

# Entre la Razón Católica y la Razón de Estado: Senderos de la *Raison Politique* en la Monarquía Española

PABLO FERNÁNDEZ ALBALADEJO  
Universidad Autónoma de Madrid

Si de acuerdo con el título de este coloquio la Paz de los Pirineos pudo significar el triunfo de la *raison politique*, tampoco conviene perder de vista la llamada de los propios organizadores invitando a interrogarse asimismo sobre la pertinencia de esa noción para caracterizar el tiempo político de la paz. Una interrogación a la que nos acogemos de inmediato y bajo la que queremos encuadrar nuestra intervención, elaborada a partir del material y de las enseñanzas que depara la monarquía española. Esta última organización política constituye en efecto uno de esos casos que no permiten una respuesta inequívoca a la pregunta inicial. Paradigma de una razón habitualmente tenida por no política -cuando no antipolítica<sup>1</sup>-, el análisis de los textos deja entrever una ductilidad y una capacidad de adaptación de esa razón que exige cuando menos una reconsideración de ese planteamiento. Una reconsideración que por otra parte -y en nuestra opinión- resulta imprescindible a la hora de entender la singularidad- la identidad si se quiere- de la razón política española en el contexto de 1659.

Algunas de las ambigüedades de ese proceso eran bien perceptibles en fechas próximas a la firma del tratado de paz, tal y como ponía de manifiesto el *Portugal unido y separado*, obra del presbítero Pedro de Valenzuela<sup>2</sup>. Publicado a fines de diciembre de 1658, poco antes de que Felipe IV aceptase comenzar nego-

ciaciones con Francia, el trabajo de Valenzuela se ofrecía como un conjunto de “Discursos Políticos” cuya censura se encomendaba “al tribunal de la razón de estado” antes que “al Areópago de la Jurisprudencia”. La propuesta de censor que se hacía no era irrelevante, postergando como postergaba a la razón jurisprudencial, es decir, aquella *ratio iuris* que desde sus orígenes conformaba la identidad misma de la monarquía. La lectura del libro confirma por otra parte su fidelidad a la propuesta inicial. En él se trataba de hacer ver que, más allá del derecho que fundadamente pudiera reclamar el monarca sobre el reino de Portugal, existían asimismo una serie de “conveniencias” que concernían exclusivamente a ese reino y que, por sí solas, prácticamente le obligaban a retornar al seno de la monarquía española. De hecho los discursos no buscaban otra cosa que “la común utilidad de la Lusitania”, intentando demostrar hasta qué punto el “levantamiento” de 1640 se había producido “contra toda razón de estado y buena Política”, desechando con ello “las comodidades y conveniencias” que Portugal gozaba con la unión. Una actitud que en definitiva sólo la “mala razón de estado” parecía haber inspirado.

Aunque dentro de ese formato negativo, la alusión a la razón de Estado como posible explicación de la rebelión introducía un punto de vista inédito, sacando el debate de las reivindicaciones dinástico-jurídicas en las que de hasta entonces había venido desenvolviéndose. Un simple cálculo de utilidad y conveniencia, una razón de Estado, abrían ahora nuevas posibilidades. No podía decirse por otra parte que el lenguaje fuese desconocido ni su utilización excepcional. En julio de 1659 el duque de Medina de las Torres, en su condición de consejero de Estado, exponía ante el monarca argumentos relativamente similares a propósito en este caso de la paz con Francia.<sup>3</sup> Tras pintar crudamente la situación en la que se encontraba la monarquía, el aristócrata enfatizaba la exigencia -casi constitucional- de la *conservación* como argumento para aceptar una paz que, exceptuando algunas pérdidas inevitables, permitiría no obstante salvar las

piezas fundamentales de la monarquía. En este sentido la paz que se venía negociando debía considerarse como el comienzo de una línea de actuación que concluiría con la incorporación de Portugal. Y esa era la estrategia que debía seguirse por la monarquía. Nada casualmente se evocaba el comportamiento de Fernando, “El Gran rey Católico”, ante situaciones similares, apelándose a aquella figura que los tratadistas españoles más notorios consideraban como representación por excelencia de los principios de la razón de Estado. El “Gran Ministro del arte de reinar” según lo denominaba el propio consejero.

Constituye una curiosa paradoja que siete años después, al poco de fallecer Felipe IV, el propio Medina de las Torres aconsejase a la reina tutora una propuesta completamente contraria en relación con Portugal<sup>4</sup>. El ilustre consejero reconocía que se veía obligado a “mudar de parecer” pero que lo hacía por exigencias de esa nueva lógica política. “Mudar de parecer”, es decir, negociar con el Braganza, resultaba en definitiva algo impuesto por *necesidad*, por la propia gramática de la razón de Estado. Los términos en los que se producía la propuesta del duque demostraban hasta qué punto las cosas estaban cambiando en la monarquía española. Hacía menos de un año que Felipe IV, en su testamento, había encarecido a sus sucesores que gobernasen más “por consideraciones de religión que no por respeto de el estado político”, insistiendo que en todo caso siempre era más conveniente “faltar a las razones de Estado” que “disimular un punto en materia que mira a la religión”. La inexistencia de un problema religioso en el caso de Portugal facilitaba sin duda que se pudiera recurrir a esa concreta razón, si bien la propia llamada de atención del monarca fallecido era en sí misma un reconocimiento de la reorientación que estaba teniendo lugar. Como en este sentido apuntaba el aristócrata, la política de la monarquía debía basarse en “el conocimiento de sus intereses”, lo que en última instancia significaba admitir que la contradicción principal de la monarquía estaba en Francia y no en Portugal.

