**Espejo de prudencia**

Pablo Fernández **Albadalejo**

Felipe II, como se sabe, fue conocido como el rey «Prudente». Es una caracterización que ya se insinuó desde los primeros momentos y que iría progresivamente consolidándose a lo largo de su reinado. Cuatro siglos después podemos decir que la imagen no sólo no se ha difuminado, sino que cuenta incluso con un relativo consenso. Espectadores de muy diversa procedencia continúan deteniéndose ante ella con una actitud si no complaciente cuando menos comprensiva: Felipe II representa el paradigma del gobernante «prudente». Si tal aceptación puede hacer que en algún sentido nos sintamos reconfortados conviene no perder de vista que también —y al mismo tiempo— puede encerrar alguna que otra trampa. Tras habernos llevado a una cierta familiaridad con el personaje puede habernos inducido asimismo a contemplar a Felipe II como uno de los nuestros, a sentir y a interpretar entonces «su» prudencia como nuestra. Es un riesgo ante el que debemos estar advertidos.

Tal prevención no es imaginaria. Véase si no lo que le ha sucedido al último y auto­rizado estudioso de Felipe II —Henry Kamen— cuando nos explica que el calificativo de «prudente» que le otorgaron sus biógrafos al monarca procede de que «veían en él la cua­lidad de la cautela». La prudencia del monarca se traduce y viene a reducirse de esta for­ma a estricto y actual registro «psicológico» de una «personalidad», a indicación de uno de sus rasgos. Esta forma de ver las cosas, este entendimiento de la prudencia, tiene sus antecedentes. Se apoya en una larga tradición europea que desde la modernidad «ilustra­da» parece empeñada en una tarea de permanente devaluación del término, reducido en el mejor de los casos a simple capacidad pragmática. «Prudencia» puede desde luego tra­ducirse por «cautela» y en ese sentido podemos despachar el término. Nada hay de ilegí­timo en ello. Pero estamos también en nuestro derecho para considerar que quizás la «tra­ducción» que se nos ofrece no resulta, por tan evidente, satisfactoria. Puede incluso que con esa equiparación, con esa lectura rigurosamente contemporánea, nos estemos negando a nosotros mismos esa cautela que tan alegremente proyectamos sobre el monarca, privándonos así de los beneficios que su consideración nos podría reportar.

No se trata por lo demás de un simple prurito terminológico. Más allá de la mayor, o menor pertinencia del término es sobre todo el propio concepto de «prudencia» lo que está en juego. Visto el peligro de impostación indiscriminada de nuestra perspectiva no parecerá entonces descabellado que apostemos aquí por un enfoque relativista, que en la medida de nuestras posibilidades dirijamos nuestros esfuerzos a la debida individualización del humus cultural y lexical en el que el concepto en cuestión llegó a florecer. La insistencia en la recuperación de contexto y concepto no es gratuita. Tras ella hay razo­nes que interesan sustantivamente al planteamiento mismo del tema sobre el que gira este capítulo, el de la concreta instrucción del «príncipe». Y puede ya adelantarse en este sentido que en torno a la «prudencia», a su significado y papel en la formación del gobernante cristiano, se libró una importantísima batalla en el atormentado escenario del siglo XVI y aun del tiempo inmediatamente posterior. No estamos disputando, por tanto, acerca de un detalle sobre el que fácilmente pudiera pasarse por encima: se deba­te sobre la inteligibilidad misma de la caracterización «prudencial» de Felipe II. Puede que tenga entonces algún sentido indagar sobre las razones por las que la «prudencia» llegó a situarse en el ojo del huracán, convirtiéndose en referente principal y leit-motiv de la instrucción de príncipes en el universo hispano.

