

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política I



**TACITISMO Y RAZÓN DE ESTADO EN LOS
“COMENTARIOS POLÍTICOS” DE JUAN ALFONSO
DE LANCINA**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

María Teresa Cid Vázquez

Bajo la dirección de la doctora

Ángeles López Moreno

Madrid, 2001

ISBN: 84-669-2311-X

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA I

TACITISMO Y RAZÓN DE ESTADO
EN LOS COMENTARIOS POLÍTICOS DE J. A. DE LANCINA

TESIS DOCTORAL

AUTORA: MARÍA TERESA CID VÁZQUEZ
DIRECTORA: DRA. ÁNGELES LÓPEZ MORENO

MADRID, 2001

A Lydia Jiménez
y al P. Morales

ÍNDICE GENERAL

SIGLAS UTILIZADAS	6
INTRODUCCIÓN.....	8

PRIMERA PARTE

TACTISMO Y RAZÓN DE ESTADO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO ESPAÑOL DEL SIGLO XVII

CAPÍTULO I: LA RECEPCIÓN DE TÁCITO EN ESPAÑA.....	13
I.1. Consideraciones generales	13
I.2. Panorama bibliográfico.....	16
I.3. Proceso de recepción de Tácito en España	19
I.3.1. Tradición manuscrita.....	19
I.3.2. Ediciones.....	23
I.3.3. Traducciones españolas	29
CAPÍTULO II: EL TEMOR A TÁCITO EN ESPAÑA: EL DOCUMENTO ANÓNIMO <i>CENSURA SOBRE LOS ANNALES Y HISTORIAS DE CAIO CORNELIO TACITO PARA CONSULTAR SI SERA BIEN IMPRIMIR EN ESPAÑOL SU TRADUCCION</i>	40
II.1. Contenido del documento.....	40
II.2. Cuestiones pendientes de estudio	49
II.2.1. Fecha del documento.....	49
II.2.2. Autor del documento	51
II.2.3. ¿Es Saavedra Fajardo el autor?.....	54
CAPÍTULO III: EL TACTISMO EUROPEO Y LAS VÍAS DE PENETRACIÓN EN ESPAÑA.....	69
III.1. El origen del tacitismo europeo	69
III.2. Las vías de penetración del tacitismo en España	73
III.2.1. La posición de J. A. Maravall	74
III.2.2. La posición de E. Tierno Galván	75
III.2.3. Otras posiciones.....	76
III.2.4. Las vías de penetración del tacitismo en España	77
a) La vía hispánica	77
b) La vía italiana.....	79
c) La vía francesa.....	84
d) La vía flamenca o lipsiana	86

e) La vía alemana.....	91
CAPÍTULO IV: LOS TRATADISTAS ESPAÑOLES Y LA RAZÓN DE ESTADO	93
IV.1. Maquiavelo, Tácito y los <i>políticos</i>	93
IV.2. Los tratadistas españoles frente al reto de la razón de Estado	98
IV.2.1. La escuela eticista: Ribadeneira, Barbosa Homen.....	100
IV.2.2. La escuela idealista: Clemente, Salazar.....	107
IV.2.3. La escuela realista: Álamos de Barrientos, Saavedra	109
IV.3. A modo de conclusión: ¿es un velo del maquiavelismo el tacitismo español?.....	112

SEGUNDA PARTE

TACTISMO Y RAZÓN DE ESTADO EN LOS *COMENTARIOS POLÍTICOS* DE JUAN ALFONSO DE LANCINA

CAPÍTULO I: LA VIDA Y LA OBRA DE JUAN ALFONSO DE LANCINA COMO REFLEJO DE LA CULTURA DEL SIGLO XVII.....	120
I.1. La cultura española del siglo XVII: claves para comprender la personalidad y la obra de J. A. de Lancina. El problema de la "decadencia española"	120
I.2. Razones personales y epocales que impulsan los <i>Comentarios políticos</i> de J. A. de Lancina.....	133
I.3. La obra: los <i>Comentarios políticos a los Anales de Tácito</i>	141
I.3.1. El manuscrito	141
I.3.2. La obra impresa.....	143
I.3.3. Juicio crítico.....	148
CAPÍTULO II: MÉTODO O VÍAS DE CONOCIMIENTO PARA LA FORMULACIÓN DE LA RAZÓN DE ESTADO	158
II.1. Introducción.....	158
II.2. Naturaleza de la razón de Estado.....	159
II.3. Método o vías de conocimiento para la formulación de la razón de Estado según Lancina.....	166
II.3.1. Experiencia e historia	166
II.3.2. Prudencia política.....	175
II.3.3. Conocimiento del genio humano y de los Estados.....	186
CAPÍTULO III: ESTADO, FORMAS DE GOBIERNO Y SOBERANÍA	200
III.1. La formación del Estado. El <i>tiempo</i> del Estado	200
III.1.1. El concepto de Estado en Maquiavelo.....	207
III.1.2. El concepto de Estado y las formas de gobierno en la doctrina jurídico-política de Francisco Suárez	210
III.2. El concepto de Estado y las formas de gobierno en la obra de Lancina	219
III.2.1. El concepto de Estado.....	223
III.2.2. La cuestión de las formas de gobierno	238
III.3. La doctrina de la soberanía.....	244
III.3.1. El concepto de soberanía de Bodino	244
III.3.2. La soberanía popular o el <i>principatus politicus</i> (el poder político) en la doctrina jurídico-política de Suárez	250
III.3.3. La soberanía según Lancina. Relación del poder real con a ley. Límites al poder y derecho de resistencia. El tiranicio	259

III.4. A modo de conclusión	270
CAPÍTULO IV: LAS MATERIAS O VARIANTES DE LA RAZÓN DE ESTADO	275
IV.1. Introducción.....	275
IV.2. La "razón de religión"	276
IV.2.1. Utilidad de la religión según Lancina	279
IV.2.2. Contraste con Maquiavelo.....	281
IV.3. La "razón de justicia" o razón de Estado administrativa.....	290
IV.3.1. La administración de justicia.....	290
IV.3.2. La selección de los colaboradores del príncipe.....	296
IV.4. La "razón de Estado militar"	307
IV.4.1. El arte de la guerra	310
IV.4.2. La política militar	315
IV.5. La "razón de Estado económica"	319
IV.5.1. El sistema tributario.....	319
IV.5.2. La liberalidad y riqueza	324
IV.5.3. Medidas para atajar el problema demográfico	327
IV.6. A modo de conclusión.....	328
CAPÍTULO V: FORMULACIÓN DE LA RAZÓN DE ESTADO	341
V.1. El titular del poder	341
V.2. Las virtudes heroicas o de imperio	346
V.3. Formulación de la razón de Estado	353
V.4. Los instrumentos o medios de la razón de Estado.....	362
V.4.1. Introducción	362
V.4.2. Opinión	365
V.4.3. Disimulación y simulación	376
V.4.4. Cautela y secreto: los <i>arcana imperii</i>	387
V.4.5. Consejo	392
V.4.6. Fortuna	397
V.5. Conclusión: la moderación, clave la razón de Estado.....	401
CONCLUSIONES.....	411
BIBLIOGRAFÍA.....	428