A la altura de 1666 la posición que se reconocía a la razón de

Estado, denominada asimismo razón política, era el resultado de un largo proceso iniciado a fines del siglo anterior. Como es sabido las obras de Botero (1589) y de Ribadeneira (1595) tuvieron un papel protagonista en la conformación de ese proceso, en el que toda la orden de los jesuitas aparecía involucrada<sup>5</sup>. Su protagonismo respondía a un movimiento de reacción en el seno de la monarquía eclesiástica, a través del cual el papado aspiraba a recomponer su tradicional papel arbitral dentro al menos del ámbito confesional católico. Una reorientación que, por otra parte, resultaba poco menos que ineludible ante el cariz que venían tomando las cosas en el reino de Francia durante la segunda mitad del siglo XVI, especialmente a raíz de la peligrosa conjunción que se había producido entre soberanía (bodiniense) y coexistencia religiosa.<sup>6</sup>

En el ojo del huracán y como inductores directos de esa situación aparecían los *politiques*. Pierre de Belloy, un jurista perteneciente a ese grupo, había defendido en 1585 -en pleno debate sobre la sucesión a la corona- que “La République n’est pas en l’Eglise, mais au contraire, l’Eglise est en la République”, reivindicando la tradición imperial del reino de Francia y confirmando así los peores temores<sup>7</sup>. Con ello se iniciaba una deriva que, lejos de anticipar un tiempo de laicidad, intentaba más bien convertir al Estado en “un fin religioso en sí mismo”<sup>8</sup>. De ahí que para Ribadeneira resultase de todo punto inadmisibles la defensa de una razón que “del estado hace religión”, de una “razón política de estado” que resultaba tan “falsa” como “aparente” y frente a la cual se hacía valer el rostro de la “verdadera” razón de estado. Ribadeneira no negaba así la existencia de la razón de Estado<sup>9</sup>. Es más, tanto la casa de Austria como la de los reyes católicos de España habían acreditado una estricta fidelidad a los principios de la razón *verdadera*, lo que explicaba su decidida oposición ante experimentos como el que intentaban llevar a cabo los *politiques* en Francia. La propia actuación de esos monarcas demostraba que era de todo punto imposible “que hagan buena liga herejes con católicos en una república”,

decisión de la que sólo cabía esperar la destrucción de la propia comunidad política. Esa era la conclusión más visible e inquietante que llegaba del reino vecino y ese era consecuentemente el escenario que Ribadeneira trataba de evitar.

Con una actitud militante, la “razón de estado católica” dirigía sus invectivas contra “lo que Nicolás Maquiavelo y los Políticos de este tiempo nos enseñan”. La connotación misma de *política* que Ribadeneira confería a esa otra razón de Estado constituía una descalificación en toda regla de la política o, más exactamente, de un entendimiento de la política que se alejaba cada vez más de la que se suponían ser sus verdaderas raíces, aquellas que habían sido establecidas por Aristóteles y Tomás de Aquino. La defensa de la centralidad de la religión como sustento del orden político no pudo evitar sin embargo que el rechazo de esa nueva orientación diese paso a una reflexión sobre lo político en términos de “Arte dello stato”, situándose así en el mismo terreno en el que Maquiavelo la había planteado. Distanciándose de su matriz fundacional, la política pasaba a contemplarse no como ciencia del buen gobierno sino como una doctrina técnica basada en la experiencia, una *technae* antes que una *epistaemae*, una relación en definitiva (aunque no sólo) de los medios necesarios para asegurar al príncipe el dominio de su estado, su *conservación*<sup>10</sup>.

Tal fue como es sabido la lógica de fondo que inspiró la construcción de Giovanni Botero, dentro de un planteamiento que intentaba ofrecerse como alternativa al discurso jurídico y soberanista de Bodin, minimizando el impacto de este último en relación con la posición subordinada que asignaba al pontífice<sup>11</sup>. La razón boteriana rechazaba la centralidad y aun la forma de actuación misma de la soberanía por entender que, constitutivamente, esta última estaba inhabilitada para llevar a cabo los objetivos de la política conservacionista. Como significativamente se hacía notar en *Della ragion di Stato*, la independencia última de un Estado no residía tanto en el reconocimiento de una soberanía como la que pudieran disponer el

papa, el emperador, o determinados reyes, cuanto en el hecho de no necesitar la ayuda de ningún otro<sup>12</sup>. Esta situación era la que en realidad proporcionaba una independencia “sustancial e intrínseca”, amparada en un amplia disponibilidad de recursos propios. La razón conservadora de Botero renunciaba a utilizar cualquier otra perspectiva (fuese histórica o jurídica) que no estuviese basada en la consideración de la propia materialidad del poder. Su razón de Estado exigía un conocimiento detallado de la materia estatal, lo que implicaba una información previa sobre población, recursos naturales, actividad económica y aún sobre las propias conductas de los integrantes de esa población, acompañado todo ello de un dispositivo de los procedimientos de actuación que era necesario observar<sup>13</sup>. Tal era el rostro de la nueva política cristiana.