A lo largo del arco temporal de la primera modernidad se gestó en efecto aquella concepción de la «prudencia» que inmediatamente pasaría a adornar al monarca. Habiendo detectado ya su temprana aparición en los comienzos del reinado seguimos ahora su pista cincuenta años después, en los momentos iniciales del siglo XVII. Y lo hacemos recurriendo en este caso al testimonio de uno de los más renombrados historiadores del momento, Antonio de Herrera y Tordesillas, en una tautológica cita en la que se for­maliza la asociación entre «monarca» y «prudencia»: «Y assi acabo este gran Monarca con la misma prudencia con que vivió: por lo qual [méritamente] se le dio el atributo de Prudente». Tal era en efecto la sencilla pero por lo demás inobjetable conclusión con la que Herrera clausuraba materialmente su Tercera parte de la Historia General del Mundo de XIIII años del tiempo del Señor Rey Don Felipe II el Prudente, desde el año de 1585 hasta el de 1598 que passó a mejor vida, una monumental empresa en la que andaba comprometido desde 1593 y cuyo último tomo veía la luz en 1612. No ocultaba Herrera la personal satisfacción que le producía la conclusión de una obra que, entre otras cosas, le permitía aparecer como «el primer español que ha escrito historia general del mundo». Naturalmente era ese un logro —y hasta cierto punto una audacia— que sólo se explicaba por la poderosa sombra de quien resultaba ser el protagonista de su relato, un monarca en torno a cuya biografía podía organizarse sin mayor problema la mismísima «historia general del mundo». Como por otra parte tampoco podía dejar de ser, el monarca en cuestión aparecía adornado con su correspondiente elenco de virtudes, sobresaliendo de entre todas ellas la prudencia. Felipe II era su encarnación: «prudente» era el epíteto que había pasado a caracterizarle y como tal constaba ya en d frontispicio del primer tomo de la «historia». En el mismo sentido, las páginas en las que Herrera narraba la muerte del monarca constituían una cuidada mise en scène en la que se desarrollaban los últimos actos de quien, aun momentos antes que se le «arrancase» el alma era capaz todavía de acreditar un imperturbable dominio sobre sí mismo, sobre la disposición del orden de su casa y sobre la propia ordenación del reino. Prudencia en estado puro —o al menos lo que entonces se entendía por tal— era lo que allí se representaba.

Sobre la afirmación de Herrera pesaba decisivamente el complejo y diverso «momento prudencial» que —abanderado por el Politicorum sive civilis doctrinae libri sex (1589) de Justus Lipsius— vivía ya la cultura europea. Con su Discurso y tratado que el medio dela Historia es suficiente para adquirir la prudencia. Herrera dejaba constancia de hasta qué punto era ésa una orientación con la que él mismo se sentía comprometido. Y en la que por otra parte tampoco estaba solo: en el prólogo a las Grandezas y cosas notables de España (1590) Diego Pérez de Mesa ya venía insistiendo en esa misma dirección. Tanta reflexión sobre el tema tenía por lo demás su explicación; se trataba después de todo de diseñar la estrategia a seguir ante la gran escisión religiosa y subsiguiente formación de confesiones que acababa de producirse en Europa.

La operación puesta en marcha se encaminaba derechamente a la búsqueda de nuevos principios sobre los que pudiera asentarse la convivencia civil y la acción política, dentro de una lectura que en cualquier caso se sobreentendía en clave exclusiva y confesionalmente católica. Más que Lipsio el referente resultaba ser en este caso Giovanni Botero. El jesuita formulará a estos efectos una respuesta centrada en la «conservación» de las comunidades políticas y obsesionada con la cuestión de la «obediencia». La «prudencia» inevitablemente aparecía convocada, pero lo hacía en unos términos que la distanciaban sensiblemente del que había venido siendo su paradigma tradicional. Poco tenía que ver en este sentido con los principios que llegaron a inspirarla en su escenario primero, la polis griega, poblada y animada por ciudadanos tan «activos» como «virtuosos». Como sabiduría práctico-concreta que era, la prudencia se encargaba de proporcionar e incorporar a la vez criterios de verdad para la acción, de acuerdo con las exigencias que cada caso particular pudiera presentar. Por encima de todo la prudencia aseguraba una deliberación «buena», garantizaba un «bien hacer», escogiendo para ello los medios mis idóneos en relación con un fin invariablemente «bueno». Unía así eficacia con rectitud moral, identificándose con esto último antes que con un supuesto rasgo de «personalidad».

Que al formular su nuevo planteamiento sobre la prudencia Botero colocase a Maquiavelo en el punto de mira no puede entonces extrañarnos. Nadie como el secretario florentino había evocado y teorizado los valores del republicanismo cívico clásico y, con él, enfatizado la capacidad e imprescindibilidad de aquella «prudencia civil» que informaba sus propios postulados. Nada casualmente, la reconducción que ahora se intentaba llevar adelante procedía a poner de manifiesto la debilidad de esa prudencia, de una prudencia que por su fundamentación estrictamente humana se entendía como imposibilitada para enfrentarse con garantías a los embates que acechaban en el tiempo. Imprescindible sin embargo a la hora de diseñar nuevos esquemas de convivencia política, la puerta que se cerraba para una prudencia se abría para otra. En el nuevo entendimiento que se proponía, la prudencia pasaba a incorporar una certeza absoluta en sus proposiciones, sobreordenada como estaba a la sapientia, a una sabiduría conectada directamente con la divinidad. Y de la que por lo demás el monarca aparecía como su principal depositario. Era una «prudencia» que por decirlo así no podía despegarse de la órbita regia. Tal era la nueva prudencia, cristiana, planteada y entendida como virtud exclusiva del gobernante, «como guía y maestra de todas las virtudes morales del Príncipe cristiano» según proclamaba Ribadeneyra. Dicha «política» o «gubernativa», la nueva prudencia enfatizaba la capacidad interventora del príncipe sobre los comportamientos de los súbditos en la misma medida en que, simétricamente, desmovilizaba cualquier recuerdo del activismo cívico y de la autonomía ética que habían estado presentes en su fundación.

