

RAZÓN DE ESTADO CATÓLICA Y MONARQUÍA HISPÁNICA (*)

Por JULIÁN VIEJO YHARRASSARRY

En 1662 Jerónimo de Ortega publicaba por expreso mandato testamentario del autor una *República christiana y destierro de los vicios. Razón de estado y Política de la virtud, la eterna salvación* (1). Juan Remírez de Arellano (2), que así se llamaba su artífice, había expuesto con toda nitidez y ya desde el mismo título toda una profunda concepción del mundo prototípicamente castellana y que habría de tener una significación esencial en la conformación de la posición de la Monarquía Católica en el contexto europeo. Obsérvese, por ahora, la reducción nada inocente de aquellos términos que pudieran estar revestidos de una significación más política al ámbito de la teología moral. Tampoco es que en su dimensión más general, dicha reducción de política a teología, dicha subordinación, resultase del todo original. Pero ya casaba a la perfección, con las novedades terminológicas y conceptuales que no deja de reflejar el título, con los supuestos constitutivos de la Monarquía Católica que ahora interesan.

Dado el carácter de obra póstuma el editor se creía en la obligación de ofrecer explicaciones más detenidas en la dedicatoria (3). La alocución se ceñía a significar el papel de «fundamento», con todas sus referencias constitutivas, de la religión y a enmarcar la política en la conjunción con los principios católicos. Una *política de Dios* así se nos sugería, sobre cuya base se asentaban la firmeza en los primeros principios, la estabilidad en la duración de los «imperios» y un fin dichoso en su de-

(*) Este trabajo forma parte del proyecto PB95-0181 dirigido por P. Fernández Albaladejo.

(1) Madrid, 1662. La censura más antigua es de 1659.

(2) Quien ya se había significado en estas lides con un tratado titulado, *Altar de las Virtudes formado en el corazón del hombre, se definen, y dan medios praticos para el solido exercicio de las Teologales, Cardinales, y Morales...*, Madrid, 1658. Censura más antigua, 20 de diciembre de 1657.

(3) Dedicaba la obra a Pedro Pacheco, Comisario general y Supremo en el consejo de la Santa Cruzada. La dedicatoria lleva fecha, en Madrid, 14 de abril de 1662.

clinar. Y no faltaba de nuevo sugerencia que puede interesar a nuestros efectos de rastreo de la expresión *razón de estado*. De este modo, se nos señalaba:

«*Tan unidas son las reglas divinas, a la razón que constituye una buena política, que ambas componen un estado y forman con grande consonancia una razón unida de dos extremos (a la primera vista) tan diversos.*»

Tales pretendidas aclaraciones se nos ofrecían en el seno de una obra que se dedicaba, como vemos, a virtudes. El título, ya lo señalamos, precisa posiciones por sí mismo. Se nos ofrecía así una República Cristiana y un destierro de vicios, una política que lo es de la virtud para la eterna salvación. Y en medio de esa República cristiana y esa política de la virtud aparecía la construcción que ahora más propiamente nos importa, *razón de estado*, así significativamente encuadrada en este marco nada político. Además, se nos aclaraba que tal era la *política de Dios*, como también indicamos. Sigamos con la encuesta. A mediados de la centuria, en 1646, se publicaba otra obra con título no menos significativo. Se nos ofrecía además desde México. Se trataba de la *Perfecta Raçon de Estado* de Juan Blázquez Mayoralgo, que se decía deducida de los hechos de Fernando el Católico y se quería explícitamente contra los *políticos atheistas* (4). El par de términos ya había aparecido así en un título, parecía que en un contexto más político pero que era al mismo tiempo de negación de una política. Transitamos entre títulos sin casi necesidad de penetrar en las profundidades de las obras. Vayamos en una segunda fase al menos a los prólogos. Y esta obra de Mayoralgo también inserta uno bien significativo, y del propio autor. ¿Qué es esta razón de estado que ahora aparece más gráficamente? Nuestro «Tácito español» como lo califican en una de las copiosas censuras de la obra, responderá de forma bastante poco tacitista, aun con cita del mismo Tácito, al menos en la significación que tal término viene teniendo precisamente para la razón de estado a estas alturas de siglo (5). Así, se empieza por calificar al par de términos: «... *este nombre sin sujeto raçon de estado*». Y ello acabará más sustantivamente en la denegación de constituir arte o ciencia, y en reducción de esta razón a disciplina de experiencias, lo que por otra parte ya venía siendo habitual (6). Pero la acusación en este caso directamente se dirigía a ese género específico de «maquiavelistas» que se denominan «políticos», quienes más directamente han introducido, se nos dice, tal configura-

(4) JUAN BLÁZQUEZ MAYORALGO: *Perfecta Raçon de estado deducida de los hechos de el Señor Rey Don Fernando el Catholico, Quinto de este nombre en Castilla y Segundo en Aragon, contra los politicos atheistas*, México, 1646 (1.ª, 1642). La censura más antigua lleva fecha de julio de 1645. *Vid.* para el caso, J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA: *Razón de estado y política en el pensamiento político español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, 1986, pág. 15, entre otras.

(5) R. TUCK: *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, 1993.

