

Hans Jakob von Grimmelshausen: Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch. *Sátira y moralidad*

LUIS M.^a LINÉS HELLER
Universidad Rovira i Virgili

1. Estado de la cuestión

Hans Jakob Christoph von Grimmelshausen escribe *Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch* (1668), y la segunda parte de la misma, la *Continuatio* (1669), bajo la perspectiva literaria de la sátira humorística, recurso muy extendido en el siglo XVII y usado por otros escritores de la época tan relevantes como Christian Weise y Quirinus Moscherosch. La intención satírica del autor se muestra desde el mismo inicio de la novela. En el primer capítulo, el narrador, al contraponer la forma de vida de la «gente humilde» (Grimm., 1986:51/1961:47)¹ con la de la nobleza, describe la deplorable vida del campesinado usando términos propios de la vida nobiliaria. Así, Simplicius, el protagonista, afirma que su padre, un pobre cuidador de ganado, «tenía su propio palacio, como cualquier otro» (Grimm., 1986:52/1961:47); y las nobiliarias «habitaciones, salas y aposentos las dejó, por dentro, ennegrecer de humo». Y «en lugar de pajes, lacayos y palafreneros, tenía mi padre ovejas, carneros y cerdos, todos ellos vestidos dignamente según su librea natural» (Grimm., 1986:52/1961:48). Aunque el protagonista acaba afirmando que «todo esto lo traigo a colación no para vanagloriarme, sino para no dar pie a nadie de burlarse de mí como de otros nuevos nobles de mi igual» (Grimm., 1986:53/1961:49),

¹ Inclusión de referencias bibliográficas en el texto: se citará la edición en castellano; sólo en el caso de no haber sido el texto traducido, se tratará de una traducción propia (trad. prop.). La fuente original se citará a continuación de la edición castellana y, a pie de página, se facilitará el texto original.

la contraposición entre riqueza y pobreza es tan marcada que la crítica implícita contra el estamento nobiliario se hace patente. El estilo satírico de *Simplicissimus* encuentra su justificación teórica en la primera página de la *Continuatio*: «el hecho de que ahora me describa de manera cómica [possierlich] es por causa del débil [Zärtling], incapaz de tragar las saludables píldoras, a no ser que sean doradas y hayan sido antes azucaradas en su superficie». Por ello intenta provocar «una pequeña sonrisa» en el/la lector/a y busca «corregir amigablemente los vicios propios» por medio de una forma de escribir que el mismo protagonista denomina «satírica» (Grimm., trad. prop./1961:579). Así pues, para la generación de Grimmelshausen el estilo satírico suponía el reconocimiento de que la mera escritura de predicación o el discurso moral directo, debido a la seriedad del mismo género, eran difícilmente capaces de entusiasmar al público lector. Ello no obstante, los/las autores/as no podían prescindir del mundo de valores éticos ni querían renunciar a que el mensaje moral conmoviese al mayor número de lectores/as, como el fin último de toda literatura. Se buscaba escribir de manera «eficaz» y, a su vez, según la «moral». La máxima horaciana de «decir la verdad riendo» se entendía como un «decir lo moralmente correcto por medio del siempre divertido medio de la sátira».

En la literatura barroca alemana, el «decir lo moralmente correcto» conllevaba de manera implícita una discusión acerca del comportamiento moral, tanto a un nivel social como en la administración estatal del príncipe. Este interés tan marcado por la ética de estado fue consecuencia directa de la situación de guerra civil que vivió Alemania entre 1618 y 1648. La literatura barroca alemana propaga, implícitamente y a un nivel artístico, las concepciones y las normas que rigen la sociedad y la mentalidad política. Tanto en la esfera de lo literario como en la de lo social y político, las ideas acerca de lo que es correcto están predefinidas, y no aceptarlas significa la descalificación por parte del resto de la sociedad (Steinhagen, 1984:22). En este contexto, las libertades individuales quedaban limitadas a favor de los intereses del estado del príncipe. La relación, por un lado, entre la teoría ética y la conducta práctica de los individuos de la sociedad y, por otro lado, entre la teoría ética y la práctica política del estado como institución, centraba la reflexión cultural del siglo XVII y, en consecuencia, era una de las cuestiones más debatidas en la literatura alemana de la época. Se trataba más de un debate sobre la necesidad de cumplir las normas morales tradicionales que una discusión acerca de sus principios teóricos.

El interés fundamental del autor del *Simplicissimus*, en consonancia con los intereses literarios de su época, era no sólo criticar satíricamente las conductas consideradas inmorales, sino también discutir el marco moral teórico que rigiese tanto la conducta individual como el funcionamiento del estado. Este interés se hace evidente desde las primeras páginas de la novela, en las que su autor se muestra partidario de un modelo ético basado en la ortodoxia cristiana: tanto las acciones del individuo como las del estado deben quedar siempre sometidas a los principios morales del derecho natural, que son los de la religión cristiana.

La misma estructura circular de la novela parece reforzar la interpretación de un Grimmelshausen defensor de una estricta ortodoxia cristiana. La novela comienza con un Simplicius niño que abandona la soledad del bosque armado tan solo de los principios cristianos básicos que le han sido inculcados por un ermitaño. A continuación se sumerge en los más diversos escenarios del pequeño y del gran mundo; en todos ellos encuentra la más cruda discrepancia entre los principios éticos y la conducta práctica de los individuos. Profundamente decepcionado de lo que ha visto y vivido en el pequeño país patrio (Alemania) y en el gran mundo (Europa y parte de Asia), acaba regresando a la soledad del bosque (fin del *Simplicissimus*) o de una isla solitaria (fin de la *Continuatio*) para llevar una apartada vida de ermitaño.

