

EL BARROCO HISPÁNICO: LA FILOSOFÍA POLÍTICO-JURÍDICA

Juan Fernando Segovia

1. Propósito

En la consideración de la filosofía del barroco hispánico, me concentraré en los ámbitos del derecho y la política. Siendo, como puede presumirse, un campo amplísimo, es indispensable acotarlo a los márgenes de una ponencia. Luego, ordenaremos esta comunicación en tres puntos. Primero, una visión general de la filosofía político-jurídica de la segunda escolástica. Segundo, en particular, algunos rasgos singulares de la doctrina política del P. Francisco Suárez. Tercero y último, los tópicos y autores de una literatura política menos especializada que se desplegó en el siglo XVII. Antes de ver cada uno de estos puntos, me propongo presentar una visión de la filosofía jurídico-política en el barroco hispano.

2. Presentación

Entre los siglos XV, XVI y XVII, los eruditos españoles (juristas, teólogos, tratadistas, etc.) dan lugar en sus estudios a una amplitud de temas y de escuelas, más allá del renovado aristotelismo de los humanistas españoles, tanto como de la recuperación de la escolástica por los renacentistas, de mejor calado filosófico (1). Ahora bien, un panorama general exige ciertas precisiones.

(1) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de filosofía del derecho*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974 y 1977, t. I, págs. 222 y sigs.; t. II, págs. 460 y sigs.; y su *Historia de la literatura política en las Españas*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas-Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pércopo, 1991, especialmente el tomo III.

Primero, aunque la escolástica española sigue principalmente a Santo Tomás de Aquino, no se puede reducir al tomismo. Sin duda en buena medida lo ha sido, en especial entre los maestros de Salamanca y los de la orden dominicana, pero debe recordarse que habían trascurrido más de dos siglos desde la conclusión de la *Suma* hasta los teólogos españoles. Y dos siglos nada fáciles para la suerte del tomismo, combatido no bien viera la luz. El escotismo y el nominalismo ganaron terreno, y España no fue ajena a ellos.

Sobre todo, como segunda consideración, son los nuevos hechos los que llaman a buscar sus fundamentos filosóficos. Estaba el nuevo mundo, la América hispana descubierta y conquistada, con todo lo que ello significó para el mundo entero. Además está la gran mudanza que sufrió Europa desde el siglo XIII: el renacer de las ciudades, la nueva vida universitaria, la decadencia del Imperio y de la idea imperial a la par del fortalecimiento de los reinos y el surgimiento de las naciones-Estados modernos, la fragmentación religiosa que comenzó con las herejías y culminó en la Reforma Protestante, y mucho más. Esto último es clave para comprender la escolástica española e incluso la política monárquica: combatir los errores heréticos que introdujo el protestantismo en el orbe católico (2).

Por otra parte, y en tercer término, lo que todos esos cambios significaron para España no debe ser puesto de lado. La riqueza de América y la depreciación de la moneda, el incremento de la mendicidad y la nueva urbanización de la península; a la par, el lento desgranamiento del Imperio español en Europa y su traslado al otro lado de la mar oceánica, con lo que representó en los planos militar, espiritual, político y económico. Estas mudanzas se verán reflejadas en el apogeo de la literatura que signará el llamado Siglo de Oro, los nuevos desarrollos en el plano artístico, el enriquecimiento de las doctrinas políticas y jurídicas acompañando

(2) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «El bien común en los teólogos juristas españoles de los siglos XVI y XVII», separata de *El bien común: Segundas Jornadas de Derecho Natural*, Santiago de Chile, Ediciones Nueva Universidad, 1975, págs. 153-170, sostiene correctamente que el principio que aunaba la lucha contra las herejías (el protestantismo en sus formas más variadas) era la doctrina del Aquinate.

las experiencias recientes, etc. Como bien observó Elías de Tejada, se trata de una concepción atenta a los cambios de la nueva realidad, no de una metafísica de lo abstracto sino de lo concreto individual, de un realismo que equilibra los principios y los hechos (3).

Pero esto no significa el desplazamiento de la teología. Hay que recordar que en los comienzos y en el desarrollo de la llamada «polémica entre antiguos y modernos», su núcleo central es teológico. No se puede concebir la singularidad de esta escolástica si no se observa el panorama europeo: en teología, Europa se sacia en las doctrinas de Calvino y Lutero, Socino y Arminius; en filosofía, el barroco europeo exalta a Descartes y Bacon, cuando no a Spinoza, Leibniz y Newton; en filosofía política, son sus maestros Maquiavelo y Hobbes, además de Locke o Spinoza. España contesta: en teología, Santo Tomás y San Agustín, junto a Escoto; en filosofía, la lectura católica de Platón y Aristóteles según el de Aquino; en filosofía política, el desarrollo de una visión singular apoyada también en el Aquinate, aunque en direcciones diversas. Maravall ha escrito muchas veces que todo esto es conservador. Diríamos, corrigiéndolo, que es la tradición, la continuidad de la sabiduría tradicional, tradicionalismo: teológico, metafísico, político.

Habría que considerar también la amplia gama de escritores que, rompiendo los moldes del estilo escolástico, se sumergen en la filosofía práctica, que, al decir de Elías de Tejada, compone esa «filosofía ancha y humana, exenta de trabas y de pies forzados, la que cabe en el libre y sano concepto de los hombres rectos» (4). La filosofía política se seculariza, en el sentido que sale de los claustros. Estos autores, en el siglo XVII, conforman un talentoso y numeroso grupo, todos fieles a la monarquía española y a la religión católica, si bien hay que interponer matices doctrinales y perfiles personales, especialmente por la influencia del estoicismo, vía Tácito, Séneca o Lipsius.

(3) ELÍAS DE TEJADA, *Tratado de filosofía del derecho*, cit., II, pág. 479.

(4) FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «Bases filosóficas del pensamiento político de Miguel de Cervantes», separata de *XIII Congresso Luso-Espanhol para o progresso das ciências*, Lisboa, 1950, t. VII, pág. 45.

Por supuesto que está también presente el humanismo erasmiano (5), con su filosofía contraria a la escolástica. Tal vez haya sido el valenciano Luis Vives (1492-1540) su más claro representante, defensor de la concordia, la tolerancia, la paz sin querellas (6). Sin embargo, no hay que exagerar su importancia, si bien la tuvo, porque en Trento fue derrotado en el terreno que más pretendía: el de la fe y los dogmas.

3. La filosofía político-jurídica de la escolástica española. Una síntesis

Con todo esto a la vista, no podemos decir lisa y llanamente que los juristas, teólogos y escritores españoles fueron solamente seguidores de Santo Tomás, si por ello entendemos repetidores al pie de la letra, comentadores. No lo fueron. Si se estudian de cerca las fuentes de la segunda escolástica se pueden notar muchas otras influencias. Sobre un fondo tomista, indudable, en los salmanticenses aparecen también elementos escotistas y una presencia no discutible de corrientes metafísicas y teológicas franciscanas, casi siempre enfrentadas al tomismo.

Se dice además que la Universidad de Alcalá estaba ganada por los nominalistas, a los que promovió el mismísimo Cardenal Cisneros (7). Nominalismo influyente en la Universidad de Valencia, también (8). Y entre los jesuitas aparece un Francisco Suárez, mente verdaderamente enciclopédica, a quien con dificultad podemos llamar tomista *simpliciter*, seguidor de Santo Tomás, pues era un espíritu

(5) Cfr. Marcel BATAILLON, *Erasmus et l'Espagne* (1917), edición en español: *Erasmus y España*, México, FCE, 1950, 2 vol.; y José Luis ABELLÁN, *El erasmismo español* (1976), 3ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 2005.

(6) ABELLÁN, *El erasmismo español*, cit., cap. III; y José Luis ABELLÁN, *La edad de oro*, cit., págs. 108 y sigs.

(7) José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, t. II: *La edad de oro*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, págs. 527-528. Cfr. Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía española. Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, Madrid, BAC, 1971, págs. 218-221, 319-327.

(8) F. Jordán GALLEGO SALVADORES, «El nominalismo en la Universidad de Valencia durante la primera mitad del siglo XVI», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), vol. 2 (1975), págs. 273-310.

independiente, barroco en el carácter monumental de su producción intelectual.

Predomina el tomismo con matices, es cierto, aunque éstos a veces están sumamente marcados. Hay desarrollos novedosos de temas que el Aquinate no había considerado detenidamente: el *ius gentium*, es uno de los casos más notables (9); pero también todas las nuevas doctrinas teológicas sobre el comercio, los negocios (10); la idea de los derechos personales o subjetivos (11); las polémicas sobre gracia y naturaleza, y sobre el libre albedrío; etc. Y en la filosofía política, el inicio de una corriente contractualista o pactista si bien no naturalista (12).

En la renovación del tomismo y de la escolástica debe mencionarse antes que a nadie, al dominico burgalés Francisco de Vitoria (1492-1546) (13), que en su cátedra de Salamanca fuera maestro de Domingo de Soto (1495-1560) (14), Melchor Cano (1509-1560) (15) y Diego de Covarrubias (1512-1577), entre otros. Destacan además Domingo Báñez (1528-1604), discípulo de Cano, y Juan de Santo Tomás (1589-1644), que enseñara en Alcalá, ambos dominicos. El

(9) Cfr. Annabel S. BRETT, *Changes of state. Nature and the limits of the city in early modern natural law*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2011.

(10) Lo he tratado en mi ponencia en las VI Jornadas Hispánicas de Derecho Natural y XI Congreso Internacional de la Asociación Colombiana de Juristas Católicos, Santafé de Bogotá, Colombia, marzo de 2020, titulada «La economía católica antes de la Doctrina Social de la Iglesia. De la economía sierva a la economía reina». Véase Miguel Ayuso (ed.), *Derecho natural y economía*, Madrid, Marcial Pons, 2021, págs. 81-112.

(11) Cfr. Annabel S. BRETT, *Liberty, right, and nature. Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

(12) Cfr. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Notas para una teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII)*, Sevilla, Raimundo Blanco, 1937, cap. tercero a quinto.

(13) Marcelino MENÉNDEZ PELAYO, «Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del derecho de gentes», en *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid, Victoriano Suárez, 1948, pág. 236, ha dicho que fue Vitoria quien hizo de España «un pueblo de teólogos».

(14) Fue teólogo en el Concilio de Trento. Escribió *De iustitia et iure* (1553), a más de comentarios a las *Sentencias* y la *Suma*.

(15) Que fuera teólogo en Trento, autor de los *Lugares teológicos (De loci theologicis)*, 1563).

vallisoletano Bartolomé de Medina (1527-1580), dominico como los anteriores, es conocido por sus comentarios a la *Suma*, precursor del probabilismo en moral, doctrina más tarde condenada cuando era Papa Alejandro VII (1656).

Naturaleza y gracia

La naturaleza humana, en tanto creada por Dios, es buena, está inclinada al bien, como dice Vitoria en el comienzo de la *Relección del Homicidio* (1530) (16). Sabido es que el luteranismo había aniquilado la naturaleza humana que, consumida en el pecado, nada bueno había en ella, al punto que la gracia divina no la modificaba. Sabido es también que, en el otro extremo, los humanistas habían exaltado esa naturaleza hasta ponerla en un sitial casi divino, ensalzando al extremo su dignidad.

Vitoria recuperará para la escolástica española, en un todo de acuerdo a la doctrina tridentina, la justa concepción católica de la esencia humana: el pecado daña, pero su daño no es total; la naturaleza se resiente, pero no queda impedida para lo natural. Para ello, partiendo de Aristóteles, vuelve Vitoria al Aquinate, que en Trento había sido el doctor de la recta teología. En efecto, según el de Aquino, en el hombre el bien natural no se pierde ni se disminuye por el pecado (17). ¿Por qué? Porque lo que en el hombre es natural no se le subtrae ni se le añade en razón del pecado (18).

Se colige, luego, que existe una relación equilibrada entre la naturaleza y la gracia, que Domingo de Soto explana en el volumen *De natura et gratia libri tres* (1547), defendiendo contra Lutero el libre albedrío humano en tanto causa segunda. En este mismo contexto es de recordar la polémica *De Auxiliis*, en torno a la relación entre la gracia y la libertad humana, de la que nace la doctrina de la premoción física

(16) En *Relecciones teológicas del P. Fray Francisco de Vitoria*, ed. J. TORRUBIANO RIPOLL, Madrid, Librería Religiosa Ibáñez, 1917, t. II, págs. 196 y sigs.

