismo es la ley —*lex animata*—, o sea, en cuanto él mismo se halle en condición de imponerla; tampoco, por otra parte, tratando intereses de la colectividad, puede sacrificarlos. Los hombres de mi generación recuerdan cómo el mundo simuló escandalizarse cuando, durante la primera guerra mundial, un canciller alemán afirmó que los tratados son pedazos de papel; pero la realidad es que efectivamente los tratados son pedazos de papel que valen mientras actúan las razones que los han producido, o sea, mientras corresponden a la realidad; y cuando ya no corresponden a ella, se tornan pedazos de papel, sin que ello pueda ser de otra manera.

No son, pues, ni la liberalidad, ni la piedad, ni la lealtad las prendas que se piden al príncipe. Lo que se pide al príncipe es la capacidad de gobernar; y, por lo demás, es suficiente que evite lo que puede hacerle odioso o menospreciable, *contennendo*: «Odioso lo fa soprattutto... lo esser rapace e usurpatore della roba e delle donne de' sudditi... Contennendo lo fa esser tenuto vario, leggieri, effeminato, pusillanime, irresoluto» (8).

* * *

Si pasamos ahora al examen del *Doctrinal de príncipes* de Diego de Valera, salta inmediatamente a la vista que el autor español considera todavía la figura del príncipe desde un punto de vista tradicional; las prendas que él pide para el soberano ideal son todavía las del perfecto caballero, que debe ser ejemplo para

(7) *Principe*, XVIII, 1.

(8) *Principe*, XIX, 1.

los demás e inducirles a obediencia, sobre todo por medio del amor, en el cual Maquiavelo tiene muy poca confianza, porque: «amando li uomini a posta loro, e temendo a posta del príncipe. debbe uno príncipe savio, fondarsi in su quello che é suo, e non in su quello che é d'altri» (9); mientras que Valera, concluye el largo capítulo en que habla de las prendas necesarias al príncipe, el segundo, «conviene al rey procurar ser más amado que temido» (10).

Y para conseguir este amor necesariamente debe el príncipe reunir en sí todas las cualidades que hacen al hombre más amable, debe ser «gracioso, benigno, tenplado, modesto», debe ser «justo, clemente, verdadero e misericordioso», y, naturalmente, debe, sobre todo, ser espléndido y liberal (11). En toda la Edad Media este concepto de la liberalidad ejerció una sugestión singular: toda la literatura, la de juglaría y la de clerecía, exaltó la «franquesa» como la virtud más perfecta y acabada del caballero y del señor; y el mismo Santo Tomás la considera virtud más elevada que la justicia, porque «... iustitia exhibet alteri quod est eius, sed liberalitas exhibet quod suum est» (12); y huelga decir que si esto pensaba el *doctor*, la turbamulta de los caballeros y de los juglares, que de esta liberalidad tenían que vivir, no podían imaginar otra virtud más noble ni más elevada. Y los literatos que estaban aún peor que los caballeros y que los juglares, porque en época de divulgación manuscrita no existían siquiera las mezquinas y aleatorias posibilidades económicas que el libro impreso puede ofrecer hoy al escritor, es muy natural que hicieran por su parte todo lo posible para exaltar esta virtud hasta los límites más inverosímiles e imprevistos.

En el sector político, por otra parte, el mismo Maquiavelo, que

(9) XVII, 6. Además, *ibid.*, 2: «Nasce da questo una disputa: s'elli è meglio essere amato che temuto, o converso. Respondesi, che si vorrebbe essere l'uno e l'altro; ma, perché elli è difficile accozzarli insieme, è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbi a mancare dell'uno de' dua». No puedo aquí alargar demasiado la cita, pero el pasaje que sigue es muy interesante para determinar el pesimismo de Maquiavelo.

(10) En el ms. 1.341 de la Biblioteca Nacional de Madrid, 132 r.

(11) *Ibid.*, 116 r., 116 v.

(12) *Summa Theol.*, IIa IIae, quaestio 97, art. 2.

la condena, hace una salvedad: cuando el príncipe está en guerra y reparte lo del enemigo, puede ser liberal (13). Es, en el fondo, el concepto originario de esta liberalidad, el que ya corresponde al cuadro que encontramos en Tácito de la primitiva organización militar germánica.

