

Antonio Enríquez Gómez. *Política angélica. Sobre el gobierno que se debe tener con los reducidos a la fe católica y con los que se apartaron de ella*/ Edición crítica, estudio y notas de Felice Gambin. Huelva: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Huelva (*Bibliotheca Montaniana*, 44), 2024. 268 páginas. ISBN: 978-84-10326-04-0.

Reviewed by: Guillermo Serés
Universidad Autónoma de Barcelona



La excelente colección *Bibliotheca Montaniana*, dirigida por el imprescindible Luis Gómez Canseco, donde se puede encontrar traducida y editada la obra completa de Arias Montano y selectas monografías sobre el pacense, entre otros autores de la mejor tradición humanística española, acaba de engrosar su ya prestigiosa lista de títulos con la edición del profesor Felice Gambin, de la Universidad de Verona. En 2019, y en la misma colección (número 39) ya publicó la primera parte (diálogos primero y segundo); aquí edita y analiza la segunda (diálogos tercero, cuarto y quinto); completa el estudio de aquella, describe la compleja transmisión y da una amplia visión de conjunto. Siempre a partir de la condición de judío converso de Enríquez, sin la cual no se explica la inicial y perenne apelación a la parte angelical del hombre, su alma intelectual, pues, creada por Dios al mismo tiempo que el cuerpo, nominal y sustancialmente, el hombre la comparte con los ángeles y está hilemórficamente unida al cuerpo de toda la humanidad: judíos y gentiles, cristianos viejos y nuevos. Para explicar aquella necesidad y dependencia angelical profundiza Enríquez en la robusta tradición judaica o judaizante (Filón, Maimónides, León Hebreo...), pero también en la árabe (Averroes y Avicena); en la grecolatina, la patrística, la escolástica, la tradición platónica de Plotino, Orígenes y Clemente, así como las mejores intelectuales de su tiempo (Tomás Moro, Maquiavelo,

Justo Lipsio, Juan Bodino, etc.), siempre desde una excelente lectura de la Biblia, cuyos pasajes figuran al margen de todo el libro. El subtítulo es más explícito, pues el participio “reducidos” se debe interpretar con su sentido latino: ‘reconducidos’, ‘devueltos a su condición’, porque los “que se apartaron” de la fe, o no llegaron a conocerla, también merecen un trato angelical de los gobernantes y jueces; también para ellos giran los astros, como señalará en el diálogo quinto y último.

Dedica unas páginas (pp. 13-39) el editor a la apasionante biobibliografía del converso Enríquez Gómez y sus nostálgicas andanzas por esos mundos de Dios, desde su nacimiento en Cuenca, hacia 1600, aunque pronto su familia se instala en Madrid. Porque su condición de converso itinerante le obligó a entrar en “un laberinto de identidades, máscaras y disfraces” que le acompañó toda la vida” (p. 13), para esquivar al Santo Oficio, que le persiguió hasta su muerte. Durante la mayor parte de su vida sufrió, así, una particular diáspora intermitente, que le llevó desde Madrid a Francia (1636), ya sea por su ascendencia judaizante, ya, más probablemente, “porque era un feroz detractor” (p. 14) del conde duque de Olivares, ya por motivos estrictamente comerciales. Como sea, sabemos que está en Ruan, en 1643, donde publicará la obra que nos ocupa y otras muchas. Tampoco conocemos las razones, probablemente mercantiles, del regreso a España quince años después. No hay que descartar, sin embargo, “la nostalgia de la patria de un desterrado que quiere vivir como español” (p. 17), como siempre se ha dicho y al parecer es cierto. En 1651 se instala en Sevilla, bajo el nombre de Fernando Zárate y con una intensa actividad mercantil, bajo los nombres de Guillermo Bansbillen o Willen o van Villen, Gabriel Villalba y otros heterónimos con los que burlar “a los delatores y las redes de espías del Santo Oficio”. Lo encarcelan en aquella ciudad, en 1661 y muere al cabo de dos años, por más que luego fue reconciliado en efigie. Aunque nos da los principales asideros conceptuales y claves de lectura de tan complejo autor, que algunos críticos han pretendido esclarecer, Gambin advierte en seguida que “muchos judeoconversos y cristianos nuevos hispanoportugueses salían de la sinagoga y se reintegraban luego en la iglesia en un vaivén incesante entre la ley de Moisés y la religión católica, siempre en busca de algo que ni la iglesia ni la sinagoga sabían ofrecer” (p. 20).