SIGLAS UTILIZADAS

- A. A. C. M. P.*, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid.
A. C. S., *Anales de la cátedra "Francisco Suárez"*, Granada.
A. H. D. E., *Anuario de Historia del Derecho Español*, Madrid.
A. H. N., *Archivo Histórico Nacional*, Madrid.
B. C. G., *Biblioteca clásica Gredos*, Madrid.
B. A. E., *Biblioteca de autores españoles*, Madrid.
B. L. H., *Bibliografía de la literatura hispánica*, Madrid.
B. R. A. H., *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid.
B. N., *Biblioteca Nacional*, Madrid.
C. H. P., *Corpus Hispanorum de Pace*.
C. P., *Comentarios políticos a los Anales de Tácito*.
C. S. I. C., *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*.
C. T., *Ciencia Tomista*, Salamanca.
E. I., *Enciclopedia italiana*.
I. E. P., *Instituto de Estudios Políticos*, Madrid.
P. W. R. E., *Pauly-Wissowa Real Encyclopedie*.
R. E. P., *Revista de Estudios Políticos*, Madrid.
R. D. P., *Revista de Derecho privado*, Madrid.
R. G. L. J., *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, Madrid.
R. I. F. D., *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, Roma.
R. O., *Revista de Occidente*, Madrid.

INTRODUCCIÓN

La obra de Juan Alfonso de Lancina, *Comentarios Políticos a los Anales de Tácito* (Madrid, 1687), se inscribe en el panorama doctrinal del tacitismo español del siglo XVII. Con el fin de situar a nuestro autor y su obra en el marco específico de aquella corriente, en el primer capítulo nos ocuparemos del proceso de recepción de Tácito en España, ya que no podríamos comprender plenamente las peculiares especificidades del tacitismo español si no es a través del contraste y en relación con el proceso de recepción de las obras de Tácito en nuestro país.

Para comprender, pues, el significado, la repercusión, e importancia del tacitismo español es preciso tener en cuenta las concretas circunstancias en las que se produjo su recepción. Y, de modo especial, por quien fue llevada a cabo. Este y no otro es el primer objetivo que nos proponemos abordar en el primer capítulo. A tal fin, y desde el amplio panorama bibliográfico sobre el tema, procederemos estudiando, en primer lugar, la recepción de Tácito tal como nos la ofrecen los autores españoles para, a continuación, examinar las fases principales de dicha recepción.

Como veremos, el proceso de recepción de Tácito en España fue muy tardío con respecto a Europa; indudablemente el retraso no fue por falta de interés o desconocimiento del historiador romano. Al aparecer se temía en los círculos eruditos de la época que Tácito en lengua vulgar ejerciera una influencia perniciosa sobre las costumbres y la sociedad en general. Por ello, en el segundo capítulo analizaremos el documento que se conserva en la Sección de manuscritos de nuestra Biblioteca Nacional, titulado *Censura sobre los Anales y las Historias de C. C. Tácito para consultar si será bien imprimir en español su traducción*, en el que se exponen de forma clara y sistemática las razones del retraso español en la traducción de las obras de Tácito. Como tendremos oportunidad de notar, existen respecto a este documento, dos cuestiones pendientes de estudio sobre las cuales conviene insistir y, sobre todo, aclarar: la primera se refiere a la fecha en la que fue escrito, y la segunda al autor. Intentaremos responder a las dos cuestiones planteadas desde los datos reunidos y contratados.

En el tercero nos ocuparemos del tacitismo europeo y de las vías de penetración en España. El tacitismo es una corriente de pensamiento europea, que tuvo su origen fuera de nuestras fronteras. De ahí que para estudiar el tacitismo español debamos partir de las vías de penetración en nuestro país. Además de una primera vía hispánica, muy temprana, que lamentablemente quedó truncada, existieron cuatro ramificaciones fundamentales en la vía europea: la italiana, fue la primera en el tiempo y la más duradera; la segunda, la francesa; la tercera, la flamenca o lipsiana; y la cuarta, de carácter tardío y secundario, la alemana. La vía flamenca o lipsiana fue al que contribuyó más poderosamente a divulgar el tacitismo en España. La influencia que Lipsio ejerció en nuestro país explica el cambio de actitud de los tratadistas españoles respecto a Tácito.

En el cuarto, y último capítulo de esta primera parte, nos ocuparemos de actitud que adoptan los escritores políticos españoles ante la entrada en escena de la razón de Estado de Maquiavelo. La reacción que producen en España, como en el resto de Europa, las ideas del florentino da lugar a una copiosísima literatura: numerosos autores publican impugnaciones de Maquiavelo, animados algunos de un verdadero furor polémico, y respondiendo serenamente los más a un concepto de política derivado de la teología, en el que se supeditan la eficacia y la conveniencia a las leyes de la moral y engrandecimiento de la religión. Son muy numerosos los autores que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, han intentado relacionar el pensamiento de Tácito con el de Maquiavelo; sin embargo sería erróneo considerar que fue esa la actitud de nuestros tratadistas del siglo XVII.

Los primeros trabajos sobre el tacitismo español, publicados en la década de los años cuarenta del siglo XX, tomaron como punto de referencia los ya existentes sobre el tacitismo europeo. Maravall confiesa expresamente que tomó como modelo el esquema que había diseñado G. Toffanin al estudiar el tacitismo italiano, en su obra *Machiavelli e il tacitismo*. Siguiendo a Toffanin, considera que los tacitistas españoles acudían a Tácito para soslayar a Maquiavelo, cuyas obras estaban incluidas en el *Índice de Libros prohibidos*. De este modo, el historiador romano serviría de "velo" para enmascarar las ideas del florentino. En la década de los años ochenta, Fernández-Santamaría matiza la interpretación de Maravall; distingue tres escuelas o direcciones en íntima relación con el tema de la razón de Estado: la eticista, la realista, en la que incluye a los tacitistas, y la idealista. Según Fernández-Santamaría, la primera y la segunda comparten un objetivo idéntico: la formulación de una razón de Estado cristiana y efectiva. Ambas buscan reconciliar las exigencias de una realidad política, cuya existencia ya nadie niega, con una tradición ética que durante mil años había dado sustancia y significado a la sociedad occidental.