(17) *S. th.*, I-II, q. 85, a. 1: *bonum naturae non tollitur, nec diminuitur homini per peccatum*, dicho del primer bien humano que la misma naturaleza humana, sus principios intrínsecos y sus propiedades.

(18) *S. th.*, I, q. 98, a. 2 resp: *Quae sunt naturalia homini, neque subtrahuntur neque dantur homini per peccatum*.

divina propuesta por Domingo Báñez en *De vera et legitima concordia liberi arbitri cum auxiliis gratiae Dei* (1600), que no agrede la libertad humana pero acuerda a la voluntad divina la eficacia irresistible de la gracia (19).

La ley natural y la comunidad política

Conforme a esto, es también recobrada la noción de la ley natural como la ley ética universal, la ley común a la naturaleza racional (20), superación de los parcelamientos geográficos, de los compartimentos estancos que impuso la paz de Augsburgo (1555) en aplicación de la máxima *cuius regio eius religio*, de la que resultó la nacionalización y estatización de la ley (21). Y que lejos de traer la paz, desató las más horrendas guerras (22). La recuperación de la ley natural comporta establecer un principio de rectitud moral y política más allá de la voluntad de los príncipes, los Estados

(19) Algunos autores han visto en el restablecimiento de las relaciones entre naturaleza y gracia, contra pelagianos y luteranos, un tema típicamente barroco. Cfr. Costantino ESPOSITO, «Suárez, filósofo barroco», *Cauriensia* (Cáceres), vol. XII (2017), págs. 25-42. Dice Esposito del barroco que, en lugar de ser entendido como una corrupción de la forma por su artificialidad, puede bien comprendérselo como «una tendencia a reestablecer y fundar de nuevo la forma de lo real o la esencia natural de las cosas después de la fractura entre vida y forma» (pág. 28). Y ello ya no es sólo asunto del arte.

(20) Remito a Francisco PUY (ed.), *El derecho natural hispánico. Actas de las I Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*, Madrid, Escelicer, 1973; y Miguel AYUSO (ed.), *El derecho natural hispánico. Actas de las II Jornadas Hispánicas de Derecho Natural*, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2001, especialmente la conferencia de Juan Bms. VALLET DE GOYTISOLO, «Panorámica introductoria al derecho natural hispánico», y la ponencia de Félix Adolfo LAMAS, «Fecundidad de la Escuela española de derecho natural y de gentes», págs. 27-45 y 77-105. No puede olvidarse la cuantiosa obra de Francisco CARPINTERO BENÍTEZ.

(21) Harold J. BERMAN, *Law and revolution*, vol. 2: *The impact of the Protestant Reformation on the western legal tradition*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

(22) Que Diego de SAAVEDRA FAJARDO constató y dejó dicho en *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas* (1640), XCIII, [obra que en adelante citaré como *Empresas*], al igual que en otro escrito menor: *Locuras de Europa. Diálogo entre Mercurio y Luciano* (1655). Véase *Obras de don Diego Saavedra Fajardo*, Madrid, M. Rivadeneira, 1861, págs. 212-214, 411 y sigs.

y también los individuos, sujetándolos a la divina sabiduría: «Toda potestad, pública o privada –enseñó Vitoria–, por la que es administrada la república secular, no sólo es justa y legítima, sino que tiene de tal manera a Dios por autor, que no podría ser quitada o subrogada por el consentimiento de todo el mundo» (23).

Vitoria extraerá de ello varias consecuencias, no solamente anclando las relaciones entre los Estados en una ley que traza el orden natural, sino además fundando el orden de la convivencia política en la misma naturaleza y no en el convenio o consenso humano. La sociedad política responde a la naturaleza sociable de los hombres, tiene por fin el bien común, su autoridad (la potestad civil) está anclada en el derecho natural y remotamente en el divino. De esa sociabilidad nacen las comunidades nacionales y también una comunidad universal («todo el mundo» es «como una república») regida por el derecho de gentes (24). En Vitoria se conserva el concepto de una *Christianitas maior*, la vieja Cristiandad, una comunidad de pueblos unidos por la religión común y fundada en la ley natural, pueblos asentados específicamente en suelo de Europa, pero extendidos a América; Cristiandad que ha de preservarse, pues aunque fuere justa la guerra entre Francia y España, habiendo sido ésta agravada, la justicia desaparecería si tras la victoria se dejara a los turcos la ocupación de territorios de la Cristiandad (25).

En consecuencia, la vida política se desenvuelve en dos niveles u órdenes que son complementarios: el orden natural, al que el hombre pertenece esencialmente, y orden sobrenatural, gratuito don de Dios, que es la vida de la gracia que eleva la naturaleza. De ello resulta que hay, por tanto, dos sociedades: la natural (civil) y la sobrenatural (eclesiástica) (26). Y

(23) VITORIA, *Relección de la potestad civil* (1529), en *Relecciones teológicas*, cit., t. II, primera proposición.

(24) *Ibid.*, pág. 31.

(25) *Ibid.*, tercer corolario. Volverá Vitoria sobre esta concepción medieval, especialmente en las lecciones en las que considera la tarea evangelizadora de la monarquía católica en América.

(26) Ver la *Relección de la potestad de la Iglesia* (1532), en *Relecciones teológicas*, cit., t. I, págs. 199 y sigs.; y también la ya citada *Relección de la potestad civil*. Esta doctrina, en las dos relecciones *De Indis*, de 1539 y 1540 (la última

en esto está ínsito el convivir de las dos potestades: la civil que no tiene competencia en lo espiritual, y la eclesiástica que carece de poder directo en lo temporal. No obstante para Vitoria se da la unidad de poder que viene del fin, pues ambas potestades sirven al bien común, son necesarias a él (27). Por ello, si el gobernante se convierte en tirano, la república recupera la potestad y puede deponerlo (28).

El papel de la voluntad

Sin embargo, aparece resaltado el elemento volitivo (29), el convenir los hombres formar la sociedad civil, como dice Vitoria (30) porque nadie es superior. Sin embargo, para Vitoria la multitud no puede ejercer la potestad política y debe encomendarla a uno o a muchos (*pactum subiectionis*), lo que se ha de entender respecto de la determinación de la forma de gobierno. Podría decirse que en Vitoria juega Dios el rol de causa eficiente remota de la sociedad política por ser el autor de la naturaleza; la naturaleza, como causa eficiente próxima; y la voluntad humana como causa instrumental inmediata (31).

denominada *De iure belli*), es aplicada a la conquista de América. Analiza los títulos ilegítimos y luego los legítimos de los españoles. Ambas en *Relecciones teológicas*, cit., t. I, págs. 1 y sigs., 89 y sigs. También en la *Relección de la Templanza* (1537-1538), en *Relecciones teológicas*, cit., t. II, págs. 139 y sigs.

(27) Esta es doctrina que viene también de Santo TOMÁS DE AQUINO, *S. th.*, II-II, q. 188, a. 8: *vita socialis neccesaria est ad exercitium perfectionis*. El bien común temporal, siendo natural, está ordenado al bien de la salvación, como sostiene Domingo DE SOTO, *De Iustitia et de Iure Libri Decem*, Venecia, 1589, I, q. I, a. 2. También FRANCISCO SUÁREZ, *Disputaciones Metafísicas*, por caso disp. XXIV, sec. I, núm. 8, citando a Aristóteles.

(28) *Relección del homicidio*, núm. 15, págs. 220-221. Además, las leyes del tirano no obligan, había asentado en la *Relección de la potestad civil*.

(29) También lo será en el concepto de ley por obra del jesuita Gabriel Vázquez, y luego de Francisco Suárez.

(30) Confieso que mi comprensión del pensamiento de Vitoria me hace pensar que ese consentimiento popular (o de la mayor parte o la más valiosa) se refiere principalmente a la «creación del rey», como él dice, más que a la creación de la república.

(31) Similar es en Domingo de Soto: la autoridad civil la confiere Dios directamente, por Derecho Natural, a la sociedad (*De iustitia et iure*, IV, q. 4, a. 1), porque es a la sociedad a quien, para su conservación y su bien, pertenece la autoridad. Luego, la sociedad transmite la autoridad a la persona en

Así, primeramente, se confirma la inteligencia clásica de que no puede haber sociedad política sin autoridad, pues ésta es exigida por aquélla para alcanzar su fin, por eso procede de Dios (32); y, consecuentemente, el gobernante deviene ministro de la sociedad civil en la prosecución del bien común. No obstante ello, Vitoria niega que haya dos potestades (la de la república y la del rey), sólo hay una: la de quien gobierna, porque no hay delegación del poder, no hay pacto traslativo: el rey de Dios recibe su potestad (33). Y el gobernante no es *legibus solutus*, está sujeto a las leyes del reino; puede el rey cambiarlas o dictar nuevas, pero no se puede dispensar de cumplirlas.

Esto mismo, sin embargo, viene a matizar ese voluntarismo. Quiero decir: frente a la doctrina moderna del poder soberano como un poder sobre la comunidad política y de carácter absoluto, la idea del acuerdo comunitario tiende a instalar al príncipe, como dice Domingo de Soto, dentro de la comunidad como su cabeza (34). Esto es: el príncipe es superior a la comunidad pero no ajeno a ella, de modo que no lo puede todo, no es absoluto. La idea que permea esta concepción es la de la comunidad política como un «cuerpo místico» (35).

El derecho de gentes

Se conserva la distinción tomasiana de las leyes, si bien Soto establece una tesis original: el carácter positivo del derecho de gentes, pues si bien deriva por conclusión de la

quien ella desea se concrete la soberanía, sea esa persona individual, como en la monarquía, o colectiva, como en la aristocracia y en la república.

(32) No directamente, afirma Soto, sino indirectamente: la potestad está en la república y ésta instituye a la persona que la ejerza.

(33) «Parece, pues, que la potestad real proceda, no de la república, sino del mismo Dios, como sienten los doctores católicos. Pues, aun cuando es constituido el Rey por la república, no le trasfiere poder sino su propia autoridad, ni hay dos poderes, uno real y otro del pueblo», escribe VITORIA, *Relección de la potestad civil*, pág. 14.

(34) SOTO, *De iustitia et iure*, I, q. 4, a. 7: *non est extra rempublicam, sed membrum eius, puta, caput*.

(35) Cfr. LUIS SÁNCHEZ AGESTA, *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, págs. 34 y sigs.; y JOSÉ ANTONIO MARAVALL, «La idea de cuerpo místico en España antes de Erasmo», en *Estudios de historia del pensamiento español. Edad Media. Serie primera*, Madrid, Cultura Hispánica, 1967, págs. 177-200.

ley natural, ésta no lo establece de manera necesaria sino que se requiere de la determinación de la razón en la consideración de la relación de proporción que ha de haber de los medios al fin (36).

Pero el acuerdo entre los escolásticos no es completo. Según Vitoria exployó en *De potestate civile*, el derecho de gentes se funda en el derecho divino y natural, sin desconocer el elemento convencional. Para el jesuita Luis de Molina (1535-1600), autor de *De iustitia et iure* (1593, 1597, 1600), el derecho de gentes también es derecho positivo pero reclama de la aceptación por los Estados; si no existe tal consentimiento, el Estado queda sometido igualmente al derecho natural (37). Báñez, en *Decisiones de iure et iustitia* (1545), sigue a Soto al sostener que el derecho de gentes es positivo y humano. De acuerdo a Suárez es también una ley positiva humana, común a todos los pueblos, establecido por las costumbres, inferido por la razón de la ley natural de acuerdo a las circunstancias (38).

El *ius gentium* es positivo sí, en cuanto determinado por la razón del gobernante, pero anclado en la ley natural que es siempre la norma de toda ley humana.

En esta misma línea, Soto estableció que este derecho común a los pueblos no se asimila al derecho civil y por tres razones: antes de todo, el de gentes se deriva de la naturaleza de las cosas (por lo mismo es una conclusión general de éstas), mientras el civil es una conclusión de la razón en aplicación del principio de derecho natural (es decir, una derivación a un caso particular); segundo, el de gentes es derecho por derivación de la razón natural sin requerir del previo acuerdo entre los hombres, en tanto que el civil demanda el acuerdo humano, cuando menos de los que tienen la potestad legislativa; y además el de gentes es común a todos los pueblos y naciones, mientras que el civil es particular de la nación que lo establece (39).

(36) Remito a BRETT, *Changes of state...*, cit., cap. 3.

(37) Cfr. Manuel FRAGA IRIBARNE, *Luis de Molina y el derecho de la guerra*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947, págs. 47-78.