El estudioso véneto analiza cómo este judío español, que inicialmente se enmascaró de mercader francés aportuguesado, tuvo una vida novelesca, digna de un personaje de su libro más conocido y estudiado, *El siglo pitagórico y Vida de don Gregorio Guadaña* (Ruan, 1644). Pero su obra es mucho más diversa y extensa, y arranca con el *Triunfo lusitano* (París y Lisboa, 1641), una sólida relación de sucesos, y las *Academias morales de las musas* (Burdeos, 1642), donde conjuga “lo amoroso y lo moral, lo trascendental y lo burlesco, el cultismo y su parodia” (p. 23). Desde 1644 (*La culpa del primer peregrino*) hasta 1656, publica en la imprenta de Laurent Maurry, de donde saldrá su obra más conocida, el lucianesco y quevedesco *Siglo pitagórico*. Acaba su colaboración aquel año con *Sansón nazareno*, que se ha interpretado “como el más revelador del criptojudasmo del autor, y la historia bíblica como una equiparación de los filisteos con la Inquisición y Sansón con los oprimidos judaizantes españoles” (p. 31). Mucho antes, en su etapa madrileña, escribe comedias, también cuando regresa a España, atribuidas a Fernando de Zárate, hasta un total de cuarenta y una, más las diez que no hemos podido ver, once textos difícilmente atribuibles, dos entremeses y dos loas. La benemérita labor del proyecto de investigación que coordina Rafael González Cañal, en la Universidad de Castilla-la Mancha, nos permite contar con ediciones críticas y excelentemente anotadas.

El estudio estricto de la obra que nos ocupa, complementario del de 2019, se extiende a lo largo de treinta profundas páginas (pp. 39-68), donde el riguroso editor da cuenta de que, a pesar de la disposición del libro en siete diálogos, “la *Política angélica*

lleva al límite la desorientación del lector a causa de la enorme diversidad de horizontes culturales que el libro parece dibujar” (p. 39) y que desbordan las directrices de los respectivos diálogos. Ello es así, porque la obra en su conjunto es deudora tanto del *Politicorum sive Civilis doctrinale*, de Justo Lipsio, cuanto de la *Política de Dios, gobierno de Cristo*, de Quevedo; ya toma ideas y nociones de Maquiavelo, ya de Bodino, para proponer “un casi utópico gobierno ‘sobrenatural’ y ‘divino’, tolerante y racional, susceptible de sintetizar el pensamiento cristiano con el judaico, y de constituir un estado de validez internacional y ejemplar”, al decir de Claudio Guillén. Como sea, la propuesta de un sincretismo cristiano-judaico que fundamenta la obra tiene como primer objetivo la necesidad de contar con los judíos y la reforma urgente del Santo Oficio, la relajación de los estatutos de limpieza de sangre y el regreso de los conversos (como figura en el subtítulo), no sólo por justicia histórica, sino también porque así lo requirió Olivares durante su privanza, que las creía medidas necesarias “para el futuro del imperio” (p. 42).