El final tan pesimista del *Simplicius* ha llamado la atención de la crítica de manera especial²: ¿es este final de Simplicius la afirmación de la imposibilidad de un comportamiento ético correcto dentro de la sociedad alemana del siglo XVII y, en consecuencia, la renuncia al mundo aparece como la única solución honesta posible? Una primera matización a este pesimismo ético, reconocida por parte de la crítica, sería la presentación, dentro de la novela *Simplicius*, de una serie de modelos o esbozos utópicos de vida social de un carácter alternativo respecto a la sociedad de la época, como serían, por ejemplo, la sociedad de los silfos del lago Mummel o la vida comunitaria del grupo de los anabaptistas.

Ciertamente, como afirma Volker Meid, la mera descripción de estos grupos sugieren la posibilidad de una alternativa social, donde sería posible una conducta éticamente honesta:

[Estos esbozos] apuntan al «mundo», es decir, a la sociedad, cuya necesidad de mejorar es subrayada por medio de los modelos alternativos. Sin embargo, debido a las condiciones históricas dominantes del momento, es imposible la realización de cambios radicales, y debido a que las posibilidades humanas se hallan limitadas en grado extremo, tampoco es posible construir un mundo perfecto (Meid, trad. prop./1984:120)³.

Para Meid, la descripción de estos modelos alternativos son una crítica de la situación histórica de la Alemania del siglo XVII y, a su vez, el reconocimiento de la imposibilidad de llevarlos a la práctica.

² Por ejemplo: H. Gersch, C. Heselhaus, V. Meid, H. G. Rötzer, J. H. Scholte, S. Streller, R. Tarot.

³ «[...] sie [Die Entwürfe] lenken den Blick auch auf die 'Welt', d.h. die Gesellschaft, deren Verbesserungsbedürftigkeit durch die Gegenbilder deutlich gemacht wird, auch wenn radikale Umwälzungen unter den herrschenden geschichtlichen Bedingungen unmöglich sind und eine vollkommene Welt angesichts der Begrenztheit der menschlichen Möglichkeiten grundsätzlich nicht realisierbar ist.»

Para V. Meid, el significado de estos esbozos utópicos reside en su valor de alternativa a la realidad histórica del *Simplicius*. Precisamente la unión funcinal de sátira y utopía subraya el carácter crítico y alternativo de la novela de Grimmelshausen (Meid, 1984:120-121).

El mismo estilo satírico empleado por el autor del *Simplicius* refuerza el sentido crítico de la novela. La sátira presupone un referente ético teórico que, en el caso de la novela, no es observado ni por el individuo ni por el estado del príncipe. Y es la inobservancia de dicho esquema ético la que lleva al autor a escribir satíricamente.

El problema con el que se enfrenta Grimmelshausen en el *Simplicius* sería doble: por un lado, la sátira presenta ciertas características propias, en el sentido de que la traducción del mundo de valores morales ortodoxos cristianos a la vida práctica no aparece *concretizada* con un criterio claro. Por otro lado, el autor muestra dificultades a la hora de satirizar diversos comportamientos de la sociedad, porque el referente moral *no está claramente definido* para él. Por ello mismo, el *Simplicius* muestra una originalidad que la diferencia de otras obras satíricas de su tiempo: la falta de modelos éticos concretos realizables, así como la carencia de una definición ética teórica clara acaban por empujar a Simplicius a una vida de soledad. Esta tendencia pesimista radical de la novela ha llevado a una parte importante de la crítica a interpretar la obra como una alegoría exegética y moral (R. Tarot, 1976:528-529, 1980:19-20; H. Gersch, 1973:159-160; C. Heselhaus 1963:29), como el reconocimiento del fracaso entre la teoría moral y la práctica de la misma (S. Streller, 1957:203, 216), o incluso como una obra perteneciente al género de la literatura religiosa moralizante (H. G. Rötzer, 1972:100-105; J. H. Scholte, 1950:37). Entre los estudiosos se subraya en general el fracaso del protagonista y su claudicación al refugiarse en una moral cristiana que ha renunciado a la sociedad.

2. Simplicius contra Maquiavelo

Considero que el pesimismo moral radical de Grimmelshausen, tal como aparece en el *Simplicius*, pide un análisis más detenido de algunos aspectos de la novela, así como de alguna obra posterior, en concreto de *Ratio Status* (1670), que matizan el pretendido pesimismo moral de Grimmelshausen, tanto en la vertiente individual como en la institucional.

A un nivel teórico, en el *Simplicius* aparecen dos concepciones éticas diferenciadas, representadas por Simplicius y por Olivier, su compañero de fechorías. Olivier defiende un posicionamiento que podría calificarse de amoral:

Mi querido Simplicius, te aseguro que el pillaje es el oficio más noble que hoy puede practicarse en este mundo. Dime, ¿cuántos reinos y principados no han sido conquistados por la violencia y el robo? O, ¿en qué lugar del globo se acusa o toma a mal al rey o príncipe el que disfruten de bienes territoriales que, según es público, sus antepasados consiguieron por la violencia y el saqueo? ¿Qué profesión puede, pues, haber más digna y noble que la mía actual? [...] Jamás habrás visto castigada por la justicia a persona influyente por haber sido una carga para su país. Y lo que parece todavía más increíble, tampoco será condenado ningún

usurero que practica a escondidas tal oficio al amparo del amor cristiano. ¿Por qué entonces lo voy a ser yo si actúo a la buena y antigua usanza alemana, sin el menor disimulo, ni hipocresís? Querido Simplicius, ¿tú no has leído aún a Maquiavelo? (Grimm., 1986:368)⁴.

Simplicius le responde desde una perspectiva cristiana ortodoxa:

Te esté permitido o no, el robar y el escamotear sólo sé que va contra las leyes de la naturaleza, que ordenan que lo que no quieras que te hagan a tí, no debes tú hacerlo a los demás. Y también actúas contra el derecho universal [...]. Y, finalmente, va también contra la ley divina, la más sublime de todas, porque no deja pecado alguno sin castigo (Grimm., 1986:369)⁵.