Así pues, es necesario tratar de establecer los linderos que separan al tacitismo

español del maquiavelismo. ¿Es realmente un "velo" del maquiavelismo? Con el fin de responder a esta pregunta, estudiamos la obra de Lancina en la segunda parte de nuestro trabajo. En una primera lectura, tomando aisladamente algunos pasajes de la obra de Lancina, podría considerarse que es un pensador maquiavélico. Sin embargo, la lectura atenta y reposada de la misma, relacionando e integrando los distintos pasajes entre sí, nos llevará a descubrir el eje o líneas fundamentales de su pensamiento, claramente enraizado en la tradición jurídico-política española, como tendremos oportunidad de mostrar. Este es el objetivo que nos proponemos en el presente trabajo.

Dedicaremos el primer capítulo a situar al autor en el contexto histórico y cultural en el que nace y se desarrolla, centrándonos en las claves que explican su personalidad y su obra.

En el segundo, analizaremos el método o vías de conocimiento que utiliza para llegar a su formulación de la razón de Estado. Lancina, al igual que la mayoría de los tratadistas españoles del Barroco, da una importancia extraordinaria al saber como el medio más efectivo de comprender y dominar la realidad. La primera vía de conocimiento es, pues, la "experiencia", tanto la adquirida por el gobernante en el ejercicio de sus funciones como la que se deriva de los "ejemplos" del pasado; es decir, de la historia. El conocimiento adquirido a través de la experiencia -propia y ajena- conduce a la segunda vía, la "prudencia política", que culminará en la tercera vía: el conocimiento del genio humano y de los Estados. En rigor, más que una tercera vía, es una de las aplicaciones de la prudencia, clave en su obra.

En el tercero, estudiaremos el concepto de Estado de Lancina contrastándolo con el Maquiavelo y el de Suárez con el fin de mostrar sus coincidencias y diferencias; respecto a la cuestión de las formas de gobierno, veremos cual es la mejor según nuestro autor. Y por último, nos ocuparemos de la doctrina de la soberanía: del concepto de soberanía de Bodino y Suárez, para exponer a continuación el de Lancina centrándonos en la relación del poder real con la ley; los límites del poder; el derecho de resistencia y el tiranicidio.

En el cuarto, analizaremos las distintas categorías o variantes de la razón de Estado atendiendo a las materias que abarca; la primera variante es la "razón de religión": nos ocuparemos de la "utilidad" de la religión contrastando la postura de Lancina con la de Maquiavelo; la segunda, la "razón de justicia" o "razón de Estado administrativa": la justicia es el faro que guía al príncipe y a sus colaboradores: consejeros, embajadores, ministros, etc.; todos han de ser elegidos por el rey según la orientación dada por la justicia conmutativa y distributiva; la tercera, es la "razón de Estado militar": el arte de la guerra y la política militar; la cuarta y última, la "razón de Estado económica": el sistema tributario, la liberalidad y riqueza, y las medidas para atajar el problema demográfico, son cuestiones

que también aparecen en la obra de Lancina.

En el quinto, y último, trataremos de sintetizar la formulación de la razón de Estado según nuestro autor. En común con la abrumadora mayoría de los pensadores españoles del Barroco, considera que el instrumento ideal para llevar a cabo las estipulaciones de la razón de Estado es el príncipe. El príncipe personifica en su conducta todos los atributos inherentes a la verdadera razón de Estado. Por ello, y en primer lugar, nos ocuparemos de las virtudes que debe poseer el príncipe, tanto de las morales como de las "heroicas o de imperio". A continuación expondremos los rasgos fundamentales que definen su formulación de la razón de Estado; analizando los distintos instrumentos o medios que componen la fórmula que propone: la opinión; la disimulación y simulación; la cautela y el secreto; el consejo, y la fortuna. Por último, y a modo de síntesis, nos ocuparemos de la moderación, clave de la razón de Estado según Lancina.

PRIMERA PARTE

TACITISMO Y RAZÓN DE ESTADO EN EL PENSAMIENTO
POLÍTICO ESPAÑOL DEL SIGLO XVII

CAPÍTULO I

LA RECEPCIÓN DE TÁCITO EN ESPAÑA

I.1. Consideraciones generales

La obra de Juan Alfonso de Lancina, *Comentarios Políticos a los Anales de Tácito* (Madrid, Imprenta Melchor Álvarez, 1687) que, además de los comentarios, contiene el texto latino y la traducción del primer libro de los *Anales* de Tácito, se inscribe en el panorama doctrinal del tacitismo español del siglo XVII. Conviene, por ello, situar a nuestro autor y su obra en el marco específico de aquella corriente doctrinal ocupándonos, en primer lugar, del proceso previo que supone la recepción de Tácito en España, ya que no podríamos comprender plenamente las peculiares especificidades del tacitismo español si no es a través del contraste y en relación con el proceso de recepción de las obras de Tácito en nuestro país. Ante todo y como mostraremos, en España el proceso de recepción de Tácito y el tacitismo surgen casi simultáneamente, pero no pueden confundirse.

Los traductores españoles no hicieron comentarios gramaticales a través de los cuales mejorar la lectura de Tácito y su interpretación (para los comentarios filológicos acudían a los trabajos de los filólogos europeos, fundamentalmente a los de Lipsio y Pichena), sino que entendieron que era más importante comentar a Tácito desde el punto de vista político. El aspecto que interesaba de la obra de Tácito no era el filológico sino, decididamente, el aspecto político. Por ello, se dedicaron a incluir en sus ediciones de Tácito consideraciones políticas, aforismos y comentarios como se muestra en las obras aparecidas muy a principios del siglo XVII.