Gambin encuadra la *Política angélica* en la corriente de “politización de la literatura” (p. 43), a la que tanto contribuyeron el citado Quevedo, Gracián o Saavedra Fajardo, con su defensa del príncipe ejemplar, cuyo gobierno práctico no se entendía sin los preceptos cristianos. A diferencia de aquéllos, sin embargo, que Enríquez opte por el género diálogo muestra a las claras su afán de facilitar al lector las grandes nociones que le interesan, en tanto que las encarnan dos personajes, que debaten didácticamente sus argumentos, exposiciones y demostraciones de toda naturaleza, porque desde su revitalización renacentista, el diálogo era una forma de acercar, de representar teatralmente, de forma persuasiva cualquier análisis. La elección de los nombres de los dialogantes es muy significativa: Filonio recuerda a Filón, uno de los interlocutores de los *Diálogos de amor*, del también judío León Hebreo, “libro ya bien presente en otras obras de Enríquez” (p. 43), nombre prestigioso que llevó, a su vez, Filón de Alejandría o Filón el Judío; Teogio representa a la teología en su sentido amplio, casi con el valor de sabiduría. Como sea, la conversación de aquellos dos “converge en un discurso común; una sola voz y una sola doctrina: la certeza y la verdad dominan sobre la duda” (p. 44). Siempre desde el sincretismo ideológico y el acarreo de autoridades de diverso signo, porque a las citas neo y veterotestamentarias les busca ecos de Platón, Aristóteles, Cicerón, Plutarco, Marco Aurelio, Tácito, Séneca; o de autores cercanos: los citados Maquiavelo y Bodino, pero también Tomás Moro, Alciato y muchos más, con la mediación de los grandes referentes cristianos: la patrística primera (San Agustín), la Escolástica (Santo Tomás) “e così via”. Unas veces nos revela las fuentes y citas; otras, las “oculta o desfigura con maestría y habilidad”, aunque lo más frecuente es que las exhiba “con fuerza, creando así un juego entre las anotaciones al margen de la página y el texto” (p. 46), reforzando, así, su faceta de glosador, sus dotes para la reescritura.

Hace honor a su cultura hebraica al disponer el texto cabalísticamente, tomando como base el número siete, fundamento numérico del templo de Salomón y de la *memorah*, que remite a los siete planetas y a las siete columnas del templo. Cada diálogo, asimismo, simboliza una entidad jerárquica. El primero arranca con “la piedra preciosa de la teología” (p. 111 del primer volumen), vinculada a la parte angelical del hombre: el intelecto, que es el puente entre “la política sacra de Dios con la humana de los reyes del mundo”. El segundo, en palabras del editor, es “una reflexión sobre el buen gobierno en el mundo y cómo es posible guardar las reglas de la política angélica a pesar de los secretos y ambiciones del alma humana” (p. 49), porque “los monarcas justos (espíritus reales de la justicia)” deben socorrer a los reinos donde el derecho de las gentes está en peligro y puesto en discusión” (p. 49). El tercero (primero de la segunda parte y de este volumen) está dedicado al poder soberano del rey, especialmente centrado en la virtud de la prudencia, la necesaria justicia, la imprescindible sabiduría, que les endereza a cultivar

su parte “angélica”, el intelecto, porque, señala Filonio, “aunque soberanos, no deben ser en lo espiritual rigurosos, ni tan señores de las almas que las obliguen por fuerza a seguir la religión que no profesan” (p. 111). La respuesta de Teogio, respaldado por Plutarco, es fundamental: la necesidad de la justicia equilibrada e imparcial, con iguales balanzas, que no se decanten a ningún lado: tal ha de ser la premisa, de nuevo, de la política angélica, “cuya ley es aquella virtud intelectual de su criador” (p. 112). De lo que se deduce que el alma y el libre albedrío no están bajo la estricta jurisdicción del soberano, sino que “la ley divina quiere ser obedecida y el imperio respetado” (p. 115), apunta sentenciosamente Teogio. Tras un eruditísimo debate, exhaustivamente glosado y autorizado al margen, vuelve al leitmotiv inicial: aconsejar, siguiendo una bula del papa Nicolás V (1449) a las autoridades eclesiásticas en la que recomienda que se enfrenten a los que “maltraten a los nuevamente convertidos” (p. 146), o sea, a los conversos y a los “reducidos a la fe” a que alude el título del libro, entre los que se cuentan “los ingleses, hebreos y moros” y, por supuesto, él mismo y su familia.

