

Bernardo Polo Madero
"La ética en los actos políticos del príncipe
en el pensamiento de Juan de Palafox"
p. 225-252

Francisco Javier Cervantes Bello
Alicia Tecuanhuey Sandoval
María del Pilar Martínez López-Cano
(coordinadores)
Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX

México
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales
y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego"
Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones
Históricas
2008
472 p.
cuadros

PDF
publicado: 25 de agosto de 2014
Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/podercivil/pcivil.html>

<http://www.historicasdigital.unam.mx>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2014, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.

LA ÉTICA EN LOS ACTOS POLÍTICOS DEL PRÍNCIPE EN EL PENSAMIENTO DE JUAN DE PALAFOX

BERNARDO POLO MADERO
Universidad Panamericana

A finales del siglo XVI y en las primeras décadas del siguiente, la monarquía española se enfrenta a un gran desprestigio y declive, siendo criticada reiteradamente por pensadores, políticos, representantes del rey y consejeros. En un sinnúmero de obras se analizan los problemas del Estado desde distintos puntos de vista, proponiendo los remedios convenientes. La decadencia se atribuye a una variedad de causas, como el costo enorme de la guerra, la escasez de población, la falta de productividad y de desempeño laboral, la disminución del prestigio del rey y el abandono de la moralidad y de las buenas costumbres. En las siguientes líneas, nos centraremos en el deterioro ético y su vinculación con la actuación política del príncipe cristiano.¹

Juan de Palafox y Mendoza nace al comenzar el siglo XVII, por lo que crece, se forma e inicia su actividad política, en una España

¹ En José Antonio Maravall, *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997 (colección Estudios Políticos), *et passim*, encontramos el estudio sobre el pensamiento político de más de sesenta autores que hacen referencia a la necesidad de la reforma del Estado español, abordando entre otros temas el comportamiento moral del príncipe. Entre ellos cabe mencionar a Baltasar Álamos de Barrientos, Francisco Garau, Baltasar Gracián, Juan Márquez, Juan Eusebio Nieremberg, Antonio Pérez Ramírez, Francisco de Quevedo, Pedro de Rivadeneyra, Diego Saavedra Fajardo, y al autor de nuestro estudio, Juan de Palafox y Mendoza. Entre los arbitristas, quienes analizan el declive de la monarquía desde un punto de vista económico, podemos destacar a Martín González de Cellorigo, con su *Memorial de la política necesaria y útil. Restauración a la república de España y Estados de ella y del desempeño universal de estos reinos (1600)*, Estudio preliminar de José Luis Pérez de Ayala, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Antoni Bosch editor, Instituto de Estudios Fiscales, 1991.

que reclamaba una transformación profunda y en la cual se involucraría personalmente, tanto a través del ejercicio de abundantes y diversos cargos civiles y eclesiásticos, como de sus numerosos escritos.² Partiendo del pensamiento palafoxiano vertido en sus textos de carácter político que se enfocan en la educación y actuación del príncipe, intentaremos mostrar la ética³ de virtudes que Palafox propone al soberano cristiano en el ejercicio de su autoridad, y el papel fundamental que otorga al recto comportamiento de la cabeza, tanto en lo personal como en el oficio, para el bien moral del reino.

En estos años, el intento de la monarquía por realizar una profunda renovación de costumbres, llevó a Felipe III a constituir una *Junta de Reforma* en 1618. El resultado de este intento fue muy pobre, provocando la caída de Uceda, desprestigiado por su poca eficacia como valido. Al subir al trono Felipe IV, deposita el gobierno de la monarquía en Zúñiga, y más tarde en Olivares, quienes intentarán romper con el gobierno anterior, entre otras cosas, promoviendo una profunda reforma de costumbres. Con esa finalidad, Felipe IV crea, por real cédula del 8 de abril de 1621, una nueva *Junta de Reforma*, dirigida a combatir especialmente los vicios, abusos y cohechos, evitar los gastos excesivos y erradicar el lujo, reformar las comedias y bailes, prohibir los juegos; en resumen, custodiar la

² Los estudios sobre la vida de Juan de Palafox son muy numerosos, entre ellos podemos destacar los siguientes de carácter general: Gregorio Argai, *Vida de Don Juan de Palafox*, Introducción, transcripción del original de 1661 y notas de Ricardo Fernández Gracia, Pamplona, Asociación de Amigos del Monasterio de Fitero, 2000, 232 p.; Antonio González de Rosende, *Vida del ilustrísimo, y excelentísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza, de los consejos de su Majestad en el real de las Indias, y supreme de Aragón, obispo de la Puebla de los Angeles, y arzobispo electo de Megico*, Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, 1762, 652 p.; Genaro García, *Don Juan de Palafox y Mendoza. Obispo de Puebla y Osmá. Visitador y Virrey de la Nueva España*, México, Librería de Bouret, 1918, 416 p.; Cristina de la Cruz de Arteaga, *Una Mitra sobre dos mundos. La del Venerable Don Juan de Palafox y Mendoza*, Sevilla, Artes Gráficas Salesianas, 1985, 640 p. Sobre el pensamiento político de Palafox cabe destacar el trabajo de Cayetana Álvarez de Toledo, *Politics and Reform in Spain and Viceregal Mexico. The Life and Thought of Juan de Palafox 1600-1659*, Oxford University Press, 2004, 354 p. (serie Oxford Historical Monographs).

³ Servais Pinckaers, en *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, traducido del francés por Juan José García Norro, Pamplona, EUNSA, 1988, p. 364, señala que en el siglo XVII tanto *ética* como *moral* mantienen el mismo significado de costumbre. Sin embargo, aclara que el primero –derivado del griego *éthos*– fue utilizado principalmente en las traducciones latinas del griego, en particular, en los comentarios de Aristóteles; en cambio, *moral* –que procede del latín *mores*–, será el término más usual. En la moral católica se conservará la equivalencia, utilizando preferentemente *moral*; pero en el contexto filosófico se empleará principalmente el término *ética*, aunque no hay una diferencia marcada entre ambos.

observancia de las leyes ya establecidas sobre estas materias. En enero de 1622 se constituye la *Junta de Inventarios* con el fin de evitar el enriquecimiento ilícito, ordenando a los ministros y oficiales a realizar un inventario de sus bienes desde 1592, requisito que también se señaló para los candidatos a ocupar un nuevo cargo. Sin embargo, estas instrucciones fueron invariablemente quebrantadas y por último abandonadas. Con la decepción que significó la Junta de 1621, se formó en agosto de 1622 un nuevo organismo: la *Junta Grande de Reformación*, buscando mantener la impresión de rectitud moral ante la notoria decadencia. No obstante, todos estos planes de reforma partían del gobierno central, dejando de lado los reinos y las oligarquías municipales, lo que dificultaba enormemente su aplicación; además, la gran demanda de recursos llevó al Conde-Duque a resignarse frente al desacuerdo de las ciudades castellanas. El sistema de Juntas continuó, pero su eficacia fue muy cuestionada. En materia de moral y costumbre se estipularon y decidieron muchos cambios, pero muy pocos se llevaron a la práctica; el programa de reforma quedó sólo en buenas intenciones.⁴

En este contexto, los pensadores políticos españoles –entre ellos Juan de Palafox– insistirán en la importancia de conservar los principios morales cristianos para regir la actuación política del gobernante, siguiendo así la tradición clásica que presenta la política unida a elementos éticos. Con esto, se sumarán a la corriente de pensamiento antimachiavélica, que se opondrá a la doctrina del florentino vertida en su obra *El Príncipe*. Maquiavelo fue acusado de romper el orden tradicional, renunciando a la posibilidad del perfeccionamiento moral del hombre y de apoyar la expropiación de los derechos de la persona humana a favor del Estado y del poder absoluto. En consecuencia, el príncipe no tendrá que dar cuentas a nadie y su finalidad será mantenerse en el poder, anulando el papel de la religión y de cualquier otro control, como medio para orientar la actuación moral del príncipe en el ámbito político.⁵

⁴ Juan Francisco Baltar Rodríguez, *Las Juntas de Gobierno en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, 803 p. (colección Historia de la Sociedad Política), pp. 68, 70-71, 80-88, 160-161, 169-187. En relación al papel que tuvo Olivares en el intento de reforma moral. Cfr. John H. Elliott, *El Conde-Duque de Olivares. El político en una época de decadencia*, 6a edición, Barcelona, Editorial Crítica, 1991 (Serie Mayor), pp. 114-119, 132-136, 141, 143.