(6) B. CLAVERO: *Razón de estado, razón de individuo, razón de historia*, Madrid, 1991, cap. I. Sobre el contexto, las limitaciones y las repercusiones de operaciones más cercanas a una consideración de la razón de estado como «ciencia de experiencias» en ciertos autores, como ÁLAMOS DE BARRIENTO, *vid.* J. M.ª INURRITEGUI: *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneyra*, Madrid, 1998.

ción de la razón de estado como ciencia, sin comprender que en realidad se trata de lo que los «*sagrados doctores hazen ley para regir con prudencia*». Se nos van así marcando las conexiones con aquella obra y con aquella intención primera de Remírez de Arellano. Todo tendrá su significado, pero nótese la irrupción de estos «políticos» que ahora más especialmente parecen interesar. Ellos habrían configurado, así, una falsa razón de estado, con lo que ya nos adentrábamos en el campo también habitual de las «buenas» y «malas» razones de estado (7). Sin necesidad de penetrar en el cuerpo del texto, nos seguimos moviendo en preliminares bien aclarativos. Un índice de sentencias contenidas en la obra antecede incluso al mismo prólogo (8). En las seis entradas por *raçon de estado*, y de una más por *razones de estado*, y tras comenzar por la definición del prólogo como «*disciplina de experiencias*», se alternaban junto a un uso más genérico, las buenas (9) y las malas (10). Pero también significativamente, se daban entremezcladas con el vocablo *razón*, que así, sin añadidos remitía a teología como también sabemos (11), y sobre todo, las dos veces que el par comparecía dentro de las voces de *religión* lo hacía con una connotación netamente depreciativa (12). Algo más habrá de decírsenos, en cualquier caso. Ya lo señalaba el subtítulo, *contra políticos atheistas*. La entrada «*atheistas*» del índice señalado se ocupaba de efectuar sin mayores problemas la equiparación sustantiva entre político y atea, remitiendo como era habitual para exposición más detenida al cuerpo del texto. La equiparación no era nada inocente como puede sospecharse. Pero más allá de la misma intencionalidad nos permite también aclarar posiciones. Si «político» equivale a «atea», combatirlo ya puede hacerse con exclusivo uso de la religión. Tampoco es que en estos lares católicos dicha asimilación resultase nueva, ni original. Pero ya cuadraba, una vez más, perfectamente en tales territorios más castellanos, como veremos. Bastaba, pese a reclamos más instrumentales a ra-

(7) Lo que, se nos ha advertido constituye la muestra de una utilización por parte de los detractores supuestos de la razón de estado de sus argumentos de fondo. Algo que no hace sino complicar la labor de los estudiosos, cfr. R. SCHNUR: «Introducción», en R. SCHNUR (ed.): *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffss*, Berlín, 1975, págs. 19 y ss. Veremos que tales complicaciones a veces son más de los estudiosos que de los contemporáneos, al menos en el caso hispano. Y *vid.* J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA: *Razón de estado y política...*, para estas cuestiones. Y *vid.* la reseña de B. CLAVERO a esta obra en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 55, 1985, págs. 873 y ss., que guía gran parte de las consideraciones de nuestro trabajo.

(8) «*La Curiosa atención del almirante Don Pedro Porter Casanate cavallero de la Orden de Santiago, amigo de Don Juan Blazquez Mayoralgo entre los muchos avisos Politicos de su perfecta razon de estado deducida de los gloriosos hechos del Señor Rey Don Fernando el Catholico observò estas sentencias por dignas de índice, y de estar en la memoria por notables*», tal era el título.

(9) «*Raçon de estado; aquella es buena que sigue las leyes de justicia para acertar, y no las del engaño para perderse...*»

(10) «*Raçon de estado, barbara ley introducida...*».

(11) CLAVERO: *Razón...*, cit., cap. cit., págs. 27 y ss.

(12) «*Religion; se á de seguir por si misma para ampararla; pero no por la razon de estado que es ofenderla...*»; «*Religion; es la mayor visagra que abraça los imperios; no por razon de estado defendida; sino por naturaleza venerada...*».

zones de estado [incluso a razones de estado católicas (13)], con una más sustantiva y nada susceptible de compromisos razón de religión. Y aquí residía la cuestión. La razón de estado, su problemática, ya era menos necesaria de lo que parecía. Bien se podía utilizar instrumentalmente para defensa de lo que en esencia importaba, una religión, una *Respublica Christiana* confesionalmente concebida, un proyecto de paz confesional para Europa, un rechazo de aquellas fórmulas convivenciales en materia de religión que era a estas alturas lo que básicamente se escondía tras la «política» (14). Pero de ese carácter instrumental no se salía. Por encima de verdaderas y falsas razones de estado, había una propia de religión, no sólo en una dimensión más general de primacía de la teología sobre una política *tout court*, que también, si no más particular, más específicamente castellana, de confesión y de ausencia de política. Ausencia de política, que así no precisaba desde un primer momento de planteamientos acerca de fórmulas de ejercicio de gobierno por medios no constitucionales, pues éstos ya faltaban en el origen. Matriz de formación bajo medieval y alto moderna (15) pero que además hubo de hacer las cuentas [sin excesivas necesidades iniciales de importación de posturas entonces significadas como la de Bote-ro (16)], ya por los años ochenta del siglo XVI con el desafío que entonces plantearon posturas de afirmación de una política como paz entre cristianos, básicamente representada por el escenario francés, en lo que a la Monarquía Católica se refiere (17).