Estos tres pilares fundamentan el cuarto diálogo, ya que “la sabiduría es norte del gobierno, porque con ella se premia la virtud y se castiga el pecado” (p. 51). Con todo, hace especial hincapié en la nobleza de las obras, porque la “política angélica solo pone la mira en el merecimiento, no en la sangre” (p. 179 de la primera edición). Dicha meritocracia es, paradójicamente, fundamental para la estabilidad y proyección de la monarquía, como ilustra Teogio con un discurso trufado de cultura bíblica y clásica. Trae como referente cercano a Luis XIII de Francia y a su privado, el cardenal Richelieu, retratado como “el mayor ministro que tuvo el orbe, admitiendo en honores públicos a todos aquellos que de la contraria religión se volviesen hijos de la Iglesia” (p. 136). O sea, es ejemplar porque es un privado que tiene en cuenta la virtud y el mérito, no el linaje, la misericordia, la piedad y la justicia, tal como señala San Jerónimo al principio del diálogo por boca de Teogio: “los cargos honrosos, los oficios y dignidades no se han de dar por sangre, sino por virtud” (p. 148). Trae a colación al resto de la Patrística: San Gregorio, San Ambrosio y San Agustín, complementados por Santo Tomás de Aquino. Filonio, por su parte, aboga por la derogación de los decretos y bulas por los que “se ordena que no gocen honras los descendientes de los convertidos” (p. 150). Refuerza el argumento Teogio, también con el Aquinate, al señalar que aquella negación de honra contra “los reducidos y descendientes” es contraria “a la caridad, pues, excluyendo de honor a los inocentes y a sus padres, más viene a ser una cisma diabólica que gobierno católico” (p. 151). Para corroborarlo recurre a algunas *auctoritates* cercanas, como Tomás Moro, que “en su *Eutopía* [*sic*] dice que el aumento de la religión no consiste en la nobleza heredada, sino en la virtud espiritual del espíritu, y que las naciones que salen de la Babilonia gentílica merecen el paraíso de la dignidad” (p. 155). Una y otra vez socorre a los conversos, los “reducidos”, los recientemente bautizados, los hijos pródigos que vuelven al redil ortodoxo. Para conseguir que regresen, en fin, la Iglesia debe “salvar al pecador con las armas del Evangelio” (p. 162), al modo de los jesuitas, o con las de algunos gentiles, cuyas actitudes ilustra profusamente con egregios ejemplos: Plutarco, Tácito, Justiniano, Marco Aurelio: todos contrarios a la confiscación de los bienes de los fieles de ida y vuelta de cualquier credo o religión; también aduce los respectivos contraejemplos, como Faraón, “tirano que ordenó quitar las vidas a los hebreos recién nacidos” (p. 169). En el cierre insiste en que “se honren los vasallos, aunque sean descendientes de infieles, sin excluillos de las honras y dignidades eclesiásticas y seculares, llevándolos como a plantas tiernas, alentándolos con oficios nobles, pues con ellos se levantan los ánimos a grandes acciones” (p. 180) y se intenta resolver, con el trabajo, uno de los grandes problemas contemporáneos: la pobreza endémica, la mendicidad, como reclamaban tantos arbitristas.