Así pues, tanto Olivier como Simplicius interpretan el pensamiento de Maquiavelo como el de un amoralista teórico, siguiendo la tendencia de la época, tanto desde el campo protestante como desde el catolicismo (Battafarano, 1988: 53; Meid, 1984:191-192). Mientras que Olivier acepta sin más la desaparición de cualquier norma moral, como no sea la ley del más fuerte, Simplicius defiende la necesidad de una adecuación entre la política o «razón de estado» y los principios morales cristianos.

3. Ética y Maquiavelo

La cuestión de la relación entre ética y política en la Alemania del siglo XVII requiere un tratamiento más matizado. Siguiendo a Koselleck (Koselleck, 1959:11 ss.), el absolutismo de la época barroca se impone en Alemania como respuesta a una situación de guerra civil religiosa. Por encima de las divisiones

⁴ «Mein dapperer Simplici, ich versichere dich, daß die Rauberei das alleradelichste Exercitium ist, das man dieser Zeit au der Welt haben kann! Sag mir, wie viel Königreich und Fürstentümer sind nicht mit Gewalt erraubt und zuwegen gebracht worden? [...] Oder wo wirts einem König oder Fürsten auf dem ganzen Erdboden vor übel aufgenommen, wenn er seiner Länder Intradan geneußt, die doch gemeinlich durch ihre Vorfahren verübten Gewalt zuwegen gebracht worden? Was könnte doch adelicher genennet werden, als eben das Handwerk, dessen ich mich jetzt bediene? [...] Wo hast du jemals eine vrnehme Standsperson durch die Justitiam strafen sehen, um daß sie ihr Land zu viel beschwert habe? ja was noch mehr ist, wird doch kein Wucherer gestraft, der diese herrliche Kunst heimlich treibt, und zwar unter dem Deckmantel christlicher Lieb; warum wollte denn ich strafbar sein, der ich solche öffentlich, auf gut Altdeutsch, ohn einige Bemäntelung und Gleisnerei übe? Mein lieber Simplici, du hast den Machiavellum noch nicht gelesen» (Grimm., 1961:426-427).

⁵ Gesetz, Rauben und Stehlen sei dir erlaubt oder nicht, so weiß ich gleichwohl, daß es wider das Gesetz der Natur ist, das da nicht will, daß einer einem andern tun solle, das er nicht will, daß einer einem andern tun solle, das er nicht will, daß es ihm geschehe; so ist solche Unbilligkeit auch wider die weltliche Gesetz, [...]; und letztlich so ist es auch wider Gott, so das Fürnehmste ist, weil er keine Sünde ungestraft läßt.» (Grimm., 1961:427-428).

religiosas se impondría la exigencia de un estado regulado por el príncipe y por las leyes, que estaría separado de toda moral religiosa determinada y, por ello mismo, capaz de velar por los intereses generales del estado prescindiendo de las cuestiones religiosas partidistas. El derecho de la institución estatal se concretizaría en la conocida fórmula «razón de estado», que tendría preeminencia absoluta respecto a los derechos individuales de los súbditos. Esta concepción sugiere una separación entre la moral particular y la moral de la vida social y política, entre un tipo de moral de lo privado y otra para la esfera de lo público. Lo público se guiaría por criterios de eficacia. Ahora bien, el poder del príncipe o del monarca no estaría por encima de cualquier derecho, sino sólo del derecho positivo y, en consecuencia, tampoco podría ser calificado de arbitrario, ya que estaría sujeto a ciertos postulados éticos. Puede decirse que tal como subrayan los pensadores teóricos del poder del soberano, los límites del poder absoluto están marcados por el derecho divino y por el derecho natural, en especial por el derecho sobre la propiedad (Meid, 1984:13).

La exigencia de unos criterios éticos en la esfera de la política tampoco eran desconocidos por Maquiavelo. F. J. Conde, un estudioso de su pensamiento ético, sostiene que a lo largo de la obra maquiavélica más madura se defiende una concepción ética determinada. Maquiavelo partiría de su teoría del ciclo rotativo de las cosas humanas:

Los dos conceptos polares entre los que se despliega el ciclo son, naturalmente, los de «orden» y «desorden». El acontecer político oscila continuamente del orden al desorden y del desorden al orden. Mas por hallarse en el plano político ambos términos se rellenan de sustancia ética: decir orden equivale a decir bien, y desorden vale tanto como mal. Así, el perenne ascender y descender del hombre cobra plenamente sentido moral (Conde, 1976:61).

Y algo más adelante acerca de la misión del poder político:

Como el saber maquiavélico no persigue objetivo trascendente, no está sancionado en última instancia por la idea de una providencia rectora de las cosas y los negocios humanos, y la sabiduría estriba en comprender cabalmente el movimiento político y humano, predecir el curso del acontecer político y manejarlo luego con la mayor perfección posible (Conde, 1976:76).

Profundizando en la misma línea de reflexión, considero que donde aparece más explicitado el carácter ético del pensamiento de Maquiavelo es en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, escritos entre 1513 y 1515. El tema general que estudia es el gobierno ideal de la república. La idea dominante a lo largo de los tres libros de los *Discursos* es la del «orden adecuado», la búsqueda del «orden perfecto» basado en unas leyes que conduzcan a la república a «su perfecto y verdadero fin» (Maquiav., 1996:32). El criterio básico para alcanzar este fin es posponer «todo interés propio a la utilidad común» (Maquiav., 1996:34). Sin embargo, como «los hombres están siempre en movi-

miento y no pueden permanecer estables, es preciso subir o bajar». La república prudente sería aquella que sepa adaptarse a estos cambios sin perder su organización adecuada o, lo que es lo mismo, justa (Maquiav., 1996:47).