(38) Francisco SUÁREZ, *Tratado de las leyes y de Dios legislador* (1612), ed. J. R. Eguillor M., Madrid, I.E.P., 1967 (se cita *De Leg.*), II, 19, 9; II, 20, 2.

(39) *De iustitia et iure*, III, q. 1, a. 2 y 3.

En una época en la que la guerra y la paz se comenzaban a justificar con la doctrina maquiaveliana de la razón de Estado, el derecho de gentes impulsó otra concepción, la de la guerra justa, en términos jurídicos y éticos. Como en tantos otros temas, España sigue un camino a contrapelo de Europa, un camino antimoderno. Y esa doctrina tan católica trascenderá la escolástica y será recibida por los escritores políticos, como se percibe en las *Empresas* de Saavedra Fajardo. Pero también la concepción de una comunidad humana unida por lazos esenciales y no solamente nacionales, como decía Vitoria en pasaje ya recordado: todo el mundo es en cierto modo una única república, comunidad de pueblos en la que ha de reinar la paz.

4. Lineamientos de la filosofía política suareciana

Cuestiones previas

Francisco Suárez (1548-1617), jesuita granadino, copioso escritor, profesor de filosofía y teología, conocido como el Doctor Eximio, pues así se lo llamó en un breve del Papa Paulo V en 1607, ganó fama en razón de sus escritos contra el protestantismo y la refutación de la doctrina del derecho divino de los reyes (*Defensio Fidei*), por su tratado sobre la ley y el derecho (*De Legibus*) y, con mucho, por su revisión de Aristóteles en sus *Disputaciones metafísicas*. Justifica su tratamiento por separado el que su doctrina política tiene una especificidad que la vuelve singular en el contexto de la escolástica hispánica.

Al tratar aquí de su teoría política, hay cuestiones previas que aclarar. El primer punto por entender es que Suárez no tiene puesta su cabeza en las revoluciones de la independencia hispanoamericanas (que usaron y abusaron de sus doctrinas) sino en el litigio con las teorías protestantes, como se ha dicho. En este sentido, Suárez es antirrevolucionario, por apegado a una visión católica del orden político, del que no está ausente la Iglesia, más bien al contrario. El segundo punto, es que Suárez no es un autor completamente moderno, sino un escolástico, por lo tanto vinculado a la filosofía clásica y atado a la teología católica.

De estos dos puntos se derivan algunas consecuencias. En cuanto al primero, la teoría de Suárez no se dirige directamente a sostener la soberanía del pueblo sino a refutar las teorías absolutistas de la teología protestante, aunque lo haga afirmando la titularidad originaria del poder por el pueblo. En cuanto al segundo, la teoría de Suárez tiene varias reminiscencias. Por un lado, la inexcusable necesidad de encontrar fundamentos en la autoridad de Santo Tomás de Aquino. Por el otro, la presencia de las teorías conciliaristas que desde el siglo XIII (y en especial, durante el siglo XVI en la Sorbona) tenían gran acogida en ciertos sectores de la teología y de los estudios canónicos. También conoce Suárez las doctrinas de los juristas y humanistas que desde el siglo XV reelaboran el problema de la autoridad del príncipe (40).

En este último aspecto, y por la importancia que sus enseñanzas tuvieron fuera del ambiente católico, se puede hallar incluso algún parentesco o vínculo en las ulteriores doctrinas de Grocio, aunque éste es protestante y no desarrolló el asunto con la peculiaridad que le concede Suárez. Digo esto porque Suárez, por su doctrina política, se presta a grandes confusiones. Por ejemplo, el dominico G. Fraile dice de Suárez: «Sus doctrinas no son nuevas. Son el desarrollo de los principios de Santo Tomás, madurados por la escuela salmantina, pero, a la vez, dando acogida a lo que había de aceptable en las teorías nominalistas con tendencia a una mayor libertad de la persona humana, acentuando el carácter democrático del poder» (41). Es decir: sobre un fondo tradicional, Suárez va formulando cuestiones de la política en términos claramente modernos, y no sólo de la *via modernorum* escolástica.

(40) Bien lo resume A. Guy: «... es el más eminente representante de la escolástica barroca, integrada por un tomismo mitigado de escotismo y abierto a todas las corrientes del Renacimiento, incluido el nominalismo». Alain GUY, *Histoire de la philosophie espagnole* (1983), edición castellana: *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, pág. 109. Suárez, inspirado por Santo Tomás, escribe Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *La ciencia española. (Polémicas, proyectos y bibliografía)* (1876), 3ª ed., Madrid, Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1887, t. I, pág. 258, «se aleja bastante del *tomismo* y está con él en la misma relación que las escuelas alemanas modernas con el *kantismo*, padre de todas ellas».

(41) FRAILE, *Historia de la filosofía española...*, cit., 1971, pág. 378.

El convencionalismo político

Para Suárez los hombres son por naturaleza libres e iguales, dado que no hay una autoridad sobre ellos ni un dominio natural que se les imponga (42); no obstante, por naturaleza también son sociables y tienden a vivir en sociedad (43), pero el establecimiento de la comunidad política es voluntario, por medio de un pacto constitutivo de aquélla (44). Siendo el poder necesario a la misma comunidad política (45), y no habiendo nadie designado por la naturaleza para ejercerlo, se colige que el pueblo todo (46) es el sujeto primario del poder político, que viene directamente de Dios a él (47). Dios da el poder a la comunidad de hombres por el acto mismo de la creación, como autor de la naturaleza (48).

He aquí la originalidad de Suárez (49). Pues sin desconocer que los maestros hispánicos habían visto esa titularidad del poder por el pueblo (50), lo habían dicho de un

(42) SUÁREZ, *De Leg.*, III, 2, 3. Nadie nace súbdito, pero sí con la tendencia o condición de serlo: todo hombre es *subiectibilis*. *De Leg.*, III, 1, 11.

(43) *De Leg.*, III, 1, 2 y 3.

(44) FRANCISCO SUÁREZ, *De opere sex dierum* (1621), 2ª ed., Lyon, Gabriellis Boiffat & Sociorum, 1635, V, 7, 3 y 4, aquí el pacto constitutivo de la sociedad se presenta como un compromiso de ayuda mutua, nacido entre las familias, que contiene la obligación de obedecer al gobernante.

(45) *De Leg.*, III, 2, 4.

(46) El conjunto de los hombres, no los individuos en particular, subraya en *De Leg.*, III, 2, 4.

(47) *De Leg.*, III, 3, 1; III, 3, 4. Cfr. FRANCISCO SUÁREZ, *Defensio Fidei III. I. Principatus politticus* (1613), ed. E. Elorduy y L. Pereña (citado como *Def. Fid.*), Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas, 1965, III, 1, 7; III, 2, 7; III, 3, 12.

(48) *De Leg.*, III, 3, 5. Lo cual supone una dificultad, como se verá, porque si no hay comunidad sin poder político y éste es dado por Dios al pueblo en el acto mismo de la creación, ¿es posible una comunidad humana que carezca de una autoridad que la rija?

(49) He estudiado a Suárez hace varias décadas. Releído en los últimos años, confío que mi anterior trabajo no ha sido derogado por el tiempo ni las críticas. Cfr. Juan Fernando SEGOVIA, «El sujeto primario del poder y sus implicancias en el pensamiento político del jesuita Francisco Suárez», *Prudentia Iuris* (Buenos Aires), núm. IX (1983), págs. 63-112.

(50) Cfr. ELÍAS DE TEJADA, *Notas para una teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII)*, cit., capítulo quinto, págs. 122 y ss.; y «El Renacimiento jurídico en las Españas», en *Tratado de filosofía del derecho*, cit., t. II, págs. 460-486.

modo generalmente vago, sin mucho soporte teológico-político, mirando más al modo tradicional de constituirse el gobierno en España (como el *pactisme* catalán) (51). Incluso, se ha dicho recién, ya en Vitoria y Soto se advierte un aporte sensible del aspecto volitivo en la formación del gobierno. Sin embargo, Suárez va más allá: interpretando de un modo novedoso (aunque erróneo) a Santo Tomás, valiéndose de los autores anteriores, recurriendo además a esa vida política de los reinos españoles, conformará una doctrina singular que aúna el pacto traslaticio del poder al pacto político del que nace la república.

Apoyado en estos argumentos, Suárez describe el proceso como un acto complejo: la autoridad, siendo natural, no proviene inmediatamente de la naturaleza (no está en los individuos en particular ni en un conjunto humano no organizado o constituido (52)), de modo que es necesario, primero de todo, que se constituya una comunidad en unidad, lo que se alcanza por la virtud del pacto social. En la doctrina de Suárez primero, se constituye el sujeto (la comunidad o pueblo), y luego, el sujeto recibe la autoridad de Dios, porque esta potestad es una propiedad del cuerpo místico (53). Podría decirse con la terminología propia de la ontología clásica: los hombres unidos (el pueblo o comunidad) constituyen la materia que es informada por la autoridad (su forma) (54). Sí, es posible que Suárez incluso pensara en esos términos, pero esa materia (el pueblo), antes de recibir la autoridad, tiene ya en sí una especie de forma que la predispone a ello, porque no es mero agregado o masa, sino una comunidad unida con fines políticos. Pero no sería

(51) Estudiado por Juan Vallet de Goytisolo, que he recobrado en mi trabajo «Reflexiones en torno al *pactisme*, el pacto político y el contractualismo en Juan Vallet de Goytisolo», *Verbo* (Madrid), núm. 497-498 (2011), págs. 731-747. Sobre la operatividad de la doctrina del pacto dan cuenta los acontecimientos de los comuneros castellanos; véase José Joaquín JEREZ, *Pensamiento político y reforma institucional durante la guerra de las Comunidades de Castilla (1520-1521)*, Madrid, Marcial Pons, 2007, primera parte, cap. IV.

(52) *De Leg.*, III, 3, 1-6; III, 2, 3.

(53) *De Leg.*, III, 3, 6. Insisto en la dificultad apuntada en nota anterior.

(54) *De Leg.*, III, 3, 2.

desde el momento mismo de la creación, sino desde que se dispone a ello por el pacto social.

En consecuencia, el titular del poder político es la sociedad o comunidad misma de los hombres (55), el pueblo, que se constituye consensualmente a través del recurso pacticio (pacto social como *pactum societatis*) (56); y el establecimiento o recepción de la potestad civil deviene una consecuencia natural una vez constituido el sujeto, el pueblo, a quien Dios se lo concede (57). Cuando es recibida la potestad en el pueblo, por un segundo pacto (pacto traslaticio como *pactum subiectionis*), este pueblo establece la forma de gobierno (58), que se opera por la traslación del poder al gobernante (59). Suárez (observando los acontecimientos de Inglaterra) insiste en que la transferencia no importa renuncia, pues el pueblo conserva el poder, si no en acto, quizás en potencia (*in nuce*), ya que a él le pertenece raigalmente (*in habitu*).

Además, el pueblo por el pacto de sujeción limita o puede limitar la potestad del gobernante que queda obligado a las condiciones del acto de la transferencia, como el vernáculo pactismo castellano o catalán (60). El poder que el pueblo retiene no justifica la desobediencia, esto es, el pueblo no puede proclamarse libre de la autoridad constituida de acuerdo a su voluntad (61); claro está que la condición de obediencia es que no se convierta en tirano, en cuyo caso tiene el pueblo el derecho de defensa, de resistencia a la tiranía, inclusive de dar muerte al tirano (62).

(55) *De Leg.*, III, 4, 2; III, 8, 64; *Def. Fid.*, III, 3, 13.

(56) *De Leg.*, III, 2, 4.

(57) *Def. Fid.*, III, 3, 2.

(58) *Def. Fid.*, III, 2, 8-9, 18; III, 3, 13; y *De Opere sex dierum*, V, 7, 13.

(59) *Def. Fid.*, III, 2, 19; III, 5, 12. Insiste en *Def. fid.*, III, 2, 9: «La potestad política, siempre que se encuentra en un hombre o príncipe con legítimo y primario derecho, emanó del pueblo y de la comunidad, o próxima o remotamente, ni puede tenerse de otra manera si ha de ser justa». En *De censuris* o *Disputationum de censuris in communi, excommunicatione, suspensione et interdicto, itemque de irregularitate* (1604), 2ª ed., Lyon, 1608, XVI, 2, 2, había apuntado Suárez: «Siempre esa potestad se obtiene inmediatamente por un título humano, por la voluntad humana».

(60) *De Leg.*, III, 4, 5; III, 9, 4; V, 17, 3; y *Def. Fid.*, VI, 6, 11.