Por otra parte, de los diálogos tercero y cuarto se desprende un aroma antiinquisitorial, un cuestionamiento del funcionamiento y objetivos del Santo Oficio. Teogio desciende a cuestiones prácticas sobre las condiciones materiales y morales del reo del Santo Oficio y sus circunstancias: la crueldad del testigo, el rigor del fiscal, el atrevimiento del denunciante, la soberbia del alcaide, “el malsín facineroso y el juez tirano, y cuando no lo sean, tienen ocasión de serlo”. Concluye que no se puede impedir a los “otros” cristianos la dignidad o el honor, que “el prurito de casticidad, la limpieza de sangre de origen son un atentado contra la esencial y constitutiva universalidad de la Iglesia” (p. 56 de la introducción). Se pretende, asimismo, una reforma, una supresión, de los tribunales del Santo Oficio, incluido la sustitución de las órdenes: en lugar de los dominicos, los capuchinos o jesuitas, y un sacerdote, “en los cuales no haya sospecha de pasión ni celo de interés particular” (p. 143). El protagonismo de la Compañía de Jesús se justifica por su condición de *milites Christi*, armados con el amor y la amonestación evangélica.

En el quinto aborda un tema central: las relaciones entre el microcosmos y el macrocosmos; es el único que tiene un título (“Política celeste”), acorde con el del libro en general, y se explaya sobre la conexión entre los planetas y de éstos con el mundo humano y terrenal. La relación de los cuerpos celestes debe ser el paradigma para que “el príncipe, imitando la política divina, tal y como ocurre en las relaciones entre los planetas y el Sol, debe con sabiduría mandar, los jueces con justicia gobernar” (p. 53), de modo que la “política celeste” encuentre su correspondencia en la *societas* terrenal. Además, el príncipe debe ser el garante de la honra de sus súbditos y “principio regulador, *Deus ex machina* y *iudex* entre las opuestas fuerzas que tensionan la sociedad” (ibidem). Es un rey que debe gobernar con justicia y rigor, pero también con misericordia, del que no busca (como Gracián) referentes en el pasado, sino proyecciones futuras de una política angélica que haga “realidad la verdad de la Escritura en la constitución del nuevo reino, gracias también a la reforma del tribunal de la Inquisición” (p. 61), señala el editor. Teogio apela al “orden de los planetas, jueces de este grande tribunal del mundo, y después entraremos en su política aplicándola al gobierno del príncipe” (p. 182). Así, desde la Luna (“primer juez de esta monarquía”, hasta el noveno cielo, “consejo de estado de este grande imperio” (p. 184), pasando por Mercurio (“abogado del cielo”), Venus (“relator del cielo”), el Sol (“presidente del cielo”), Marte (“juez criminal del cielo”), Júpiter (“ministro grande del estado celeste”), Saturno (“el fiscal del cielo), el octavo cielo: “la nobleza del imperio celeste” (pp. 183-184). La décima esfera es, obviamente “la autoridad y palabra del príncipe”; su valido, el “primer móvil”. Se apoya en una galería de autoridades diversas, pero ajustables recíprocamente, que argumentan sobre el alma de cada planeta y esfera, y opinan “que de ella penda un movimiento como el espíritu del hombre” (p. 184): Plotino, Plutarco, Filón, Avicena, San Agustín, San Basilio, Averroes, Aristóteles y Santo Tomás, a cuya sentencia se acoge y señala que cada inteligencia o ángel dependen del primer móvil de la visión inmediata de la primera causa: Dios. En consecuencia, Filonio subraya “la simpatía que tienen los jueces y la nobleza del reino con la que observan y guardan los planetas” (p. 186), para más adelante debatir sobre la necesaria “razón de estado”, que se sustenta en que “el príncipe debe con sabiduría mandar, pero los jueces con justicia gobernar” (p. 190). El imperio de la justicia, desde Platón a esta parte, resulta axial para el buen gobierno, por lo que, en palabras de Cicerón, “la prudencia no se podía conservar sin la justicia, pero la justicia sí sin la prudencia” (p. 191).