Ya Ribadeneira se había hecho eco de algunas de esas recomendaciones aunque lo hacía en un tono menor<sup>14</sup>, más atento a dejar bien sentada la convergencia entre la estrategia de *conservación* y las exigencias de una renovada concepción de la prudencia cristiana, antes que a reflexionar en profundidad sobre posibles líneas de actuación material y dirección de las cosas de gobierno<sup>15</sup>. Fueron sobre todo los representantes de la primera generación de *arbitristas* quienes más abiertamente hicieron suyas las propuestas de Botero, cuya *Razón de Estado* por otra parte acababa de ser traducida al castellano en 1593. Nada casualmente la primera referencia explícita que conozco corresponde a un inédito “Memorial sobre la industria y artificio” redactado por Gaspar Gutiérrez de los Ríos en 1589, con un planteamiento que reiteraría once años después en su *Noticia general para la estimación de las artes*<sup>16</sup>. A partir de esos años el proceso de recepción devino imparable, tanto como para que el conjunto de intelectuales que domina el reinado de Felipe III haya podido ser calificado como “la generación que leyó a Botero”<sup>17</sup>.

De González de Cellorigo a Navarrete, Lope de Deza, López Bravo o Sancho de Moncada, una amplia serie de pensadores

protagonizaron en efecto una tarea de introspección colectiva con la intención de evitar la *pérdida* del país, una pérdida que se consideraba inminente y ante la cual las recetas de Botero se ofrecían como la mejor medicina<sup>18</sup>. Aparecida en 1600, la obra de Martín de González de Cellorigo<sup>19</sup> representa emblemáticamente esa nueva orientación. Su trabajo exponía *la política necesaria* que habría de seguirse a fin de conseguir la “útil restauración” de “la República de España”, una restauración que sólo podría llevarse a cabo a partir de aquellas “reglas” que “en buena política se pudieran fundar”. Y cuya tarea incumbiría exclusivamente a los consejeros del monarca, únicos que disponían de un saber avalado “por muchos estudios de política” y, por lo mismo, capaces de “saber y entender bien la razón de estado y saber disponer los arbitrios al natural de los reinos y al bien de los Príncipes”. La convocatoria de la razón de estado se constituía así en exigencia ineludible para la realización misma de la política cuando no se confundía abiertamente con ella. La *razón* era en este sentido la puerta de entrada a la política: bajo ningún concepto -advertía Cellorigo- podían admitirse las propuestas de reforma de quienes procediesen “sin haber pasado por el estudio de las leyes y sin entender la razón de estado”. La llamada tendría continuidad. En 1619 Sancho de Moncada identificaba sin más “gobierno” con “razón de estado”, insistiendo por otra parte en que “saber gobernar es ciencia”. Él mismo se ocupaba de explicarlo en detalle a partir del reconocimiento de la diversidad de situaciones que podían ofrecerse al gobernante, advirtiendo al propio tiempo de la serie de conocimientos previos que era necesario poseer para hacer frente debidamente a esas contingencias<sup>20</sup>. Las exigencias que incumbían al gobierno político resultaban cada vez más absorbentes, planteándose abiertamente una línea de intervención sobre las conductas; como escribía por esos años fray Juan de Santamaría, el arte de gobierno obligaba al monarca a conocer “las artes, pretensiones y blancos de todos”<sup>21</sup>.

Tanta llamada al gobierno político no estaba exenta de con-

secuencias. Entre ellas se contaba una nueva percepción del propio ámbito de la monarquía, que aparecía como un espacio homogéneo al margen de los territorios históricos que la componían y de las limitaciones impuestas por sus privilegios. Ahora se trataba de disponer de información sobre la población, de modificar en parte sus conductas, de establecer unas políticas de intervención dictadas estratégicamente en clave social y sectorial (promocionar tal o cual sector económico, tal o cual actividad productiva) antes que estamental o territorial. La política pasaba a localizarse y a organizarse a partir de esos nuevos criterios. Se planteaba, como hacía Lope de Deza en 1618, un *Gobierno Político de Agricultura*<sup>22</sup> que convertía a esa actividad en “la primera obligación de los reyes”, aunque las peticiones no se detenían aquí: la actividad industrial y comercial reclamaban también el mismo tratamiento. Todas ellas formaban parte de una materia de estado que requería protección frente a la actividad comercial de otras naciones, tal y como exponía Sancho de Moncada. Los supuestos que debían de inspirar esa actuación procederían no tanto de la *política* propiamente dicha cuanto de la *oeconomica*, es decir, de aquella parte de la filosofía moral aristotélica que enseñaba la forma de gobernar una familia y una casa. Esos principios pasaban a proyectarse sobre el ámbito laboral y productivo del conjunto de la comunidad (política), resultando de ello una inédita *economía política* similar a la que por esas mismas fechas (1615) reclamaba Antoine de Montchrétien en el reino vecino<sup>23</sup>. Como didácticamente resumía el consejero Ramírez de Prado en 1617, el gobierno del príncipe debía de construirse a semejanza del que tiene el vasallo en su familia, dado que en definitiva “la política es administración de lo doméstico comunicada al bien universal”<sup>24</sup>.

Planteada en esa clave doméstica, recluida dentro de la *oeconomica*, la política exhibía y se limitaba a aquella dimensión estrictamente técnica que, de acuerdo con Botero, permitiría la conservación de la monarquía. El repliegue de lo político fue de la mano con una cierta autonomización de la materia de esta-