(13) Como señalaba en panegírico también introductorio a la obra de MAYORALGO, don Francisco de Samaniego, relator en la Sala del Crimen de la Audiencia Real de México, que lleva fecha de 27 de diciembre de 1645: «No se que cariños se tienen las acciones de este Catholico Rey [Fernando], entre los politicos bien entendidos. Mas razones dizen supo de estado Catholicas, que Cornelio Tacito gentiles, y Machiabelo inhumanas».

(14) M. VIROLI ha señalado que el concepto de *ratio* en las concepciones más favorables de la política se equipara al concepto de *recta ratio* ciceroniano, es decir se entiende que existen principios universales de equidad que deben de regir nuestras decisiones al legislar, aconsejar o gobernar. Sin embargo, *ratio* en la matriz de razón de estado, que vendrá a sustituir a la primera, adquiere un carácter instrumental encaminado al cálculo de los medios apropiados para preservar el «estado». En el caso de la Monarquía Católica, de la matriz castellana de su proyecto europeo, todo ocurre como si ese «estado» se vinculase indisolublemente con la República Cristiana y como si la preservación de la catolicidad fuese a su vez la única posibilidad de que existiese esa justicia y equidad (tema muy agustiniano por otra parte) que se nos señala, produciéndose así, en virtud de la primacía confesional una ligazón que no admite la separación que se produce en otros ámbitos, incluso católicos. Cfr. M. VIROLI: *From Politics to Reason of State. The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*, Cambridge, 1992, págs. 3-4. *Vid.* para las derivaciones del término «político», N. RUBINSTEIN: «The history of the word *politicus* in early-modern Europe», en A. PAGDEN (ed.): *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, 1987, págs. 41-56.

(15) J. A. PARDOS: «Virtud Complicada», en Ch. CONTINISIO y C. MOZZARELLI (eds.): *Repubblica e Virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, Milán, 1996, págs. 71-91.

(16) De nuevo una excelente reconstrucción en J. M.^o INURRITEGUI: *La Gracia y la República*, cit.; del mismo, «Antonio de Herrera y Tordesillas: Historia y Discurso político en Monarquía Católica», en Ch. CONTINISIO-C. MOZZARELLI (eds.): *Repubblica e Virtù...*, págs. 121-150. Y sobre la problemática en general, R. BIRLEY: *The Counter-Reformation Prince. Antimachiavellism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, NC, Chapel Hill, 1990.

(17) *Vid.* P. FERNÁNDEZ ALBALADEJO: «Imperio de por sí: la reformulación del poder universal en la

Los *politiques*, sus operaciones que se entendían quebraban la totalidad de los supuestos religiosos del ordenamiento (18), acabaron por convertirse en el enemigo por antonomasia. También el espacio para una comprensión de la política en estos términos y de discusión de una razón más política se cerraba mediante este esfuerzo que era también un esfuerzo creativo. La reducción de política a moral, a teología, que realiza Remírez de Arellano cobraba así su sentido. Y a nuestros efectos la correlación de dicha reducción con la posición no sólo hacia dentro, sino también hacia el exterior que se vislumbraba en la perfecta razón de estado de Blázquez Mayoralgo, también. Desde nuestro punto de vista, la particularidad constitutiva castellana y la pretensión de imposición confesional exterior aparecen así como indisolubles. La posición propia sobre la que se fundamentan los supuestos de un recto gobierno y toda la concepción correlativa de afirmación exclusiva de una cabecera monárquica sin configuración «libertaria» (19) habría sido sustentada precisamente sobre la «fundamentalidad» de una religión, garantía única de la conservación de la Monarquía —como de toda institución humana por lo demás—. La afirmación, la conservación de tales presupuestos en el conjunto de la República Cristiana era así, para tal cosmovisión, una cuestión de supervivencia propia y que habrá de hacerse valer muy especialmente frente a quienes, desde supuestas posiciones católicas, pretenden imponer paces «políticas» (20). Una *Weltanschauung*, así construida como afirmación, que encierra en sí misma una necesidad de dominación, sin recursos estrictamente necesarios a razones de estado propias de otros ámbitos en la época, ni a disimulaciones perseguidas por historiadores de la nuestra. Era religión, era confesión, era paz con dominio (21), era negación de medios humanos, políticos en este entendimiento, para resolver cuestiones que no correspondían a tales consideraciones humanas. No hacía falta nada más. Toda una *Weltanschauung*, en fin, que lejos de sucumbir en el siglo XVII se afirmaríase especialmente ante eventualidades de im-

temprana Edad Moderna», que es capítulo segundo de su *Fragments de Monarquía. Trabajos de historia política*, Madrid, 1992, págs. 168-184.

(18) Vid. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA: «Botero, Reason of State, and Political Tacitism in the Spanish Baroque», en *Botero e la «Ragion di Stato». Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo (torino 8-10 marzo, 1990)*, Florencia, 1992, págs. 265 y ss. J. M.^o INURRITEGUI: *La Gracia*, cit.