Lo remata con agudas referencias al derecho de gentes, ilustrado, *ab origine*, con el caso de Caín y Abel, pues, a pesar de la primogenitura de aquél, su injusto comportamiento fue marcado por Dios, como también deben ser señalados (engarza sin

casi transición) los “jueces tiranos para que los conozcan los hombres justos y se guarden de ellos, esto es, privándoles de sus oficios” (p. 196). Lo mismo cabe decir de los jueces corruptos o prevaricadores: “¿traen consigo los oficios comprados o los dados por nobleza la inteligencia de la justicia? ¿Estará segura la república de ser bien gobernada por tales medios? No, por cierto”, porque “no se debe creer que permanezca tribunal compuesto de méritos humanos faltando los divinos” (p. 200). La alta misión de los jueces, con el auxilio divino, les permitirá ser “atalayas penetrando con la vida intelectual los pensamientos torcidos de los abogados” (p. 205). Si desciende al mundillo de la abogacía es para denunciar que muchos de sus miembros se arriman “a la parte poderosa”. Cierra el libro prometiendo una continuación: “pues habemos platicado y descurrido sobre ajustar la política a los planetas y la angélica al gobierno del mundo, apelemos para la segunda parte. Podrá ser que salga con mayor acierto que la primera” (p. 206).

La anotación de todos los diálogos es ejemplar por su exhaustividad y pertinencia, por el acarreo de paralelos, del mismo autor o de sus contemporáneos, escritores, filósofos o teólogos, con un remate bíblico (habitualmente veterotestamentario) al principio o al final. Por ejemplo, para referirse a las confiscaciones de bienes, cuestión que les toca muy de cerca a los conversos y otros “reducidos”, trae a Licurgo, quien,

conociendo este prudente varón la insaciable sed de nuestra naturaleza, ordenó que los bienes fuesen comunes, pareciéndole que, con esta política, cesarían las confiscaciones; así lo siente Plutarco. Y el gran estadista Cornelio Tácito dice que Nerón mandó dar la muerte a Séneca por confiscarle los bienes. Y si se lee el príncipe de la historia romana, por ella hallaremos que el imperio, en cuanto vivió sin fisco y con justicia, se hizo señor del mundo, pero cuando empezó a tiranizar los bienes, entonces acabó. Josué, emperador de Cananea, por no caer en semejante delito, ordenó que los bienes del anatema fuesen quemados. Y Saúl, [...] por haber confiscado el ganado del rey de los Amalac, perdió el reino (pp. 164-165).

Al pie el editor trae la cita al margen de Plutarco (*Vidas paralelas*, VIII, 1.4), y busca, cita *in extenso* el pasaje traducido; lo mismo con Tácito: localiza el *locus* (*Anales*, XIV) y lo contextualiza; también Tito Livio (*Ab urbe condita*, III, 37) y el lugar bíblico (Josué, 6, 17-19) que traduce e interpreta. Obsérvese que va hilvanando *auctoritates* (casi siempre gentiles) que justifiquen los pasajes bíblicos con los que suele cerrar la argumentación. En estas notas también transcribe, explica y documenta los ladillos; además de las fuentes, incluye los *realia*, las aclaraciones léxicas, los paralelos y las referencias bibliográficas básicas.

No descuida el riguroso editor, en fin, una esclarecedora historia del texto (“Esta edición”, pp. 71-76), donde señala los descuidos ortográficos y demás irregularidades de las dos emisiones (A y B) y justifica la publicación de B, aunque “los diálogos tres y cuatro de la emisión B se escribieron y se imprimieron antes que sus correspondientes de la emisión A”, o sea, ninguna de las dos versiones que nos han llegado “contiene la obra tal y como fue concebida en su origen” (p. 66). La buena idea de completar las notas al pie con otras complementarias (pp. 221-248) facilita la lectura seguida del texto, porque en éstas añade las fuentes secundarias, las diversas interpretaciones de la crítica, las conjeturas ideológicas, los objetivos y la intención de Enríquez. La edición también cuenta con una bibliografía selecta y rigurosa (pp. 81-100), un aparato crítico positivo completo (pp. 209-217) y un utilísimo índice onomástico (pp. 251-268), que cierra la edición. Bienvenida sea.