El carácter positivo, técnico y pragmático de la sabiduría maquiavélica neutraliza desde el inicio los valores morales y religiosos, entendidos éstos como eternos e inamovibles: la moral maquiavélica exigirá un actuar de acuerdo con el principio del orden y con el movimiento continuado de la historia. El saber adaptarse al devenir histórico es la primera exigencia de toda conducta moralmente correcta, y el gobierno ético será aquél que mande solamente por razón de proporción, es decir, por razón de justicia. El sabio maquiavélico actuará conforme a lo correcto, y lo correcto será lo que concuerde con la necesidad, es decir, con el curso de las cosas, con la exigencia histórica del momento. Para Maquiavelo, la historia nos enseña que las señales inequívocas de que la república es justa y correcta son sus «seguros ciudadanos, y [un] mundo lleno de paz y de justicia»; sus instituciones tendrán autoridad; se extenderá «la nobleza y la virtud», la libre opinión, la gloria y el amor. Por el contrario, desaparecerán la corrupción y la ambición (Maquiav., 1996:62).

Una de las cuestiones más interesantes del pensamiento político de Maquiavelo, y una de las preocupaciones del autor del *Simplicius*, es la discusión sobre el tipo de gobierno adecuado en un momento de la historia. En el primer libro de los *Discursos* (Maquiav., 1996:167-173), el pensador florentino defiende la superioridad del gobierno republicano sobre la monarquía. En consonancia con el principio del orden y de la proporción, Maquiavelo estudia cuál fue la forma más justa de gobierno que se dio a lo largo de la historia. Trata explícitamente la cuestión en el cap. 58 del primer libro de los *Discursos*, titulado «La multitud es más sabia y más constante que un príncipe». Comienza remitiéndose a las lecciones heredadas de la historia, que nos enseñan básicamente que todos los pueblos intentan conservar el poder. Aquellos que lo consiguen por medio de una conducta adecuada al momento en que viven, muestran un comportamiento moralmente loable. Para Maquiavelo, la historia nos enseña que los reyes acostumbra a ser más variables que las repúblicas, y que todos, pero «sobre todo los príncipes, [...] de no estar controlados por las leyes, cometerían los mismos errores que la multitud desenfrenada» (Maquiav., 1996:167). Por el contrario, «un pueblo que gobierna y que está bien organizado, será estable, prudente y agradecido, igual o mejor que un príncipe al que se considere sabio» (Maquiav., 1996:169). No se trata de que unos tengan una mejor naturaleza que otros, sino «de tener más o menos respeto a las leyes dentro de las cuales viven ambos» (Maquiav., 1996:169). Y afirma: «en cuanto a la prudencia y la estabilidad, afirmo que un pueblo es más prudente, más estable y tiene mejor juicio que un príncipe» (Maquiav., 1996:169). Es el seguimiento de las leyes lo que permite a las repúblicas hacer «en breve tiempo extraordinarios progresos, muchos mayores que los de aquellas [ciudades] que han vivido siempre bajo un príncipe» (Maquiav., 1996:170). El pensador florentino concluye este apartado subrayan-

do que la tentación a la infidelidad en los pactos establecidos en la política se da en un grado mucho menor en el estado republicano que en el del príncipe, por estar aquélla mejor controlada por las leyes, mientras que el monarca o príncipe puede cambiarlas con mayor facilidad (Maquiav. 1996:173).

La sabiduría maquiavélica intenta garantizar la estabilidad política por medio del cálculo racional o, en palabras del propio Maquiavelo, por medio de la «técnica de la proporción». El criterio de la justicia sería la estabilidad política del estado. En consecuencia, para Maquiavelo, la forma de gobierno concreta, ya fuese un principado, una oligarquía o una república (Maquiav., 1996:33, 161), sería intrascendente, siempre que no sufriese un proceso de corrupción. Pero admite, tal como se ha mencionado más arriba, que la república tiene más medios para evitar el desorden y la injusticia.

4. ¿La moral del Simplicius contraria a la de Maquiavelo?

La concepción moral de Simplicius, a pesar de su explícito rechazo a los principios éticos propuestos por Maquiavelo, de hecho mantiene varios puntos de vista coincidentes con el pensador florentino. La discusión entre Olivier y Simplicius pone de manifiesto la ignorancia de ambos, al hablar sobre Maquiavelo, que es igualmente la del autor de la novela, Grimmelshausen. Por ello,

Olivier puede llegar a decir a su amigo Simplicius:

Está visto [...] que no has estudiado todavía a Maquiavelo. Si yo pudiese constituir una monarquía, me gustaría saber quién iba a sermonearme (Grimm., 1986:369)⁶.

El derecho natural defendido por Simplicius vendría a coincidir en parte con el derecho maquiavélico que defiende el orden y la proporción adecuada en un momento dado de la historia. Más concretamente, Simplicius defiende, desde su

⁶ «Es ist [...] du bist noch Simplicius, der den Machiavellum noch nit studiert hat; könnte ich aber auf solche Art eine Monarchiam aufrichten, so wollte ich sehen, we mir alsdenn viel darwider predigte» (Grimm., 1961:428).

El pensamiento de N. Maquiavelo fue tradicionalmente interpretado de manera negativa. A modo de ejemplo, cito el siguiente texto de 1981, de Quentin Skinner, estudioso de la obra política de Maquiavelo: «Maquiavelo murió [...], pero su nombre sobrevive como un apodo para designar la astucia, la duplicidad y el ejercicio de la mala fe en los asuntos políticos. 'El sanguinario Maquiavelo', como Shakespeare lo llamó, nunca ha dejado de ser objeto de odio para moralistas de todas las tendencias, tanto conservadores como revolucionarios. Edmund Burke proclamaba entrever 'las odiosas máximas de la política maquiavélica' subyacentes a la 'tiranía democrática' de la Revolución francesa. Marx y Engels atacaron con no menor violencia los principios del maquiavelismo [...]» (Skinner, 1995:10).