(61) *Def. Fid.*, III, 3, 2.

(62) *Def. Fid.*, III, 3, 3; VI, 4, 7, 15-19.

Una sumaria revisión

No me he propuesto criticar a Suárez, solamente exponer su pensamiento político a grandes trazos. En cambio, sí pretendo una sumaria revisión de sus ideas. Y para comenzar debe subrayarse el punto de partida: la libertad e igualdad de los hombres en condiciones naturales (el estado de naturaleza) (63), que supone el puente que lleva a Suárez al pensamiento moderno. No es el estado salvaje que imaginó Cicerón (y que se conserva en el P. Mariana) sino una condición racional en la que existen derechos personales o subjetivos, fundamentalmente a la libertad y la igualdad. Dentro de la tradición católica hispánica, es una notable novedad.

Al mismo tiempo, afirma Suárez, los hombres tienen por naturaleza la tendencia a vivir en sociedad, recogiendo una amplia tradición clásica por aristotélica. Sin embargo, esa tendencia sociable no significa forzosamente que vivan en sociedad. La tesis también es singular: los hombres son sociables pero no hay autoridad natural en o entre ellos, porque esos hombres naturales no forman una comunidad más que de modo informe, debido a que para ser formalmente una comunidad o pueblo se requiere la autoridad (64), un poder que, además de directivo sea coercitivo (65); y únicamente puede hablarse de comunidad cuando se celebra el pacto constitutivo que le dé unidad.

(63) No es una idea ocasional. Cfr. Francisco SUÁREZ, *De vera intelligentia auxilii efficacis et eius concordia* (1605), Lyon, 1655, cap. 9: «Por naturaleza todos los hombres nacen libres». Tal afirmación puede entenderse como que «la facultad de obrar libremente es intrínseca y connatural al hombre», según dice en *De Leg.*, II, 14, 16; o bien, en otro sentido, por caso, que «es verdadero que la libertad la tiene [el hombre] por derecho de su naturaleza, y no sólo negativamente, pues la misma naturaleza dio al hombre verdadero dominio de su libertad», según afirma SUÁREZ en *Commentaria ac disputationes in Primam Parte D. Thomae, De Deo Uno et Trino* (1607), Venecia, Typographia Balleoniana 1740, l. VI: *De originibus et actibus notionalibus*, VI, 4, 11.

(64) Insiste en *De Leg.*, III, 2, 4: «No existiendo, pues, ninguna persona determinada en la que se encuentre [esa potestad], necesario es que exista en la comunidad total».

(65) En *De opere sex dierum*, VII, 6 a 12, aclara que aún en el estado de justicia original los hombres estarían sujetos a un poder directivo, no coercitivo.

Original, además, es el proceso constitutivo de la comunidad política o del pueblo como comunidad dotada de autoridad: Suárez demanda un pacto asociativo, como hemos visto, lo que significa taxativamente que el elemento voluntarista complementa o perfecciona la naturaleza sociable (66). En otros términos: la forma de comunidad, y no mera asociación, viene del querer de los hombres. En *De opere sex dierum*, V, VII, 3, se dice: *aliqua unione politica, quae non fit sine aliquo pacto expresso vel tacito iuvandi se invicem*. Insisto: no obstante la natural politicidad, no hay comunidad política sin el pacto que pone a la voluntad humana a la cabeza de la vida en común, esto es, porque así se quiere o se decide (67). Pero esta resolución es forzosa: no se puede permanecer eternamente en el estado de naturaleza, entre otras razones por el pecado, pues sus consecuencias necesitan ser corregidas.

También curioso para su tiempo es el corolario que extrae Suárez de esta doctrina: el pueblo es el titular del poder y su ejercicio por todo el pueblo es una forma de gobierno indicada por la naturaleza, la única que no requiere institución positiva humana, es decir, un acto de voluntad que traslade el poder a otro titular. Si el pueblo decide no ceder el poder, puede ejercerlo. La democracia viene a ser así la forma de gobierno del pueblo sobre sí mismo y por sí mismo que no requiere ningún establecimiento voluntario (68), puesto es natural. Se separa claramente Suárez de sus hermanos escolásticos en dos puntos: al afirmar que el pueblo traslada o delega el poder, y al sugerir que puede no cederlo y ejercerlo por sí.

Conflictivo es el equilibrio suareciano entre naturaleza y voluntad, que al poco tiempo llevará, en suelo europeo, a

(66) Citemos otros textos para despejar dudas, todos del *De Legibus*; los hombres se reúnen en sociedad «por un deseo especial o consentimiento general» (III, 2, 4); más adelante dice que la comunidad, y no el poder, «se forma mediante el consentimiento y la voluntad de cada uno» (III, 3, 1); por último, si bien el poder viene de Dios a la comunidad, es necesario que esa comunidad ya esté formada para recibir la potestad, para lo que será menester «la intervención de la voluntad y del consentimiento de los hombres» (III, 3, 6).

(67) *De Leg.*, III, 2, 4: «Bien que el mismo derecho natural no haya creado por sí mismo la sujeción política sin intervención de una *voluntad humana*».

(68) En dos lugares lo dice: *Def. Fid.*, III, 2, 8; y *De Leg.*, III, 4, 1.

eliminar el elemento natural (y más tarde el divino) y afirmar con exclusividad el volitivo. Mejor es la solución dada por Vitoria, Soto y otros, que ya se expuso: los hombres (su voluntad, si se quiere) son causa segunda (instrumental) que opera según la naturaleza o Dios (causa primera); que se puede decir de otro modo: la naturaleza demanda la colaboración de la voluntad humana que actualice las potencias naturales, porque el hombre es libre. El elemento volitivo siempre está presente, subordinado a la razón que conoce el orden, pues la comunidad política no surge espontáneamente, como los hongos después de un día de lluvia.

Más clásica, en este balance, es la afirmación suareciana de un pacto de sujeción para justificar la existencia del poder en una, varias o muchas personas. Pero, como se ha visto, esta es, antes que una concesión a la tradición hispánica, una hipótesis doctrinaria: siempre que se vea a otra u otras personas, que no sea el pueblo todo, ejerciendo la autoridad secular, Suárez entiende debe suponerse que ha sido delegada por el pueblo.

Esta delicada proporción parece, en última instancia y con todas las precauciones que se quieran, volcarse a una concepción cada vez más acentuadamente voluntarista. Así sucede en su doctrina jurídica. Se sabe que para Suárez, a diferencia del Aquinate, la ley es esencialmente un acto de la voluntad, pero no sería justo olvidar que se trata de un *actus voluntatis justae et rectae*; y que una ley, por lo tanto, tiene valor no como un acto de voluntad de un superior, sino en cuanto tal acto es conforme a la justicia y a la rectitud, es decir, a un orden moral objetivo (69). No se trata de voluntarismo en el fin sino en la forma, de ahí su adopción por Grocio, Locke, etc., para quienes esa voluntad basta, porque que el que sea recta y justa ya no cuenta.

(69) La ley natural no se limita a indicar la bondad o la maldad de una acción, sino que también contiene la prohibición del mal y el mandato del bien: *lex naturalis non tantum est indicativa mali et boni, sed etiam continet propriam prohibitionem mali et praeceptionem boni. De Leg.*, II, 6, 5. La dificultad se presenta al preguntarnos por qué es así, lo que admite dos respuestas: o porque es bueno en sí mismo (Santo Tomás) o porque así lo manda la voluntad divina (Ockham). En Suárez parecen estar ambas respuestas a la vez.

En otros aspectos, Suárez puede decirse apegado a tradición hispánica de pensamiento político: el poder viene de Dios, el fin de la comunidad política es el bien común (70); la justicia constituye esencialmente la ley; el tirano puede ser depuesto e inclusive ajusticiado; la defensa de la moral en la política contra el maquiavelismo (71), etc. Todo ello, empero, viene contrabalanceado por una serie de hipótesis teóricas que, siendo innovadoras, escapan a los cánones clásicos y anticipan las tendencias de la Modernidad.

5. La teoría y los teóricos de la política

Primera impresión

El pensamiento político español se elabora en el clima ya reiterado de la tensión/contraposición entre España y Europa. Es la tesis varias veces recordada de Elías de Tejada que fue recogida por otros escritores. Valga como ejemplo Sánchez Agesta: «Casi la totalidad de los pensadores políticos alzan expresamente su bandera contra los principios en que se está fraguando la Europa del siglo XVII: neutralidad religiosa, monarquía absoluta fundada en la razón de Estado, secularización y amoralización del orden y de la acción política» (72).

Tal la razón por la cual la filosofía política española en estos siglos es fuertemente opuesta al naturalismo, no sólo el de Maquiavelo, también el de los franciscanos Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham o Juan de Jandún (73). Pues el eje que vertebra el pensamiento político de la época es la

(70) Tema capital del que aquí no he tratado por razones de espacio. Véase, sin embargo, Luciano PEREÑA, *Hacia una sociología del bien común. (El bien común en los juristas clásicos españoles)*, Madrid, A. C. N. de P., s/a.

(71) *De Leg.*, III, 12, 2 y 5, aunque sin citar al florentino.

(72) Luis SÁNCHEZ AGESTA, «España y Europa en la crisis del siglo XVII. (Raíz histórica de una actitud polémica)», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 91 (1957), pág. 56. Y en pág. 59 agrega que esta dualidad se produce tras «la fractura de la unanimidad religiosa de Europa a medida que se consolida la Reforma y el recelo que despierta una Europa a la que se siente enemiga no sólo en armas y en ideas, sino en palabras denigratorias con que se están escribiendo los primeros capítulos de la leyenda negra».

(73) FRAILE, *Historia de la filosofía española...*, cit., t. I, págs. 275-276.

escolástica. Bien lo ha escrito Miguel Ayuso en continuidad con la tesis de su maestro Elías de Tejada: «En toda España se mantuvo la tradición de la filosofía cristiana; y digo en la España peninsular y en la España americana» (74).

Típico del pensamiento político hispano a partir del siglo XV es la defensa de la supremacía del poder espiritual sobre el temporal en asuntos de fe, que da lugar a la potestad indirecta de la Iglesia en asuntos seculares. Fuera de lugar, entonces, lo que cree Abellán, que el barroco trajo la separación de Iglesia y Estado y la subordinación coyuntural de éste a aquélla (75). Más bien la defensa de la autoridad de la Iglesia busca armonizar las relaciones entre lo sobrenatural y lo natural, la fe y la razón. Por lo mismo, combate contra las doctrinas que desconocían la potestad pontificia, como ocurrió en Inglaterra con Jacobo I (soberano absoluto en lo espiritual y lo temporal), a quien rectificó Francisco Suárez. O, más exactamente, reacciona contra el uso político de la religión, que se apreciaba en Europa y se discernía de las lecciones de Maquiavelo (76).

El punto, entonces, es de enorme trascendencia. Correctamente, la *potestas indirecta* de la Iglesia es la fórmula que,

(74) Miguel AYUSO, *Tradición política e hispanidad*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2020, pág. 80.

(75) José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, t. III: *Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, págs. 61 y sigs.

(76) El P. Ribadeneyra describe a los seguidores de Maquiavelo, Tácito y Bodino como una secta «que o por resguardar o aumentar el Estado civil, afirman con desahogo que es lícita toda injusticia; y afirman impíamente que se ha de tomar o dejar la religión, se ha de dilatar o estrechar, se ha de mudar, volver o revolver, y aun ponerla debajo de sus sacrílegas plantas, como le conviniese mejor a la República o a sus particulares intereses». PEDRO DE RIBADENEYRA, *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el príncipe christiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás de Machiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (1595), Madrid, Oficina de Pantaleón Aznar, 1788, de la «Dedicatoria». Véase el encendido «Prólogo: *El autor al christiano y piadoso lector*». Y en el l. I, cap. 1, remacha: «Maquiavelo, que es el maestro de todos [los políticos], dice que la Religión es necesaria para conservar el Estado... Pero la diferencia que ay entre los políticos y nosotros es, que ellos quieren que los Príncipes tengan cuenta con la Religión de sus súbditos, cualquiera que sea, falsa o verdadera: nosotros queremos que conozcan que la Religión Católica es sola la verdadera, y que solo a ella favorezcan».

apoyada en la distinción de las potestades y las autoridades, reconoce la primacía del fin espiritual sobre los temporales, y es piedra de toque en la limitación de las autoridades seculares. En el extremo, conlleva, como dice el P. Ribadeneyra, la imposibilidad de una liga entre católicos y herejes (77), pues las herejías son la causa de las disensiones en la república (78). Esto mismo afirmaron Mariana en *De rege* (79), y Suárez en el libro sexto de su *Defensio fidei*. Y, desde otro ángulo, es la lección del jesuita P. Nieremberg (80). Confirman estos escritores la doctrina escolástica: la política es una potestad temporal, suprema en su orden, pero sujeta a la autoridad espiritual por su finalidad, como se ha visto afirmó Vitoria.