La primera traducción al castellano de la obra de Tácito publicada en España es la de Manuel Sueyro, *Las obras de C. Cornelio Tácito, traducidas de latín en castellano* (Amberes, 1613) y, al año siguiente, aparece la de Baltasar Álamos de Barrientos, *Tácito español ilustrado con aforismos* (Madrid, 1614). Como se refleja en el título, la obra de Álamos contiene, además de la traducción, los aforismos que, compuestos por el propio

autor, imprimen un sesgo particular, fiel reflejo del pensamiento y la cultura de la época.

Para comprender, pues, el significado, la repercusión y la importancia del tacitismo español es preciso tener en cuenta las concretas circunstancias en las que se produjo su recepción y, de modo especial, por quién fue llevada a cabo. Este y no otro es el objetivo que nos proponemos abordar en primer término. A tal fin y desde el amplio panorama bibliográfico sobre el tema, procederemos estudiando, en primer lugar, la recepción de Tácito tal y como nos la ofrecen los autores españoles para, a continuación, examinar las fases principales de dicha recepción.

Para cumplir con este primer objetivo tomaremos como punto de referencia la división establecida por Menéndez Pelayo en su *Biblioteca hispano-latina clásica*, en la que distingue el insigne autor entre códices, ediciones y comentarios, traductores e influencias. Siguiendo la anterior división, en el primer apartado nos ocuparemos de la tradición manuscrita de la obra de Tácito; en el segundo, analizaremos las primeras ediciones extranjeras y españolas; en el tercero nos ocuparemos de los traductores españoles, distinguiendo entre los que han hecho traducciones completas o sólo parciales.

Y en fin, en el siguiente capítulo estudiaremos un documento que se conserva en la Sección de manuscritos de nuestra Biblioteca Nacional, titulado *Censura sobre los Annales e Historias de Caio Cornelio Tacito, para consultar si será bien imprimir su traducción en español*¹. Como ya señalara en su tesis doctoral sobre el tacitismo Tierno Galván², se trata de un documento de valor inapreciable, ya que en el mismo se exponen las causas fundamentales del retraso de las traducciones españolas de Tácito.

Se trata de un ensayo escrito al parecer espontáneamente por un "observador interesado" que, al enterarse de que el Consejo había remitido la censura de cierta traducción de Tácito al P. Juan Luis de la Cerda, de la Compañía de Jesús, decide redactar el escrito para impedir la aprobación de la traducción que se estaba examinando. Al principio del documento, afirma que él también ha traducido las obras de Tácito al castellano, pero que no piensa publicar jamás su versión por las razones que expone en el documento. En este documento se pone de manifiesto que en España existía temor a publicar las versiones de Tácito, a que fuera accesible a todos, que anduviera en "lenguaje de niños y doncellas". El autor insiste en que poner a disposición de todos la compleja y oscura obra de Tácito implica, simultáneamente, dar la oportunidad a los ignorantes de

¹ Ms. 13086, B. N., Madrid. Publicado por A. VALLADARES Y SOTOMAYOR en *Seminario Erudito*, vol. XIII, Madrid, Blas Román, 1788. Y por E. TIERNO GALVÁN, en *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, pp. 80-93.

² "El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español", publicado en *Anales de la Universidad de Murcia*, curso 1947-48, pp. 895-988. Recogido en *Escritos (1950-1960)*, *op. cit.*, pp. 11-79.

sacar conclusiones peligrosamente erróneas, puesto que carecen de la formación necesaria para interpretar correctamente el pensamiento del historiador romano.

Como tendremos la oportunidad de notar, existen respecto a este documento, dos cuestiones pendientes de estudio sobre las que conviene insistir y, sobre todo, aclarar: la primera se refiere a la fecha en la que fue escrito, y la segunda al autor. Según el colector de la miscelánea en la que se recoge el original, se trata de un escrito anónimo. Tierno Galván, basándose en el contenido de una hoja adjunta al manuscrito, afirma que el autor es Pedro Ponce de León. Sin embargo, la ambigüedad con la que está redactada la hoja adjunta no permite afirmar que el autor sea Pedro Ponce de León, más bien habría que ponerlo en duda. En dicha hoja se afirma que el autor es Pedro Ponce de León, pero se advierte que el nombre ha sido borrado.

Lo único que podemos afirmar, por tanto, según el contenido de la hoja adjunta, es que el autor tenía interés en ocultar su identidad, de lo contrario no habría borrado el nombre. Prueba de ello, es que el colector de la miscelánea cita el documento como anónimo. Los demás autores que citan el documento se limitan a repetir la afirmación de Tierno Galván sin entrar en el análisis de la cuestión. Intentaremos responder a las dos cuestiones planteadas desde los datos reunidos y contrastados.

I.2. Panorama bibliográfico

No se trata de presentar aquí un panorama general de la bibliografía existente sobre Tácito, ya que, sobre dicha temática, sería materialmente imposible cualquier intento de exhaustividad. La bibliografía tácitea es prácticamente inabarcable; además, existen obras especializadas, muy prestigiosas, que se ocupan monográficamente de su estudio. De ellas merecen ser destacadas:

a) Las dos las dos importantes series de *Berichte* realizadas por R. Hanslik, consagradas a censar y criticar la bibliografía tácitea aparecida entre los años 1934 y 1974. La más extensa e importante de ellas lleva el título de "Tacitus", aparecida entre 1939-1972³; al mismo autor se deben los *Forschungsberichte Tacitus*⁴. En los mismos puede obtenerse la información más amplia de la bibliografía publicada sobre Tácito en los últimos años⁵.

b) Entre los comentarios, destaca el de E. Koestermann, *Cornelius Tacitus, Annalen*⁶, sin duda el instrumento más importante, imprescindible para la comprensión profunda de los *Anales*.

c) Entre los estudios generales fundamentales, además de los citados de R. Hanslik, destaca el de St. Borzsák, "P. Cornelius Tacitus", incluido en la muy prestigiosa *Realencyclopädie der Classischen Altertums-Wissenschaft* de Pauly-Wissowa⁷; la monografía de R. Syme, *Tacitus*⁸, y la obra de E. Paratore, *Tacito*⁹.

³ HANSLIK, R., "Tacitus" en *Lustrum* 16 (1971-1972), pp. 143-304, y 17 (1973-1974), pp. 71-216.

⁴ HANSLIK, R., *Forschungsberichte Tacitus* publicados en el *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 13 (1960), pp. 65-102; 20 (1967), pp. 1-31; 27 (1974), pp. 129-166.