⁵ Una explicación más detallada sobre el impacto de Maquiavelo en el pensamiento político del siglo XVII y la postura antimachiavélica de los autores españoles se contiene en José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 363-408; José A. Fernández-San-

La publicación en 1593 de la obra de Giovanni Botero, *Diez libros de la razón de Estado*, contribuirá a generalizar el concepto de *razón de Estado*, que aunque no es utilizado por Maquiavelo de manera expresa, se identifica estrechamente con su doctrina. La razón de Estado, entendida como las reglas que señalan al político lo que debe hacer para conservar y aumentar el Estado, se convierte en la principal defensa del poder y sus métodos, independientemente de cualquier consideración ética o jurídica, sólo justificado por el fin de obtener el resultado deseado. Los políticos españoles del Barroco se opondrán tajantemente a esta *razón de Estado maquiavélica* –también llamada *falsa razón de Estado*–, con una *verdadera o buena razón de Estado*, que no condena la habilidad o *arte* político, sino que la afirma y reorienta siguiendo los principios morales de la religión cristiana, y cuyo propósito será estimular el comportamiento virtuoso del príncipe.⁶ En las obras políticas del Barroco español podemos distinguir tres corrientes principales dependiendo de su postura ante la razón de Estado.⁷ La *eticista*, que en oposición radical

tamaría, *Razón de Estado y Política en el Pensamiento Español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986 (colección Estudios Políticos), pp. 11-14; Elena Cantarino, “Tratadistas político-morales de los siglos XVI y XVII”, en *El Basilisco*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1996, núm. 21, abril-junio, pp. 4-5; Salvador Cárdenas Gutiérrez, “Jerónimo Moreno, autor del primer manual de ética para jueces en México (1561-1631)”, en *Reglas ciertas y precisamente necesarias para Jueces y Ministros de justicia de las Indias y para sus confesores [de Fray Jerónimo Moreno (1732)]*, México, Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2005, pp. xxv-xxxiv.

⁶ Véase Salvador Cárdenas Gutiérrez, “Razón de Estado y Emblemática política en los impresos novohispanos de los siglos XVII y XVIII”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, Colegio de Michoacán, XVIII, núm. 71, verano de 1997, pp. 63-68; José A. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado...*, pp. 11-43; Elena Cantarino, “Tratadistas político-morales...”, p. 5; José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 368, 372-375.

⁷ Seguimos la categorización que presenta José A. Fernández-Santamaría, *Razón de Estado...*, pp. 1-43 que, como señala su autor, hay que tomar con flexibilidad, pues no es posible agrupar a estos pensadores de manera clara y tajante en un solo grupo, ya que la mayoría de ellos mantienen características híbridas. Distingue cuatro variantes o categorías en que es posible dividir la razón de Estado: una razón de religión, por la que el príncipe no sólo ha de ser político, sino cristiano; otra razón por motivos militares, vinculada a la política exterior; una razón por factores económicos, pues una política acertada en esta materia asegura la estabilidad del Estado; y, por último, una razón por motivos de justicia, ya que la función política en esta materia hace posible el adecuado funcionamiento de la sociedad, y ésta será la base para seleccionar a los colaboradores del príncipe y de su comportamiento en su cargo (*ibidem*, pp. 3-4). Véase también Elena Cantarino, “Tratadistas político-morales...”, pp. 4-7, quien analiza la división en “escuelas” políticas que propone Fernández-Santamaría, y quien no considera que el término “escuela” utilizado por el autor puede entenderse en el sentido de la conciencia de un grupo con doctrinas particulares. Siguiendo esta obser-

al planteamiento de Maquiavelo insiste en la necesidad de que la política se subordine a una ética de orientación religiosa, exalta la figura del príncipe cristiano y minusvalora las enseñanzas de los *políticos*,⁸ a quienes considera defensores de una *falsa* o anticristiana razón de Estado. La corriente *idealista* parte del mismo principio que la eticista, pero idealiza el papel de la monarquía española, considerándola la evolución política más perfecta hasta el momento. Y la corriente *realista*, con un enfoque eminentemente práctico, considera válida la actuación por razón de Estado, aunque con una visión cristiana de la política. No busca una imagen ideal de la política que sea tan utópica que no tenga alguna utilidad. Todo lo contrario: estos autores critican con habilidad los problemas del Estado y caracterizan un gobierno óptimo, que sea fundamento de la preparación del príncipe, de sus educadores y sus vasallos.⁹ Por tanto, no se colocan en el ataque o crítica directa a Maquiavelo, sino que ésta queda en un segundo plano, lo mismo que la máxima *razón de Estado*,¹⁰ centrándose en la incorporación de las enseñanzas de Tácito¹⁰ o de Séneca,¹¹ y colocando la política en el plano de la prudencia.

vación, que nos parece acertada, hemos optado por utilizar el término “corriente” en lugar de “escuela”.

⁸ José A. Fernández-Santamaría lo marca en bastardilla cuando lo utiliza con el sentido peyorativo que tenía durante el siglo xvii (cfr. *Razón de Estado...*, p. 2). Llama la atención que Sebastián de Cobarruvias Orozco no incluya este vocablo en su *Tesoro de la Lengua castellana o española* (para la presente investigación hemos utilizado la versión digitalizada por Pedro Álvarez de Miranda de la Fundación Histórica Tavera, que reproduce la edición de Madrid, Luis Sánchez, 1611).

⁹ José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 32, 35, 230, 238-239.

¹⁰ Entre los estudiosos de Tácito hubo diversas posturas: algunos entran en diálogo con Maquiavelo y aceptan su política realista, intentando compaginarla con la moral; otros se servirán del pensamiento de Tácito para introducir de forma encubierta el maquiavelismo; por este motivo, algunos rechazarán explícitamente el planteamiento tacitista, aunque el pensamiento de los mismos críticos esté imbuido de su doctrina. Para una explicación más detallada ver José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 378-381; Elena Cantarino, “Tratadistas político-morales...”, p. 7; y Salvador Cárdenas Gutiérrez, “Del arte de la guerra a la razón de Estado. Cuatro tacitistas novohispanos del siglo xvii”, en *La guerra y la paz. Tradiciones y contradicciones*, Alberto Carrillo Cázares (ed.), Zamora, Colegio de Michoacán, 2002, v. 1, pp. 332-334.

¹¹ A finales del siglo xvi Justo Lipsio divulga la filosofía estoica que subrayaba la austeridad, la obediencia y el ascetismo interior, dando origen al neostoicismo, que influirá en gran número de escritores políticos del siglo xvii. Aunque Fernández-Santamaría en su obra sólo hace una referencia marginal a la influencia de Séneca, consideramos que algunos autores que se podrían incluir en la corriente realista fueron influidos por este pensador. Al respecto véase Salvador Cárdenas Gutiérrez, “Del arte de la guerra...”.

Cada una de las obras políticas de Juan de Palafox presenta características particulares. Esto dificulta englobar a todas en una sola de las corrientes de pensamiento político mencionadas, al mismo tiempo que se aprecia una evolución en su pensamiento. Así, en su primera obra de carácter netamente político, el *Diálogo político del estado de Alemania y comparación de España con las demás naciones*,¹² se aprecia una postura de corte *idealista* al considerar a la monarquía española la mejor constituida y más aventajada que el resto de naciones europeas, destacando por la unidad y buena elección de religión, por su unidad en lo político y en el gobierno, teniendo sólo un rey y una ley, manteniendo apartada la guerra de su territorio y pudiendo conservarse por sí misma sin necesidad del comercio exterior.¹³ Sin embargo, se observa una postura más matizada en sus siguientes obras, con un enfoque más bien práctico –seguramente fruto de su experiencia política–, distinguiéndose más por sus rasgos *realistas*. Consideramos destacable su *Historia real sagrada*,¹⁴ un tratado de buena política signado el 6 de julio de 1642, en Puebla, es decir, dos meses después de haber recibido las cédulas

¹² Esta obra es fruto de su viaje por Bohemia, Alemania, Flandes y Francia. No tiene fecha, pero se le puede situar entre 1631 y 1635. La obra está escrita en forma de diálogo entre dos amigos, don Francisco –muy probablemente el mismo Palafox– y don Diego –que se ha sugerido podría ser Diego Saavedra Fajardo–. Hemos utilizado la versión de este texto inserto en las *Obras del ilustrísimo Juan de Palafox*, tomo x, Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, 1762, pp. 52-86. Respecto a la identificación de uno de los personajes con Diego Saavedra Fajardo, ver Quintín Aldea Vaquero, *España y Europa en el siglo xvii. Correspondencia de Saavedra Fajardo, Tomo I, 1631-1633*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, 1986, Anexo 13, donde se incluye una transcripción completa de dicha obra.

¹³ Juan de Palafox, *Diálogo...*, pp. 68-79.

¹⁴ En el presente trabajo hacemos referencia a la primera edición de la obra publicada por Francisco Robledo, en Puebla, 1643, 242 fs. Sin embargo, tomando en cuenta que Palafox retocó algunas de sus obras al final de su vida, hemos cotejado esta edición con la contenida en las *Obras del ilustrísimo Juan de Palafox*, tomo I, Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, 1762, que corresponde a la sexta edición de este texto, como se señala en esta última edición (cfr. pp. 269-270) y donde se advierte que el escrito no se ha alterado, ni añadido, ni quitado nada, sino que se publica conforme su autor lo imprimió. Al hacer la comparación se advierten sólo algunos cambios de forma en cuanto puntuación y escritura, desatando abreviaturas, utilizando la grafía más propia de la época. Encontramos también algunas omisiones de varios párrafos en la primera edición, que se incluyen en la sexta; por los textos que se trata, parece más un error de transcripción, pero habría que comprobarlo directamente con el manuscrito. Hay otras pocas variaciones de alguna palabra, pero sin mayor importancia. Consideramos que estas diferencias no afectan a las ideas políticas del autor reflejadas en la obra, pues en los pocos pasajes en que hay cambios corresponden a descripciones sobre los pasajes bíblicos que comenta.