óptica cristiana ortodoxa, las características maquiavélicas, anteriormente mencionadas, de «seguridad» de los ciudadanos, de «paz y justicia», de «autoridad» de las instituciones, de «nobleza y virtud», de «libre opinión», de «gloria y amor», así como la desaparición de la «corrupción» y de la «ambición» (Maquiav., 1996:62). En esta misma línea deberían encuadrarse los así denominados proyectos utópicos de la novela de Grimmelshausen. Todos ellos tienen, como común denominador, la descripción de unos grupos sociales cuyos miembros viven de manera armoniosa y ordenada, con un claro predominio de la búsqueda del bien común, en oposición a una sociedad sacudida por la guerra civil. Tanto la sociedad de los silfos (Grimm., libro V, cap. 13) como la de los anabaptistas de Hungría no se encontrarían muy alejadas de la sociedad ordenada y proporcionada propuesta por el pensador florentino.

Si las coincidencias entre el Grimmelshausen del *Simplicius* y el Maquiavelo de los *Discursos* son de fondo, cabría preguntarse por la raíz del antimachiavelismo del diálogo entre Olivier y Simplicius y, también, de la novela en general. Considero que una de las causas del rechazo reside en el hecho de que Maquiavelo es interpretado por el mundo cultural de los siglos XVI y XVII como el defensor de la arbitrariedad por parte del príncipe, el cual se escudaría en una «razón de estado» que todo lo excusaría. Uno de los textos que indirectamente más contribuyeron a esta percepción del pensamiento maquiavélico en los círculos cultos de Francia, Holanda y Alemania fueron *Los seis libros de la república* (1576), de Jean Bodin, teórico del absolutismo político en la Francia del siglo XVI (Meid, 1984: 13, 17; Gala, 1985:XXXVII-XLI). El jurista y político Jean Bodin intentó dar una respuesta teórica a una serie de cuestiones suscitadas por las trágicas circunstancias históricas de su país: al morir Enrique II (1559), se extendió durante más de cuarenta años una crisis política de intrigas y lucha por el poder, en la que las facciones políticas acabaron por aglutinarse en torno a los principios del catolicismo (clan de los Guisas) o del luteranismo francés (los hugonotes); en medio de ambas tendencias apareció un tercer partido más dialogante (el grupo de los así denominados «políticos»). Frente a la lucha irreconciliable de las diversas facciones entre sí, la monarquía aparece, a los ojos de Bodin, como la única instancia capaz de mantener la cohesión nacional y evitar la guerra civil.

Con Bodin aparece enunciada la teoría de la monarquía absoluta, donde la voluntad del rey es ley: «el carácter principal de la majestad soberana y poder absoluto, consiste principalmente en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento» (Bodin, 1985:57). Detrás de esta fórmula se creyó defender un principio de autoridad suficientemente fuerte y ágil capaz de derogar leyes obsoletas y evitar la anarquía en el país. Ahora bien, Bodin admite una serie de limitaciones provenientes, en parte, del parlamento (los tres estados franceses) y de la ley natural. En el libro III, cap. 8 de la *República* trata específicamente la cuestión de la soberanía. Distingue la soberanía de los aristócratas, del estado popular y, finalmente, del príncipe. Mientras que las diversas autoridades

tienen una soberanía delegada, «el príncipe soberano [...] sólo está obligado a dar cuenta a Dios», ya que es el «propietario y poseedor de la soberanía» (Bodin, 1985:49). La soberanía del príncipe proviene de «Dios, de quien recibe el cetro y el poder» (Bodin, 1985:59), pero está sujeto «a las leyes de Dios y de la naturaleza y a ciertas leyes humanas comunes a todos los pueblos» (Bodin, 1985:52). De manera más concreta, el príncipe queda obligado «a las justas convenciones y promesas que ha hecho» (Bodin, 1985:54), a aquellas leyes que «atañen al estado y fundación del reino» (Bodin, 1985:56), y sólo puede negarse a las peticiones de los tres estados (parlamento), «si la razón natural y la justicia de su designio le asisten» (Bodin, 1985:57). A modo de ilustración concreta, Bodin niega la capacidad arbitraria del príncipe para imponer nuevos impuestos, así como para apoderarse de los bienes ajenos (Bodin, 1985:57). El criterio general de «justicia» invocado por Bodin es la búsqueda y preeminencia del interés público sobre lo privado (Bodin, 1985:64).

Un príncipe preocupado por el bien público de su estado no buscará fundamentar su soberanía en una confesión concreta, aunque sí en el asidero seguro de la religión en general como garante de la autoridad del monarca. En este punto Bodin se separa de Maquiavelo, para quien la religión no podía fundamentar teóricamente ni el estado del príncipe ni la república. Para Bodin, Maquiavelo yerra al suponer como origen del estado la irreligiosidad y la arbitrariedad en la justicia, y de haber juzgado que la religión era enemiga del estado. El soberano bodiniano ha de promulgar leyes que sean útiles y honestas por derecho natural (Bodin, 1985:61), y niega que lo útil tenga preeminencia absoluta sobre lo honesto. De ahí que la impiedad maquiavélica provendría de dar la máxima importancia a lo que es útil para el príncipe, incluso por encima de lo honesto, es decir, del derecho natural. Bodin parece haber aceptado la interpretación del Maquiavelo al uso, sin cuestionarse la justicia de dicha crítica.

El Maquiavelo que se conocía en los círculos cultos, tanto en Francia como en Alemania o en España, era el autor del *Príncipe*, no el de los *Discursos*, por lo que la visión del pensamiento político del florentino tenía que ser parcial. Sin embargo, es precisamente el Maquiavelo de los *Discursos* el que intenta fundamentar la idea de estado al darle una base ética y jurídica no arbitraria⁷. Por otro lado, la situación histórica de intrigas y de divergencias religiosas (baste recordar las 40.000 víctimas protestantes de la Noche de San Bartolomé en Francia) que vivió Bodin tiene muchos puntos de semejanza con la vivida por Grimelshausen un siglo más tarde en Alemania, igualmente sumida en una guerra de religiones con la participación de potencias extranjeras.