do, en torno a la cual era perceptible una atención creciente<sup>25</sup>. La propia situación crítica en la que se encontraban los reinos de España a fines del XVI, así como la densidad y novedad de las decisiones de política exterior que se adoptaron entre 1598 y 1609 (la cesión en 1598 de los Países Bajos obedientes a los Archiducos, la paz de Londres de 1604, la tregua de los doce años en 1609) tampoco fueron ajenas a ese protagonismo. Así, en 1604, Tomás Cerdán de Tallada daba a la luz el *Veriloquium en reglas de Estado* que, no obstante su título, se confesaba inspirado “por diferente estilo y pensamientos” de quienes venían escribiendo “en razón de Estado”<sup>26</sup>. La reflexión de Cerdán venía motivada por la necesidad de reconstrucción del “Estado Real” pero, a esos efectos, la restauración en cuestión no pasaba tanto por la implementación del recetario boteriano sobre ese *estado* concreto cuanto por la rearticulación del propio tejido jurisdiccional del reino, de los *estados* que internamente lo constituían. Es decir, tanto el “estado eclesiástico” como el de “los grandes señores titulados” formaban parte de esa rehabilitación. Aun guardando una inevitable jerarquía, el engrandecimiento del estado real resultaba indisociable del de los otros estados del reino. La propia *conservación* de la monarquía dependía de esa interacción. Consecuentemente con ese planteamiento no cabía tampoco contemplar ni admitir la utilización soberanista de la propia soberanía propugnada por Bodin, resituada aquí con las limitaciones que tradicionalmente operaban sobre ella. Aunque no dejasen de ser citados, tanto Botero como Bodín quedaban fuera del discurso efectivo de Cerdán<sup>27</sup>.

Otras propuestas incorporaban a su vez criterios más decididos a favor de la nueva razón. Un año después de la obra de Cerdán, Antonio de Herrera, el traductor de *Los diez libros de la razón de Estado*, concluía un “Discurso y tratado sobre la materia de Estado” en el que, siguiendo de cerca las orientaciones de Lipsio, defendía en este caso la necesidad de que la prudencia trascendiese su condición clásica de virtud personal para convertirse en herramienta política con la que “ejercitar” debida-

mente la nueva materia. En su planteamiento la recolocación de la virtud prudencial abría paso a un entendimiento de la política en términos de experiencia, configurando un espacio al que sólo podía acceder quien estuviese “bien ejercitado en la vida hábil”. Los supuestos de lo que luego se denominaría la *política práctica* quedaban así apuntados<sup>28</sup>. Pese a la condena de Ribadeneira, el tacitismo mostraba su operatividad, se ofrecía como una metodología útil para los nuevos tiempos, no reducible sin más a simple herramienta del maquiavelismo<sup>29</sup>. Insistiendo en las posibilidades de esa convergencia, Baltasar Álamos de Barrientos había redactado una elogiosa *aprobación* del libro de Ramírez de Prado. En ella el conocido *tacitista* consideraba que el libro representaba en sí mismo una demostración de que la nación española, al igual que “las otras que viven con justicia y razón”, podía “discurrir y enseñar en todas las artes y ciencias humanas”. Pero, sobre todo, era una buena ocasión para poner de manifiesto con autoridad, ejemplos y razones, que “la conveniencia de Estado puede y debe hacer compañía con la religión”, sin “salir ni exceder de las leyes de ella para que sea en utilidad de los príncipes cristianos”<sup>30</sup>.

No todas las consideraciones a este respecto resultaban tan conciliadoras como pretendía Álamos de Barrientos. Como ya dejaba entrever su propio título, la *Verdadera razón de Estado* de Fernando Alvia de Castro publicada en 1616, manifestaba un tono menos contemplativo<sup>31</sup>. En desacuerdo en este caso con algunas de las respuestas que se venían produciendo en Italia, y en concreto con las obras de Scipione Ammirato (*Discorsi sopra C. Tácito*, Florencia, 1594) y Girolamo Frachetta (*Il Seminario de governi di Stato e di Guerra*, Venecia, 1613)<sup>32</sup>, Alvia de Castro se negaba a reconocer condición de ciencia ni aún de arte a “la materia o razón de Estado”. Dependiente de la fortuna y constituida por “efectos varios e indiferentes”, por “cosas inciertas” como eran todas las de los mortales, el reconocimiento resultaba tan desaconsejable como incluso peligroso. Le perturbaba especialmente la facilidad con la que Frachetta presentaba y

supeditaba la razón de Estado a la “comodidad y aprovechamiento del mismo príncipe”, con el peligro de anteponer así lo útil a lo justo. Alvia de Castro no dejaba de reconocer la presencia de la prudencia como directora de las acciones del príncipe pero, como sabiduría que era de las cosas humanas, se entendía necesariamente subordinada a la *sapientia*, la sabiduría por excelencia, aquella que se ocupaba en “conocer y buscar las cosas divinas y celestes”. Frente a la prudencia civil -lipsiana- que proponía Herrera, Alvia de Castro reclamaba una prudencia cristiana (denominada también *política* o *gubernativa*) como virtud exclusiva del gobernante. Esta prudencia legitimaba la capacidad interventora del príncipe sobre los comportamientos de los súbditos, constituyéndose a su vez en “fundamento firme” de la “verdadera razón y materia de Estado”.

No sorprende por ello que en su libro sobre *Virtudes reales*, aparecido en 1626, Alonso Carrillo situase a la prudencia como la virtud que “rige las virtudes y forma al Rey”, como la que “imita la ciencia propia de Dios de las cosas por venir” y que, sobre todo, “huye de la torpeza de la razón de estado”<sup>33</sup>. Tanto Alvia de Castro como Carrillo intentaban evitar un problema característico del discurso de la razón de Estado y al que se ha referido recientemente Y. C. Zarka: que el reconocimiento y la racionalización de la materia de estado acabase por desvincular a esta última de la figura misma del príncipe y del blindaje prudencial que debía presidir sus acciones<sup>34</sup>, en una deriva que en el caso francés permitirá la aparición de propuestas como el *coup d'état* de Naudé y que finalmente imprimirá el tono estatista que caracteriza a esa cultura política<sup>35</sup>.