reales para destituir al duque de Escalona y su nombramiento como virrey. Para ese momento, han transcurrido dos años desde su arribo a la Nueva España, y ha profundizado en la situación política del virreinato y sus necesidades.¹⁵ En esta obra destaca su postura antimachiavélica y su defensa de la actuación política sustentada en la moral cristiana y, más concretamente, en la ética de virtudes. Se muestra también su influencia estoica, reflejo de su estudio de las obras de Séneca.¹⁶ En este texto rechaza con dureza las propuestas de Bodino y Maquiavelo por negar la capacidad de gobernar a los virtuosos en el sentido cristiano. En contra de estos autores considera que el espíritu religioso sí es suficiente para hacer hombres con resoluciones firmes, con obras magnánimas y gloriosas; y que no es necesario actuar de forma inmoral para conseguir grandes logros en el gobierno. Propone a estos opositores que reconozcan que “no es necesario [...] el ser MALO para ser GRANDE; el ser ALEVOSO para ser FUERTE; el ENGAÑAR para VENCER; el PECAR para REYNAR”.¹⁷ También señala que actuar de manera deshonesto es indigno, y no se justifica el uso de medios injustos por el hecho de buscar un fin aparentemente bueno, ya que esa forma de actuar engendra traidores y tiranos. Por consiguiente, se opone a los que con medios infames, “suben pisando las virtudes y ejercitando los vicios a una tiranía”: “no es lo grande lo mayor, cuando por viles medios se asciende a lo grande, es lo grande siempre lo mejor, cuando por obrar lo mejor se desprecia lo grande”.¹⁸

En sus *Dictámenes espirituales, morales y políticos* reúne más de un centenar de máximas, en donde sigue manteniendo una postura *realista*, aunque algunos de los puntos contienen fuertes elementos *eticistas*. Esta obra no está fechada, y por su contenido tan variado y sin un orden determinado da la impresión que fue elaborada a lo largo de varios años en que fue acumulando su experiencia de gobierno civil y de almas. Dentro de ella se incluye el *Juicio políti-*

¹⁵ Aunque en su *Historia real sagrada* Palafox no hace mención directa a su experiencia política en la Nueva España, el texto es una clara manifestación de ella. Apreciamos su conocimiento de la vida política novohispana en otros de sus escritos, como en el “Memorial de Juan de Palafox al conde de Salvatierra, virrey de Nueva España” de 1642, publicado en *Tratados Mexicanos*, Francisco Sánchez-Castañer (ed.), Madrid, BAE, Atlas, 1968, vol. 218, pp. 129-151.

¹⁶ Gregorio Argáiz, *Vida...*, p. 70.

¹⁷ Juan de Palafox, *Historia real...*, Prólogo, f. 2v (las mayúsculas son del original).

¹⁸ *Ibidem*, Prólogo, fs. 2v-3.

co de los daños y reparos de cualquier monarquía,¹⁹ en la que su autor reconoce las virtudes de los reyes españoles –en especial de don Fernando el católico y de Carlos V– como la causa del crecimiento de la monarquía. Asimismo considera que su declive fue causado por la Guerra en Flandes, el incremento de gastos y vicios públicos, la falta de reconocimiento de la multiplicidad *nacional* de la monarquía, la excesiva carga sobre Castilla y la despersonalización de la función real.²⁰ Esta visión del reino contrasta con la que años antes había expuesto en su *Diálogo político*.

El *Manual de Estados y Profesiones* es una de las últimas obras políticas de Palafox; no consigna fecha, pero siendo firmada en Osmá la podemos ubicar entre 1654 y 1659, años en que su autor ocupó esa mitra. En esta obra aconseja el modo correcto de cumplir con las funciones políticas, dependiendo de la actividad que la persona desempeñe, ya sea obispo, sacerdote, rey, príncipe, magistrado, noble, etc.; es decir, propone una reforma moral desde las cabezas, fundamentada en las virtudes propias de cada oficio.²¹

Los escritos palafoxianos mencionados pueden colocarse dentro del ámbito de las obras políticas del siglo xvii español que consideran la virtud como el fin de la comunidad política. Estos textos siguen la tradición aristotélica y tomista, que considera la virtud como la calidad moral y humana por excelencia.²² Por tanto, la relación del príncipe con la virtud seguirá siendo una cuestión política grave y decisiva, y el estudio de las virtudes que el gobernante debe adquirir será un tema constante en la literatura de finales de la Edad Media que versa sobre el “óptimo príncipe”.²³ Esta virtud cristiana, como tradicionalmente es entendida, es radicalmente distinta de la que propone Maquiavelo, quien da el nombre de *virtud* al heroísmo y grandeza de ánimo que sirven al gobernante a su

¹⁹ Ambos textos se encuentran recogidos en las *Obras del ilustrísimo Juan de Palafox*, tomo x, Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, 1762, pp. 3-51; citamos en base a esta fuente. Sobre el *Juicio político*, encontramos un estudio comparado de tres ediciones del texto en José María Jover Zamora, “Sobre los conceptos de Monarquía y Nación en el pensamiento político español del xvii”, *Cuadernos de Historia de España*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad de Buenos Aires, Sección Española, Buenos Aires, 1950, tomo xiii, Apéndice documental, pp. 138-150.

²⁰ Véase Juan de Palafox, *Juicio...*, pp. 40-49, en donde profundiza en estas causas de la decadencia de la monarquía.

²¹ Citamos siguiendo el texto incluido en las *Obras del ilustrísimo Juan de Palafox*, tomo v, pp. 296-345.

²² Servais Pinckaers, *Las fuentes...*, pp. 291-294, 297.

²³ José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, p. 231.

éxito.²⁴ La virtud supone siempre un bien, y también en la concepción maquiavélica que busca el aumento y la conservación del poder. Sin embargo, mientras en la virtud cristiana el bien a que se tiende está ordenado a otro fin, que es Dios, en la *virtud* política de Maquiavelo se rompe esta escala y su consecuente consideración moral. Por tanto, las virtudes morales y todas las cualidades del príncipe se considerarán sólo medios para realizar un gobierno humano, facilitando la aparición de lo que se llamará el arte político puro.²⁵

Los escritores políticos españoles de estos años reconocen la necesidad del arte político y transmiten una serie de consejos tomando en cuenta las características de la nueva situación del Estado. Estas recomendaciones están fundamentadas en hechos de experiencia, pero exigiendo siempre un comportamiento ético en el ejercicio de la autoridad.²⁶ Por consiguiente, se otorga en la formación del príncipe una primacía a la prudencia en el obrar o *recta ratio agibilium*,²⁷ sobre la preparación técnica o *recta ratio factibilium*.²⁸ El pensamiento político de Palafox podemos enmarcarlo dentro de esta corriente de experiencia prudencial, basada en una moral de virtudes.

El rey como paradigma de comportamiento moral

La preocupación por la persona del príncipe tiene fundamento en las repercusiones que su actividad política adquiere en todos los órdenes de la sociedad: él es el titular del poder de todo el sistema de la sociedad y, por ende, ha de darle vida. Se afirma con frecuencia entre los autores políticos de la época que el príncipe es “el alma del Estado”, y en él se asegura el orden de toda la República. Al proponer que la sociedad se ordene en la virtud a través del ejercicio del

²⁴ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, 9ª edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1961, cap. xviii, pp. 85-89.

²⁵ José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 232-233.

²⁶ *Ibidem*, pp. 69-70, 237-241, 244-245, 412-415.

²⁷ Santo Tomás, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954-1956, I-II, q. 57, a. 4-5; y II-II, q. 47.

²⁸ Aristóteles, “Ética Nicomaquea”, en *Obras completas de Aristóteles*, traducción de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1954, libro II, capítulo II. Textualmente dice: “es un principio comúnmente admitido, y que hemos de dar por supuesto, el de que debemos obrar conforme a la recta razón”. *Cfr.* también Santo Tomás, *Suma...*, I-II, q. 57, a. 3.

poder político, exigen que esa virtud la posea en primer lugar el gobernante y no se aparte de ella. Además, fundamentándose en la fe y moral cristiana, el príncipe está sujeto a deberes que ha de cumplir si quiere salvar su alma: son obligaciones que implican la adquisición de las virtudes requeridas en cuanto persona pública, que le permitirán conservar el poder y cumplir adecuadamente sus compromisos como rey, asegurándose el favor divino. También el príncipe ha de ser virtuoso en consideración de su pueblo, procurando a través del ejercicio de su poder estimular a sus súbditos hacia la virtud.²⁹

Los trabajos políticos de Palafox se enmarcan dentro de esa corriente que coloca al príncipe como paradigma de comportamiento moral. Así, otorga a la vida ejemplar del gobernante un papel fundamental en la educación del súbdito, pues los casos concretos tienen gran fuerza para convencer.³⁰ En su *Historia real sagrada* incorpora este método de enseñanza: partiendo de la vida ejemplar de los reyes del pueblo de Israel, busca ilustrar al príncipe Baltasar Carlos la forma de vida virtuosa que éste ha de llevar. No sólo pone a su consideración esas vidas ejemplares, sino que le sugiere ser él mismo una de ellas, de tal forma que su comportamiento ejemplar conduzca a sus súbditos a la virtud. Su finalidad será conseguir que el príncipe sea “en la religión pío, en el pensar generoso, en el hablar templado, en el resolver prudente, grato al oír, recto al juzgar, largo al premiar, justo al castigar por mano de sus ministros, clemente al perdonar, por la suya; en los consejos atento, pronto en las ejecuciones, en las felicidades igual, y en las adversidades constante”.³¹

Al recomendar al soberano ser ejemplo de virtud, nuestro autor le hace considerar que el mal de la sociedad, como su perfeccionamiento moral, depende de la cabeza.³² Es común que los súbditos imiten las costumbres de los superiores, persuadiéndoles más su ejemplo, que su doctrina. Palafox rememora repúblicas y provincias en donde las auténticas leyes eran las costumbres honradas de los que gobernaban, siendo más eficaces que las leyes conservadas

²⁹ Conviene señalar que esas virtudes han de ser verdaderas y no simuladas, en contra de la postura de Maquiavelo, quien considera viable el fingimiento de la virtud. Cfr. José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 230, 234-236.