(19) Sobre estos conceptos, G. BARUDIO: *Absolutismus. Zerstörung der «libertären Verfassung». Studien zur «Karolinischen Eingewalt» in Schweden zwischen 1680 und 1683*, Wiesbaden, 1976 e ID: *Der Deutsche Krieg 1618-1648*, Frankfurt am Main, 1985.

(20) Vid. sobre los efectos de una «confesionalización» del concepto de paz y de una correlativa adquisición de significado inmediatamente *politique* de este concepto más generalmente confesional en un primer momento, Julian VIEJO: «Ausencia de política. Ordenación interna y pretensión europea en la Monarquía Católica de mediados del siglo XVII», en P. FERNÁNDEZ ALBALADEJO (ed.): *Monarquía, Imperio y Pueblos en la España Moderna. Actas de la IV reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante, 27-30 de mayo de 1996, Alicante, 1997, págs. 615 y ss. Y sobre la problemática en general y recientemente, O. CHRISTIN: *La Paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, París, 1997.

(21) Vid. E. STRAUB: *Pax et Imperium. Spaniens Kampf um seine Friedensordnung in Europa zwischen 1617 und 1635*, Munich, 1980.

sición de medios de convivencia ahora de radio globalmente europeo (algo que exactamente vino a significar la paz de Westfalia). Una *Weltanschauung*, en fin, que irrumpirá en momentos de enfrentamiento en principio menos sospechosos (*Guerra de Devolución* de 1667, por ejemplo). En este contexto, aun recogiendo también una tradición de siglos, con su remisión más general a una *patria paradisi* (22), en un *Discurso breve de las miserias de la vida y calamidades de la religión católica* que se nos dice es de Juan de Palafox y Mendoza y se dedica al «verdadero católico», la *conjunción entre conformación propiamente interna y proyecto europeo* aparecía de manera sorprendentemente nítida:

«Una Patria tenemos, y essa es Christo; no ai más que una Nación, y essa es Christianos» (23).

Entrábamos con ello en la década crucial de los cuarenta del siglo XVII. Y a estas alturas también sorprende menos que en estos mismos discursos, tras correspondiente diatriba contra herejes y políticos, ahora más definidamente franceses, acabe por afirmarse que: «religiosa es la guerra que sustentamos, a Dios tenemos de nuestra parte» (24).

Era ésta una cuestión bien sustantiva durante los años cuarenta del siglo y muy particularmente, como también decíamos, por cuanto se hubieron de producir salidas políticas en materia de religión al gran conflicto que acabó por conocerse como Guerra de los Treinta Años (25). La afirmación de supuestos constitutivos de fondo de la Monarquía católica alcanzó entonces unas elevadas dosis de explicitación (26).

Francisco Enríquez ofrecía al lector, precisamente el mismo año en que se firmaban los tratados de Münster y Osnabrück, una *Conservación de Monarquías* que se especificaba era religiosa y política (27). El orden también importaba, religiosa primero. Pero la cuestión que se trataba, no era menos importante. Agustín de Cas-

(22) Vid. para la tradición, A. BLACK: *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge, 1992, págs. 52 y ss. y 117 y ss. Y asimismo, M. VIROLI: *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford, 1995, pág. 20.

(23) *Discursos espirituales del Ilustrísimo Señor Palafox y Mendoza recogidos por el R. P. Juan Antonio Velazquez...*, Madrid, 1641. El aquí indicado se recoge entre los fols. 75 vto. y 85 r. El texto es con seguridad posterior a 1634 y probablemente inmediatamente posterior a la declaración de guerra de 1635. Los discursos aparecen recogidos, lo que sugiere su efectiva pertenencia a Palafox, en el tomo IV de la *Obras de Palafox* editadas por Joseph DE PALAFOX: Madrid, 1664, págs. 1 y ss.

(24) PALAFOX: *Discursos*, fol. 84 vto.

(25) Vid. BARUDIO: *Der Teutsche Krieg...*, págs. 573 y ss. M. HECKEL: *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, 1983, págs. 181 y ss.

(26) Vid. para los momentos más iniciales J. M.^o JOVER: *1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid, 1949.

(27) FRANCISCO ENRÍQUEZ: *Conservacion de Monarquías, Religiosa y Política*, Madrid, 1648. Con dedicatoria del autor fechada en 22 de marzo de 1647, que es la fecha más antigua. Vid. sobre ENRÍQUEZ, R. DEL ARCO y GARAY: *La Idea de Imperio en la Política y la Literatura españolas*, Madrid, 1944, págs. 252 y ss.