⁵ Cfr. MORALEJO, J. L., "Introd., trad. y notas" en TÁCITO C., *Anales* (Libros I-VI), Madrid, (B. C. G., 19), 1979 (reimpr. 1984), pp. 33-39.-----, "Introd. y trad." en TÁCITO, C., *Anales* (libros XI-XVI), Madrid, (B. C. G., 30), 1980. Moralejo cita las obras básicas sobre la tradición manuscrita, ediciones, traducciones y comentarios de Tácito.-- SANMARTÍ, F., *Tácito en España*, Barcelona, C.S.I.C., 1951, pp.13-16, enumera los repertorios y obras técnicas más importantes hasta 1951.- LÓPEZ DE JUAN, C., "Introd." en TÁCITO, C., *Annales*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp.32-36, incluye otros importantes repertorios publicados con posterioridad a la obra de Sanmartí.

⁶ KOESTERMANN, E., *Cornelius Tacitus, Annalen*, Heidelberg, 1963-1968.

⁷ BORZSÁK, S., "P. Cornelius Tacitus" en *Supplementband*, XI, Stuttgart, 1968, cols. 373-515; sobre los *Anales*, cols. 462-497.

⁸ SYME, R., *Tacitus*, I-II, Oxford, 1958.

Centrándonos ya en los autores españoles, la primera obra en la que se aborda el estudio de forma exhaustiva y rigurosa del proceso de recepción de Tácito en España, es la de F. Sanmartí, *Tácito en España*, publicada en 1951¹⁰. Obra verdaderamente importante en nuestro país, aporta abundantes datos cronológicos, bibliográficos y filológicos, además de un estudio pormenorizado sobre las traducciones de Tácito aparecidas en el siglo XVII. Sanmartí escribe esta obra con el fin de colaborar en el gigantesco proyecto de Menéndez Pelayo¹¹ que, como es sabido, pretendía dotar a nuestra patria de una Biblioteca hispano-clásica (griega y latina); deseo que expresó claramente en *La Ciencia Española* y en su incompleta *Biblioteca hispano-latina clásica*.

El primer tomo de la *Biblioteca hispano-latina clásica* de Menéndez Pelayo, que se publica en Madrid en 1902, por la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, terminaba con la letra *c* (llegaba sólo hasta Cicerón). Posteriormente, en la edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo, se publica la *Bibliografía hispano-latina clásica*, ya completa, en nueve tomos (1950-1952)¹². La parte nueva comprende desde Cicerón en adelante, y está formada por el material inédito que dejó Menéndez Pelayo. A Tácito solamente se dedican las páginas 93-101 del tomo VIII de esta *Bibliografía*, y en ellas se incluye el prólogo de Menéndez Pelayo a los *Anales* de Tácito, traducidos por Carlos Coloma¹³. Dicho tomo octavo se publica en 1952, un año después de la obra de Sanmartí (1951). Entre 1952-1953 se publica la *Biblioteca de traductores españoles*¹⁴, como complemento y ampliación de la *Biblioteca hispano-latina clásica*, la cual aporta datos biográficos de los siguientes traductores españoles de Tácito: Antonio de Herrera Tordesillas, Manuel Sueyro, y Baltasar Álamos de Barrientos¹⁵.

Sanmartí, para la elaboración de su trabajo, toma como punto de partida las notas

⁹ PARATORE, E., *Tacito*, 2ª ed., Roma, 1962.

¹⁰ SANMARTÍ, F., *Tácito en España*, Barcelona, C.S.I.C., 1951.

¹¹ Cfr. SANMARTÍ, *op. cit.*, pp. 9-12.

¹² MENÉNDEZ PELAYO, M., *Bibliografía hispano-latina clásica*, Tomos I-IX, Santander, C.S.I.C., 1950-1952.

¹³ Publicado por primera vez en *Los Anales de C. C. Tácito, traducidos por D. Carlos Coloma, en dos tomos*, Madrid, Biblioteca Clásica, Tomo XVII, 1879, Prólogo, pp. V-XIII. Reeditado en 1909.

¹⁴ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Biblioteca de traductores españoles*, Tomos I-IV, Santander, C.S.I.C., 1952-1953.

¹⁵ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Biblioteca traductores españoles, op. cit.*: Baltasar Álamos de Barrientos, tomo I, pp. 42-47.- Antonio de Herrera Tordesillas, tomo II, pp. 222-225.- Manuel Sueyro, tomo IV, pp. 267-270.

que Cayetano Sixto y Joaquín Ezquerra incluían en su edición de las obras de Tácito (Madrid, 1794)¹⁶, las cuales contenían una noticia resumida sobre los traductores españoles y sus posibles influencias. Ciertamente, llama la atención que Sanmartí acuda a una edición española del siglo XVIII; el motivo por el que utiliza una edición tan antigua es que, a juicio de Sanmartí, dicha edición era hasta 1951 el único intento logrado en España de dar una edición completa de las obras de Tácito. Para la estructura de la obra toma como modelo el tomo I de la *Biblioteca hispano-latina clásica*, de 1902¹⁷, y sigue fielmente a Menéndez Pelayo en la división que establece entre códices, ediciones y comentarios, traductores e influencias; división que nosotros seguiremos también en nuestro trabajo.

Más recientemente, la presencia de Tácito en España ha sido estudiada por B. Antón Martínez, en su obra *El tacitismo en el siglo XVII en España: el proceso de "receptio"*, publicada en 1992¹⁸; obra que completa los datos proporcionados por Sanmartí sobre la recepción de Tácito.

1.3. Proceso de recepción de Tácito en España

1.3.1 Tradición manuscrita

D. Félix de Lucio Espinosa, encargado de la censura de los *Comentarios Políticos a los Anales de Tácito* de Juan Alfonso de Lancina, alude a la pérdida de las obras de Tácito y a su posterior recuperación durante el siglo XV: "Con razón mandó el Emperador Publio Anio, que su retrato se pusiese en todas las librerías, que sus libros se copiasen en todas las Ciudades, y sus traslados se guardasen en todos los Archivos, y aun con esta diligencia se llegó a perder la mayor parte de sus obras, y las que hoy se gozan se deben a la afición y grandeza de espíritu del Pontífice León Décimo, que las rescató del Germánico silencio..."¹⁹.