³⁰ Esta es una característica muy propia del Barroco que se aprecia en toda la literatura emblemática. Cfr. José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 58-60.

³¹ Juan de Palafox, *Historia real...*, f. 169v; cfr. también f. 51v.

³² Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, pp. 310, 313; cfr. también *Dictámenes...*, n. xxvii; *Historia real...*, fs. 30v-31, 32v.

por escrito: la honradez y las vidas ejemplares eran leyes vivas; las escritas, se consideraban leyes muertas. Es consciente que no es fácil vivir de esta manera, pero la comparación sugiere lo que se puede conseguir con el ejemplo de las cabezas.³³ Así, la virtud del gobernante lleva al vasallo a la virtud, pero también el vicio del primero causa graves males en el segundo: si el rey perdona y procede con justicia, perdonará y actuará igualmente el pueblo; pero si condena el rey y procede injustamente, el pueblo también actuará injustamente.³⁴ Por esta repercusión tan grande que tienen las faltas de un superior, que llevan consigo muchas faltas de sus súbditos, nuestro autor las considera más graves que las de los súbditos. Por tanto, en los superiores, ya sean seglares o eclesiásticos, un pecado lo considera por muchos pecados, del mismo modo, cada mérito vale muchos merecimientos.³⁵

Considerando el papel ejemplar que otorga Palafox al rey, y ante la necesidad de una profunda reforma política y moral en la monarquía hispana, es lógico esperar que el remedio a la lamentable situación del Estado lo encuentre en la fuerza del ejemplo:

[...] ya no basta humana elocuencia, leyes rectas y ajustadas, amonestaciones públicas, decretos exhortatorios y reales, y otras disposiciones y medios que ha conservado la Iglesia, y la providencia de los reyes, para remediar los vicios y pecados de los pueblos. Sólo pueden y bastan los mismos príncipes a hacer que sean eficaces sus virtudes, en los otros. No sólo por la fuerza de ejemplo (muda ley y poderosa); sino porque pesa más con Dios la virtud de las cabezas, que la ruina y perdición que causan a lo público los pecados de los súbditos.³⁶

Con este razonamiento, exige al rey virtudes aun más elevadas cuando existen calamidades o guerras en los reinos, pues se espera que repare estos males con sus virtudes. Si en la paz es suficiente que el rey sea prudente, benigno, justo y religioso, en tiempos de guerra se requiere que también sea valeroso, constante, vigilante, pródigo y dispuesto a defender al pueblo en todo momento.³⁷

³³ Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, p. 341. En el *Juicio...*, pp. 37-38, ensalza especialmente las virtudes del rey Fernando el católico.

³⁴ Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 76, 96.

³⁵ Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, p. 299.

³⁶ Juan de Palafox, *Historia real...*, Dedicatoria [f. 5].

³⁷ *Ibidem*, f. 63v.

Nuestro personaje distingue en la actuación del príncipe dos ámbitos de comportamiento, el personal y el del oficio; ambos con una clara repercusión en las tareas de gobierno. Insiste en cuidar el comportamiento virtuoso en los dos ámbitos, pues los vicios en la vida personal tienen un efecto negativo en el oficio y, asimismo, los vicios en el oficio dañan la actuación personal. Es común buscar con esmero la perfección personal y descuidar la del oficio, sin valorar la repercusión negativa que tiene el realizar mal el oficio, especialmente en los superiores, que deben cuidar de los demás a través del ejercicio virtuoso de su estado.³⁸ El descuido de la perfección en el oficio es uno de los motivos por los que “el mundo está loco y desbaratado”.³⁹

Para convencer de la necesidad de cuidar el ejercicio del oficio, Palafox recomienda tener a la vista las obligaciones que emanan de ese trabajo y las repercusiones que tiene en terceros. Al ver con claridad el daño que ocasionan los descuidos en el oficio, se evita actuar irresponsablemente en el puesto que se tiene.⁴⁰ Al respecto, el príncipe debe tener presente el origen divino de su autoridad, por lo que a Dios tiene que dar cuentas y ante Él juzgar su propia actuación. Por mandato divino el rey debe conservar sus vasallos, defender su corona, exaltar la fe y la religión, administrar la justicia de manera recta, conservar la paz y, si es preciso, sustentar la guerra.⁴¹ Asimismo, tiene el derecho del lucimiento de la dignidad real y de la honesta sustentación de su casa y de los suyos, pero no se ha de limitar a recibir estos beneficios del cargo sin llevar la carga a costas: ha de asumir la responsabilidad de mandar. En consecuencia, ha de evitar actuar siguiendo el agrado y el parecer del pueblo cuando se opone a lo establecido en la ley divina, sin temer una posible mala reacción de éste. También debe estar prevenido del elogio y del aplauso, que pueden retrasar la aplicación de la justicia

³⁸ Sebastián de Cobarruvias Orozco, en su *Tesoro de la lengua castellana*, sobre esta acepción del vocablo *estado* señala: “*lat. status, conditio, habitus*. En la república hay diversos estados, unos seculares y otros eclesiásticos, y de estos, unos clérigos y otros religiosos. En la República, unos caballeros, otros ciudadanos: unos oficiales, otros labradores, etc. Cada uno en su estado y modo de vivir tiene orden y límite”.

³⁹ Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, pp. 297-298, 300-301.

⁴⁰ Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 87v y 199.

⁴¹ Palafox señalará que el príncipe ha de evitar la destrucción de sus pueblos, oponiéndose a los autores de corte maquiavélico que afirman que los reyes pueden realizar todo aquello que desean y fundamentan en su querer y su poder, *ibidem*, fs. 41-41v, 52v, 96v; *Diálogo...*, pp. 75-76.

y debilitar su autoridad; especialmente en los casos de vasallos de elevada condición, que requieren ser tratados con especial arte y maña. Por tanto, la aspiración del rey ha de ser proceder siempre conforme lo determinado por Dios –quien es el autor último de las leyes– y no buscando el aplauso de los hombres. De esta forma, será la autoridad divina la que imponga límites al poder real, y en la medida en que se mantenga dentro de lo permitido por Dios, su autoridad se consolidará y su reino permanecerá ordenado y en paz.⁴²

Virtudes que debe practicar el rey

Juan de Palafox, como otros autores de la época, no reduce la formación del príncipe a la esfera del conocimiento como lo propone el ideal humanista de la erudición. Vuelve a la concepción aristotélica de la sabiduría y asume el neoestoicismo cristianizado. Otorga a la virtud cristiana un papel preponderante y coloca la educación moral y religiosa por encima de las letras.⁴³ Recomienda al príncipe cristiano no limitarse a practicar una virtud, o eliminar sólo un vicio, pues basta con tener un vicio para considerar a un hombre malo y llevarlo a otros mayores.⁴⁴ Esta sugerencia de atender una gran diversidad de virtudes tiene su fundamento en los tratados de teología moral, en donde se considera que la virtud moral no puede ser perfecta si no va acompañada de todas las demás, formando una especie de organismo vivo, indivisible, como característica propia de una misma persona humana.⁴⁵

Con el nombre de “virtudes cardinales” se nombran las cuatro principales virtudes: *prudencia, justicia, fortaleza y templanza*⁴⁶ que, siguiendo la imagen clásica iniciada por Platón, compendian de manera orgánica todas las demás. Se les considera virtudes *generales*, de tal forma que todas las demás son subespecies, relacionándose con las perfecciones específicas de una facultad. Por tanto,

⁴² Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 96v-97v, 132v, 205v-206; y *Manual...*, tomo v, p. 342.

⁴³ José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, p. 62.

⁴⁴ Juan de Palafox, *Historia real...*, f. 88.

⁴⁵ Santo Tomás, *Suma...*, I-II, q. 65. Martin Rhonheimer, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Traducido del alemán por José Carlos Mardomingo, Madrid, Ediciones Rialp, 2000, pp. 229-230.