Sobre tales pilares se levantaba la nueva prudencia y con ese material comenzaba a moldearse la imagen de quien materialmente constituía ya su primera —y más acabada— representación. Felipe II podía aparecer así como primer producto de esa factoría, espejo de una prudencia firmemente instalada ya en el imaginario católico de la «instrucción de príncipes». Todo ello incorpora una novedad que interesa no perder de vista: era la propia actuación del monarca la que pasaba a erigirse en modelo de referencia, su «experiencia» ilustraba el planteamiento de la nueva prudencia, significando con ello que de tradicional y pasivo receptor de una determinada «instrucción» el propio Felipe II devenía, en su condición de monarca, nuevo paradigma prudencial con su virtualidad educativa.

Se trata de una metamorfosis que por otra parte venía a poner de manifiesto, desnudamente, que el modelo educativo —autoridades, textos de referencia y lenguaje-— con el que se había venido operando resultaba inservible en el momento de la construcción de la nueva imagen prudencial. Para que tal desajuste llegara a producirse había habido sus razones. La primera y principal tenía que ver con la crisis misma de la literatura para instrucción de príncipes —los specula principum— que venía arrastrándose desde los últimos momentos de la edad media. Bebiendo sobre unas fuentes sustancialmente distintas y operando también sobre un distinto contexto, la nueva cultura humanística pronto puso de manifiesto la imposibilidad de conciliar su horizonte con el que se contemplaba en esos specula, dominados todavía por la sombra poderosa de Tomás de Aquino o del propio Bartolo de Sassoferrato. Cuando, como Erasmo, alguno de esos humanistas se animaba a componer una Institutio principis christiani (1516) la disociación se hacía aún más visible. No estaba nada claro sin embargo que esa renovación fuese a garantizar el protagonismo del que hasta entonces habían venido disfrutando los specula. Por su fuerte impronta platónica, su estrategia de «concordia» religiosa y sobre todo su propuesta de una exigente y rigurosa philosophia Christi, la Institutio erasmiana acababa perfilando un rey-filósofo al que más parecía preocupar, como «otro Cristo», la consecución misma de esa perfección cristiana que su eventual implicación e intervención en el orden de cosas propio de la vida cívica.

Lo sucedido en Hispania, donde Erasmo no era precisamente un desconocido, así parece probarlo. Poco antes de 1532 Bernabé de Bustos, maestro de los pajes de Su Majestad, argumentando que llegaba la edad en la que el Príncipe «debe comentar a ser instituydo» procedía a traducir sin más la Institución, con la esperanza de que —al igual que otros libros suyos— «pudiese servir e aprovechar al sereníssimo Príncipe e señor nuestro». Aun reconociendo la escasa información de que disponemos sobre los primeros pasos de la educación de Felipe II, todo parece indicar que la realidad estuvo por debajo de esas expectativas. Erasmo desde luego continuaría estando presente —como lo prueba el que en 1543 se adquiriese una compilación de sus obras para la biblioteca del Príncipe— pero en la práctica el modelo erasmiano tuvo poca relevancia. El premeditado distanciamiento de su propuesta en relación con la cada vez más incierta arena política constituía en este sentido un obstáculo insalvable. Su platonismo político podía conectar con líneas similares de impronta eclesiológica que venían operando en Castilla desde mediados del XV, o incluso reformularse en versiones más o menos castizas, noveladas y —por lo demás— exitosas como el *Relax de principes* (1529) de fray Antonio de Guevara. Pero la añoranza de una «edad de oro» en la que este último caía tampoco era la mejor recomendación para enfrentar el tormentoso siglo que se venía encima.