⁷ En esta misma línea interpretativa afirma P. Bravo: «algunas de las modernas interpretaciones de Bodin subrayan las conexiones entre éste y el florentino, y afirman que la fuente más importante de la República está representada por la obra de Maquiavelo» (Bravo, 1985:XLII-XLIII).

El conjunto de factores citados, a saber, la común interpretación sesgada de Maquiavelo, la influencia de los escritos de Bodin en toda la Europa culta, así como la semejanza de situaciones históricas de la Francia del siglo XVI con la Alemania del XVII, llevó a Grimmelshausen a aceptar la interpretación de un Maquiavelo impío e injusto, identificándole con el defensor, en política, de lo arbitrario y de la ley del más fuerte. A este rechazo contribuiría en primera lugar la crítica antirreligiosa del pensador florentino, que en los *Discursos* aparece explícitamente. Sin embargo, Maquiavelo tiene buen cuidado de evitar cualquier descalificación del hecho religioso en sí, discusión en la que no entra nunca. Su crítica tiene por objeto el tipo de actuación llevado a cabo por la iglesia de Roma: por sus «malos ejemplos [...] ha perdido Italia toda devoción y toda religión, lo que tiene infinitos inconvenientes y provoca muchos desórdenes» (Maquiav., 1996:67); pero mucho peor es la política romana, que «ha tenido siempre dividido nuestro país» (Maquiav., 1996:67). Simplicius no podía menos de sentir rechazo ante la «impiedad» del discurso maquiavélico.

5. *Ratio Status* (1670): una respuesta más matizada

Las referencias a Maquiavelo vuelven a aparecer en el único tratado político teórico escrito por Grimmelshausen, en *Ratio Status*, de 1670, al explicar las diferentes clases de razón de estado:

[...] ya sea esta [la razón de estado] dicha de cien mil formas diferentes, en realidad se presenta sólo bajo una forma doble: la buena y la mala, dependiendo si es defendida y seguida por el regente justo y piadoso, agradable ante Dios y el mundo, o por el tirano impío e injusto. [...] Quiero decir que [la razón de estado], o bien toma más de lo permitido para su conservación, cuando hay que considerar que todo acontece según Dios y la naturaleza, o bien se obliga demasiado a maquiavélicas reglas estatales impías y las sigue (Grimm., trad. prop.)⁸.

Grimmelshausen vuelve a identificar a Maquiavelo con el pensamiento impío, contraponiéndole la ley divina y la de la naturaleza. Igualmente rechaza la posibilidad, que atribuye al pensador florentino, de unas normas de la moral y de la religión independientes de las leyes de la acción política. Pero por otro lado, Grimmelshausen afirma también que la autoridad debe «proporcionar a

⁸ «[...] ob er [Ratio Status] gleich 100000fältig / so besteht er doch principaliter nur in zweyerley Gestalt / nemlich in gut und böß / je nach dem er etwan von rechtmässigen / frommen / Gott und der Welt gefälligen Regenten / oder aber von ungerechten / gottlosen Tyrannen [...] beherrscht / und ihme Folge geleistet wird. [...] Ich wollte sagen / daß er entweder mehrers der Erlaubten ja gebottenen selbst Erhaltung / darzu alles von Gott und der Natur verbunden / sich ereignet / oder den gottlosen Machiavellischen Staaats-Regeln zu viel beypflichtet und denen nachhömet» (Grimm. 1968:10).

sus súbditos [...] un estado de conservación y un buen nivel de vida « (Grimm., trad. prop./1968:9), y a su vez «debe esforzarse por desarrollar la conservación de la propia persona, de su estado y de aquellos que constituyen este estado (Grimm., trad. prop./1968:9). El ejercicio y el esfuerzo por mantener dicha conservación [Erhaltung] es denominado por Grimmelshausen «razón de estado» (Grimm., trad. prop./1968:9). El «orden» del estado propuesto por Maquiavelo, no está, una vez más, alejado del concepto de «conservación» defendido por Grimmelshausen. Ahora bien, mientras que Grimmelshausen, como se dice en el texto citado, rechaza la separación de la política de los principios religiosos y morales, Maquiavelo, tal como hemos visto más arriba, no acepta el criterio supremo de la ley divina o de una ley natural eterna, aunque también coincida con Grimmelshausen en la sujeción de la autoridad a una moralidad dictada por la búsqueda de la armonización social, cuyo fin último sería la conservación del orden político.

Un compromiso posible entre los principios inamovibles de la moral y la práctica diaria de la política, mencionado en *Ratio Status*, vendría representado por la teoría del «camino del medio» entre el bien y el mal:

Esta [razón de estado] se presenta [...] media salvaje o medio domesticada. Pero no puedo creer que acierte por el camino del medio con tanta precisión, que no se decante por un lado o por otro (Grimm., trad. prop.)⁹.

El camino entre los dos extremos era defendido por algunos politólogos alemanes cristianos del siglo XVII (Meid, 1984:191). Según dicha teoría, estaba justificado apartarse de los principios de la moral política en determinados casos y bajo ciertas condiciones, por ejemplo, en el caso de una inminente guerra civil (el fin justifica los medios empleados). En estas situaciones excepcionales, la autoridad podía acudir a medios de por sí injustos, por ejemplo el engaño, la falsedad y la mentira, con el fin de mantener la «razón de estado». Grimmelshausen cree injustificable semejante elasticidad moral en el campo de la política, atribuido a Maquiavelo, y subraya la subordinación de la política a los principios religiosos.