Conlleva esta posición, además, la defensa del Papa (de ahí las corrientes anti conciliaristas que estudiara Elías de Tejada) (81), que fue predominante no obstante las vicisitudes políticas entre Madrid y Roma. Y también la defensa de la unidad católica como razón de ser (la buena razón de Estado) de la monarquía hispana (82). Por tanto, es explícita la negativa a la libertad religiosa, como el P. Claudio Clemente destaca en la política de los Austrias (83).

Esta colaboración de las dos potestades es signo de la alianza de Dios y el hombre. Siendo el hombre libre, en su libertad fragua su vida conforme a su naturaleza. Es esta

(77) *Ibid.*, I, XXIII.

(78) *Ibid.*, I, XXVIII. Sin embargo, hubo quienes afirmaron la preponderancia absoluta del Pontífice romano, como Francisco UGARTE DE HERMOSA Y SALCEDO, en *Origen de los gobiernos divino y humano* (1665).

(79) Juan de MARIANA, *De rege et Regis institutione* (1599), vertido como *Del rey y de la institución real* (1599), en *Obras*, Madrid, Atlas, t. II, l. III, cap. XVI: las diferencias de religión son la razón de las discordias entre hombres y en las sociedades.

(80) Juan Eusebio NIEREMBERG, *De la diferencia entre lo temporal y eterno...* (1640), Barcelona, Librería Religiosa, 1862.

(81) Y que inician de algún modo con la Relección *De potestate Papae et Concilii* (1534) de FRANCISCO DE VITORIA. Cfr. ELÍAS DE TEJADA, *Historia de la literatura política en las Españas*, cit., tomos II y III.

(82) Afirma SÁNCHEZ AGESTA, «España y Europa en la crisis del siglo XVII...», *loc. cit.*, pág. 68, que «La Monarquía española defenderá como su razón de Estado un principio universal, pero éste será concretamente la defensa de la unidad católica tal como ha sido definida por la Contrarreforma».

(83) *Ibid.*, pág. 63.

verdad eterna del catolicismo, en la que no hay ápice de pelagianismo o naturalismo, pues el libre albedrío, para decirlo con el Quijote, no excluye el socorro de la gracia ni se sustrae a los designios de la providencia (84), estando así libre de hechizos y sortilegios (85).

El legado del humanismo

Algunos han creído ver en este período barroco la pérdida de una perspectiva virtuosa de la política y la adquisición de otra más técnica, a tono con el siglo. Puede que así sea –lo discutiremos–, pero siempre que se observe, como afirma John Dowling, que «para el hombre del siglo XVII el gobernar, lo mismo que el pintar, era un arte, uno de los modos mediante los cuales interpretaba las reglas de la naturaleza y buscaba la verdad» (86). La virtud, como conducta verdadera del príncipe, no desaparece, a lo sumo se reinterpreta o se dice de otro modo. El recurso a la historia –que no es sólo empirismo– no relativiza, por lo general, la moral, sirve a ésta que es su norte.

Considérese el caso del poeta Francisco de Quevedo (1580-1645), conocido por su obra *Política de Dios y gobierno de Cristo* (1617, 1626), en la que pone, como modelo de reyes a Jesucristo y su gobierno personal («los reyes son vicarios de Dios en la tierra»), sustentado en la bondad y la fortaleza, en la providente vigilancia de sus súbditos como un padre, que conserva el honor de la corona y protege a los débiles y pobres (87). Censura la política maquiavélica

(84) CERVANTES escribe en *El Quijote*, II, 66: «... no hay fortuna en el mundo, ni las cosas que en él suceden, buenas o malas que sean, vienen acaso, sino por particular providencia de los cielos, y de ahí que viene lo que suele decirse: cada uno es artífice de su ventura».

(85) *Ibid.*, I, 22: «Es libre nuestro albedrío, y no hay hierba ni encanto que le fuerce».

(86) *Apud* Juan Luis ALBORG, *Historia de la literatura española*, t. II: *Época Barroca*, Madrid, Gredos, 1967, pág. 884.

(87) FRANCISCO DE QUEVEDO Y VILLEGAS, *Obras*, t. III: *Política de Dios, y Gobierno de Cristo, sacada de la Sagrada Escritura*, Madrid, Joachim Ibarra, 1772, Segunda Parte, cap. V, pág. 116: «Si los monarcas, que están en la mayor altura y encima de todos, no son como el fieltro, que defiende de las inclemencias del tiempo al que le lleva encima, son como las tormentas, diluvios y piedra sobre las espigas que cogen debajo. Lleva el vasallo el peso del rey a cuestras como las armas, para que le defienda, no para que le hunda».

y rechaza las lecciones del «impío moderno», tanto como las de Tácito, que beben su veneno de los «manantiales de Pilato» (88).

El antimachiavelismo: el P. Ribadeneyra

El problema del gobierno monárquico hispánico se agudiza en el contexto de los nacientes Estados potenciados por las divisiones religiosas originadas en la Protesta, situación que impone, en no pocos casos, dirimir los conflictos en la guerra. Europa ha cambiado, se ha fragmentado; España acaba de reconquistar sus reinos de los moros y sarracenos. La paz de Augsburgo, que preanuncia la de Westfalia, divide Europa en porciones, las condimenta con la religión que el príncipe quiera, legitimando todo en nombre de la pacificación y el Estado pacificador. Maquiavelo aparece como el arquitecto de este nuevo mundo. Y la razón de Estado se convierte en el dogma político sujeto a controversia (89).

Aparece entonces toda una nueva literatura que gira en torno a la crítica de la nueva política emblemáticamente expresada por Maquiavelo y sus secuaces, los «políticos» (90). El género del antimachiavelismo, una renovación dentro del humanista «norte de príncipes», tiene como egregio

(88) QUEVEDO, *Política de Dios, y Gobierno de Christo...*, cit., Segunda Parte, cap. VI, pág. 124.

(89) Cfr. FRANCISCO JAVIER PEÑA ECHEVERRÍA, JESÚS LUIS CASTILLO VEGAS, ENRIQUE MARCANO BUÉNAGA y MODESTO SANTOS LÓPEZ (coord.), *La razón de Estado en España. Siglos XVI y XVII. (Antología de textos)*, Madrid, Tecnos, 1998; y JOSÉ A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *Reason of state and statecraft in Spanish political thought (1595-1640)* (1983), edición en castellano: *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, quien distingue los eticistas (el P. Ribadeneyra), los idealistas (Claudio Clemente) y los realistas (Saavedra Fajardo o Álamos de Barrientos). Bien estudia FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA en los cap. 5 y 6, cómo la razón de Estado se relaciona con la científicidad de la política y los problemas de la prudencia política. No he podido consultar el estudio de Helena PUIGDOMÉNECH, *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

(90) JOSÉ ANTONIO MARAVALL, «Maquiavelo y maquiavelismo en España», en *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII*, Madrid, Cultura Hispánica, 1975, págs. 41-76, exagera el punto, afirmando que el realismo empirista maquiaveliano se contraponen a la utopía del pensamiento hispano.

representante al jesuita Pedro de Ribadeneyra (1526-1611) y su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (1595).

Ribadeneyra critica la libertad de conciencia como causa de disturbios (91), ensalza los deberes religiosos del gobernante y su cuidado para con la Iglesia, pues en atención a la bienaventuranza, el fin del hombre, no debe la religión servir al Estado sino el Estado a la religión (92). Por lo mismo, exalta las virtudes cristianas (clemencia, fortaleza, etc.) alimentadas por la fe, poniendo el bien de las naciones en el respeto de la voluntad divina. Frente al arte de la simulación maquiaveliano, alienta el conservar la palabra y respetar los juramentos, advirtiendo sobre los peligros de la mentira (93). Es la prudencia la reina de su actividad, la «verdadera prudencia», la cristiana, sólida virtud, no la aparente, la astucia engañosa.

En el centro de los nuevos problemas está la «Razón de Estado» (94), el precepto de una política autónoma de la religión y la moral, que el jesuita censura tanto en Maquiavelo como en Tácito. Religión y Estado no se contraponen, como tampoco fe y razón. Hay según Ribadeneyra una verdadera razón de Estado, el remedio justo para conservar el Estado es la religión, desde que Dios es el señor de los Estados. La razón de Estado del maquiavelismo, por lo tanto, no sólo es un error de principio, constituye además un perjuicio para

(91) Escribe RIBADENEYRA, *Tratado de la religión... cit.*, I, XXVI: la paz «suele faltar con la división de sectas y opiniones y levantarse grandes alborotos y alteraciones que son las que destruyen los grandes señoríos y reinos».

(92) *Ibid.*, II, II. Y más adelante: «Queda probado que la preocupación primera y principal de los príncipes cristianos debe ser el cuidado de la religión, y que la falsa razón de Estado de los políticos, que enseña a utilizar la religión cuando ésta sirve a la conservación de su Estado y nunca aparte de este objetivo, es impía, diabólica y contraria a la ley natural y divina y a la ley en uso en todos los pueblos, por bárbaros que sean» (II, XVII).

(93) *Ibid.*, II, IV.

(94) Además de la literatura anterior, véase Xavier GIL PUJOL, «La razón de estado en la España de la Contrarreforma: usos y razones de la política», en Salvador RUS RUFINO et al., *La razón de estado en la España moderna*, Valencia, Sociedad Económica de Amigos del País, 2000, págs. 37-58.

los Estados pues los arrastra a la tiranía. El político desplaza, con su voluntad, la Providencia divina, vuelve autónoma su actividad y debilita el Imperio (95).

En esta misma línea, Juan de Salazar, en *Política española* (1619), sugería que la «mala razón de estado», la defendida por el valido duque de Lerma y sus aliados, lo único que tiene en cuenta son las fuerzas de los enemigos y las propias, mientras que la «buena razón de estado», la católica, responde sólo a la verdad de los principios, que se concretarían sencillamente en la defensa de la religión (96). Por ello, la libertad de conciencia, que desata los nudos morales que limitan y controlan al poder, da lugar a las discordias civiles (97).

El fraile Francisco Enríquez alega en el pleito: «Otros monarcas toman la religión por estado de la conservación de sus monarquías; pero el católico hace de la monarquía estado del aumento de la religión» (98). Y el P. Claudio Clemente acabará por sentenciar: Maquiavelo debe ser degollado, porque él y sus secuaces engañan al pueblo, falsean la religión, bastardean la libertad civil e introducen innúmeras calamidades en la Iglesia y la república (99).

(95) RIBADENEYRA, *ibídem* II, 44, refiere a San Ambrosio: «No hay cosa más excelente que la Religión, más sublime que la Fe, esa es la Caridad que debemos desear, esta es la caridad que es mayor que el Imperio; cuando la fe está segura y entera, que es la que conserva el Imperio». Este respeto a Dios, en la adversidad y la prosperidad, se trata en I, III.

(96) Antonio FEROS, «“Por Dios, por la Patria y el Rey”: el mundo político en tiempos de Cervantes», en Antonio FEROS y Juan GELABERT (dir.), *España en tiempos del Quijote*, Madrid, Taurus, 2004, pág. 91.

(97) FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco*, cit., págs. 44 y ss. La distinción que los escritores católicos hacían entre una mala razón de Estado y otra buena, rectificadas en sentido religioso, solía tomarse del jesuita Giovanni Botero, crítico de Maquiavelo y Tácito.

(98) Fr. FRANCISCO ENRÍQUEZ DE LA MERCED, *Conservación de monarquías, religiosa y política*, 1648, *apud* Ignacio M. VICENT LÓPEZ, «La cultura política castellana durante la guerra de sucesión», en Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO (ed.), *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons-Casa de Velázquez, 2002, págs. 228-229 nota.

(99) Claudio CLEMENTE, *El Machiavelismo Degollado por la Christiana Sabiduría de España y de Austria...* (1637), ed. L. F. Jiménez y A. Núñez Martínez, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas «Francisco García Salinas», 2015.