Además podían darse casos de liberalidad calculada: aparentemente espléndida, pero secretamente interesada. Podía ser una de las formas que toma en algunos casos el fasto y la exhibición de los medios para alcanzar un resultado de prestigio o para captar un posible enemigo o competidor, poniéndole en la alternativa de comportarse como amigo o de aparecer ingrato y desleal.

Pero Valera, que asienta su representación del príncipe sobre el concepto de que el príncipe debe ser amado, naturalmente debe inculcarle la liberalidad como rasgo imprescindible y no calculado: «Conviene mucho al rey la liberalidad o franquesa, que dice Boecio que la liberalidad fase los príncipes amados». Y a continuación añade un ejemplo, de los más absurdos forjados por esta tradición: el de Alejandro que dona una ciudad a un pobre caballero, porque «No devo yo mirar lo que conviene a ti rescibir, mas lo qué es lo que a mí conviene de dar» (14).

Pero, al proceder en los ejemplos, instintivamente el espíritu práctico de Mosén Diego prevalece, y los otros que siguen parecen inspirarse más bien en los dictámenes de una cuerda y bien calculada política, o de captación o de prestigio. Alfonso el Sabio, que ofrece todo el rescate para el emperador de Constantinopla, prisionero de los turcos; Felipe de Borgoña que libra, pagando su rescate, al duque de Orleans o trata espléndidamente al rey Renato de Anjou, su prisionero —como a Alfonso de Aragón había acaecido con Felipe María Visconti después de la batalla de Ponza—, son evidentemente casos de hábil política de captación y de prestigio.

Y hay más: al hablar de liberalidad ha comenzado Valera, como hemos dicho, por la senda tradicional, pero en un párrafo sucesivo pone una limitación: «Conviene, con todo eso, tener

(13) *Príncipe*, XVI, 4. Además, en la última parte VALERA vuela al tema de las virtudes, con sus definiciones y particiones, que ya había tratado, sobre todo en el *Breviloquio*.

(14) *Doctrinal*, ms. cit., 120 r.

modo en la larguesa, acatando la qualitat del dador y los méritos del rescibiente e la oportunitat de los tienpos... porque, pensando ser liberales, no seamos pródigos e pensando ser tenplado, no seamos avaros», lo que parece ya contradecir al ejemplo de Alejandro que dona una ciudad a un pobre caballero. Y en una nota, además, establece más claramente las condiciones de la liberalidad: que sea pronta, que no done tomando a quien no debe, que done a quien merece, que olvide lo dado, que done cosas provechosas a quien las recibe, que no done por vanagloria, y en fin, rasgo interesante en que ya vislumbramos a Maquiavelo: «... que no dé más de lo que puede, porque los que dan allende lo que basta su poder o facultad, es forçado de tomar donde no deven e así dexan de ser liberales e tórnanse pródigos e tiranos» (15). Evidentemente tenía Valera ante la mente todo el periodo que media entre las mercedes enriqueñas y las dádivas atropelladas e irracionales de Enrique IV, y aunque su punto de partida fuere el elogio tradicional de la liberalidad, su inteligencia escarmentada y despierta discurre por natural instinto, y desarrollando el concepto llega progresivamente a determinar los múltiples elementos y limitaciones que la razón política impone al ejercicio de la liberalidad.

Este proceso de elaboración interior respecto a las posiciones tradicionales también parece bastante evidente en las páginas que tratan de la justicia. El rey, dice al comienzo, debe ser «justo, clemente, verdadero, misericordioso», donde resulta evidente que la preocupación por trazar un retrato de príncipe más amado que temido por los súbditos, le hace dar más relieve a la clemencia que al rigor. Pero cuando a continuación el concepto se traduce concretamente en ejemplos, es interesante observar cómo los de rigor y energía prevalecen por colocación y evidencia sobre los de benignidad, porque éstos vienen después y se refieren exclusivamente a tópicos consabidos de la antigüedad, mientras que los primeros representan acaso los pasajes más eficaces y característicos del tratado, donde lo histórico, lo político, lo doctrinal son amasados con una fuerza que recuerda a Maquiavelo. Abre la serie el de Alfonso I —que en el fondo hace medianamente al caso porque más

(15) *Ibd.*, 121 r. Todo este pasaje repite la nota 7 del *Breviloquio de virtudes*, del mismo VALERA.