¹⁶ *Obras de C. C. Tácito: los Anales y las Historias* de Tácito, traducidas al castellano por Carlos Coloma (1ª ed., Douay, 1629), y la *Germania* y la vida de *Agrícola*, traducidas por Baltasar Álamos de Barrientos (1ª ed., Madrid, 1614). Es la segunda edición acompañada del texto latino, corregida e ilustrada con la historia crítica de sus ediciones, anotaciones, índices, variantes del texto latino. Se agrega también el *Diálogo sobre los oradores*, atribuido a Tácito, por D. C. SIXTO, Pbro., y D. J. EZQUERRA, Profesores de Letras Humanas, con licencia, Tomos I-IV, Madrid, En la Imprenta Real, 1794. Las notas sobre los traductores españoles, en la Introducción del Tomo I.

¹⁷ En 1951 no se había publicado aún el tomo VIII de esta obra, que contiene las notas relativas a Tácito, publicándose un año más tarde.

¹⁸ ANTÓN MARTÍNEZ, B., *El tacitismo en el siglo XVII en España: el proceso de "receptio"*, Valladolid, Universidad, 1992.

¹⁹ Censura de D. Félix de LUCIO ESPINOSA en *Comentarios Políticos a los Anales de Tácito*, de Juan Alfonso de

Así, pues, como señala el censor de los *Comentarios Políticos* de Lancina, la obra de Tácito no se ha conservado completa; lo que conocemos de ella se conserva en unos códices del siglo XV, fecha relativamente reciente en la historia de los manuscritos de Tácito²⁰. A juicio de los críticos, estos manuscritos son sólo de un valor relativo, ya que desde la época en la que se sitúa la composición y publicación de las obras de Tácito - finales del siglo I y comienzos del II- hasta el siglo XV -época a la que pertenecen los manuscritos- transcurren trece siglos. No obstante, creemos que es de interés conocer los códices extranjeros y españoles a través de los cuales se ha conservado lo que conocemos de la obra de Tácito.

En 1455, Henoch d'Ascoli, comisionado por el Papa Nicolás V, descubrió en el Monasterio de Herfeld (Hesse) un manuscrito que contenía *Agrícola*, *Germania*, y el *Diálogo sobre los oradores*. Respecto al *Diálogo de los oradores*, Beatus Rhenanus vacilaba en atribuir esta obra a Tácito; y Justo Lipsio le niega la paternidad en su edición de 1574, mientras que los editores españoles de Tácito, C. Sixto y J. Ezquerro, se pronuncian a favor de la paternidad de Tácito sobre esta obra en su edición de 1794²¹.

Los *Anales* y las *Historias* se han conservado en dos manuscritos que se encuentran en la *Bibliotheca Laurentiana* de Florencia. El llamado *Mediceus II* o *Mediceus alter*, (*Bibliotheca Laurentiana*, núm. LXVIII, 2)²², que parece haber sido copiado en la Abadía de Montecassino a mediados del siglo XI, único conocido hasta el siglo XV, contiene los libros XI al XVI de los *Anales* y lo que queda de las *Historias*. De este manuscrito procede la *editio princeps* de Juan y Vindelino de Spira (Venecia, c. 1470), en la que se imprimieron los libros XI-XVI de los *Anales*, las *Historias*, *Germania* y el *Diálogo sobre los oradores*;

Lancina, Madrid, 1687.

²⁰ Para la tradición manuscrita hemos utilizado el citado artículo de St. BORZSÁK, "P. Cornelius Tacitus", incluido en la muy prestigiosa *Realencyclopädie der Classischen Altertums-Wissenschaft* de Pauly-Wissowa, en *Supplementband*, XI, Stuttgart, 1968, cols. 373-515; sobre los *Anales*, cols. 462-497, 505 y ss.; la bibliografía recogida por R. Hanslik en *Lustrum* 17 (1973-1974), 173-180, así como su artículo "Zur Überlieferung des Tacitus" en *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil-Hist. Klasse*, 105 (1968), 155-162. En castellano hemos utilizado las siguientes obras: SANMARTÍ, F., *op. cit.*, pp. 17-26.- MENÉNDEZ PELAYO, M., *Bibliografía hispano-latina clásica*, Tomo VIII, Santander, C.S.I.C., 1952, pp. 93-96.- BÜCHNER, K., *Historia de la literatura latina*, (trad. esp.), Barcelona, Labor, 1968, pp. 389-402.- MORALEJO, J. L., "Introd., trad. y notas" en C. TÁCITO, *Anales* (Libros I-VI), Madrid, (B. C. G.), 1979, pp. 29-30.- LÓPEZ DE JUAN, C., "Trad., prólogo y notas" en C. TÁCITO, *Annales*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 27-30.

²¹ Cfr. SANMARTÍ, F., *op. cit.*, p. 61. Algunos autores siguen negando que esta obra pueda atribuirse a Tácito, entre ellos, E. PARATORE, *Tacito*, Roma, 2ª ed., 1962,. Vid. LÓPEZ DE JUAN, C., "Introd." en TÁCITO, C., *Annales*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp.10-11.

²² KOESTERMANN, E., *Corneli Taciti Libri qui supersunt*, T. I: *Annales*, 3ª ed., Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1971, pp. VI y ss.

faltan los seis primeros libros de los *Anales* que aún no se habían descubierto, y la vida de *Agrícola*. Del *Mediceus II* derivan, además, dieciséis manuscritos, todos del siglo XV, llamados *Deteriores*, entre ellos el llamado *Hispanus* o *Covarruviae*.

El famoso *Mediceus I* o *Mediceus prior* (*Bibliotheca Laurentiana*, núm. LXVIII, 1) data de la segunda mitad del siglo IX y contiene el grupo de los seis primeros libros de los *Anales* -la llamada héxada de Tiberio-, con la laguna del libro V y parte del VI. El manuscrito se conoció después del *Mediceus II* y fue descubierto a finales del siglo XV en la Abadía de Corvey, en Westfalia. En 1509 fue llevado a Roma y pasó a manos del cardenal Juan de Médicis, más tarde León X (1513), el cual encargó al filólogo y humanista, Felipe Beroaldo el Joven, su inmediata edición, que se publicó en Roma, en 1515, y que constituye la *editio princeps* de los libros I-VI de los *Anales*.

Como señala J. L. Moralejo, más discutido ha sido el caso del texto redescubierto por Mendell²³, el llamado manuscrito *Leidensis* de la Biblioteca de la Universidad de Leiden (BPL 16 B). Fue copiado hacia 1475 y en él se ha creído ver el testimonio de una tradición independiente y superior a la del *Mediceus*; tal fue la actitud adoptada, por ejemplo, por el editor de Tácito de la Bibliotheca Teubneriana, Erich Koestermann; aunque, posteriormente, el propio Koestermann, ante los argumentos de quienes lo acusaban de supervalorar el redescubierto códice de Leiden, cedió un poco en su postura²⁴.