Una parte extensa de *Ratio Status* se centra en el análisis moral de las conductas políticas de algunos personajes bíblicos. Al examinar varias acciones concretas, Grimmelshausen admite de hecho el uso de la *prudencia mixta*, es decir, el camino del medio:

- El príncipe Juan es descrito como un hombre moralmente justo en su vida política y en su vida privada. A pesar de ello sufre una «muerte

⁹ «[...] er [erscheinet] [...] oder halb wild / halb zahm [...]; da kan ich nicht glauben / daß er die Mittel-Straß so genau treffe / daß er sich nicht mehr auff die eine als die andere Seite lencken sollte» (Grimm., 1968:10).

indigna» delante de su pueblo como si fuese injusto y culpable» (Grimm., trad. prop./1968:34), pero gracias a su muerte el trono es ocupado por un rey más justo que el anterior. Para Grimmelshausen este hecho queda sencillamente justificado al quedar «reservado al ámbito de la inescrutable voluntad divina y del juicio de Dios» (Grimm., trad. prop./1968:34). El juicio humano enmudece ante un fin noble, la entronización de un nuevo rey, aunque sea gracias a unos medios en sí injustos, la muerte indigna del príncipe Juan.

- En el caso del rey David el uso de la *prudencia mixta* es, si cabe, aún más claro:

¿Acaso el rey David no engañó al rey Agis en Sat [...]? La mentira y el engaño no pueden ser aceptados por ninguna persona piadosa. Sin embargo, ya que esta mentira necesaria fue ejercida sin otro fin [...] que para conservar la vida de un hombre, la de un rey ungido, tiene que ser sencillamente justificada [...] (Grimm., trad. prop.)¹⁰.

Aquí aparecen explícitamente los medios políticos atribuidos a Maquiavelo: un fin bueno (conservar la vida del rey) y el empleo de unos medios intrínsecamente inmorales (la mentira), con el objetivo de conseguir un fin justo.

En realidad, Grimmelshausen no renuncia al uso de la *prudencia mixta*, si se trata de una «razón de estado», como puede ser la conservación de la vida del rey, el aumento de su autoridad y el progreso de su estado. Más que la reiterada acusación de un Maquiavelo defensor del principio «el fin justifica los medios», lo que separa a ambos es la aceptación o el rechazo de los principios religiosos cristianos:

[...] que las autoridades aprendan que, aunque se hallen en la holgura máxima, deben confiar ante todo en Dios, regularse según su voluntad y mandatos, y dejar a los impíos la condenada «razón de estado» maquiavélica, cuya práctica acostumbra a acabar aquí en la tierra en el ateísmo o, al menos, en una mala conciencia y, finalmente, en la desesperación (Grimm., trad. prop.)¹¹.

D. Breuer llega a una conclusión semejante en su análisis de la novela de Grimmelshausen titulada *Keuscher-Joseph* (1666). Según Breuer, el nuevo régi-

¹⁰ «Hat nicht König David den König Achis zu Sat betrogen / [...]? welches als ein Luge und Betrug von keiner aufrichtigen Gottseeeligkeit gebillich werden kann; Aber weil diese Nohtluge / die zu keinem andern End practicirt wurde / als eines Menschen: und zwar eines gesalbten Königs Leben zu erhalten; So ist sie billich zu entschuldigen; [...]» (Grimm., 1968:40).

¹¹ «[...] alle Grosse zu lernen / daß sie sich / ob sie gleich in höchstem Wolstand stehen / dennoch vor allen Dingen auf Gott verlassen: sich nach dessen Willen und Gebotten reguliren: und den verfluchten Machiauellischen Ratio Status (dessen Practic mit dem Atheismo oder aufs wenigst einem bösen Gewissen und endlicher Verzweiflung hier Zeitlich gestrafft zu werden pflegt / [...])» (Grimm., 1968:31-32).

men impuesto por el joven rey Tmaus significó la superación de una política de «afectos» y de la satisfacción «paternalista» de las exigencias de las clases sociales. El nuevo dirigente de Egipto seguiría criterios basados en la búsqueda del bien social y en la consecución de la razón del estado. La política del nuevo faraón estaría guiada por la razón maquiavélica de la eficacia estatal, en una línea que Breuer califica de fundamentación de un incipiente absolutismo monárquico (Breuer, 1976:313-315).

6. *Proximus und Lympida* (1672) o las excelencias del régimen republicano

Grimmelshausen admite, por una parte, que la forma de gobierno (monarquía o república) es en sí indiferente, siempre que su «razón de estado» sea moralmente justa y, por otra parte, acepta de facto el ejercicio de cierta *prudencia mixta* en la actuación política, con el fin de «proporcionar a [los] súbditos [...] un estado de conservación y un buen nivel de vida», y de «hacer progresar [...] el estado y [...] a aquellos que constituyen este estado (Grimm., trad. prop./1968:9). Por ello la discusión acerca de las clases y características de los regímenes políticos acabará por obligarle a plantearse la pregunta acerca del mejor gobierno posible.

En sus así denominadas «Idealromane» se plantea esta pregunta, en concreto en *Dietwald und Amelinde*, de 1670, y en *Proximus und Lympida*, escrita dos años más tarde. Mientras que en *Dietwald* presenta la monarquía como el régimen político que consigue superar una situación de injusticia política y social concreta, en *Proximus* aparece la república como el remedio ideal. En las últimas páginas de la novela *Proximus*, ante la situación corrupta de la monarquía de sus parientes, los dos protagonistas, Proximus y Lympida, deciden abandonar el país y refugiarse en la república veneciana, para integrarse y vivir como honestos burgueses. Venecia es descrita como una sociedad justa, donde prima «la conservación del bien común» (Grimm., 1967:141). La descripción de la sociedad veneciana es tan positiva, que cabe preguntarse si el autor quiso mostrar sus simpatías por un régimen concreto, el republicano, como forma de gobierno superior a la monarquía.