que de clemencia se trata de benignidad paternal al recibir y amparar a los que huyen de la invasión sarracena—, y siguen cuatro casos derivados de Valerio: Trajano, Torcuato, Bruto, Termide. Pero en este punto el cronista se despierta en Valera, y el relato empieza a cobrar vibraciones de emotivo realismo al referir la enérgica actuación de «Alfonso, emperador de España» que sale discretamente de Segovia «con dos de a cavallo, e mandó en su palacio que dixesen que estava doliente» y a grandes jornadas llega en Galicia para juzgar y «enforcar a la puerta de su casa» a un infanzón que había menospreciado sus cartas; y, más adelante, el ejemplo de Alfonso VIII que, «a quinze años, manda matar en Toro a su tío D. Joán y a Garcí Fernandes Sarmiento y a Lope Alvares de Fermosilla, que le andavan en traición».

Pero, entre estos dos, en las páginas acaso más sugestivas del tratado, es sobremanera interesante el relato de la actuación de Sancho *el Bravo* contra su hermano Don Joán y Lope y Diego Lopes de Campos que conjuraban contra él, porque este es el momento en que realmente parece hacerse evidente una sugestiva afinidad entre la prosa de Valera y la de Maquiavelo. Interesante sobre todo es el aprecio que aquí Valera demuestra hacia la disimulación como arte de gobierno: «... él (el rey) se ovo así discretamente con ellos, dismulando que dello no sabía, que los allegava mucho más que ante que fuese certificado de la traición en que andavan. E toda cosa que qualquiera dellos le demandava, ge la dava con muy alegre cara, fasta tanto que ellos creyeron que el rey ninguna cosa del fecho sabía». Claro que todo el mundo sabe que es lícito a cualquiera, y sobre todo al político, engañar a quien nos engaña, pero aquí, más que el hecho en sí mismo me parece interesante el modo de evidenciarlo: esta especie de gusto —típicamente renacentista— por el valor, en cierto sentido estético, que cada cosa tiene en sí misma en cuanto sea perfecta, independientemente de los valores morales o sentimentales que se le puedan atribuir. Esta complacencia con la disimulación desentona, sin duda, en el cuadro del rey franco, misericordioso, clemente y valeroso que Mosén Diego traza en el conjunto de su tratado, pero constituye una referencia inesperada a la realidad del fenómeno político que por lo imprevista y eficaz cobra un extraño relieve, como ciertas audaces pinceladas de los pintores impresionistas. «Y cuando más seguros estovieron, el rey les dixo que le

conplía verse con el rey de Aragón, e que viesen dónde les parecía que la vista se devía faser. E después de todos aver dicho su parecer, el rey dixo que le parecía ser mejor ir en Alfaro —otro rasgo de refinada disimulación— porque Alfaro era del conde Don Lope».

Así, en Alfaro se aposenta el rey en el castillo y los conjurados en la villa, y Don Lope, señor de la tierra, convida al rey a comer para el día siguiente. Acepta el rey y le llama al castillo para hablarle; el conde acude sin sospecha, acompañado por el Infante, que es su yerno, «e yendo para el castillo, toparon con Diego Lopes de Canpos, e fuese con ellos». Así los tres se entregan en las manos del regio verdugo; al entrar, «los porteros cerraron las puertas e no dexaron entrar salvo a ellos tres, los quales se fueron para una sala donde el estrado real estava e no fallaron aí al rey y enbiéronlo llamar». No sé si se trata de una sugestión mía, pero este momento de pausa suspensa, al no encontrar al rey, ante el estrado real vacío, me parece de una eficacia trágica singular. Llega el rey y se entabla un diálogo relatado con dramático realismo. Pregunta el conde por qué el rey le ha llamado, y el rey abandona ya toda disimulación: «Conde, lo que quiero es que desfagáis los tuertos e agravios que a muchos de mis vasallos tenéis fechos, de que se querellan de vos». Despreocupado e impertinente trata el conde de tomar en broma la pregunta: «Porque casó Marina Franca a quatro leguas de Salamanca», e, intimándole el rey: «Conde, ¿aun aquí tenéis a Marina Franca? Dexemos esto y dadme mis castillos que me tenéis»; sigue el conde burlando: «Sí que los tengo ¡aquí en la manga!» Pero no burla el rey, y, al darse cuenta de la situación, el conde pone mano a la espada, pero el rey, «como lo vido venir, levantóse a gran priesa e sacó un cuchillo que siempre tenía en la cinta e dio un tan gran golpe al conde, que le cortó la meitad del onbro con el brazo. E luego el rey dixo a grandes bozes: ¡Matadlo, matadlo! E salieron algunos onbres que estavan armados para prender a los susodichos e allí mataron al conde, y el infante se acojó a la cámara de la reina y ella lo amparó; y andando el rey muy sañudo por el castillo, cojó Don Diego Lopes de Canpos e díxole: 'Diego Lopes ¿qué os fise yo por que me corriades la tierra?' e puso mano al cuchillo con que avía ferido al conde, e cortóle la cabeza. E así pacificó estos reinos.» Todo el relato de este momento nibelúngico del castillo de Alfaro,