⁴⁶ Santo Tomás, *Suma...*, I-II, q. 61.

cada virtud moral se vincula con una de las virtudes cardinales, y estas cuatro abarcan el conjunto de las virtudes morales. Además, también se califica a cada una de estas virtudes cardinales como virtudes *específicas* o *particulares*, dándole el nombre del hábito que perfecciona el acto principal de ella.⁴⁷ Por estos motivos, analizaremos más detenidamente estas virtudes en el pensamiento de Juan de Palafox, las que reconoce esenciales en los príncipes, por ser virtudes principales para el ejercicio de la autoridad.⁴⁸

La virtud de la prudencia perfecciona la razón práctica respecto del actuar o de la elección de las acciones para el bien, por lo que se le llama de manera clásica la *recta ratio agibilium*. Aunque se trata de una virtud intelectual, por el hecho de tener la función de dirigir la acción desde el entendimiento, se le ubica también entre las virtudes morales. La tradición le da el nombre de *auriga virtutum*, porque tiene un papel director del resto de las virtudes.⁴⁹ En los escritores políticos cristianos del siglo xvii la prudencia tiene un papel fundamental, considerándose la base del buen gobernante, pues tiene la finalidad de regir su propia conducta y la de sus súbditos. La distinguen radicalmente del puro arte político, que dirige la actuación del gobernante sin un ordenamiento moral,⁵⁰ aceptando la mentira y el engaño sin reparo, como lo propone Maquiavelo. En cambio, el comportamiento prudencial admite la estrategia y la táctica, con un fundamento ético, de donde surgirá el término *cautela* o *disimulación*.⁵¹ Al respecto, Palafox sugiere al príncipe utilizar la disimulación en dos momentos: al principio de un reinado, con el fin de fortalecer su autoridad y consolidar la obediencia de los súbditos mediante la aplicación de la justicia y el otorgamiento de gratificaciones; también es oportuno el uso de la disimulación cuando el reino está desgastado y consumido por las guerras o el

⁴⁷ Martin Rhonheimer, *La perspectiva...*, pp. 230-234.

⁴⁸ Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, p. 317.

⁴⁹ Santo Tomás, *Suma...*, II-II, q. 47-56. Martin Rhonheimer, *La perspectiva...*, pp. 200-202, 239-246. Sebastián de Cobarruvias, *Tesoro...*, define la prudencia como "una de las virtudes cardinales. Prudente, el hombre sabio y reposado, que pesa todas las cosas con mucho acuerdo".

⁵⁰ José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 242-243. Hay una parte subjetiva de esta virtud que se ubica dentro de lo opinable y contingente, que se aproxima al arte, y que también se ha de considerar como parte de la actuación política. Entre las obras de la época que destacan por el análisis que hacen de esta virtud cabe recordar el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián.

⁵¹ Salvador Cárdenas, "Del arte...", p. 339, nota 26; José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 255-259.

tiempo.⁵² Asimismo, con una base prudencial, recomienda el uso del secreto, que otorga seguridad al ejercicio del poder, honor a las resoluciones, crédito a los ministros, y decoro a las juntas y consejos. El secreto se convierte así en un arma para el príncipe en contra de sus enemigos, pues es la forma en que éstos no tengan noticias de los planes del rey y de su consejo, facilitando el disponer los remedios adecuados en caso de necesidad.⁵³

Entre los elementos básicos de la actuación prudente,⁵⁴ nuestro autor sugiere al gobernante saber esperar el tiempo y la coyuntura oportunos, que deben estar al servicio de un fin virtuoso.⁵⁵ Es esta una característica del gobierno prudente que presenta con un adagio latino: *Festinalente: date prisa, despacio*.⁵⁶ Propone con él actuar con prontitud en el gobierno, pero sin perder de vista que hay que hacerlo con justicia; disponer las cosas con anticipación; dar claridad y agilidad a las resoluciones, pero con suavidad para que los súbditos las acepten y no se desesperen.⁵⁷ Asimismo, recuerda que la prudencia bien entendida empieza por uno mismo, por lo que el príncipe debe conocerse a sí mismo, sus pasiones, sus inclinaciones y sus formas de reaccionar; y evitar dejarse arrastrar por la ira, la envidia y la desesperación, que le nublan la razón para proceder con rectitud.⁵⁸ Propone al príncipe justificar razonadamente lo que manda, sustentándose así en la prudencia y no en el poder o la autoridad. Del mismo modo aconseja que lo que se mande no sólo sea justo, sino que lo parezca. En el contexto de la monarquía hispana, sugiere que el gobernante aprenda a escuchar a los distintos reinos, aunque no tengan razón, e irlos encaminando para que entren en

⁵² Juan de Palafox, *Historia real...*, f. 58v.

⁵³ *Ibidem*, f. 53v.

⁵⁴ Palafox hará referencia de algún modo a las partes integrales de la virtud de la prudencia: memoria, inteligencia, previsión, precaución y docilidad, y a otras cualidades análogas. Asimismo, tomará en cuenta las partes potenciales de esta virtud: buen consejo, buen sentido y sagacidad; *cfr.* santo Tomás, *Suma...*, I-II, q. 56, a. 5; q. 57, a. 6; y q. 58, a. 5; II-II, q. 48-51. Al respecto, José A. Maravall, siguiendo otro criterio, presenta cuatro elementos básicos de la actuación prudente del príncipe: el tiempo, uno mismo, los demás y la ocasión; *cfr.* *Teoría del Estado...*, pp. 247-248. Se aprecian también en Palafox los elementos de esta última propuesta.

⁵⁵ Juan de Palafox, *Historia real...*, f. 7.

⁵⁶ En la edición de 1762 de la *Historia real...*, p. 370, se anota como fuente original de esta sentencia: *Chiliad. apud Erasm. in Adag.*, p. 349.

⁵⁷ Juan de Palafox, *Historia real...*, f. 45v.

⁵⁸ Se mantiene en la época un socratismo moral que fundamenta el comportamiento ético en el conocimiento de sí mismo, *ibidem*, fs. 46, 179v, 189, 221v.

razón; si no se les escucha, difícilmente obedecerán a la autoridad y se provocará un mal mayor.⁵⁹ Siguiendo estas recomendaciones se convence a la razón y se obedece con más facilidad, evitando el uso de la fuerza; pues la fuerza puede poco, y cuando vence, lastima. El gobernante que en un primer momento conseguía su objetivo por medio de la fuerza, al poco tiempo es vencido y oprimido.⁶⁰ Palafox también considera necesaria la prudencia en el uso de la palabra del rey, reflejo de su prestigio. A través de ella establece pactos, realiza ofrecimientos y promesas, y su incumplimiento acarrea deshonra a su figura. Aunque en ocasiones hay sucesos inesperados que dificultan cumplir con lo prometido y se comprende que no lo pueda realizar, el rey ha de procurar no prometer lo que es probable que no pueda cumplir. Cuando en estos temas se actúa a la ligera, se recibe la censura por parte del pueblo, quien no se conforma con una simple excusa o disculpa, pues mantiene el deseo del beneficio material prometido y no atiende a demostraciones especulativas, por muchas razones que se den. En resumen “la promesa obliga al príncipe y la dádiva al vasallo”. Por tanto, si no se actúa con tacto, el incumplimiento genera discordia en los vasallos y alejamiento del rey, con una repercusión negativa en el reino.⁶¹ El príncipe debe estar también atento a sus colaboradores, en primer lugar sabiendo colocarlos en el cargo adecuado. Uno de los grandes males que afligen en el mundo, según nuestro autor, es dejar el poder en manos de los menos sabios y arrinconar a los prudentes. La tarea del príncipe prudente es conocer la inclinación de sus súbditos, otorgando el mando y la jurisdicción a aquellos que son sabios y prudentes, y orientando a las armas a los de carácter fuerte y menos sabios.⁶² Además, debe estar prevenido de la forma en que actúan sus colaboradores, especialmente de la veracidad con que proceden.⁶³

Las continuas referencias de Palafox a la guerra y la actitud que debe tomar el rey y sus ministros ante ella, parece un claro reflejo de la preocupación que tenía sobre el desarrollo de las múltiples contiendas bélicas en las que la monarquía española estaba involucrada en Europa. Su postura es marcadamente *antibelicista*,

⁵⁹ *Ibidem*, fs. 33v-34.

⁶⁰ *Ibidem*, fs. 83v, 237-237v.

⁶¹ *Ibidem*, f. 138v.

⁶² *Ibidem*, fs. 146v-147, 206.

⁶³ *Ibidem*, f. 225v.

por lo que se le podría insertar dentro de esta corriente del Barroco, como lo señala Jover Zamora.⁶⁴ Insiste en la actuación prudente del rey en este campo, mediante un sinnúmero de consejos que tienen como fondo valorar todas las consecuencias antes de comenzar una guerra, pues el rey puede iniciarla en cualquier momento, pero no terminarla cuando quiere. Entre otras cosas, ha de tener presente los costos, los tributos, el peligro, las muertes, la calamidad y la desdicha pública. A la vista de esta información y de lo que puede suceder, tendrá mejores elementos para decidir respecto al inicio de una guerra.⁶⁵ Tiene obligación de meditar y pedir consejo antes de sacar la espada; comenzarla sólo en caso de estricta necesidad, cuando es en defensa de la fe o del reino. No confiar en las primeras victorias para mantener la lucha, pues las segundas batallas pueden llevar a una peor situación que la primera. No aventurarse pudiendo conservar lo que se tiene, pues es más lo que se puede perder.⁶⁶ Es fácil entrar en una guerra, y hacerlo con música, clarines y trompetas; pero ordinariamente se termina con sangre, muerte y tristeza, con tumbas y dolor. Por consiguiente, no hay realmente un rey vencedor, que obtenga de sus victorias el costo de la guerra, pues ésta consume todas las posibles ganancias.⁶⁷ Especial prudencia y arte se necesita para encauzar adecuadamente la guerra entre súbditos, actuando con mucha atención, *festinalente* –dándose prisa muy despacio–, evitando lastimar a los vasallos fieles y aquietando a los rebeldes.