tro, jesuita ciertamente versado en estas cuestiones (28), nos aclaraba en su aprobación que aquí se trataba sin duda de una recta razón de estado. Y en efecto, no dejará de aparecer en diversas ocasiones tal construcción. Pero de nuevo parecía también revestir un carácter esencialmente instrumental. Vayamos por partes. La obra ya empieza por ofrecerse como aliento a las armas católicas. Y sobre todo, se hace —y no olvidemos que nos hallamos ante una obra que se dice de conservación de monarquías— bajo el entendimiento de que la materia propia de estos discursos es la religión, «*materia que tratan estos Religiosos y Políticos discursos*». Las guerras, así, en las que la monarquía se halla embarcada son «*propriamente de Dios porque son por causa de religión*». Y el Monarca Católico, la Casa de Austria, las sustenta por constituir aquella «*basa firme y estable fundamento de un Reyno*». Los enemigos se identifican entre herejes y «*hombres meramente políticos*» que se valen de motivos de Religión para incrementar sus patrimonios, para mantener el «estado», que, en fin, retomando una expresión ya extendida a estas alturas, «*toman la religión por estado de la conservación de sus Monarquías*» mientras el monarca católico «*hace de la Monarquía estado del aumento de la Religión*». Y es precisamente en esta parte de oposición a los *politiques* donde comparecen motivos que más evidentemente tienden a depreciar las razones de estado (29), las malas al menos. Interesa este comienzo de religión. Y en el mismo, sin más atributos puede ya encontrarse también el fundamento de un proyecto de dominación. Podía señalarse sin demasiado rubor. Pero sobre todo podía esconderse en presupuestos más constitutivos, más profundamente culturales. En efecto, las epístolas de San Agustín comparecían. Particularmente, en esta obra, la Epístola a Bonifacio (30), sobre cuya base pudo generarse toda una concepción de «forzamiento al hereje», de utilización de las instituciones terrenas a este fin. Y muy especialmente porque esta epístola y otras no menos cruciales, compuestas junto con otras obras del obispo de Hipona para hacer frente a la querrela donatista, habían sido recogidas por Tomás de Aquino en la *Summa*, precisamente en el seno de discusión acerca de la posibilidad de forzar al hereje (31). El

(28) Para Agustín de Castro vid. J. A. MARAVALL: *La teoría española del estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944, pág. 128 entre otras.

(29) ENRÍQUEZ: *Conservacion...*, fol. 16r, «*En otras Monarquias fieles pretenden sus Principes de proposito las razones de su estado, y de camino la ruina de la Religion Catolica que resulta de la fea confederación con tantos hereges: pero en la de España lo que directamente se pretende son logros, y augmentos de la Religion, conservar su pureza en los vasallos, y a esto viene assessorio el estado de la Monarquía.*»

(30) ENRÍQUEZ: *Conservacion...*, fol. 12 vto.

(31) Vid. al respecto, sin desperdicio, M. GOLDIE: «The Theory of religious intolerance in Restoration England», en O. P. GRELL, J. ISRAEL y N. TYACKE (eds.): *From Persecution to Toleration. The Glorious Revolution and Religion in England*, Oxford, 1991, págs. 330-368. Vid. SAN AGUSTÍN: «Carta núm. 93», en *Obras Completas*, vol. VIII. «*Cartas (1.ª)*», Madrid, 1986, y «*Cartas 173 y 185*», en *Cartas*, vol. XIa, Madrid, 1987. Tomás de Aquino: *Summa*, IIa 2ae, Quaestio 10; art. 8-11. Para la cuestión donatista, en general, vid. R. A. MARKUS: «The Latin Fathers», en J. H. BURNS (ed.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350- c.1450*, Cambridge, 1988, págs. 92-122. José M. INURRATEGUI me llamó la atención sobre interpretación del pasaje tomano en la obra de RIBADENEIRA. Vid. *República de la*

Compelle intrare de la interpretación agustiniana del pasaje del Evangelio de Lucas (14,21), así salvada y transmitida por Tomás de Aquino (32) (quien además desarrollará todo un planteamiento de la relación entre voluntad y entendimiento que podrá orientarse en la misma dirección) (33), todavía resonaba con fuerza en este rincón de la Vieja Europa. A su manera, nos resumía toda estas cuestiones Agustín de Castro. De nuevo Agustín de Castro, otra vez en una censura. En este caso, se trataba de una obra cuyo autor significativamente decía componerla para instrucción del príncipe hispano bajo la presión de unas guerras europeas que habían alterado, que alteraban el orden de las cosas. Se trataba de las *Instituciones políticas*, de Tovar Valderrama (34). Y el jesuita censor no dejaba de indicar la correlación ya sabida entre buena política y religión, «*provando que el culto de Dios es el fin de la vida sociable y el establecimiento de toda firme razon de estado*». Fin contemplativo que casa a la perfección con la ausencia de política. No faltará Maquiavelo y sus correspondientes turbaciones. Pero tampoco, en este contexto de guerra religiosa actual San Agustín. Y sobre todo, porque en opinión de Castro el autor, «*en favor de la verdad para la paz*» habría llegado ni más ni menos que a fundar «*esta nueva ciudad de Dios, esta razon de estado religiosa*». El aplauso que San Agustín recibió en

Gracia, cit. Y *vid.* en general, para estas cuestiones la recopilación de artículos en O. P. GRELL-R. SCRIBNER (eds.): *Tolerance and Intolerance in Reformation Europe*, Cambridge, 1996.

(32) La interpretación agustiniana puede seguirse en, Epístola 93, 2.5, Epis. 185, 6.24, Epis. 173, 10, Sermón, 112, íntegramente dedicado a Lucas, 14, 21-23 in *Obras Completas*, X, *Sermones* (2.º), Madrid, 1983, págs. 795-804, entre otras obras.