y la lapidaria conclusión que todo lo justifica, podrían muy bien haber salido de la pluma de Maquiavelo (16).

* * *

Pero donde Valera parece tener más claramente una visión del problema político distinta de la tradicional —aunque según ésta haya planteado su representación del príncipe ideal—, es en el estudio paralelo de la figura del tirano.

Como ya hemos dicho, Bártolo distinguía el tirano *ex defectu tituli*, contra el cual siempre era lícita la rebelión, hasta al tiranicidio, el tirano *ex parte exercitii*, contra el cual en los Estados «superiorem recognoscentes» (Bártolo pensaba en el Estado señorial italiano) existía la apelación al superior, y en los «superiorem non recognoscentes» sólo podía justificarse la rebelión, y eventualmente el tiranicidio, por un movimiento colectivo, y nunca por rebeldía particular. Santo Tomás consideraba lícita la desobediencia a los príncipes «si non habeant iustum principatum sed usurpatum, vel si iniusta praecipiant» (17); Coluccio Salutati en su tratado *De Tiranno*, contestando a una pregunta formulada de si tenía derecho Bruto a matar a César—, la resuelve considerando a César como soberano legítimo, porque en Roma, «superiorem non recognoscens», el consenso universal era título suficiente de legitimidad; y con esto se acerca a la solución moderna que se plantea con Maquiavelo, según la cual, lo que sobre todo interesa es el ejercicio del poder y el consentimiento del pueblo.

Ahora bien, es muy interesante notar cómo Valera resuelve también él la cuestión en este sentido, y en modo mucho más terminante que Coluccio. Valera conoce perfectamente, y refiere la distinción de Bártolo, en el sexto capítulo de su tratado; pero al definir la cuestión contrapone, en el ejemplo que introduce a continuación, el caso de Pedro el Cruel y el de Enrique II, en que el uno «por su cruesa e dura governación perdió el reino», y el otro «assí virtuosamente se ovo en la governación destos reinos,

(16) *Ibd.*, 117 v-118 r. Véase también en la *Abreviada*, IV, 114.

(17) Véase *Summa theol.*, II^a II^{ae}, quaestio CIV y CV, y la II^{ae}, quaestio XCVI, art. 4.

que mereció de todos ser fielmente por rey obedescido e acatado». Y muy claramente concluye: «Así digo, Príncipe muy humano, qu'es mucho peor el rey que por su condición se torna tirano, qu'el que tiranicamente, sin le pertenecer, ocupa o posee reino o señorío: porque, comoquiera que, según Dios e buena conciencia, quien posee alguna cosa con mal título sienpre es tenido a la restitución... pero quanto a la propiedad del oficio, justamente rigiendo los súditos, cobra nonbre de verdadero rey a fásese capás del regimiento: como al verdadero rey pertenesca derecha e justamente govarnar, guardando los mandamientos del derecho, que son honestamente bivar, a otro no dañar, a cada uno dar su derecho, como lo nota Bártulo en el tratado suso alegado» (18).

¿Contribuyó a esta toma de posición tan categórica el pleito sucesorio en que se había encontrado envuelta la reina Católica, de la cual Mosén Diego fue siempre partidario entusiasta? La cosa es muy posible, pero no resta importancia al hecho de que Valera aquí, con clara conciencia, enfoca desde el punto de vista práctico del ejercicio, o sea desde el punto de vista político, un problema fundamental que hasta entonces se había enfocado, prevalentemente, desde el punto de vista jurídico de la justificación trascendental de la autoridad.