Ya la aparición en 1625 del *Catholique d'État*, defendiendo que era posible ser a la vez *Catholique d'État* y *Politique* constituía una seria advertencia a este respecto. Denunciando precisamente ese peligro, Barbosa Homen concluiría un año después unos significativos *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado*<sup>36</sup> en los que el juriconsulto portugués advertía de la obligada dimensión jurídica a la que debían atenerse “los principios más

comunes de la razón de Estado”. En la tipología por él diseñada aparecía una razón de Estado que podía decirse “Regia”, sustentada sobre religión, racionalidad (esto es, *ratio iuris*) y justicia, es decir sobre los principios que debían presidir la actuación del príncipe en materia de Estado. Contrastando con los criterios de esa razón regia existía una razón “política”, llamada asimismo “despótica”, “leonina” “pagana” o “gentílica”, calificativos que eximen por sí mismos de mayor comentario. A Barbosa le resultaba inadmisibles que el “título” de política, que originalmente remitía a “un gobierno razonable y alumbrado” hubiese ganado últimamente “un uso que podemos llamar contrario al antiguo”, un uso vuelto “todo al rebes” por obra y gracia de “una secta de hombres” que “haciendo particular sciencia y escuela de la humana policía” habían cobrado el título de políticos. Ellos eran los responsables de que tanto ese término como el de “razón de Estado” sonasen en estos días “en mala parte”. Su conclusión al respecto era inequívoca: razón política era lo mismo que razón tiránica; es más, era esa una razón a la que “pudiéramos llamar simplemente estadística”, en un significativo reconocimiento del peso que la *materia* empezaba a ejercer sobre la *razón*. Con todo Barbosa se cuidaba mucho de recluírse en una posición defensiva. Como “antídoto” a esa situación abogaba por la construcción de una razón de Estado católica, de acuerdo con la línea esbozada por fray Juan de Santa María en su *Policía Christiana* que, entre 1615 y 1619, había conocido cuatro ediciones.

Sin la pretensión de referir con detalle las características que adornaron esa *policía*, pueden apuntarse al menos las líneas principales de un pensamiento que, partiendo del rechazo de la razón política, habilitaría no obstante una puerta de entrada a esa razón en el ámbito de la cultura confesional católica. Impulsado por el propio contexto de la Contrarreforma hubo en primer lugar un cambio sustancial en relación con las fuentes que habían venido abasteciendo lugares y ejemplos del imaginario político. Frente al mundo clásico y la sabiduría de

los autores paganos que preferentemente inspiraban a los maquiavelistas, la Biblia se consolidó como paradigma alternativo a la hora de alimentar el depósito de conocimientos y actuaciones que correspondían a la política cristiana, un papel que nunca se había perdido pero que ahora se imponía de manera excluyente<sup>37</sup>.

Los reinos debían de gobernarse por el ejemplo de la Santa Escritura. De ahí que la *Doctrina de príncipes* de Juan de Horozco (1605) reconociese su inspiración en la vida de Job, o que los modelos de actuación de *El Governador Cristiano* de Juan Márquez (1614) no fuesen otros que las vidas de Moisés y Josué. Más allá de una dimensión simplemente reactiva, los textos intentaban demostrar la validez intrínseca del material bíblico a efectos de consolidar una nueva política. Así, trascendiendo el anti-maquiavelismo de primera hora, Márquez (siguiendo en este sentido las indicaciones del duque de Feria, patrocinador del libro) reconocía que su propósito no había sido “escribir contra Maquiavelo”, sino poner de manifiesto los “vivos ejemplos de prudencia cristiana” -y por tanto de política- que se encontraban en la “Escritura sagrada”. Sin considerar las “razones de estado”, siguiendo simplemente el proceder de esos patriarcas, el libro intentaba “hacer tratable el gobierno”, proporcionar a ese arte una inteligibilidad y una frescura que los tratadistas de la razón de Estado se empeñaban en oscurecer. Como el propio duque de Feria explicaba en el prólogo, se trataba de servirse debidamente de “las cosas de dentro de casa”<sup>38</sup>.

El modelo que emergía de de esta perspectiva reproducía fielmente los características del poder pastoral que Bellarmino y Botero venían reclamando para el pontífice<sup>39</sup>. Independientemente de su condición de príncipe, el pontífice debía ejercer como pastor, es decir, servirse de un tipo de poder distinto y ajeno al complejo de prescripciones que constituían la soberanía, tal y como brillantemente explicó en su momento Michel Foucault<sup>40</sup>. Lejos de formalizarse en este sentido como un poder *sub specie legis*, el poder pastoral se disponía como un

poder individualizante, con <sup>1</sup>vocación de sacrificarse por cada una de sus ovejas y de disponer sus acciones persiguiendo siempre este objetivo. Frente a los maquiavelistas, su gramática era obligadamente amorosa y su entendimiento del poder remitía al orden patriarcal del Antiguo Testamento. Como didácticamente resumía Márquez, gobernar no era otra cosa que “apacentar”, *pas cere*; la propia vida del pastor constituía un auténtico “retrato del gobierno”, todo un aprendizaje político que como mostraban las vidas de David o Moisés habilitaba para el tránsito del gobierno de “los animales menores” al de “los mayores”. Dando un paso más, Santamaría explicaba que el término “rey” estaba relacionado con la palabra hebrea “raga”, que entre otras acepciones significaba “apacentar”. “Rey” era aquél que “rige como pastor”. Justamente por la dulzura de ese mando *pastor* y *padre* representaban las imágenes más pertinentes de rey; de hecho el monarca no era sino un “Padre público y común de la República”.