(33) Sobre la posibilidad de forzar a la voluntad para obligar a recapitular al entendimiento —cuyo ejemplo manifiesto era la conversión de Pablo— *vid.* GOLDIE: «Intolerance...», págs. 346 y ss. y Tomás DE AQUINO, Ia 2ae, Quaestio, 19. Sobre las implicaciones de tales planteamientos, *vid.* J. KILCULLEN: *Sincerity and Truth. Essays on Arnauld, Bayle and Toleration*, Oxford, 1988, esp. II, págs. 54 y ss. En este contexto, se inscribía así toda una concepción de la «tolerancia» que Tomás DE AQUINO también recogía con referencia a SAN AGUSTÍN, esta vez sobre el *De Ordine*, que en términos generales significaba padecer un mal —la admisión de herejes por ejemplo— para evitar, siempre que no hubiera otra solución un mal mayor. *Vid. Summa*, IIa, 2ae, *Quaestio* 10, art. 11. Así lo recogía palmariamente Juan RIQUELME en el prólogo a su *¿Para qué tiene el hombre razón?...*, publicado en Sevilla en 1687: «*En el incauto concurso, que en puertos Catolicos enlaza el comercio, y tolèra la Iglesia; aquel por las riquezas, esta por las animas; a cuyo fin comió y bebió nuestro Salvador con Publicanos, y pecadores; y tambien porque se elige la TOLERANCIA, quando no CABE EN LA PAZ EL CASTIGO, como enseña San Agustin, y el Pedro de los canonicos...*, sin paginar. En este mismo sentido, Francisco Ramos del Manzano introducía en 1667 una distinción fundamental al referirse a la posición francesa a proposito de la tolerancia: «... y se ha no solo TOLERADO [en Francia] sino PERMITIDO con edictos Regios y nombre de libertad de consciencia, y de Religion Reformada, la heregia, y su publica profession, y disputas...», *vid.* F. RAMOS DEL MANZANO: *Respuesta de España al Tratado de Francia sobre las pretensiones de la Reyna Christianissima*, Madrid, 1667, fol. 124 y 124 vto. (*vid.* nota 45). Ello no quita para que en otros contextos (los Países Bajos, por ejemplo) pudieran desarrollarse sobre la misma base textual argumentos, también católicos, favorables a una «tolerancia» más sustantiva. *Vid.* al respecto, R. BIRELEY: *Counter-Reformation Prince...*, pág. 43 para los casos de Jean de Lcns y Jean Vermeulen.

(34) Diego de TOVAR VALDERRAMA: *Instituciones políticas al Serenissimo Señor Don Baltasar Carlos...* (J. L. BERMEJO, ed.), Madrid, 1995. La obra apareció en 1645, aunque ya está compuesta en mayo de 1644.

su momento se reclama ahora para el autor. También se nos indica, sin embargo, que la *Ciudad de Dios*, la original, se compuso contra la gentilidad. En una República Cristiana que ya no sólo albergaba herejes, *sensu stricto* como también se nos ha dicho, las *Instituciones* también parecían revestir la misma función de oposición e imposición. Una conservación, que tras estos planteamientos, ya empezaba por resultar dominación, proyecto al menos.

Pero se nos había prometido, Enríquez nos ofrecía, una conservación que también se decía había de contar con política. Y así se hacía constar en principio con una segunda parte que se titulaba «Conservación de Monarquías en materia de policía». Mas también se empezaba advirtiendo que: «*La Política humana es mar tempestuoso a donde naufraga la conservación de las Monarquías*» y no faltaban entonces las correspondientes depreciaciones de argumentos «meramente humanos», de razones de estado «diabólicas», como tampoco la presencia de Maquiavelo y de los políticos, con su fortuna en lugar de la providencia, con sus «*reglillas de hombres ajenos del cielo*» para reducir «a método» el gobierno de una Monarquía. La cuestión, en suma, volvía a resolverse en religión. Cabía también una prudencia pero ésta no llegaba a politizarse (35), no salía del encuadramiento más tradicional de virtudes. De la política a la religión de nuevo. Y al fin, y al final, sin contradicción se nos volvía a recordar que en esto de la conservación política, la política apenas si significaba algo:

«*La conservación de la Monarquía Católica depende, de que su Príncipe, no tanto es Monarca Político, quanto Padre Economico*» (36).

La falta de política en suma. La relación entre príncipe y súbditos ya discurría en estos términos «económicos» de ausencia de política, se fundaba en el «amor paternal» (37). En su lugar la religión, y con ella así todo un planteamiento de virtudes que tampoco alcanzaban politización (38). La ausencia de patria en su sentido más político ya obligaba a ubicarla en otro lugar. Y ello con las cargas que hemos venido señalando. También lo indicaba nuestro autor, la Monarquía se hallaba «*hipotecada*» en defensa de la Fe. Lo que no venía sin consecuencias incluso para las posibili-

(35) G. BORRELLI: «Sapienza, Prudenza ed Obbedienza nel paradigma Conservativo di Botero», en E. BALDINI (ed.): *Botero e la «Ragion di Stato»...*, págs. 91-103 y más detenidamente, del mismo, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, 1993, págs. 21-37. Para inserción de la prudencia en el discurso tomano de virtudes y reducción de la propia razón de estado a tales términos, por lo demás habitual, *vid.* en estos momentos, Salvador DE MALLEA: *Rey Pacífico y Gobierno de Príncipe Católico sobre el Salmo 100, de David*, Génova, 1646, cap. IX, fol. 45 y ss. La aprobación más antigua es de 20 de junio de 1645.