A pesar de su postura antibelicista, considera necesaria la guerra de defensa, pues no está en manos del rey elegirla. Ha de enfrentarla, ya que tiene la obligación de conservar la heredad recibida de Dios y resistir por su persona a los enemigos. En cambio, no ha de buscar nuevas conquistas y desamparar el reino yendo a nuevas empresas, pues tiene prioridad la conservación a la conquista.⁶⁸ En todo caso la prudencia del rey ha de llevarlo a estar prevenido, teniendo un ejército bien armado y preparado, sus fron-

⁶⁴ José María Jover Zamora, *Sobre los conceptos...*, p. 127. Esta postura también rememora el humanismo erasmista, y los escritos de Luis Vives, *De concordia et discordia humani generis* o el *De pacificatione*, que condenaban las armas modernas. Cfr. José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, p. 266.

⁶⁵ Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, pp. 316-317. Además, cfr. Juan de Palafox, *Historia real...*, f. 86v; *Juicio...*, pp. 42-43 y *Diálogo...*, pp. 74 y 78.

⁶⁶ Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 28v, 57, 69v, 171, 219v-220, 232-232v.

⁶⁷ Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, p. 317.

⁶⁸ Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 50-50v.

teras fortalecidas, un tesoro y gente necesarios; de tal forma que cuando haya una causa legítima que justifique una guerra, pueda el príncipe salir a enfrentarla. También ha de tener presente que como se vive lo político en la paz, así sucederá en lo militar durante la guerra: si durante la paz el ejército es honrado, valeroso y virtuoso, así se comportará en la guerra; pero si es vicioso en la paz, también lo será en la guerra. Acepta también la guerra por motivos religiosos, pues estima que sólo se justifica arriesgar la vida por el alma, defender lo eterno con lo temporal, combatir al hereje para conseguir la verdadera paz.⁶⁹

Como parte de la prudencia, Palafox otorga especial importancia a la diligencia,⁷⁰ que lleva a velar sobre los males que puedan surgir en el reino. El gobernante ha de estar atento, con los ojos muy abiertos, mirando lo oculto, conociendo las disposiciones interiores, observando lo que está escondido en las embajadas, con un desvelo constante por su pueblo, tanto en la guerra como en la paz. Evitará así grandes enfermedades en su gobierno, pues cuando el príncipe vigila pocos se atreven a obrar mal. Además, la diligencia no requiere grandes recursos humanos y materiales, pero su ejercicio hace más seguro y poderoso un reino pequeño, que uno grande y poderoso pero dormido.⁷¹

Nuestro autor otorga un lugar relevante a la providencia o previsión,⁷² como parte integral de la prudencia. Ejemplifica lo que ocurre en el ámbito político utilizando la alusión del cuerpo humano, que después de una enfermedad no recobra el mismo estado de salud anterior, pues lo que se ha perdido ya no es posible recuperarlo. Cuando el cuerpo del reino o de la república están enfermos, los remedios para su restablecimiento son sumamente gravosos, arduos y muy costosos. Por eso es muy necesaria la providencia o

⁶⁹ *Ibidem*, fs. 16, 213v, 236-237.

⁷⁰ Juan de Palafox trata de la diligencia y la vigilancia como dos virtudes distintas (cfr. *Manual...*, tomo v, pp. 314-316), sin embargo, santo Tomás equipara las dos virtudes en la *Suma...*, II-II, q.47, a.9, y la define como "cierta habilidad de ánimo, [por la que] emprende rápidamente lo que debe obrar". Como Palafox no presenta una clara diferencia entre ambas virtudes, hemos optado por utilizar el término "diligencia" cuando hace referencia a la vigilancia.

⁷¹ Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, p. 314. Cfr. También Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 109v, 129, 184v-185, 203, 222.

⁷² La providencia, también llamada previsión, se incluye dentro de las partes integrales de la virtud de la prudencia. Consiste en ordenar los medios oportunos al fin lejano que se intenta y prever las consecuencias que se pueden seguir del acto que se va a realizar. Ver santo Tomás, *Suma...*, II-II, q. 49, a. 6.

previsión, ya que gracias a ella se establecen las medidas requeridas en el gobierno para que no sea menester llegar a curar las heridas que causan los males públicos, al lograr evitar las mismas heridas; pues una vez recibidas, es muy difícil curarlas. Por tanto, el gobernante que adquiere la virtud de la providencia evita el daño que podría suceder; especialmente importante en el caso de la guerra, pues ha de procurar resolver antes de comenzar, con el debido consejo, atención y meditación, porque si no se acierta al iniciar una contienda, se termina con lo propio y lo ajeno. Además, a semejanza de la diligencia, es una virtud que tiene muy poco costo, pues con hacer unas pocas cosas, se logra evitar grandes males y daños. Así, por ejemplo, si el rey responde una carta oportunamente a otro príncipe se puede ganar su ánimo y así evitar una guerra, que traería grandes sufrimientos al reino. Los hábitos de la diligencia y la providencia en el príncipe, lo hace también laborioso y trabajador, pues requieren por su parte un esfuerzo constante, para atender y velar en todo su contorno.⁷³

Dentro del ámbito de la prudencia se incluye el cuidado de la reputación,⁷⁴ dado el valor ejemplar que tiene la virtud del príncipe. Como se señaló, el gobernante es el paradigma del comportamiento moral y se le exige una vida ejemplar para sus súbditos, que la prudencia debe ayudar a conservar.

Junto a la prudencia, nuestro autor destaca la virtud de la justicia, que le corresponde el perfeccionamiento de la voluntad en lo que se refiere a dar a cada quien lo que le corresponde en los diferentes ámbitos de las relaciones humanas. Hay discrepancia entre los autores sobre las diversas especies de justicia, por lo que seguiremos la división aristotélica, que asumió el Aquinate, que contempla la trilogía clásica: justicia general o legal, y la justicia particular, que a su vez se divide en conmutativa y distributiva.⁷⁵ La justicia legal tiene como ámbito la comunidad social, se dirige del súbdito al grupo social y está orientada a dar a la comunidad lo que es suyo. La conmutativa se refiere a la relación de las partes del

⁷³ Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, pp. 314-316.

⁷⁴ Juan de Palafox, *Historia real...*, Prólogo [f. 5], fs. 16, 138v, 205-205v, 206. Véase José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 252, 262.

⁷⁵ Aristóteles, *Ética...*, libro II, capítulos v-ix; y Santo Tomás, *Suma...*, II-II, q. 61. Sebastián de Cobarruvias, *Tesoro...*, al definir el término de justicia, remite a los especialistas en la materia y propone las definiciones de Cicerón, Aristóteles y santo Tomás.

reino o personas individuales entre sí, y se orienta a dar a cada uno su propio derecho. La justicia distributiva regula los deberes de la sociedad –representada por la autoridad– para con el individuo en cuanto miembro de aquélla, y tiende a la equitativa distribución de cargas y beneficios entre los miembros del reino. Se habla también de justicia vindicativa, que es una forma especial de la distributiva, dirigida a establecer la justicia lesionada mediante una pena proporcional al delito.⁷⁶ Los autores políticos españoles de la época hacen constantes referencias a esta virtud y a su vinculación con el cumplimiento de la ley aplicada por igual a todos, estimando su infracción como una falta grave. Conviene recordar, que la igualdad con que se debe aplicar la ley no significa que no se hallen en realidades diferentes ante la ley aquellos que están en circunstancias desiguales, como la exención de tributos por parte de la nobleza.⁷⁷ Palafox juzga fundamental esta virtud pues considera que el gobierno del príncipe se reduce en último término a hacer justicia, y gracias a ella se conserva el reino, se consigue la paz en las ciudades, se da a los buenos seguridad y se reprime a los perversos, refrena a los poderosos y ampara a los pobres y desvalidos. Si el príncipe no hace justicia, equivale a no cumplir con su oficio, por lo que Dios le quitará el mando, reafirmando así el origen divino de la autoridad como anteriormente se señaló. Por tanto, el príncipe ha de tener especial cuidado en que se haga justicia, ya sea a través de su propia mano o por medio de sus ministros, pero velando atentamente sobre ellos.⁷⁸

Entre las distintas formas de justicia, nuestro autor hace especial énfasis en la distributiva, que corresponde especialmente a la cabeza del reino. El descuido de la justicia distributiva en la asignación de premios para las dignidades y la distribución de cargas, lleva a favorecer a unos en contra de otros. Al respecto, la queja más fuerte de Palafox es la carga insoportable que llevaba Castilla y la falta de ayuda y colaboración de los demás reinos y provincias para enfrentar los graves problemas del conjunto de la monarquía; no sólo con el fin de descargar a Castilla, sino de ocupar a los otros reinos en los intereses de la monarquía, y mostrando confianza en

⁷⁶ Santo Tomás, *Suma...*, II-II, q. 58-79; y Martin Rhonheimer, *La perspectiva...*, pp. 246-256.

⁷⁷ José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, p. 260.