7. Conclusiones

Grimmelshausen parte de una interpretación tradicional del pensamiento de Maquiavelo, en el que la «razón de estado» primaría sobre cualquier otra consideración política o moral. Según esta interpretación, la razón de estado se identificaría con la voluntad absoluta del monarca o príncipe, que actuaría siempre con el objetivo de conservar el poder. La consecución de este objetivo permitiría el empleo indiscriminado de aquellos medios que el príncipe considerase

apropiados, prescindiendo de las normativas del derecho natural o divino. El Grimmelshausen del *Simplicius* cree en la existencia y en la necesidad de un derecho natural que fundamentaría las normas morales, a las que incluso todo gobernante debería someterse. En este sentido se alinearía con la muy divulgada concepción de Jean Bodin, el politólogo fundador de la teoría del absolutismo en el siglo XVI, según la cual el soberano ha de promulgar leyes y gobernar guiándose por el criterio de la utilidad y de la honestidad según el derecho natural y según los principios más generales de la religión. Es precisamente esta defensa del principio religioso la que impulsa a Bodin a rechazar a Maquiavelo y permite a Grimmelshausen asumir las líneas generalés del pensamiento bodiniano. Pero Bodin sólo conoce el Maquiavelo del *Príncipe*, ignorando sus obras políticamente más maduras, como fueron los *Discursos* o la *Historia de Florencia*. El pensamiento maquiavélico de los *Discursos* se fundamenta en la búsqueda del bien común de la sociedad y del estado, no en la arbitrariedad del príncipe. En realidad, más que un opositor de Maquiavelo, Bodin desarrolla una serie de principios que ya se encontraban en el pensador florentino. En la medida que Grimmelshausen repite la concepción de Bodin, irá mostrando semejanzas con algunos principios maquiavélicos. Estos paralelismos se hacen evidentes en el tratado teórico *Ratio Status*: la *prudentia mixta* en política, denostada teóricamente por Grimmelshausen, es justificada en el caso del rey David y en el del príncipe Juan.

La pretendida superioridad del régimen monárquico (la monarquía absoluta) queda relativizada en la parte final de la novela ideal-cortés *Proximus und Lymphida*, al ser precisamente la república de Venecia el lugar donde los dos protagonistas pueden encontrar la felicidad y la integración en la sociedad. Podría afirmarse que Grimmelshausen no muestra preferencias concretas por una u otra forma de gobierno, siempre que éstas no dejen de ser moralmente justas.

Por último, el pesimismo final del *Simplicius*, al retirarse el protagonista a la soledad de un bosque o de una isla desierta, queda relativizado en sus escritos posteriores, especialmente en *Ratio Status* y en sus novelas ideales-cortesés. Mientras que en *Dietwald* y en *Proximus*, los protagonistas no abandonan la sociedad sino que se integran en ella, en *Ratio Status* se defiende el comportamiento moral dentro de la sociedad civil.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes

- BODIN, JEAN, *Los seis libros de la República*, P. Bravo Gala (ed.), Madrid, Tecnos, 1997.
 GRIMMELSHAUSEN, H. J. CH. VON: *Der abenteuerliche Simplicissimus*, H. H. Borchardt (ed.), Stuttgart, Reclam, 1961 / Madrid, Cátedra, 1986. *Des Durchleutigen Printzen Proximi und Seiner ohnvergleichlichen Lymphidae Liebs-Geschicht-Erzehlung*, F.G.

- Sieveke (ed.), Tübingen, Max Niemeyer, 1967. *Simplicianischer Zweyköpffiger Ratio Status*, R. Tarot (ed.), Tübingen, Max Niemeyer, 1968.
- MAQUIAVELO, N., *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, A. Martínez (ed.), Madrid, Alianza, 1996.

Literatura secundaria

- BATTAFARANO, ITALO MICHELE, «`Was Krieg vor ein erschreckliches und grausames Monstrum seye`: Der Dreißigjährige Krieg in den Simplicianischen Schriften Grimmelshausens», en: R. Tarot (ed.), *Simpliciana* 10, 1988, Bern- Fr.a.M.-New York-Paris, Peter Lang, 1988.
- BREUER, DIETER, «Grimmelshausens politische Argumentation. Sein Verhältnis zur absolutistischen Staatsauffassung», en: L. Forster y otros (eds.), *Daphnis* 5, Amsterdam, Rodopi, 1976.
- CONDE, FRANCISCO JAVIER, «El saber político de Maquiavelo», en: *Revista de Occidente*, Madrid, 1976.
- GERSCH, HUBERT, *Geheimpoetik. Die `Continuatio des abenteuerlichen Simplicissimi' interpretiert als Grimmelshausens verschlüsselter Kommentar zu seinem Roman*, Tübingen, Max Niemeyer, 1973.
- HESELHAUS, CLEMENS, «Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen. Der abenteuerliche Simplicissimus», en: B. v. Wiese, *Der deutsche Roman*, Düsseldorf, August Bagel, 1963.
- KOSELLECK, REINHART, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg und München, Suhrkamp, 1959.
- MEID, VOLKER, *Grimmelshausen. Epoche-Werk-Wirkung*, München, Beck, 1984.
- RÖTZER, HANS GERD, *Der Roman des Barock. 1600-1700*, München, Winkler, 1972.
- SCHOLTE, J. H., *Der Simplicissimus und sein Dichter*, Tübingen, Max Niemeyer, 1950.
- SKINNER, QUENTIN, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 1995.
- STEINHAGEN, HARALD, «Dichtung, Poetik und Geschichte im 17. Jahrhundert», en: H. Steinhagen/B. v. Wiese (eds.), *Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts*, Berlin, Erich Schmidt, 1984).
- STRELLER, SIEGFRIED, *Grimmelshausens simplicianische Schriften*, Berlin, Rütten&Loening, 1957.
- TAROT, ROLF: «Nosce te ipsum. Lebenslehre und Lebensweg in Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch*», en: L. Forster y otros (eds.), *Daphnis* 5, Amsterdam, Rodopi, 1976, 499-530. «Grimmelshausens *Simplicissimus Teutsch* oder: Die Geschichte einer `scheußlichen Seele'», en: G. Weydt y otros (eds.), *Simpliciana* 2, Bern-München, Peter Lang, 1980, 7-30.