En cuanto a los códices españoles, existen numerosos ejemplares dispersos por las distintas bibliotecas hispanas, de entre los cuales enumeramos los más prestigiosos:

a) Del siglo XV están catalogados los *Inventarios de las Bibliotecas* del Príncipe de Viana (*Item Cornelius Tacitus*), y del Infante Pedro, Condestable de Portugal, Pedro IV, Barcelona, 1466²⁵.

b) En la Biblioteca Nacional de Madrid tenemos varios manuscritos: el Ms. 8401, del siglo XV, fue copiado del *Mediceus II*, contiene los *Anales* y las *Historias*; el Ms. 8748, contiene el libro I de los *Anales*; el Ms. 10037, escrito con letra del siglo

²³ MENDELL, C. W., artículos en *American Journal of Philology* 72 (1951), 337-345 y 75 (1954), 250-270. (Citado por MORALEJO, J. L., *op. cit.*, p. 30).

²⁴ KOESTERMANN, E., *Corneli Taciti Libri qui supersunt*, T. I: *Annales*, 3ª ed., Leipzig, 1971, p. XII.

²⁵ Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Bibliografía hispano-latina clásica*, Tomo VIII, *op. cit.*, p. 93- SANMARTÍ, F., *op. cit.*, pp. 19-26, contiene una lista bastante exhaustiva de los manuscritos existentes en España.- REQUEJO, J. M., "Introd." en C. TÁCITO, *Agrícola, Germania, Diálogo sobre los oradores*, Madrid, (B. C. G., 36), 1981, pp. 25-26.- ANTÓN MARTÍNEZ, B., *El tacitismo en el siglo XVII en España: el proceso de "receptio"*, *op. cit.*, pp. 55-63, aporta información más reciente sobre manuscritos, incunables, y misceláneas.

XV, procedente de Toledo, y que en 1876 pasó a la Biblioteca Nacional, y contiene la *Germania*, además de otras obras de Tácito²⁶.

c) En 1896, R. Wüncchs descubrió en la Biblioteca Capitular de Toledo²⁷ el *Codex Toletanus*, que fue copiado por Antonio Grilo en la segunda mitad del siglo XV y contiene la *Germania* y el *Agrícola*. El descubrimiento de este manuscrito fue considerado muy importante por los críticos; sin embargo, al descubrirse el *Codex Aesinas* en 1902, cambió la opinión sobre él, y se consideró el *Toletanus* una copia del *Aesinas*.

d) En la Real Biblioteca de El Escorial hay un códice fechado en 1412, inventariado por Ambrosio Morales²⁸. En el Real Seminario de San Carlos de Zaragoza se encuentran el *Codex B-3-2* (sign. ant., 9439), que contiene los *Anales* (Libros XI-XV) y las *Historias* (Libros I-V); y el incunable 8644, que contiene la *Germania*²⁹.

e) En la Biblioteca de la Cartuja "Aula Dei" de Zaragoza, hay un manuscrito procedente de la librería de Jerónimo Zurita, que fue escrito en el año 412, en los tiempos del emperador Marco Aurelio Tácito; el Conde Duque de Olivares pidió a los padres de la Cartuja este manuscrito y, a pesar de la negativa del prior, consiguió que se le entregase³⁰.

²⁶ Cfr. *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional*, Tomo XI, Madrid, 1988.- RUBIO, L., *Catálogo de los manuscritos clásicos latinos existentes en España*, Madrid, Univ. Complutense, 1984, pp. 331 (nº 390), 335 (nº 394), 338 (nº 428).- ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, pp. 55-57.

²⁷ Cfr. RUBIO, L., *op. cit.*, p. 509 (nº 607).- SANMARTÍ, F., *op. cit.*, p. 21.- ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 57.

²⁸ ANTOLÍN, G., *Catálogo de los Códices de la Real Biblioteca de El Escorial*, Tomo V, Madrid, 1923.- ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 58.

²⁹ LATRE, L., *Manuscritos e incunables del Real Seminario Sacerdotal de San Carlos de Zaragoza*, Zaragoza, C.S.I.C., 1943, pp. 24, 26.- SANMARTÍ, F., *op. cit.*, p. 23.- RUBIO, L., *op. cit.*, p. 608 (nº 728, 729).- ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, pp. 58-59.

³⁰ Cfr. ANDRÉS, G. de, "Historia de la Biblioteca del Conde Duque de Olivares y descripción de sus códices", en *Cuadernos Bibliográficos*, XXVIII, 1972, pp. 131-142.- BRAVO LOZANO, M., "La Biblioteca Capitular (B.C.) de Palencia: Historia, valoración y significado", en *Actas del I Congreso de Historia de Palencia* (1985), Diputación Provincial de Palencia, 1987, Tomo IV, pp. 43-60.- ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 59, cita el manuscrito *Ianvarius Caracciolo*, procedente de la desmantelada librería del Conde Duque de Olivares, que fue descubierta por el profesor M. Bravo Lozano entre los fondos de la Biblioteca Capitular de Palencia; este manuscrito contiene una biografía humanística (del subgénero de las *res gestae*) sobre el Conde Duque de Olivares. Señala Antón Martínez que, entre las numerosas citas de la biografía, hay una presencia mucho mayor de Tácito y Séneca, que de Cicerón (*op. cit.*, pp. 9-10).

f) Y en fin, a esta larga lista habría que sumar el conservado en la Biblioteca Nacional de París: el *Hispanus* o *Couarruviae*, que perteneció al jurisconsulto español Antonio Covarrubias y Leyva³¹; es uno de los manuscritos *Deteriores*, y hasta finales del siglo XVII se intentó establecer el texto de las *Historias* por medio de él³².

Hasta aquí nos hemos ocupado de la tradición manuscrita, es decir, de los códices extranjeros y españoles a través de los cuáles se ha conservado lo que conocemos de la obra de Tácito. El siguiente apartado lo dedicaremos a analizar las primeras ediciones extranjeras, y la primera edición española que, como veremos, es muy tardía.