Coincidiendo con la paz de Westfalia el mercedario fray Francisco Enríquez daba a conocer una *Conservación de Monarquías religiosa y política* en la que la defensa de la religión se constituía en el soporte mismo de esa *conservación*, aunque sin excluir por ellos una atenta consideración de las posibilidades que ofrecía la “policía humana”. Se sobreentendía en cualquier caso que el éxito de la empresa dependía de que el príncipe fuese “no tanto monarca político cuanto padre económico”<sup>41</sup>. *Pastor* y *ecónomo* definían así la imagen del monarca, confirmándose con ello el vaciado de la *política* a manos de la *oeconomica*. Un proceso que por otra parte se reconocía incluso desde el propio ámbito jurídico-político. Las *Instituciones políticas* de Diego Tovar y Valderrama, aparecidas en 1645, habían expuesto con detalle las atribuciones de la soberanía, insistiendo no obstante -como ya se venía haciendo desde tiempo atrás- en evitar el peligro de una deriva soberanista al modo francés. De ahí que si en el caso de Bodin la presencia de la religión se hacía depender del papel ordenador de la soberanía, en el caso de Tovar era la religión la que, por el contrario, marcaba el territorio de la soberanía.

El *pastor* compartía escenario con el *soberano*. Por una parte el oficio de monarca evocaba la imagen de “Príncipe poderoso”, pero era sobre todo la condición de “universal y piadoso padre” la que aparecía cargada de mayor trascendencia<sup>42</sup>.

La imagen del soberano-pastor bloqueaba finalmente la dinámica estatista y soberanista con la que amenazaba la *mala* razón de Estado. Ello no impedía que el discurso pastoral avanzase algunos pasos más en su particular entendimiento de la política. Escribiendo a comienzos de la década de los cuarenta, Gracián reiteraba la consideración de la política como una “ciencia real”, presentando a Fernando el Católico como “gran maestro del arte de reinar” y “oráculo mayor de la razón de Estado”. Los aforismos que podían deducirse de su actuación nada tenían que ver con los de “el falso político llamado el Maquiavelo”, cuyas “razones de Estado” resultaban ser en realidad “razones de establo”<sup>43</sup>. El conjunto de las empresas llevadas a cabo por Fernando acreditaba su dominio de cada una de las artes de gobernar, la diversidad de registro de sus políticas. Su éxito y a la vez su secreto habría radicado en que esa extraordinaria capacidad para analizar e interpretar, para conocer las acciones humanas, se fundamentaba en el previo conocimiento de uno mismo. La buena política era aquella que, frente a la razón de Estado, antepone la razón de estado de uno mismo. El entendimiento de lo político empezaba por la política de uno mismo, es decir, por un ejercicio de introspección previo que ponía a cada individuo en situación de explotar debidamente sus propias posibilidades, de optimizar por así decirlo los recursos de su estado. Se trataba de proponer una moral política propia, libre de las y ambigüedades de la razón de Estado. Si bien con ello no se anunciaba la irrupción del individualismo moderno, quedaba apuntada cuando menos la escisión entre moral privada y vida política que marcaría la historia occidental a partir de la segunda mitad del siglo XVII.

Visto desde el laboratorio español que aquí nos incumbe, la *monástica* completaba el apoderamiento de la *política* pre-

viamente iniciado por la *oeconomica*. La *política* resultaba así doblemente maniatada, incapacitada por ello para desplegar una dinámica autónoma. Esa era la hoja de ruta a la que debía atenerse. Liderada por la memoria del monarca Católico, una ascendente *razón política española* se abría paso en el escenario europeo de la segunda mitad del XVII<sup>44</sup>. A tenor de las alusiones de Medina de las Torres al monarca aragonés a las que nos hemos referido al principio de esta exposición, todo parece indicar que la paz de los Pirineos contempló justamente una de las primeras manifestaciones de esa singular razón.

## Notes

1. Véase en este sentido mi propio trabajo, “Católicos antes que ciudadanos: gestación de una «Política española» en los comienzos de la Edad Moderna”, en *Imágenes de la diversidad* (Universidad de Cantabria, 1997), J. I. Fortea Pérez ed., pp. 103–128.

2. Pedro de Valenzuela, *Portugal unido y separado* (Madrid, 1659).

3. El comentario de Medina de las Torres puede verse en Marqués del Saltillo, “Don Antonio Pimentel y Prado y la Paz de los Pirineos”, *Hispania*, 16, 1947, pp. 103–124.

4. El texto lo extractó parcialmente A. Cánovas del Castillo en sus *Estudios del reinado de Felipe IV*, (Madrid, 1888 y 1889), recogidos ahora en Obras completas (Madrid, 1987), t. I, pp. 748–762. Sobre la importancia y novedad de los planteamientos de Medina de las Torres advirtió en su momento R. A. Stradling, *Spain's Struggle for Europe, 1598–1668* (Londres, Hambledon Press, 1994), pp. 163–164. Ver también R. Valladares, *La rebelión de Portugal* (Valladolid, Jta. De Castilla y León, 1998), pp. 193–195.

5. G. Botero, *Della ragion di Stato* (Venecia, 1589), reed. de C. Continisio (Roma, Donzelli, 1997). P. de Rivadeneira, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (Madrid, P. Madrigal, 1595), reed. Biblioteca de Autores Españoles (Madrid, 1952). Un encuadramiento general en R. Bireley, *The Counter-Reformation Prince* (Univ. North Carolina Press, 1990).

6. Véase a este respecto el innovador trabajo de R. Descendre, *L'État du monde. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique* (Ginebra, Droz, 2009).