El tacitismo: prudencia política y razón de Estado

Maravall sugiere que, una vez censurado Maquiavelo, no pocos escritores lo reintrodujeron, encubierto, vía Tácito (100). Y si bien la condenación de Tácito se vuelve común, hubo por entonces un tacitismo político de gran influencia (101). Tierno Galván afirmó que se trata de seguir a Maquiavelo sin caer en el maquiavelismo, es decir, no tanto de disfrazar la opinión política favorable al florentino como de una expresión singular del pensamiento político (102). En este juego, el erasmista Abellán pone su granito de ponzoña: el tacitismo está en deuda con Erasmo pues coincidirían ambos en racionalizar la vida con inspiración religiosa desde una perspectiva empírica, que bien se advierte en el neoestoicismo de entonces (103). Coincide, en lo substancial, el propio Maravall, quien entiende que la vía empírica es un camino hacia la secularización de la política, hacia su autonomía.

(100) José Antonio MARAVALL, «La corriente doctrinal del tacitismo político en España», en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie tercera. El siglo del Barroco*, Madrid, Cultura Hispánica, 1984, pág. 98. Tácito, dice Maravall, ofrece una visión de la política desde la razón natural, no infectada (digo por mi cuenta) de teología ni de religión. José Antonio MARAVALL, *Teoría española del estado en el siglo XVII*, Madrid, CEPC, 1944, pág. 380.

(101) Entre sus representantes cuentan el humanista Benito ARIAS MONTANO (1527-1598), autor de unos *Aforismos de Tácito*; Baltasar ÁLAMOS DE BARRIENTOS (1556-1644), que escribiera el *Tácito español ilustrado con aforismos* (1614); Fernando ALVIA DE CASTRO (1572-1645), con su *Verdadera razón de Estado* (1616); Juan Pablo MÁRTIR RIZO (1593-1642) y su *Norte de príncipes* (1626); Juan Alfonso DE LANCINA (1649-1703), y sus *Comentarios políticos* (1687); incluso el propio Baltasar GRACIÁN (1601-1658), como se verá.

(102) Enrique TIERNO GALVÁN, «El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español», *Anales de la Universidad de Murcia* (Murcia), 4º trimestre, vol. VI (1947-1948), págs. 895-988.

(103) ABELLÁN, *Del Barroco a la Ilustración*, cit., págs. 100 y sigs. No he podido consultar el libro de Karl A. BLÜHER, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Gredos, Madrid, 1983. Sin embargo, véase César A. NÚÑEZ, «Un solitario en la Corte. Las *Paradoxas racionales*, de Antonio López de Vega», *Nueva Revista de Filología Hispánica* (México), vol. LV, núm. 1 (2007), págs. 77-119, que contiene muchas referencias. De más está decir que el neoestoicismo fue recibido, además, de Justus Lipsius, cuyas obras circulaban en la península.

Yo diría que, sin perder el fondo religioso católico (104), en general hay en estos escritores una tendencia más naturalista en filosofía y una apuesta política que roza el pragmatismo (105), pues el saber político es ahora asunto principal de la historia y la experiencia, de las que se derivan las normas de la acción (106). Aunque habría que aclarar este último punto. Siempre la historia fue maestra de la política, y en los siglos anteriores a estos era un recurso de los espejos de príncipes; la diferencia radica en que, ahora, la historia da ejemplos fuera de la moral, como autónoma fuente de saber, al igual que en Maquiavelo. Si se quiere, como algunos demandan, se trataría de un empirismo político (mejor, naturalismo), pero que degenera fácilmente en una técnica de gobierno y anda sobre el filo de una doble moral: la tradicional católica y la política (107).

(104) Así, FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, cit., pág. 124, después de haber rechazado que los tacitistas fuesen maquiavelistas, dice que sus apreciaciones de la política están sujetas a la ética cristiana. El P. MARIANA, para nada sospechoso, en su *De rege*, libro II, aconseja la lectura de Tácito. Sobre este tema, véase Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA y SEPÚLVEDA, *Preservar la monarquía: el tacitismo político*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2017

(105) Enrique RIVERA DE VENTOSA, «El barroco español dentro de la cultura europea», *Cuadernos Salmantinos* (Salamanca), vol. 16 (1989), pág. 101: «Un tacitismo naturalista pareció a tales pensadores el camino medio adecuado entre el inmoralismo maquiavélico y las pías lecciones tomadas de los Libros Santos».

(106) En el «Prólogo al lector» de su libro *Tácito español ilustrado con aforismos*, Madrid, Luis Sánchez, 1614, Baltasar ÁLAMOS DE BARRIENTOS, escribió: «Ciencia es la del gobierno y el Estado, y su escuela tienen, que es la experiencia particular y la lección de las historias, que constituye lo universal. La cual cierto serviría de poco, si della no se sacasen los principios y reglas». De aquí se deriva, también con pie en Erasmo, el repudio al criterio de autoridad (la escolástica): manda el propio saber enriquecido en la vida, no las opiniones ajenas de los críticos. La razón comienza a despegarse y hacerse autónoma, como percibe NÚÑEZ, «Un solitario en la Corte...», *loc. cit.*

(107) «El tacitismo profundiza, en la prolongación de la revolución maquiavélica, la dualidad entre la concepción de una política pragmática y la de una moral cristiana de la política que —confrontada con la lógica de la razón de Estado, con el cisma religioso y con los conflictos entre los Estados— pone por delante los principios de la justicia y del catolicismo como normas directoras de la unidad europea y, como objetivo, la restauración de la paz. Es propio del tacitismo efectuar una reducción de la teoría política a las reglas generales de la acción, de “hacerse hacer” y de

Casi siempre, sin embargo, al servicio de la monarquía (108).

Hay, sin duda, algunos seguidores de Tácito que camuflan con sus ideas la adhesión a Maquiavelo. Pero están también, entre los tacitistas, muchos antimaquiavelistas, más flexibles en la relación de la moral con el arte del gobierno, pragmáticos, y que, sin alabar la doblez del príncipe, aconsejaban que sus acciones pudieran permitir varias interpretaciones, como oscureciendo sus fines, velándolos u ocultándolos, pues eso era obrar prudentemente: no descubrir sus propósitos e intenciones, ser reservado (109). Así todo, preocupados por la conservación de la república, aconsejan no desandar el recto camino del bien público, evitar los escándalos (110).

Empero, se ha dicho que esa prudencia ya no es la virtud cristiana, sino mundana: «Industria, astucia, cautela, reserva,

principios lógicos sacados del conocimiento y de la experiencia histórica para los que los *Anales* de Tácito constituyen un referente emblemático. En política, focalizarse en la eficacia supone, a fin de cuentas, identificarla con una práctica teórica, con una técnica gubernamental que pretende adquirir su independencia frente a un orden de valores o de principios que no se articula necesaria y directamente con una exigencia de conquista y de ejercicio del poder». Jean-Paul Coujou, «Maquiavelo y Suárez o un encuentro inesperado-esperado», *Revista Jurídica Digital UANDES* (Santiago de Chile), vol. 2, núm. 1 (2018), págs. 1-14. DOI: 10.24822/rjduandes.0201.1. La cita a pág. 5. La historia ratifica este juicio, como se comprueba en Richard Tuck, *Philosophy and government 1572-1651*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993, págs. 39-64.

(108) Tal vez la excepción sea el arbitrista Mateo LÓPEZ BRAVO, autor de *De rege et regendi ratione libri tres* (1627), considerado socialista por algunos.

(109) Fray Juan MÁRQUEZ enseñaba que «disimular es querer que otro no entienda lo que pasa, y simular es querer que entienda lo que no pasa; aquello puede ser lícito, y muchas veces digno de loa, estotro nunca lo puede ser». *El Gobernador Cristiano*, Madrid, 1612, l. II, cap. XIV, *apud* José María GARCÍA MARÍN, «Razón de estado y razón de Dios en la práctica política de la monarquía española (1511-1664)», *Cuadernos de Historia del Derecho* (Madrid), vol. XXIV (2017), pág. 21. Atribuye la frase a Francisco de QUEVEDO en las *Migajas sentenciosas*, Peter WERLE, *El héroe. Zur Ethic des Baltasar Gracián*, Tubinga, Darr, 1992, pág. 59. Y parece tener razón este último.

(110) Los tacitistas no renuncian a la educación de los príncipes, como se ve, por ejemplo, en el escrito de Baltasar ÁLAMOS de BARRIENTOS, *Discurso político al rey Felipe III al comienzo de su reinado* (ed. 1701), ed. M. Santos López, Barcelona, Anthropos, 1990; o en el de Antonio PÉREZ, *Suma de preceptos justos, necesarios y provechosos en Consejo de Estado al rey Felipe III*, ed. M. Santos López, Barcelona, Anthropos, 1991.

simulación y dolo» (111). Es posible que sea así en ciertos casos, pero no siempre al extremo de anticristiana, sino en el ápice de una virtud naturalmente humana, prácticamente mundana, inmanente (112). En algunas expresiones del tacitismo se va percibiendo, lo dije ya, formas de naturalismo moral y político. Así, por ejemplo, los arbitristas (nombre que identifica a los pragmatistas o técnicos): advertidos de los problemas económicos españoles (devaluación de la moneda e inflación, desigualdad de los tributos, vagancia y mendicidad, etc.) dan propuestas técnicas (la buena razón de Estado natural). De ahí que sean objeto de la crítica por los antimaquavielistas, por la no subordinación de la política práctica a la moral católica (113).

Si tacitistas y arbitristas invocan otra razón de Estado (los intereses, la utilidad o las conveniencias), en aras de legitimar una decisión política, el riesgo que asoma no es sólo moral: quebrar las reglas de la ley natural; también es jurídico: anteponer, a las leyes de los reinos, las reglas de lo conveniente y lo útil; y además, religioso: poner al Estado y sus necesidades por sobre la Iglesia (114). Eterno problema que se resuelve únicamente en los principios.

(111) ALBORG, *Época Barroca*, cit., pág. 843.

(112) Hay que andar con cuidado. Por caso, cuando Baltasar GRACIÁN en *El discreto*, XIII (*Obras completas*, Madrid, Biblioteca Castro-Turner Libros, 1993), parece decir (no textualmente) que un poco de hipocresía es mejor que una realidad escondida, no siempre se advierte que en ello hay cierta ironía. Al igual que cuando en el *Arte nuevo de hacer comedias*, 75-76, Lope de VEGA escribe sobre la erudición: «Que a veces lo que está contra lo justo / Por la misma razón deleita el gusto». Consultado en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/arte-nuevo-de-hacer-comedias-en-este-tiempo-0/html/ffb1e6c0-82b1-11dfacc7-002185ce6064_4.html

(113) Cfr. Anne DUBET y Gaetano SABATINI, «Arbitristas: Acción política y propuesta económica», en José MARTÍNEZ MILLÁN y María Antonieta VISCEGLIA (dir.), *La monarquía de Felipe III. La corte (vol. III)*, Madrid, Fundación MAPFRE, 2009, págs. 867-936. Obras clave de esta corriente son la de Martín GONZÁLEZ DE CELLORIGO, *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España* (Valladolid, 1600); y la de Sancho DE MONCADA, *Restauración política de España* (Madrid, 1619). Véase Jesús VILLANUEVA, «El reformismo de González de Cellorigo y sus fuentes: Maquiavelo y Bodin», *Hispania* (Madrid), núm. 57 (1997), págs. 63-92.

(114) Cfr. Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO, «Entre la Razón Católica y la Razón de Estado: Senderos de la *Raison Politique* en la Monarquía Española», *Transitions: Journal of Franco-Iberian Studies* (Boca Ratón), núm. 5 (2009), págs. 97-116.

Baltasar Gracián

Acontece que el pragmatismo, en no pocos casos, intenta introducir esa dosis de flexibilidad en la aplicación de las normas morales: prudencia y no astucia en el gobierno de las ocasiones. Sin embargo, dirá Gracián en su estudio *El político don Fernando el Católico*: «Conquistó reinos para Dios, coronas para tronos de su cruz, provincias para campos de la fe, y al fin, él fue el que supo juntar la tierra con el cielo» (115). La virtud política, que es talento natural o aprendido, se pone así al servicio de un fin superior a ella misma, enlazando lo natural a lo sobrenatural.

Conviene reflexionar brevemente sobre la obra del jesuita Baltasar Gracián. Es cierto que en *Oráculo manual y arte de prudencia* distingue los medios humanos de los divinos, que algunos han entendido una prolongación del naturalismo humanista (116). Pero no se debe olvidar que al hombre le compete lo que por naturaleza puede y que el auxilio de Dios es gratuito, como él bien dice. Distingue, pero no separa, pues no por nada es Gracián el autor del *Comulgatorio* (1655), preciosas meditaciones en torno a la Eucaristía. En todo caso, será debido a su pesimismo, o, también, a ese contrapunto barroco que permanentemente contrasta la limitación humana con la eminencia de lo divino, lo verisímil con la verdad.