(36) Fol. 48r.

(37) *Vid.* sobre estas cuestiones, B. CLAVERO: *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milán, 1991.

(38) *Vid.* para los momentos que nos ocupan, Julián VIEJO YHARRASSARRY: «Locuras de Europa», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, 7, 1994, pág. 434. Y para momentos fundacionales, PARDOS: «Virtud...», esp. págs. 83 y ss.

dades de afirmación como unidad política autónoma de la propia Monarquía Católica. Monarquía que entonces lo era más que en ningún otro caso, *in ecclesia* (39).

La conjunción resultaba así evidente. Era como decíamos, también, cuestión más primaria de supervivencia. Y no es que no se hablara, incluso pudiera discutirse, aunque ya dentro del paradigma más global, de razón de estado (40), pero se necesitaba menos o incluso se cortocircuitaba su dimensión más decididamente política ante la presencia de esa misma religión. Al menos desde esta concepción más propiamente castellana, que era la que infundía el proyecto europeo, de presencia de religión y ausencia de política que venimos reiterando (41).

Tras los avatares de una Guerra europea y tras la tendencial imposición europea de unos supuestos de convivencia confesional y superación política del enfrentamiento religioso pudiera sospecharse que tales planteamientos hubiesen cedido. Sin embargo, en la era del *Leviathán* y pese a posibles compromisos más o menos útiles e incluso susceptibles de aceptación en el mismo esquema de comprensión confesional (42) la *Weltanschauung* propia de la Monarquía Católica no cederá ni un punto.

(39) CLAVERO: *Institución histórica del derecho*, Madrid, 1992, págs. 56-57.

(40) Vid. MALLEA: *Rey Pacífico...*, cap. cit., V., fols. 48-49. Fray MARCOS SALMERÓN, *El Príncipe escondido. Meditaciones de la vida oculta de Christo, desde los doze hasta los Treinta Años...*, Madrid, 1648, Meditación VIII, II, pág. 83, distinguiendo razón de estado de *plenitudo potestatis*, pero sin dejar de afirmar la razón más específica de religión y de insistir en «*las conveniencias desta catolica razon de estado; que se prefiera Dios, y su ley a toda utilidad política...*», *ibid.* Se trata de obra póstuma. En pág. 279 se indica al margen que la obra se compone en el año de 1647 y se cita también bula de Inocencio X fechada en 25 de enero de 1647. Hay edición más reciente, Madrid, 1931. En general, también, FRANCISCO DE UGARTE HERMOSA Y SALCEDO: *Origen de los dos Gobiernos Divino, i Humano i Forma de su Exercicio en lo Temporal*, Madrid, 1655 (censura más antigua 30 de septiembre de 1652), con la sugerencia de convertirse la Monarquía Católica en una segunda Israel, pág. 177: «... que despues que Dios castigó a España con la invasion de los moros, desde su recuperacion, la hizo su pueblo escogido, como lo fue antes el de Israel». PEDRO FIGUEROA: *Aviso de Principes en aforismos políticos y morales: meditados en la historia de Saul...*, Madrid, 1647 (ya compuesto en marzo de 1645). ANDRÉS MENDO: *Príncipe perfecto y Ministros ajustados. Documentos politicos, y morales*, Salamanca, 1657. La censura más antigua, 3 de julio de 1656. Vid. recientemente, la recopilación de textos sobre razón de estado recogida en J. C. CASTILLO VEGAS y otros: *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, Madrid, 1998, con planteamientos distintos a los nuestros.

(41) Que habían otras situaciones en el seno de la misma Monarquía ya lo ha venido señalando J. XIL PUJOL para Aragón. Vid. recientemente del mismo, «Aragonese constitutionalism and Habsburg rule: the varying meanings of liberty», en R. L. KAGAN y G. PARKER (eds.): *Spain, Europe and the Atlantic world. Essays in honour of John H. Elliot*, Cambridge, 1995, págs. 160 y ss. Y el planteamiento comparado ya en P. FERNÁNDEZ ALBALADEJO: *Fragmentos...*, III, págs. 353-412. E incluso, la vinculación del tópico *razón de estado* a las diferentes realidades constitucionales y culturales puede deparar la sorpresa de encontrar razones de estado que conservan un sólido anclaje constitucional, vid. J.-P. RUBIÉS: «Reason of State and Constitutional Thought in the Crown of Aragon, 1580-1640», *The Historical Journal*, 38, 1, 1995, págs. 1 y ss.