⁷⁸ Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 10v, 28v-29, 227v-228; y *Juicio...*, pp. 50-51.

el buen desempeño que pueden tener esas naciones.⁷⁹ Esta parte de la justicia, que también podríamos llamar “liberalidad”, se opone a la postura del príncipe avariento de Maquiavelo, pues en la visión cristiana el rey ha de procurar dar todo a sus súbditos. Sin embargo, ha de saber administrar bien, para que no pierda su crédito si en ocasiones no tiene qué dar, y para que siempre se mantenga la dependencia de los súbditos no dando hasta la plena satisfacción.⁸⁰

Una de las primeras obligaciones del gobernante es encaminar a los súbditos a la virtud.⁸¹ Aunque el ejemplo es fundamental, éste no es suficiente; es necesario corregir el vicio y castigar a los delincuentes y relajados. Palafox otorga por esto especial importancia a la justicia vindicativa que requiere verdadera dedicación por parte de la autoridad. El gobernante debe tener presente que el hombre tiende a las malas pasiones: si se dejan crecer llegarán a nublar la razón.⁸² Cuando no se atienden las pasiones y los vicios en lo moral siendo personales y pequeños, se convertirán en males públicos, más difíciles de resolver.⁸³ En ocasiones, por tanto, el gobernante tiene la obligación grave de castigar al delincuente; dejar de hacerlo es un mal aún mayor que cometerlo: actuar así “es delinquir, es pecar, es errar, es concurrir con todos aquellos que él debía y podía reformar”.⁸⁴ Así, no sólo las malas acciones de los superiores repercuten en los súbditos, también las omisiones en el oficio. Los que gobiernan causan gran daño por estas omisiones, incluso más que los que roban, mienten y matan, pues no corregir esos delitos y pecados es consentir y hacerse cómplices de ellos.⁸⁵ En cambio, el que corrige cuando debe hacerlo, beneficia al súbdito y a sí mismo, pues en el momento de enmendar y corregir a los demás, se enmienda y corrige a uno mismo.⁸⁶

Nuestro personaje considera que en ocasiones es adecuado perdonar al culpable, pero nunca como un descuido u omisión en

⁷⁹ Juan de Palafox, *Diálogo...*, pp. 77-78; *Juicio...*, pp. 45-48. Véase también J. H. Elliott, *El Conde-Duque...*, p. 140.

⁸⁰ Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 148v, 208v; y José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 262-263.

⁸¹ Juan de Palafox, *Historia real...*, Dedicatoria [f. 7v].

⁸² Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, p. 334.

⁸³ Juan de Palafox, *Historia real...*, Dedicatoria [f. 5], f. 170v.

⁸⁴ *Ibidem*, fs. 10-10v.

⁸⁵ Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, p. 299; *Dictámenes...*, n. vi.

⁸⁶ Juan de Palafox, *Historia real...*, f. 12v.

el ejercicio de la autoridad.⁸⁷ No duda que hay delitos frente a los cuales conviene actuar con clemencia y piedad, e incluso indultar, pero considera terrible indultar al delincuente por la necesidad del dinero para la guerra u otros requerimientos del fisco, pues se daña seriamente a la justicia. Si es necesario ese dinero, mucho más lo es castigar al malhechor para lograr la paz dentro del reino. Al indultar al ladrón sin razón o por motivos económicos, sólo se consigue que vuelva con mayor ímpetu al mal, al haber comprado el perdón con el dinero que robó. Además, si consigue recursos para lograr echar a los enemigos de fuera por medio de esta forma de indulto, mantendrá y hará crecer a los enemigos de dentro y con ello los delitos, incrementando la relajación y el desprecio de las leyes.⁸⁸

También considera Palafox la justicia como remedio para algunos vicios de los súbditos, como la infidelidad, la inobediencia, la impaciencia y la discordia. Para encauzar a los vasallos a las virtudes opuestas a estos vicios, recomienda la actuación justa del príncipe, que refrena los ánimos, sofoca las discordias, sosiega y pacifica el reino.⁸⁹ Asimismo, ha de procurar mandar con agrado, y sólo acudir a la fuerza cuando ha utilizado ya todos los remedios posibles, pues el amor hacia los vasallos alivia y aligera sus cargas, y fomenta que correspondan amando a su rey; en cambio, ha de evitar en lo posible el rigor y el uso de la fuerza, que irrita y desespera. Así, en oposición a la propuesta de Maquiavelo, nuestro autor recomienda ser más amado que temido, valorando primero a los súbditos buenos, que empeñarse en castigar a los malos.⁹⁰

Una de las virtudes anejas a la justicia es la religión,⁹¹ que nuestro autor destaca de manera especial. El rey ha de colocar en un lugar principal la religión y el consecuente culto a Dios, pues su gobierno depende de ello, al ser fuente de luz para sus decisiones, y ayuda y socorro en las necesidades. Cuando se cree en la religión verdadera no hay pretexto para apartarse de ella, aun sufriendo graves daños por defenderla. Sin embargo, recomendará la virtud de la religión también a los príncipes no cristianos, afirmando

⁸⁷ *Ibidem*, f. 182.

⁸⁸ Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 90, 200-201, y *Dictámenes...*, nn. XLIX y XC.

⁸⁹ Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, pp. 344-345.

⁹⁰ Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 54v-55, 58. También *cfr.* *Manual...*, tomo v, pp. 317-318.

⁹¹ La religión es la virtud por la que el hombre está en deuda con Dios. *Cfr.* santo Tomás, *Suma...*, II-II, q. 80-81.

que los príncipes que son religiosos vencen a los ateos por su fe en Dios.⁹² Si el príncipe no cree en la religión verdadera, no podrá adquirir una virtud real, sino sólo aparente; y sin virtud no llegará a la conservación y aumento del reino. Por ende, habrá una fuerte reacción contra Maquiavelo, quien considera la religión entre aquellas virtudes que le conviene al rey fingir, en lugar de poseerla de verdad.⁹³

Palafox sugiere al príncipe la adquisición de la virtud cardinal de la fortaleza,⁹⁴ para ser capaz de resistir sus propios impulsos. Es decir, no consiste la fortaleza en el poder exterior del cuerpo, sino en el ánimo interior, en el dominio de sí mismo y de sus pasiones. Esta hegemonía se consigue a través de la razón, sometiendo la ira que sacaría al príncipe de sí y no le permitiría dirigir adecuadamente a la sociedad. La fortaleza cobra especial interés en todos los temas relacionados con la guerra y los asuntos militares. Aunque nuestro autor tiene una postura marcadamente antibelicista, considera necesaria la fortaleza para que el príncipe logre sus objetivos, sin considerar para esto un obstáculo la religión –en contra de la postura de Maquiavelo–, negando que la religión haga cobardes a los hombres y afirmando que fundamentados en la fe muchos hombres han realizado grandes hazañas.⁹⁵

La templanza es la virtud cardinal que perfecciona el apetito sensible que se dirige a aquello que se considera placentero según la valoración de los sentidos,⁹⁶ manteniendo el orden de la unidad corpórea y espiritual de la persona humana. El interés en el ámbito político por esta virtud es mucho menor que por las otras, sin embargo, Palafox hace referencia a ella al tratar sobre la moderación de la sociedad en los gastos suntuarios y superficiales, una

⁹² Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 124-124v y *Manual...*, tomo v, pp. 318-319.

⁹³ José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 269-270.

⁹⁴ La fortaleza es una virtud que robustece la voluntad en la búsqueda del bien, a pesar de las dificultades y obstáculos. Santo Tomás enseña que esta virtud se perfecciona en dos actos fundamentales: el acometer y el resistir o soportar. Santo Tomás, *Suma...*, II-II, q.123, a.1-6,11-12. Cfr. también Martin Rhonheimer, *La perspectiva...*, pp. 256-258. Sebastián de Cobarruvias, *Tesoro...*, define la acepción correspondiente de fortaleza como “ánimo, valer, constancia, firmeza, tolerancia, vigor y fuerza. De manera que fortaleza se entiende así del valor del ánimo, como de las fuerzas corporales”.

⁹⁵ Juan de Palafox, *Historia real...*, Prologo, fs. 2v, 113v; y José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 264-268.

⁹⁶ Santo Tomás, *Suma...*, II-II, q.141, a.1-8. Martin Rhonheimer, *La perspectiva...*, pp. 258-260. Sebastián de Cobarruvias, *Tesoro...*, define la voz templanza como “la moderación en las cosas y acciones. Templado, el bien regido y moderado”.

de las causas que algunos de sus contemporáneos atribuían a la decadencia de la monarquía española, al descuidar los negocios del Estado por la atención prestada a los lujos y placeres. Se palpa su preocupación por la gran cantidad de plata que ha recibido España y los efectos negativos que ha tenido, pues al aumentar la riqueza, crecieron más las necesidades y los vicios. Rememora los tiempos de los Reyes católicos, marcados por la templanza y modestia, que mantenía contentos a todos. Por contraste, en el siglo XVII la monarquía está pereciendo entre las mismas riquezas, que no son suficientes para saciar todos los vicios del momento. Así, el ejercicio de esta virtud por parte del príncipe, fomentará en la sociedad la austeridad de vida, la moderación en los gastos y la parvedad en las fiestas. Al mismo tiempo, recomienda al príncipe poner límite a su ambición y su soberbia, evitando nuevas guerras sólo con el fin de ampliar sus dominios, considerando que muchos combates innecesarios comenzaron por estos motivos.⁹⁷

Cuidado espiritual que el rey debe tener de sí mismo

Desde finales de la Edad Media encontramos la búsqueda de la reforma interior del hombre y de la sociedad político/religiosa. Movimientos con espíritu reformista se presentan en los ámbitos social y eclesiástico, sin embargo, esos intentos terminan en un fracaso, creando gran confusión en toda Europa. Aparece el humanismo y un nuevo anhelo de reforma del hombre en su dimensión ético/religiosa. Los autores políticos cristianos también se hacen eco de esta situación al referirse al príncipe y le recomiendan el cuidado espiritual.⁹⁸

Juan de Palafox, siendo además de eclesiástico un hombre asceta, se preocupará por insistir en la importancia de que los reyes y magistrados se comporten como católicos coherentes. Ninguno puede excusarse en su dignidad o puesto para dejar de ser santo y agradar a Dios, pues en cualquiera puede servir al Señor, y con el buen ejemplo llevar a los demás por ese camino.⁹⁹ En este sentido,

⁹⁷ Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 28-29v, 47, 155v, 176v, 214v-215; *Juicio...*, p. 42 y *Diálogo...*, p. 79. Cfr. José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, p. 264.