Así y todo, hay en Gracián un intento de conciliar la moral pragmática, la técnica, y la católica en beneficio de la monarquía, que concluye en una decidida repulsa de Maquiavelo a causa de su falsedad:

«¿Quién piensas tú que es este valiente embustero? Este es un falso político, llamado el Maquiavelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes. [...] Y bien examinados,

(115) Baltasar GRACIÁN, *El político don Fernando el Católico* (1640), en *Obras Completas*, cit., t. II, págs. 45 y ss. Y apunta: «Fue era de políticos y Fernando catedrático de Prima. Digo político prudente, no un político astuto: que es grande la diferencia. Vulgar agravio es de la política el confundirla con la astucia; no tienen algunos por sabio sino al engañoso; y por más sabio, al que más bien supo fingir, disimular, engañar, no admitiendo que el castigo de los tales fue siempre perecer en el engaño».

(116) Baltasar GRACIÁN, *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), aforismo CCLI, en *Obras Completas*, cit., t. II, pág. 286: «Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos: regla de gran maestro, no hay que añadir comentario».

no son otro que una confitada inmundicia de vicios y pecados. Razones, no de Estado, sino de establo. Parece que tiene candidez en sus labios, pureza en su lengua y arroja fuego infernal, que abrasa las costumbres y quema las repúblicas. Aquéllas, que parecen cintas de sedas, son las políticas leyes, con que ata las manos a la virtud y la suelta al vicio. Este es el papel del libro que publica y el que masca, todo falsedad y apariencia, con que tiene embelesados a tantos y tontos» (117).

Una de las piezas centrales del maquiavelismo es la Fortuna, pagana diosa que gobierna la mitad de la vida humana. Gracián la combate y la pone a las órdenes de la providencia divina (118). ¿Humanista? No lo es. Además, como se ve en *El Héroe* (1637), Gracián reemplaza al gobernante pagano y oportunista, por el príncipe cristiano representado en los primores o excelencias, en especial por la atención a la vida bienaventurada: «No puede la grandeza fundarse en el pecado, que es nada, sino en Dios, que lo es todo. Si la excelencia mortal es de codicia, la eterna sea de ambición. Ser héroe del mundo, poco o nada es; serlo del cielo es mucho» (119). Su modelo, se ha dicho, es Fernando el Católico, quien es ejemplo («oráculo») de la verdadera razón de Estado, no de la maquiaveliana.

Si se quiere, el Gracián desengañado del mundo y de los hombres (120), no podía encontrar el modelo del príncipe

(117) Baltasar GRACIÁN, *El Criticón*, en *Obras Completas*, cit., t. I, parte I, Crisi VII, *La fuente de los engaños*.

(118) Escribe GRACIÁN: «La Fortuna, tan nombrada cuan poco conocida, no es otra cosa, hablando a lo cuerdo y aun católico, que aquella gran madre de las contingencias y gran hija de la suprema Providencia, asistiendo siempre a sus causas, ya queriendo, ya permitiendo. Esta es aquella reina tan soberana, inescrutable, inexorable, risueña con unos, esquivo con otros, ya madre, ya madrastra, no por pasión, sí por la arcaidad de inaccesibles juicios» (Baltasar GRACIÁN, *El Héroe* [1637] en *Obras Completas*, cit., t. II, primor X)

(119) *Ibid.*, *Primor último y corona*, pág. 41.

(120) Karl VOSSLER, «Introducción a Gracián», en RICO, *Siglos de Oro: Barroco*, al cuidado de Bruce W. WARDROPPER, Barcelona, Ed. Crítica, 1983, pág. 939, lo dice muy bien: «Su pensamiento se encara con dos mundos de diversa índole: el terrenal, en cuya reprobación no se cansa y el del más allá, ante el que se postra mudo y creyente y al que de buena gana deja reposar en su propio centro». Y Gonzalo SOBEJANO, «Introducción», en *ibid.*, pág. 912: «Quevedo toma como punto de partida la imperfección humana y como norma de virtud a Cristo; Saavedra, partiendo de la

fuera de España. Luego, ni Maquiavelo ni Bodino, tampoco Tácito ni ningún absolutista y tirano, cabía en su filosofía política, como subraya en *El Criticón*: «Este Príncipe del Maquiavelo y esta República del Bodino no pueden parecer entre gentes. No se llamen de razón (“razón de Estado”) pues son tan contrarias a ella. Y advertid cuánto denotan ambas políticas, la ruindad de estos tiempos, la malignidad de estos siglos, y cuán acabado está el mundo» (121).

El P. Mariana y el tiranicidio

Singular en este ambiente es la obra del jesuita Juan de Mariana (1536-1624), autor de la recordada obra *Del rey y de la institución real* (1599), no menos que de su *Historia de España* (1592, 1601). El modelo político para el P. Mariana es la misma monarquía hispánica, una monarquía enlazada a la aristocracia y limitada por sus consejos:

«Nos parece aún mucho más preferible la monarquía si se resuelven los reyes a llamar a consejo a los mejores ciudadanos, y formando con ellos una especie de senado, administran de acuerdo con él, los negocios públicos y privados. No podrían prevalecer así los efectos de la imprudencia; veríamos unidos con el rey a los mejores, a quienes los antiguos conocían con el nombre de aristocracia, y llegaríamos al puerto de la felicidad, al que desean dirigirse todos los reinos y provincias» (122).

Temas marianos son los escolásticos pasados por un más neto aristotelismo y empapado de materias que atañen a la observación de la actualidad desde la atalaya de España; por caso, la natural sociabilidad del hombre; el tirano frente al buen rey (123); la relación rey y pueblo; el respeto de la ley

misma imperfección, no postula más virtud que la que del hombre puede esperarse; Gracián propone el uso diligente de medios humanos para alcanzar fines humanos, pasando de la inicial perfección abstracta a la observación crítica de la necedad generalizada».

(121) GRACIÁN, *El Criticón*, Crisi IV, *El museo del Discreto*.

(122) Juan de MARIANA, *Del rey y la institución real*, (1599), I, II, en *Obras*, Madrid, Atlas, t. II, págs. 471-472.

(123) *Ibid.*, I, VI: «El tirano es una bestia fiera y cruel, que a donde quiera que vaya, lo devasta, lo saquea, lo incendia todo, haciendo terribles estragos por todas partes con las uñas, con los dientes, con la punta de sus

(«*Princeps non est solutus legibus*»); la educación del buen rey; el consejo y los ministros; la economía, materia que debe destacarse por su diatriba contra la usura, el fraude, la falsificación de moneda.

No siempre se insiste en el hecho de que la defensa del tiranicidio por Mariana es el último recurso contra el tirano (124). Porque el rey, insistía el jesuita, debe gobernar respetando las costumbres, las tradiciones y las leyes de los diversos reinos. De modo que, por más prudente que sea el príncipe, está sujeto a una sabiduría política de la que no es dueño; mejor, ser políticamente prudente consiste en respetar esa sabiduría. A la mente moderna le repugna tanto la muerte del inicuo como esa ciencia no escrita e invariable de la política.

Cuando existe reiterada injusticia, afirma el jesuita, la resistencia al tirano es un mandato moral, porque él mismo con su conducta se pone fuera de la ley y puede ser depuesto. En esta resolución, hay un proceder por grados o escalones. Se comienza por amonestar públicamente al mal rey; luego, se lo conmina a enmendarse. Si no hiciera caso, los intérpretes del pueblo, los éforos, promulgarán una sentencia inapelable condenándolo, que al mismo tiempo libera al pueblo de toda obediencia.

Si, a pesar de todo, no abandonare los malos hábitos, el último recurso es la rebelión que se concreta en el tiranicidio. Porque el tirano, dando los pasos anteriores, se ha convertido en un criminal vulgar y quien le dé muerte será quien ejecute la justa condena popular. No sólo está permitido a cualquier particular, sino que se aconseja que quien fuere lo mate en nombre del pueblo, sin que se requiera de una orden u autorización expresa para eliminarlo por iniciativa propia.

Hay que advertir la bajeza moral del tirano, que el P. Mariana considera un animal dañino: librar de él a la patria es tanto una buena acción como un acto superior de nobleza y servicio. Pero no es una invitación abierta a juzgar por los propios medios ni a matar cuando se quiera o no se vea

astas. ¿Quién creará sólo disimulable y no digno de elogio a quien con peligro de su vida trate de redimir al pueblo de sus formidables garras?».

(124) *Ibid.*, I, VI y VII.

remedio. Primero, porque todo está sujeto a la ley moral, que es la natural; y segundo, porque no se procede a ton-tas y locas, al impulso ciego, sino por reglas materiales que gradúan la acción pública y particular. La repulsa moderna a la doctrina de Mariana, particularmente la furia francesa de Enrique IV y su corte, se debe a que su obra se publicó diez años después del asesinato de Enrique III a manos de Jacobo Clemente (al que Mariana llama «gloria eterna de Francia») (125). El escándalo llegó a su Orden, y el general de ella, el P. Acquaviva, ordenó se suprimiera el elogio. No quedó ahí la cuestión, pues una década más tarde, cuando el propio Enrique IV fuera asesinado por Ravallac, volvió a atribuirse a Mariana la responsabilidad del hecho.

Sólo resta indicar, que entre los maestros españoles, no era el tiranicidio una doctrina extraña (126), lo que revela «la sensibilidad» escolástica: su amor hacia la justicia política y su repulsa a quienes, gobernando, se apartan de la senda perenne y dañan el bien común. Aunque, hay que decirlo, entre los escritores laicos la doctrina no es aceptada del todo, tal como se aprecia en los textos de Saavedra Fajardo, Núñez de Castro, Lancina y otros.

Saavedra Fajardo y sus Empresas

Una de las figuras centrales de la intelectualidad del barroco es Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648), reconocido por su libro *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* (1642), que ilustra con imágenes y lemas (eso es la empresa) cómo un rey puede ser político (moverse en el arte movedizo del gobierno) sin dejar de ser cristiano, pues se vive tiempo malo en el que en todo hay engaño y malicia (127). En esta faena, la educación del rey es fundamental:

(125) *Ibid.*, pág. 480.

(126) Fue este uno de los temas dilectos de Elías de Tejada, que trató en casi todos sus textos, por caso, FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, *Notas para una teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII)*, cit., especialmente cap. 6, págs. 144 y ss. Lo ha sistematizado Miguel Ayuso, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Pércopo, 1994, págs. 180 y sigs.

(127) *Empresas*, LXVII.

sabiduría, religión, elocuencia, virtudes morales y prudencia política (que algunos consideran técnica), forman parte de la «ciencia de las ciencias», porque el gobierno es un artificio humano, es decir, un arte (128). Ante todo la prudencia, «regla y medida de las virtudes» (129).

Temas que Saavedra considera, a tono con la tradición del pensamiento tradicional hispánico, son, entre otros, el origen divino del poder (130); la tesis según la cual el gobernante es causa segunda del gobierno divino (131); la fidelidad católica de la monarquía que explica su grandeza, porque la religión es el alma de la república (132), etc.

El antimachiavelismo de Saavedra es incuestionable, pues cierra las *Empresas* diciendo que de la escuela de florentino todo sale torcido y de poca duración (133). Algunos han entendido que su concepto de la prudencia política está tomado de la doctrina del Aquinate (134). A pesar de ello, otros quedan confundidos cuando aconseja que el príncipe debe saber disimular pero no engañar (135); pues si en los particulares el disimulo es doblez, en los príncipes es razón de Estado (136). El príncipe de Saavedra está advertido que

(128) *Empresas*, I a VI.

(129) *Empresas*, XXVIII.

(130) *Empresas*, XVIII: «La mayor potestad descende de Dios. Antes que en la tierra se coronaran los reyes en su eterna mente. Quien dio el primer móvil a los orbes, le da también a los reinos y repúblicas».

(131) Dios «no deja absolutamente al acaso o a la elección humana estas segundas causas de los príncipes, que en lo temporal tiene sus veces y son muy semejantes a él», dice en *Empresas*, XVIII.

(132) *Empresas*, XXIV.

(133) *Empresas*, CI: «Grandes varones trabajaron con la especulación y experiencia en formar la idea de un príncipe perfecto. Siglos cuesta el labrar esta porcelana real, este vaso espléndido de tierra, no menos quebradizo que los demás, y más achacoso que todos, principalmente cuando el alfarahero es de la escuela de Maquiavelo, de donde todos salen torcidos y de poca duración, como lo fue el que puso por modelo de los demás».