No fue el único modelo que hubo de batirse en retirada. En 1542 Juan Ginés de Sepúlveda —junto con Juan Calvete de Estrella y Honorato Juan— había sido nombrado preceptor del Príncipe ante los poco satisfactorios resultados que arrojaba la labor de Martínez de Silíceo. Aristotélico militante, el humanista cordobés venía empeñado en un sostenido esfuerzo de compatibilización entre los supuestos del aristotelismo político y el cristianismo. En una carta de septiembre de 1549 recordaba al monarca con añoranza los pasados años en los que se había dedicado a «servir en sus estudios», al mismo tiempo que le manifestaba su alegría por el «felicíssimo viaje» que recientemente había emprendido. Viajar no era después de todo sino otra posibilidad de instrucción virtuosa. Confiaba por ello el preceptor que su pupilo acabase por atesorar así «aquellas virtudes que hazen al Principe muy bueno e feliçe» y de entre las que «la principal es la prudencia», según ya habían escrito «los Philosophos». Dado que su adquisición dependía estrechamente de «la mucha experiencia de las cosas» ninguna vía entonces más inmediata y oportuna que el conocimiento de «diversidades de Naciones y diversas costumbres de hombres y cibdades» Con todo, y a efectos de precipitar esa adquisición, tampoco venían mal -las historias de Romanos y Griegos» y naturalmente la propia Política de Aristóteles que, traducida al latín por Sepúlveda, acababa de editarse en París en 1548 dedicada «ad Philippum Hispaniarum Principem». Pocos años antes Sepúlveda había redactado la mayor pane de su De regno, que no vería la luz hasta 1571, cercana ya su muerte. La obra en cuestión se dedicaba a poner de manifiesto cuáles habían de ser los deberes del rey, su -oficio» (de hecho en reediciones posteriores su título sería el De regno & regís oficio), dentro de una arquitectura política que desde sus cimientos apostaba por un entendimiento del monarca en términos de primer ciudadano. Después de todo el «reyno» no era sino «una gran ciudad» , una «comunidad de bien vivir» que presuponía entonces un aristotélico «bien hacer», una «praxis» que para quien desempeñaba el «oficio» de gobernante se entendía firmemente asentada sobre la prudencia, considerada como «facultad civil».

Sobre esta prudencia puramente «política» se sobreponía otra prudencia que constituía el «hábito verdadero». Sepúlveda obviamente no podía dejar de reconocer la remisión y subordinación —la superioridad— de una «vida contemplativa» que permitía alcanzar la «felicidad eterna», pero no por ello negaba el pan y la sal a la posibilidad de alcanzar asimismo una autónoma y no menos legítima «felicidad mortal». De reclamar por tanto el compromiso con una vita activa susceptible de desenvolverse en su plenitud en el marco del reino y en cuya consecución el monarca no debía permanecer al margen. Lejos del radicalismo de su maestro Pomponazzi y a pesar de la mucha distancia que podía haber entre su « príncipe» y el de Maquiavelo, no era nada fácil que propuestas como la de Sepúlveda pudieran hacerse con un hueco en relación con la instrucción de quien había sido su pupilo. De hecho las alarmas venían sonando ya desde hacía algún tiempo, activadas por la reflexión poderosa de Francisco de Vitoria. En su De potestate civili (1528) el dominico había vuelto a poner las cosas en su sitio, recordando que el único Aristóteles posible era el que pasaba por la lectura que en su momento hiciera el fundador de su orden. El pronunciamiento tendría su impacto, tanto como para que sus seguidores llegasen a formalizar —y consiguiesen «normalizar»— posteriormente el nuevo paradigma.

Considerado habitualmente como el espeso libro de un teólogo se olvida con la misma frecuencia que el De iustitia & iure (1556) de Domingo de Soto, discípulo y continuador de la reflexión de Vitoria, se ofrece ya desde su dedicatoria como una «Carolopedia», como un tratado de educación dedicado en este caso al nuevo príncipe, don Carlos. Su preocupación formal era la de hacer ver al educando la diferencia entre el «príncipe» y el «tirano», un tema perfectamente clásico cuya debida resolución exigía no perder nunca de vista la prioridad del «bien común», una categoría no menos clásica a su vez dentro de la propia reflexión tomista. La justicia era la virtud que, estratégicamente, permitía al «príncipe» llevar adelante esa operación. Siendo una virtud «natural» se sobreentendía no obstante redimensionada en clave sobrenatural. Era una «virgen caída del cielo» con la que el monarca se había desposado. Con la particularidad de que la procedencia de la esposa resultaba rigurosamente determinante en la evolución del matrimonio. Su dote, por decirlo así, imprimía carácter y el monarca nunca debía perderlo de vista: en su actuación además de estar sujeto a la «razón» lo estaba asimismo —y en una medida mucho mayor— a «las leyes del cielo». Se trataba por ello de una virtud que el «príncipe» debía cultivar «religiosamente». En realidad la impartición de la justicia resultaba inconcebible sin al mismo tiempo «mirar, adorar y practicar la religión». Y, a su vez, esto último no podía hacerse sin la necesaria mediación de la Iglesia, «por la qual Dios estableció la fe y los reyes y los hombres y el mismo mundo».