(42) Recordemos que la posibilidad de «tolerar» situaciones de convivencia se podía justificar en la necesidad de evitar males mayores para la Monarquía católica, y con ello, para la Iglesia. Nada casualmente, como indicamos, en la misma *Quaestio* (IIa 2ae, 10) Tomás de Aquino recogía tal posibilidad con referencia directa al *De Ordine* de San Agustín, quien por lo demás ofrecía un amplio espectro de refe-

Así, en la década de los sesenta por la que ya comenzábamos se nos ofrecía una *Cartilla Política y Christiana* (43). Su autor, Diego Felipe de Albornoz nos ofrecía un conjunto de voces que se consideraban fundamentales para la formación de un Rey Sabio, que revestían la cualidad de acercar al monarca las virtudes y apartarle de los vicios. Y se hacía además considerando que la mejor forma de ordenación era la alfabética. Pero el orden se alteraba significativamente desde el primer momento por cuanto la voz primera era, como no podía ser menos, la de Religión. Y allí de nuevo comparecían los lugares ya señalados de «fundamentalidad», las reprobraciones a los hombres meramente políticos, la asociación entre casa de Austria y defensa de la Catolicidad, la «impiedad de algunos políticos» más prestos a la virtud simulada que a la verdadera virtud, las relaciones entre príncipe y súbditos más propias de este mundo no político. La razón de estado, la más alta razón de estado en fin, también aparecía así subsumida en este ámbito de la religión, porque, «*No mantiene las Coronas la razon de estado, sino Dios que como dueño universal de los Reynos, los muda altera o conserva...*»

No faltaba, obviamente, desde esta entrada misma de religión la afirmación del correspondiente proyecto de dominación, como también ya ahora nos resulta habitual (44), aun en estas fechas ciertamente tardías. Al fin y al cabo ya se nos decía, que «*La Religion y las Armas son (digamoslo assi) las Virtudes Cardinales de las Monarquias*» (45). La religión aparecía también como primer motivo de una guerra justa. Incluso podrá insistirse en tales supuestos cuando se trate de la prudencia, que permanece en el ámbito de las virtudes tradicionales, «*sal de las virtudes*» que siguiendo a San Agustín y, sobre todo, a Santo Tomás, proviene «... *del Cielo, allí la busco Salomon, y allí solamente se halla*».

En momentos de argumentaciones más precisas, más *ad hoc* si se quiere, podía igualmente reaparecer esta cosmovisión que ya se mostraba difícilmente sustituible. Con motivo de la invasión de determinados territorios de los Países Bajos hispanos por parte de Luis XIV en 1667 (*Guerra de Devolución*) podía encontrarse en sede, en principio, menos sospechosa. Así, Francisco Ramos del Manzano confeccionaba una respuesta a las pretensiones francesas que contenía, aparte de las cuestiones más

rencias en tal sentido. Un planteamiento distinto en J. A. MARAVALL: «La Idea de Tolerancia en España. (Siglos XVI y XVII)», en J. A. MARAVALL: *La oposición política bajo los Austrias*, Barcelona, 1974, págs. 93 y ss.

(43) DIEGO FELIPE DE ALBORNOZ: *Cartilla Política y Christiana*, Madrid, 1666. La censura más antigua es de 3 de marzo de 1665.

(44) ALBORNOZ: *Cartilla...*, fol 6r.; «*Quexanse los Principes (que de todas las felicidades de España se quexan) de que el Imperio Romano se haya hecho casi hereditario en la Casa de V. Magestad, y no se quexaran, si huvieran buscado la razon en Tertuliano. Pregunta el Africano insigne, porque dominaron los Romanos con asistencia de sus falsos Dioses las demas naciones, y responde; porque floreciessen mas que todos, quien a todos en la veneracion se adelantava. Este mismo imperio mejorado de religion, le reparte oy el Cielo; y assi le goza entre todos los que le desean, quien a todos en la piedad religiosa se aventaja.*»

(45) ALBORNOZ: *Cartilla...*, fol 20v.

específicas del debate, toda una distinción fundada en el supuesto de una ley fundamental de catolicidad en el caso hispano frente a las derivaciones «políticas» de la preferencia francesa por anteponer las máximas de «...*la conveniencia del estado, a las de la Religión* (46)». Por su parte, otro participante desde lado hispano, podía calificar de axiomas «*no muy christianos, pero muy politicos*», los seguidos por el *mars gallicus* (47). Éstas eran las coordenadas. En ellas se enmarcaban, se seguían enmarcando y se enmarcarán durante mucho tiempo (48) artificios que a ellas pudieran servir. Incluida la razón de estado.

(46) F. RAMOS DEL MANZANO: *Respuesta de España al Tratado de Francia sobre las pretensiones de la Reyna Christianissima*, Madrid, 1667, fol. 124 v. Para RAMOS DEL MANZANO, vid. A. MARTÍNEZ RUIZ: *Francisco Ramos del Manzano, testigo de la crisis del siglo XVII (1604-1683)* (resumen de Tesis doctoral leída el 16 de febrero de 1980), Granada, Departamento de Historia Moderna. Y Julián VIEJO: «Grocio Católico. Ramos del Manzano y la posición hispana en la Guerra de Devolución», en Ch. CONTINISIO-C. MOZZARELLI (eds.): *Repubblica e Virtù...*, págs. 567-590.

(47) P. GONZÁLEZ DE SALCEDO: *Examen de la verdad en respuesta a los tratados de los derechos de la Reyna Christianissima sobre varios estados de la Monarchia de España*, s.l.; s.a (probablemente mediados de 1668), Tratado Segundo, pág. 206-207.

(48) J. PORTILLO VALDÉS: «La Historia del primer constitucionalismo español. Proyecto de investigación», *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 24 (1995), págs. 303-373.