⁹⁸ José A. Maravall, *Teoría del Estado...*, pp. 23-25.

⁹⁹ Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, pp. 324-325.

ya se ha señalado la recomendación que hace al príncipe cristiano para vencer sus pasiones y adquirir las virtudes más propias de su cargo. Sin embargo, nuestro autor reconoce que no basta con el ejercicio de la voluntad y una adecuada instrucción para ser virtuoso y actuar conforme a la naturaleza. Es necesario el auxilio divino, que por medio de la gracia nos consigue la auténtica fortaleza, haciendo de la fragilidad del cristiano un hombre invencible. Por ende, el príncipe no sólo ha de ejercitarse en los medios humanos, sino buscar la gracia de Dios y evitar perderla pues, si ocurre, se acabarán también sus beneficios.¹⁰⁰ Como lo señala la tradición cristiana, los medios para recibir la gracia divina son los sacramentos y la oración. En relación con los sacramentos, Palafox recomienda especialmente recibir la Confesión y la Eucaristía.¹⁰¹ Respecto al primero hace notar a los gobernantes que tienen obligación no sólo de confesar los errores en su vida personal, también han de acusarse de las faltas que cometen en su oficio, que son mucho más graves; pues las omisiones, la pereza, la negligencia o la relajación en los cargos, son muchas veces causa de la pérdida de la provincia o el reino y causa de otros males, siendo así el pecado más grave. Palafox lo define “culpa de culpas, que fomenta muchas culpas y causa grandísima perdición”.¹⁰² Por otra parte, aconseja a los sacerdotes que tienen la obligación de atender las confesiones de los príncipes y magistrados, a dar el remedio oportuno, amonestando y dando aviso cuando sea preciso, con el fin de que el interesado corrija su error. En el caso de pecados públicos y escandalosos, como la guerra injusta o el amparo de la herejía, es oportuno que el confesor lo haga notar al penitente, lo que redundará en un bien para el príncipe y sus súbditos, y dará cauce al remedio, disponiendo a la gracia y al perdón del Señor.¹⁰³

La oración a Dios ha de ser también un recurso constante en la vida del príncipe cristiano, para pedir ayuda y consejo sobre su actuación. Antes de tratar cualquier asunto importante con el pueblo, recomienda nuestro autor acudir a la oración, sin conformarse con que lo hagan algunos súbditos en su nombre, es conveniente que el príncipe lo haga personalmente, pues es él quien tiene que decidir,

¹⁰⁰ Juan de Palafox, *Historia real...*, Dedicatoria [fs. 3v-4]; Prólogo f. 1v; fs. 113, 116.

¹⁰¹ *Ibidem*, f. 26.

¹⁰² Juan de Palafox, *Manual...*, tomo V, p. 298.

¹⁰³ Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 102-102v.

por lo que él mismo debe preguntar a Dios qué ha de responder.¹⁰⁴ A través de la oración, el gobernante encontrará “consuelo en su trabajo, la luz en sus dudas, el acierto en sus resoluciones, la dirección en sus consejos, el valor en sus empresas, la paz, [...] y defensa de sus reinos”. Así conseguirá que gobierne en él, el Espíritu divino, y con Él podrá gobernar el reino con acierto; avanzando también con este medio en la adquisición de las virtudes propias de su oficio.¹⁰⁵ Otorgando un papel importante a la vida espiritual en la actuación del gobernante, nuestro personaje se queja de aquellos criados que son un obstáculo para que el príncipe mejore en ella. Se refiere a aquellos que se limitan a entretenerlo, a alegrar el cuerpo aunque el alma se encuentre enferma. No les preocupa el alma de su príncipe, sino el gozo exterior, por lo que es trascendente para Palafox contar cerca del soberano con criados que le adviertan sus errores, para beneficio de todo el reino.¹⁰⁶

Como se aprecia, el comportamiento cristiano que se exige al gobernante se fundamenta en la repercusión social que tiene el ejercicio del poder. El príncipe ha de ser consciente que su carga es muy pesada, y sólo con la fuerza de Dios podrá sobrellevarla y conducirla a buen puerto. Así, con el apoyo de Dios, un príncipe generoso podrá conseguir lo que requiera, ya sea restaurar daños o someter a rebeldes. Por el contrario, nuestro autor considera que el olvido de Dios por parte del príncipe conlleva graves perjuicios a los reinos,¹⁰⁷ provocando grandes calamidades y miserias, cuyo remedio es volverse al Señor con verdadero dolor de los pecados y enmendando las costumbres. En resumen, los reinos han de valorar su prosperidad o adversidad por aquello que les aproxima o aparta de Dios y de las virtudes, pues en esto consiste la preservación de los reinos.¹⁰⁸

Conclusiones finales

Como se ha podido apreciar en las páginas anteriores, en las primeras décadas del siglo XVII, el abandono de la moralidad y de las bue-

¹⁰⁴ *Ibidem*, fs. 33-33v, 51v, 242.

¹⁰⁵ Juan de Palafox, *Manual...*, tomo v, pp. 320-323.

¹⁰⁶ Juan de Palafox, *Historia real...*, fs. 114-114v.

¹⁰⁷ *Ibidem*, fs. 47v, 129v, 171v, 237v-238.

¹⁰⁸ *Ibidem*, fs. 128v, 188v.

nas costumbres fue visto por muchos autores españoles como uno de los motivos del declive de la monarquía hispana. En ese contexto, los pensadores políticos españoles reclamaban que la actuación del príncipe cristiano estuviera dirigida por principios éticos, oponiéndose así a la postura maquiavélica que buscaba conservar y aumentar el Estado haciendo caso omiso de consideraciones morales o jurídicas. Así se entiende que las obras políticas del obispo Juan de Palafox se circunscriban dentro de esta corriente antimachiavélica, que siguiendo la tradición clásica, mantenía la subordinación de la política a la moral.

En la primera obra política palafoxiana, *Diálogo político...*, apreciamos una idealización de la monarquía española, considerándola la mejor constituida y más aventajada que el resto de las naciones europeas. En las obras posteriores su propuesta será más matizada y madura, fruto de su experiencia política, aceptando las deficiencias del gobierno, tales como la despersonalización de la función real y la falta de reconocimiento de la multiplicidad nacional de la monarquía. En estas obras, su enfoque es más práctico, mantiene su postura antimachiavélica y reclama la actuación política del príncipe basada en la moral cristiana que exige la adquisición de las virtudes morales.

Palafox, consciente de la repercusión que tiene la actuación del rey en todos los órdenes de la sociedad, considera al monarca como el elemento clave de la monarquía. Por tanto sostiene que el perfeccionamiento del reino en el ámbito moral depende de la cabeza, pues los súbditos imitan las costumbres de los superiores. El gobernante debe estimular a sus súbditos a la virtud por medio de su ejemplo, que tiene gran fuerza para convencer y es más eficaz que las leyes escritas, convirtiéndose así el rey en el paradigma de comportamiento moral. Por tanto, ante los vicios del pueblo y la necesidad de reforma, nuestro autor recomienda fomentar primero las virtudes en quienes gobiernan, especialmente las que llevan a la actuación prudencial y justa. El gobernante prudente debe saber esperar el tiempo y la oportunidad para actuar, vigilar ante los males que puedan surgir y prever posibles dificultades. Palafox exige especial prudencia ante la guerra, con un carácter claramente antibelicista, limitándola a la defensa del reino o de la fe. La justicia es para él otro de los grandes pilares de la actuación política del príncipe, especialmente la justicia distributiva y vindicativa. Respecto a la primera, sobresale su exigencia a la distribución de cargas entre

los diversos reinos de la monarquía, juzgando que el peso que ha llevado Castilla ha sido excesivo y una de las causas del declive español. Considera que el ejercicio de la justicia vindicativa es una clara exigencia de la actuación del príncipe, para corregir el vicio y castigar a los delincuentes y relajados, y lograr así encaminarlos a la virtud. Al mismo tiempo, estima primordial el cumplimiento por parte de la autoridad de sus deberes con Dios, de quien ha recibido su potestad y a quien dará cuenta, por consiguiente recomienda que reciban los sacramentos de la Confesión y la Eucaristía, y acudan a la oración para recibir luz y fuerza en sus resoluciones.

Finalmente, la ética o moral de virtudes que propone Palafox en la actuación política del príncipe es semejante a la de otros autores de la época también opuestos a Maquiavelo. Esta postura antimachiavélica fue perdiendo fuerza con el paso del tiempo, cobrando en cambio más ímpetu y preponderancia una visión más secularizada y autónoma, propia de la doctrina del autor florentino. Ante el derrumbe de su carrera política y el continuo declive de la monarquía, Palafox mantendrá su añoranza de tiempos mejores, conservando como paradigmática la dorada época de los Reyes católicos.