7. *Ibidem*, pp. 314–318, esp. 317 y, anteriormente, “Geopolitique et theologie. Suprematie pontificale et équilibre des puissances chez Botero”, *II Pensiero Politico*, XXIII, 2000, pp. 3–37. Sobre la gestación y fundamentos de ese debate, J. Muldoon, “*Extra Ecclesiam non est Imperium*. The canonists and the legitimacy of the secular power”, *Studia gratiana*, 9, 1966, pp. 553–580.

8. Como ha señalado oportunamente M. Gauchet, “L’Etat au miroir de la raison d’État”, en *Raison et déraison d’Etat* (París, PUF, 1994), Y. C. Zarka dir., pp. 193–244, esp. 207.

9. Según él mismo escribía en la dedicatoria de su libro al príncipe Felipe, que “ninguno piense que yo desecho toda la razón de estado (como si no hubiese ninguna) . . . ante todas las cosas digo que hay razón de estado, y que todos los príncipes la deben tener siempre ante los ojos, si quieren acertar a gobernar y conservar sus estados”.

10. D. Sternberger, *Immagini enigmatiche dell’uomo* (Bolonia, Il Mulino, 1991), cap. 13, “Machiavelli, machiavellismo e política”, esp. p. 196

11. Descendre, *État du monde*, pp. 65–88.

12. Botero, *Della Ragion di Stato*, lb. IX; llamando la atención sobre ese pasaje, M. Senellart, “La raison d’Etat antimachiavellienne”, en *La raison d’Etat: politique et rationalité* (París, PUF, 1992), C. Lazzeri y D. Reynié eds., pp. 15–42, esp. p. 39.

13. Y. C. ZARKA, “Raison d’État et figure du prince chez Botero”, en *Raison et déraison d’État*, pp. 101–120, esp. 109.

14. Ribadeneira, *Virtudes príncipe*, lb. II, caps. IX–XI

15. Bireley, *Counter-Reformation Prince*, pp. 128–129. C. Continisio, “Il Re prudente. Saggio sulle virtù politiche e sul cosmo culturale dell’antico regime”, en *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo* (Roma, Bulzoni, 1995), C. Continisio y C. Mozzarelli dirs., pp. 311–353.

16. “Entre las demás cosas que la razón de estado pide, cuyo oficio es conocer los medios, que son necesarios para fundar, conservar y acrecentar una ciudad o Reino, ninguna es más necesaria y útil que la industria y artificio, y para significar esto he querido comenzar de un capítulo que sobre esto hace Juan Botero, en el libro que escribe de la razón de estado, que traducido del Italiano al Español dice así . . .”, recogido como apéndice en la reciente edición de J. M. Cervelló de la *Noticia general para la estimación de las artes* (1600) (Madrid, Fundación Instituto Empresa, 2006), pp. 267–278, esp. 267.

17. Un primer análisis de esa generación en X. Gil Pujol, “Las fuerzas del rey. La generación que leyó a Botero”, en *Le forze del Principe* (Universidad de Murcia, Cnos. Floridablanca, nº 5, 2003), M. Rizzo, J.J. Ruiz y G. Sabatini eds., t. II, pp. 971–1022.

18. Retomo aquí algunas consideraciones ya expuestas en mi libro, *La crisis de la Monarquía*, vol.4 de la *Historia de España* dirigida por J. Fontana y R. Villares (Crítica/Marcial Pons, 2009), pp. 242–258.

19. M. González de Cellorigo, *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España* (Valladolid, 1600; reed. Instituto de Estudios Fiscales, 1992), estudio preliminar de J.L. Pérez de Ayala

20. Sancho de Moncada, *Restauración política de España* (Madrid, 1619; reed. Inst. Estudios Fiscales, Madrid, 1974), estudio preliminar de Jean Vilar; ver también, J. A. Maravall, “Un primer proyecto de Facultad de Ciencias Políticas en la crisis del siglo XVII: el discurso VIII de Sancho de Moncada”, en *Estudios de Historia del pensamiento español. Siglo XVII* (Madrid, Cultura Hispánica, 1975), pp. 125–160.

21. Fr. Juan de Santamaría, *Tratado de República y Policía Christiana* (Madrid, 1615), p. 189.

22. Lope de Deza, *Gobierno político de agricultura* (Madrid, 1618; reed. Inst. Estudios Fiscales, Madrid, 1991), estudio preliminar de A. García Sanz.

23. G. Brazzini, *Dall’Economia aristotelica all’Economia Politica. Saggio sul Traicté de Montchrétien* (Pisa, ETS ed., 1988), passim.

24. L. Ramírez de Prado, *Consejo y consejeros de príncipes* (1617) (Madrid, 1958, Instituto Estudios políticos, 1958), ed. de J Beneyto, .

25. Anterior en cualquier caso y no dependiente en exclusiva de la obra de Botero; ver J. M. Iñurritegui, “Antonio de Herrera y Tordesillas: Historia y discurso político en Monarquía Católica”, en *Repubblica e virtù*, pp. 121–150.

26. T. Cerdán de Tallada, *Veriloquium en reglas de Estado, según derecho divino, natural, canónico y civil y leyes de Castilla* (Valencia, 1604). Sobre este autor pueden verse los recientes trabajos de P. Gandoulphe, “Trayectoria de la tratadística política y jurídica valenciana: Tomás Cerdán de Tallada, del *Verdadero gobierno* (1581) al *Veriloquium en reglas de Estado* (1604)”, en *De Re Publica Hispaniae* (Madrid, Silex, 2008), F. Aranda y J. Damiao eds., pp. 149–186, y, del mismo autor, “En torno a la cultura política de la alta magistratura”, *Estudis*, 34 (2008), pp. 61–86. Interesa asimismo el libro de T. Canet Aparisi, *Vivir y pensar la política en una monarquía plural. Tomás Cerdán de Tallada* (Universidad de Valencia, 2009).