El contraste con los argumentos de Sepúlveda resultaba evidente. Ni siquiera a efectos puramente formales se reconocían aquí esos dos planos sobre los que se habían venido desenvolviendo los planteamientos del humanista. El horizonte era rigurosamente unidimensional: «la felicidad de este mundo, si no se ordena a la eterna, es inútil pretenderla». A partir de este supuesto, la posibilidad de una mínima autonomización de la vida cívica tampoco era algo que pudiera concebirse. La «sociedad de ciudadanos» había sido establecida no tanto para «la vida del cuerpo» cuanto «principalmente para el espíritu». La tarea de los gobernantes no era otra entonces que hacer que sus súbditos «conozcan sinceramente la verdadera felicidad». A ella se debían encaminar «todas las leyes civiles», establecidas «para bien del alma, en la qual se produce nuestra felicidad». Antes que buenos ciudadanos, boni cives, se trataba de formar hombres buenos, boni homines, orientados hacia la actividad contemplativa antes que a las posibilidades de realización autónoma e interactiva que pudieran generarse en el escenario urbano. La primigenia identidad entre esos dos términos quedaba así anulada.

En la medida en que no todos manifestaban la misma predisposición en la consecución del «bien común», correspondía entonces a la «justicia legal» —una especie de justicia al margen de la «justicia particular»— encauzar los actos de los súbditos hacia ese horizonte. Eran sobre todo las leyes del gobernante las que hacían «buenos» a los ciudadanos. Con ese planteamiento, el eje de la argumentación se desplazaba inevitablemente hacia la «obediencia». El escenario horizontal de la ciudadanía se sustituía por otro rigurosamente vertical, un espacio poblado por súbditos y estructurado a partir del principio de sumisión: «una república, si no goza de la sumisión de todas sus partes no puede subsistir». Al súbdito no le tocaba sino «obedecer dócilmente». Ésa era por encima de todo su virtud. Como la del gobernante consistía en «mandar con rectitud». La asimetría entre los extremos de esa relación era un hecho. Para el buen funcionamiento del sistema bastaba así con que el gobernante estuviese «adornado de todas las virtudes», en tanto que los súbditos podían limitarse a la sola virtud de la obediencia. Esa era la lógica y también el momento en que la prudencia hada su entrada, ubicándose obligadamente en uno de esos extremos: gobernar no era sino «oficio y función de la prudencia», una virtud que en su plenitud sólo podía residenciarse en quien ya previamente venía constituyendo un ejemplo de actuación «justa, firme y templada». Alguien en fin que podía sobresalir «por encima de los demás por la misma razón que el jefe sobre los soldados que tiene a sus órdenes». Un símil nada casual que retrata e identifica debidamente el nuevo sustrato lexical en el que pasaba a ubicarse la prudencia, conceptualizando a esta última en términos no muy diferentes de los que próximamente iba a formular Botero.

A mediados de los cincuenta, la «Carolopedia» de Soto podía contemplarse como una especie de retrato familiar y dinástico de la «prudencia». Se dirigía al hijo pero a esas alturas el propio padre comenzaba a constituirse en referencia. Solapándose con el título de «Rey Católico», la caracterización como «Rey Prudente» reflejaba ya una realidad. Recibiría todavía Felipe II nuevas sugerencias a él dedicadas en relación con lo que debía ser la instrucción del «príncipe», bien enfatizando la vertiente confesional que identificaba el «oficio» —caso del Catecismo christiano de Bartolomé Carranza (1558)— bien planteando —como hará Fadrique Furió Ceriol un año después— que el «oficio» en cuestión era también y al mismo tiempo estricta «professión»: «buen príncipe» era en definitiva aquél que entiende bien y perfectamente su professión, y la pone en obra agudamente y con prudencia». No eran recomendaciones que pudieran decirse inútiles pero en cierto sentido resultaban redundantes. Con poco más de treinta años, el monarca —con su propia actuación— demostraba hasta qué punto había superado la fase de instrucción, situándose ya en condiciones de empezar a oficiar como maestro. Al incorporar la «experiencia» propia que el paso del tiempo le proporcionaba él mismo devenía espejo de prudencia. Una prudencia que entonces podemos decir rigurosamente suya.