(134) Cfr. Daniele GIANOLIO, «La ricezione testuale di Tacito da parte della controvertistica cattolica nella Spagna moderna (1595-1655)», *Historikà* (Turín), vol. IX (2019), pág. 383.

(135) *Empresas*, XLIII: «Mentir es acción vil de esclavos e indigna del magnánimo corazón de un príncipe, que más que todos debe procurar parecerse a Dios, que es la misma verdad».

(136) *Empresas*, VII.

en el mundo los políticos se conducen con la simulación y el engaño; y sabiéndolo, ha de saber escrutar las políticas y discriminar de dónde provienen y a qué fin tienden: «Estén las Repúblicas, y los Príncipes muy advertidos, y principalmente en los tiempos presentes, que la política se vale de la máscara de la piedad [...]. Y así deben los príncipes considerar bien, si lo que se introduce es causa de Religión, o pretexto en perjuicio de su autoridad, y poder, o en agravio de los súbditos; o contra la quietud pública»... (137) Y quien prudentemente discrimina, reconocerá que el éxito en las empresas depende de Dios que lo concede si el príncipe es religioso y practica las virtudes. Esa es la razón de Estado o razón de gobierno, no dejarse llevar de las pasiones e inclinaciones; no la maquiaveliana, falso cimientto, que hace a la religión instrumento de la conveniencia, según afirma en la *República literaria* (138).

El gobernante de Saavedra se afirma en «la inviolable observación de la justicia», pues por ella Dios le ha dado su cetro y por ella lo ha de conservar: «Ella es la mente de Dios: la armonía de la Republica, y el presidio de la Majestad» (139). La columna que sostiene al príncipe en el empeño es la Iglesia, pero no necesariamente en la empresa ha de valerse de medios buenos, porque el fin justifica el empleo de medios dudosos, aunque no malos (140). En esto radica el flexible pragmatismo del rey dentro de los anchos cauces de la moral. Pero jamás este arte gubernativo abre paso al absolutismo (141), pues Saavedra ve con malos

(137) *Empresas*, XXVII.

(138) Diego de SAAVEDRA FAJARDO, *República literaria* (1612, 1655), en *Obras*, cit., pág. 395: «Sobre el engaño y la malicia fundáis los aumentos y conservación de los estados, sin considerar que pueden durar poco sobre tan falsos cimientos».

(139) *Empresas*, XXII.

(140) *Empresas*, XLIII: no «basta sea el fin honesto para usar de un medio por su naturaleza malo».

(141) *Empresas*, XX: «Reconozca también el príncipe la naturaleza de su potestad, y que no es tan suprema, que no haya quedado alguna en el pueblo, la cual, o la reservó al principio, o se la concedió después la misma luz natural para defensa y conservación propia contra un príncipe notoriamente injusto y tirano. A los buenos príncipes agrada que en los súbditos quede alguna libertad. Los tiranos procuran un absoluto

ojos la política contemporánea de Estados que actúan solamente para la conservación y aumento de su poder (142).

¿Saavedra tacitista? No son pocos los que lo afirman, pues él mismo dice haberse basado en el escritor romano (143), al que cita unas setecientas veces. Sin embargo, diría que es tacitismo católicamente enmendado, pues en la conservación de la monarquía –preocupación creciente de estos hombres del barroco– la confianza en Dios que viene de la religión está en el primer lugar y, luego, la prudencia que aprovecha la ocasión (144). Lo cierto es que Saavedra expresa como pocos la situación de la monarquía hispana en el contexto de los Estados europeos y, lejos de señalar la europeización como salvación de la monarquía, vuelve sobre los constitutivos tradicionales de ésta, particularmente las leyes del pasado, para encontrar el alivio a los problemas (145). Si Tácito fue su maestro, es un Tácito que no

dominio. Constituida con templanza la libertad del pueblo nace della la conservación del principado. No está más seguro el príncipe que más puede, sino el que con más razón puede. Ni es menos soberano el que conserva a sus vasallos los fueros y privilegios que justamente poseen. Gran prudencia es dejárselos gozar libremente, porque nunca parece que disminuyen la autoridad del príncipe sino cuando se resiente dellos e intenta quitarlos. Conténtese con mantener su corona con la misma potestad que sus antepasados».

(142) *Empresas*, LXVII.

(143) En «Al lector», al comienzo de las *Empresas*, expresa querer «tejer esta tela con los estambres políticos de Cornelio Tácito, por ser gran maestro de príncipes, y quien con más buen juicio penetra sus naturales, y descubre las costumbres de los palacios y cortes, y los errores o aciertos de gobierno».

(144) *Empresas*, LXIX: «Siendo, pues, el principal oficio del príncipe conservar sus Estados, pondré aquí los medios con que se mantienen, o ya sean adquiridos por la sucesión, por la elección o por la espada, suponiendo tres causas universales que concurren en adquirir y conservar, que son: Dios, cuando se tiene propicio con la religión y la justicia; la ocasión, cuando un concurso de causas abre camino a la grandeza; la prudencia en hacer nacer las ocasiones, y, ya nacidas por sí mismas, saber usar de ellas».

(145) *Empresas*, XXI: «Una excusa es la ley de rigor, un realce de la gracia, un brazo invisible del príncipe, con que gobierna las riendas de su Estado. Ninguna traza mejor para hacerse respetar y obedecer la dominación. Por lo cual, no conviene apartarse de la ley, y que obre el poder lo que se puede conseguir con ella. En queriendo el príncipe proceder de hecho, pierden su fuerza las leyes. La culpa se tiene por inocencia, y la justicia por tiranía, quedando el príncipe menos poderoso, porque más

encubre a Maquiavelo (146) y que se rodea de las enseñanzas católicas de siempre: «¿Para qué tener por maestro a un Étnico o a un impío, si se puede al Espíritu Santo?» (147). ¿En cuántas ocasiones recurre a la sabiduría de los antepasados, a las leyes asentadas en las costumbres, que es una forma de referirse a la tradición hispánica que enseña con rectitud esta ciencia de las ciencias que es el gobierno?

6. Conclusión

Hemos querido mostrar que en el pensamiento del barroco permanece la doctrina tradicional, que hay continuidad en la novedad, incluso si la curva de desarrollo se ha vuelto descendente. España, en el barroco, permanece firme en su ser y su destino, a pesar de que se vivieran unos «tiempos recios», que dijera Santa Teresa de Ávila, porque es en estos cuando se debe ser «amigos fuertes de Dios para sustentar los flacos» (148).

Pareciera un lugar común hablar de decadencia de la escolástica y del pensamiento político en el siglo XVII; pero hay que decir que no se trata de una declinación de la doctrina sino de un ocaso de los hombres, pues las lumbres

puede obrar con la ley que sin ella. La ley le constituye y conserva príncipe y le arma de fuerza. Si no se interpusiera la ley, no hubiera distinción entre el dominar y el obedecer. Sobre las piedras de las leyes, no de la voluntad del príncipe, se funda la verdadera política. Líneas son del gobierno, y caminos reales de la razón de Estado. [...] hijas de la razón y prudencia [...] tales son las leyes que para lo futuro dictó la experiencia de lo pasado».

(146) *Empresas*, XLIX señala medios de conservación de la monarquía que son lo opuesto a las doctrinas del florentino: «Son el valor y aplicación del príncipe, su consejo, la estimación, el respeto y amor a su persona, la reputación de la corona, el poder de las armas, la unidad de la religión, la observancia de la justicia, la autoridad de las leyes, la distribución de los premios, la severidad del castigo, la integridad del magistrado, la buena elección de ministros, la conservación de los privilegios y costumbres, la educación de la juventud, la modestia de la nobleza, la pureza de la moneda, el aumento del comercio y buenas artes, la obediencia del pueblo, la concordia, la abundancia y la riqueza de los erarios. Con estas artes se mantienen los estados».

(147) *Empresas*, «Al Lector».

(148) SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida* (1562, 1588), en *Obras completas*, Madrid, BAC, 1967, 33.5 (pág. 148) y 15.5 (pág. 74), respectivamente.

Verbo, núm. 599-600 (2021), 863-903.

habían pasado ya. Pero también debe contarse con la difusión de esas enseñanzas y su asimilación en ámbitos y sectores los más diversos. Es cierto, hubo repetición o imitación, que es proceder típicamente barroco y natural al espíritu. Se puede atribuir esa declinación a la nueva escuela de escritores que, sin ser plenamente escolásticos ni teólogos, tampoco frailes o sacerdotes, desarrollaron la reflexión política con otros medios y para otro público. Así y todo, para quien bebe de estas nuevas fuentes, lo extraordinario es la permanencia de lo fundamental, pues con la excepción de pocos casos (que los hubo siempre), los cimientos intelectuales de siglos anteriores sirvieron de fundamento implícito y explícito a los siglos siguientes hasta el XVIII (149).

Hasta el cansancio se ha dicho que el fracaso de la monarquía hispana del barroco fue dar la espalda a la política europea sustentada en la razón de Estado y pretender sostener el imperio con una política confesional (150). Es cierto, así fue, pues si no lo hubiera sido no sería España, sino Holanda, Inglaterra, Rusia o Alemania. Los enemigos de España siempre han acudido a su visión mundana y burguesa, que dicen realista en política, reprochándole a España el despreciar la vida y el progreso, el haberse encerrado y muerto a la ciencia y la técnica, a la libertad y la democracia. A más de exagerar, eso no es España y tampoco el barroco español.

Sancho Panza preguntó a su Señor Don Quijote:

«querría que vuestra merced me dijese qué es la causa porque dicen los españoles cuando quieren dar alguna batalla, invocando aquel san Diego Matamoros: “¡Santiago, y cierra España

(149) Consúltese la atrevida y lúcida tesis de Harald Ernst BRAUN, «El pensamiento político español del siglo XVII: ¿declive y decadencia, o sabio reconocimiento de la complejidad de la vida política?», en Marina MESTRE-ZARAGOZA (COORD.), *L'Espagne de Charles II. Une modernité paradoxale, 1665-1700*, París, Garnier, 2019, págs. 181-203. En suma, viene a decir Braun que la ausencia de novedad no es decadencia sino aprovechamiento de una filosofía y un lenguaje apropiadas a la monarquía hispana, es decir, acoto, tradicional.

(150) Es el argumento de un Abellán o un Maravall, reiterado por Patricio H. CARVAJAL ARAVENA, «La doctrina católico-española del siglo XVII sobre el Estado. Monarquía, Estado e Imperio», *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Valparaíso), vol. XXXI (2009), págs. 371-397.

ña!” ¿Está por ventura España abierta y de modo que es menester cerrarla, o qué ceremonia es ésta?» (151).

La respuesta ha sido dada. Pero más que nuestra palabra, vale la de un hombre del barroco español. Saavedra Fajardo, que conocía bien el panorama europeo, escribió:

«La paz anda en las bocas, y la guerra en los corazones y en las plumas. Todo es hipocresía, fingiendo desear el sosiego público los que tratan de turballe, entreteniéndolo los tratados para prescribir lo usurpado, valiéndose del pretexto de que los estados no concuerdan entre sí, siendo ellos los que fomentan su división» (152).

En los siglos del barroco, España, plantada ante su crisis –de la que era consciente–, buscó la solución en España, en ella misma, porque sabía que lo que podía tomar de Europa nada remediaba. Europa, vista con ojos españoles y católicos, no era de ninguna manera modelo de concordia, de libertad, de progreso y de paz, como arguyen sus apologistas. Europa es la locura. Y contra ella, España recurre a «su cordura». Cordura tradicional que sabe mal a la boca de los alocados europeizantes de hoy y de ayer también.

(151) CERVANTES, *El Quijote*, II, 58. «Simplicísimo eres, Sancho –respondió don Quijote–; y mira que este gran caballero de la cruz bermeja háselo dado Dios a España por patrón y amparo suyo, especialmente en los rigurosos trances que con los moros los españoles han tenido; y así, le invocan y llaman como a defensor suyo en todas las batallas que acometen, y muchas veces le han visto visiblemente en ellas, derribando, atropellando, destruyendo y matando los agarenos escuadrones; y desta verdad te pudiera traer muchos ejemplos que en las verdaderas historias españolas se cuentan».

(152) SAAVEDRA FAJARDO, *Locuras de Europa. Diálogo entre Mercurio y Luciano*, cit., pág. 412.