27. El entendimiento tradicional del concepto en, P. COSTA, “La soberanía en la cultura político-jurídica medieval: imágenes y teorías”, *Res publica*, 17 (2007), pp. 33–58; para el contraste con Bodín, T. BERNIS, *Souveraineté, droit et gouvernementalité* (Bruselas, Léo Scheer, 2005).

28. Iñurritegui, *Antonio de Herrera*, pp. 135–139.

29. Sobre la complejidad de la recepción de Tácito, así como la diversi-

dad de las posturas que se articularon en torno a sus planteamientos, puede verse la reciente tesis doctoral de S. Bermejo Martínez, *Tácito leído. Prácticas lectoras y fundamentos intelectuales de la recepción de Tácito en la edad moderna* (Universidad Autónoma de Madrid, 2009).

30. Ramírez de Prado, *Consejo y consejeros*, p. 2

31. F. Alvia de Castro, *Verdadera razón de Estado* (Lisboa, 1616); sobre el autor véase en general, J. A. Fernández Satamaría, *Razón de estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595–1640)*, (Madrid, Centro Estudios Constitucionales, 1986), pp. 235–241.

32. El planteamiento de los dos autores italianos puede verse en, G. Borelli, *Ragion di Stato e Leviatano* (Bologna, Il Mulino, 1993), pp. 95–115; sobre la conexión española de Frachetta, A. Enzo Baldini, “Girolamo Frachetta informatore político al servizio della Spagna”, *Repubblica e virtù*, pp. 465–482.

33. A. Carrillo Lasso, *Virtudes reales* (Córdoba, 1626), pp. 3–7.

34. Y. C. Zarka, “Raison d’Etat et figure du prince chez Botero”, en *Raison et déraison d’État*, pp. 101–120, esp. 108–109.

35. E. Thuau, *Raison d’Etat et pensée politique à l’époque de Richelieu* (París, A. Michel, 2000), pp. 359–388.

36. P. Barbosa Homem, *Discursos de la jurídica y verdadera Razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey don Juan el II . . . Rey de Portugal, llamado vulgarmente el Príncipe Perfecto. Contra Machavelo (sic) y Bodino, y los demás políticos de nuestros tiempos, sus sequazes* (Coimbra, 1623); las citas que siguen proceden de la primera parte, “dirigida a la Católica Magestad del Rey Felipe III de las Españas”.

37. Interesan comparativamente las consideraciones de F. Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique XVI–XIX siècle* (París, A. Michel, 1994) y de C. Hill, *The English Bible and the Seventeenth Century Revolution* (Londres, Penguin Books, 1994).

38. Fr. Juan Marquex, *El Governador Christiano deducido de las vidas de Moysen y Josue, Príncipes del Pueblo de Dios* (Salamanca, 1612), dedicatoria y prólogo.

39. Sobre ello, P. Prodi, *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Bologna, Il Mulino, 1982), pp. 41–80; J. M. Headley, *Tommaso Campanella and the transformation of the World* (Princeton U.P., 1997), pp. 247–314.

40. Fundamentales en este sentido los trabajos de este autor recogidos en, *Sécurité, territoire, population* (París, Gallimard, 2004). A Serrano, “Poder *sub specie legis* y poder pastoral”, en *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre M. Foucault* (Univ. Santiago de Compostela, 1987), R. Maíz comp. pp. 115–135.

41. Fr. Francisco Enríquez, *Conservación de Monarquías, religiosa y política* (Madrid, 1648), esp. 2<sup>a</sup> parte, cap. 28.

42. D. Tovar Y Valderrama, *Instituciones políticas al Serenísimo Señor, Príncipe de las Españas y nuevo Mundo* (Madrid, 1645; reed. Centro Estudios Constitucionales, 1995), estudio preliminar de J. L. Bermejo Cabrero, esp. cap. IV. La posición de Bodín la expone P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa* (Roma, Laterza, 1999), vol. I, p. 98.

43. Una pertinente síntesis sobre ese concreto ámbito de reflexión del jesuita en, X. Gil Pujol, “Baltasar Gracián: Política de El Político”, *Pedralbes*, 24 (2004), pp. 117–182. Sobre la novedad de su vocabulario resulta sumamente útil el *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián* (Madrid, Cátedra, 2005), coordinado por E. Cantarino y E. Blanco, que incluye una completa puesta al día de la bibliografía y de la investigación sobre el autor. Interesa asimismo la tesis doctoral de E. Cantarino, *De la Razón de Estado a la Razón de Estado del Individuo. Tratados político-morales de Baltasar Gracián (1637–1647)* (Valencia, 1994–1995), esp. pp. 513–565. Ver también, *Rhetoric and politics. Baltasar Gracián and the new World Order* (Univ. of Minnesota Press, 1997), N. Spadaccini y J. Talens eds.

44. Imprescindible todavía, A. Ferrari, *Fernando el Católico en Baltasar Gracián* (Madrid, Espasa-Calpe, 1945); algunas consideraciones sobre esa corriente en mi *Crisis Monarquía*, pp. 367–394.

*Note: For reasons of international formatting, and exceptionally, this article is published without completely complying with the required MLA format. Any questions should be addressed to the editorial team.*