En ésta Valera, que en otras cosas se nos antoja todavía dominado por los conceptos medievales del estado feudal y caballeresco con sus debilidades y contradicciones, manifiesta una visión de la realidad más aguda que otros contemporáneos suyos de cultura y formación tal vez superior, y realmente parece haber llegado al punto desde el cual se mueve el pensamiento de Maquiavelo.

Y con Maquiavelo también me parece haber tenido otros contactos en la sensibilidad y en la intuición; cuando, por ejemplo, en el tratado *De verdadera nobleza* manifiesta la más viva admiración por los que «de baxo linaje alcanzen la dignidad de la nobleza», hace pensar en la emoción con que Maquiavelo acomete el tema de los «che per propria virtù e non per fortuna sono diventati principi» (19); o cuando en sus cartas repite que no es con el sistema mezquino y tal vez inmediatamente lucrativo de las talas

(18) *Ibd.*, 136 r.

(19) Véase el cap. VI del tratado de VALERA y el VI del *Príncipe*.

que puede ganarse el reino de Granada, es fácil recordar la sentencia de Maquiavelo: «Le guerre devono essere corte e grosse» (20).

Así que, al concluir, se asoma una pregunta: ¿conoció Maquiavelo el *Doctrinal* de Mosén Diego? Referencias positivas para afirmarlo categóricamente no encontré hasta ahora, pero, sin embargo, la cosa me parece muy verosímil. En las dos primeras décadas del siglo XVI la cultura española empezaba a despertar en Italia un gran interés, y por otra parte Maquiavelo tuvo muchos contactos en ambientes, como hoy se dice, cosmopolitas, y mucho le interesó la figura del rey Católico (21), por lo que parece natural que estuviera enterado de una obra a él dedicada, y que trataba un tema tan de su gusto. Además sabemos que el tratado de Valera llegó a Italia, porque conocemos la existencia de un ejemplar en la Biblioteca de Parma (22).

Pues bien, de haber leído Maquiavelo el *Doctrinal* de Mosén Diego, ¿qué efecto habría producido en su espíritu? Yo creo que, a no dudarlo, la primera reacción habría sido polémica. La afirmación categórica de Valera de que el príncipe debe ser benigno, misericordioso, verdadero, liberal, y, sobre todo, más amado que temido, representa exactamente lo que niega el pesimismo de Maquiavelo, que pone como principio fundamental «é necessario a chi fonda una repubblica ed ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini essere cattivi, e che gli abbiano sempre ad usare la malignità dell'animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione».

Pero, por otra parte, quien da ocasión a la polémica, también puede participar en el mérito del descubrimiento de la verdad, en cuanto haya con inteligencia planteado el problema. Y además, Valera, en el desarrollo de su tema puede haber sugerido otra cosa a Maquiavelo: multiplicar los ejemplos antiguos y modernos, lo que resulta tanto más interesante si se considera que, como hemos visto, en este multiplicar los ejemplos, muchas de las afirmaciones teóricas se modifican y van acercándose a los puntos de vista que Maquiavelo adoptó.

(20) Véanse las cartas 18 y 21, y MAQUIAVELO, *Discorsi*, II, 6.

(21) Véase *Príncipe*, XXI, I.

(22) Véase in *The romanic Review*, XVI, 1925, págs. 87-88. Gino V. M. de Solemi. On the date of composition of Mosén Diego de Valera's *El Doctrinal de príncipes*.

Así que las dos obras pueden tal vez realmente enlazarse a través de la figura del rey Católico: representando una la instintiva capacidad de gobierno (la *Virtú*, como dijo Maquiavelo), dulcificada todavía por las ilusiones de una espléndida juventud llena, a pesar de todas las dificultades, de maravillosas ilusiones y promesas, y la otra, la conclusión, triste y amarga tal vez, pero magnífica y definitiva, que abre el camino a la vida política y al Estado moderno (23).

MARIO PENNA

(23) Nótese que la actuación de Fernando va orientada esencialmente a lo que Maquiavelo llama el «orden» del Estado; este orden no se funda en fuerzas espontáneas de la naturaleza humana, sino que «será», en cualquier caso, producto de un esfuerzo consciente y racional del hombre» (F. J. CONDE, *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, 1948, págs. 186-7). Observación ésta muy importante para analizar la contraposición entre el Estado medioeval meramente consuetudinario y, por tanto, estático y la función renovadora y dinámica del príncipe al abrirse la época moderna.