1.3.2. Ediciones

Solamente señalaremos las principales ediciones extranjeras anteriores a 1687, fecha de publicación de los *Comentarios Políticos* de Juan Alfonso de Lancina, ya que como veremos, una de estas ediciones extranjeras fue utilizada por nuestro autor para componer sus comentarios políticos.

a) La primera edición de los *Anales* (libros XI al XVI), las *Historias*, la *Germania* y el *Diálogo sobre los oradores*, fue la que hizo Juan y Vendelino de Spira en Venecia, c. 1470; Puteolanous publicó la segunda edición en Milán, en 1496, que se reimprimió en Venecia al año siguiente.

b) Como ya se señaló, la *editio princeps* de los libros I al VI de los *Anales* la hizo el humanista Felipe Beroaldo el Joven por orden del Papa León X, en Roma, en 1515.

c) Justo Lipsio, examinando las más importantes ediciones anteriores, principalmente la veneciana de c. 1470 -que él llama "romana"-, publicó diez ediciones de Tácito; a la de Amberes, de 1600, le dio el título de "última revisión".

³¹ COVARRUBIAS proporcionó este manuscrito por medio de Andrés SCOTTO a Justo LIPSIO, y según parece éste no lo enjuició muy favorablemente. Cfr. SANMARTÍ, F., *op. cit.*, pp. 22-23.- TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, p. 16. (Toman la cita de GOELZER, "Introd." en TACITE, *Histoires*, París, Belles Lettres, 1921).

³² OCTAVIO DE TOLEDO, J. M., "Catálogo de la librería del Cabildo Toledano. Primera parte. Manuscritos", en *Bibl. de la Rev. Archiv. Bibl. y Museos*, Madrid, 1903, p. 150.- Cfr. SANMARTÍ, F., *op. cit.*, pp. 21-23, 44.- ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, pp. 59-60.

Mereció el título de "restaurador de Tácito" o "salvador de Tácito" por su incansable labor como editor de éste.

d) Los trabajos de Lipsio tuvieron su complemento en los de Curcio Pichena, que fue secretario del gran duque de Toscana. Pichena fue el primero que apreció el valor de los manuscritos *Mediceus* I y II. Siguiendo dichos manuscritos y teniendo a la vista las anteriores ediciones, especialmente las de Lipsio, publicó su edición de 1600, en Florencia y Frankfurt; edición que se reimprimió muchas veces en Holanda y Alemania.

e) En 1607, Lipsio y Pichena publicaron dos nuevas ediciones de Tácito, y a partir de entonces las publicaciones de ambos humanistas constituyeron el modelo para los editores posteriores, que se limitaron a añadir las notas de algunos filólogos que habían comentado a Tácito. Por ejemplo, Gruter, tomando como base el texto de Pichena, publicó su edición de 1607, en Frankfurt, y dividió el texto en capítulos, criterio que fue aceptado universalmente. Las ediciones posteriores, de Chevalier (París, 1608), Isaac Pontano (Amsterdam, 1637), Grocio (Leyden, 1640), etc., se limitan a repetir a Lipsio o a Pichena.

Pero, ¿cuándo se incorpora España al movimiento tacíteo?, llama ciertamente la atención el que, desde que se imprime la primera edición de las obras de Tácito (Venecia, c. 1470) hasta que se publica la primera traducción al castellano de Manuel Sueyro (Amberes, 1613), transcurre más de un siglo. Además, dicha traducción no fue propiamente una edición, ya que no contenía el texto latino.

Si prescindimos de la edición de nuestro autor, Juan Alfonso de Lancina, publicada en Madrid, en 1687, que contiene texto, traducción y comentarios, aunque sólo del libro I de los *Anales*, tenemos que remontarnos hasta 1794 para encontrar una verdadera edición completa de Tácito en nuestro país, realizada por C. Sixto y J. Ezquerro (Madrid, 1794)³³.

Esta edición española es muy posterior a la obra de nuestro autor; sin embargo, creemos que es interesante recordarla por ser la primera que se hizo en España³⁴. En la

³³ *Obras de C. C. Tácito: los Anales y las Historias* de Tácito, traducidas al castellano por Carlos COLOMA (1ª ed., Douay, 1629), y la *Germania* y la vida de *Agrícola*, traducidas por Baltasar ÁLAMOS DE BARRIENTOS (1ª ed., Madrid, 1614). Es la segunda edición acompañada del texto latino, corregida e ilustrada con la historia crítica de sus ediciones, anotaciones, índices, variantes del texto latino. Se agrega también el *Diálogo sobre los oradores*, atribuido a Tácito, por D. CAYETANO SIXTO, Pbro., y D. JOAQUÍN EZQUERRA, Profesores de Letras Humanas, con licencia, Tomos I-IV, Madrid, En la Imprenta Real, 1794.

³⁴ En 1946 apareció en España una versión completa de Tácito, dirigida por BLANCO GARCÍA, V., *Cayo Cornelio*

Introducción del Tomo I, C. Sixto y J. Ezquerria incluyen una breve biografía de Tácito con citas de tratadistas latinos y modernos, y una breve historia sus ediciones, que dividen por épocas: 1ª edición veneciana de los Spira; 2ª Beroaldina; 3ª Rhenana; 4ª Lipsiana; 5ª Lipsio-Picheniana; 6ª Picheno-Berceneriana; 7ª Gronovio-Rickiana; 8ª Gronovio-Ernestiana. También citan las ediciones de su época³⁵.

En la elección del texto latino siguen a Lipsio y a B. Rhenanus, y en algunos casos también a Ernesto. Contiene aparato crítico con variantes del texto e interpretación. Los autores incluyen también una breve historia de las traducciones de Tácito desde la mitad del siglo XVI, citan algunas extranjeras y las españolas, dan su parecer sobre cada una de ellas y exponen las razones por las que eligen la que hizo Carlos Coloma; reimprimen su traducción de los *Anales* y las *Historias* (primera edición, Douay, 1629), pero como este autor no había traducido la *Germania* ni la vida de *Agrícola*, eligen la que hizo Baltasar Álamos de Barrientos (primera edición, Madrid, 1614).

Como los traductores españoles (Sueyro, Álamos de Barrientos y Coloma) no habían traducido el *Diálogo sobre los oradores*, C. Sixto y J. Ezquerria realizan la traducción de esta obra que, como hemos señalado anteriormente, va precedida de un estudio sobre su autenticidad. Su posición a favor de la paternidad de Tácito la defienden negativamente rebatiendo los argumentos contrarios, y concluyen: "Quedemos pues indecisos y dejemos a Tácito en la pacífica posesión de este *Diálogo*, ya que otro no puede alegar mejor derecho"³⁶.

Centrándonos ya en el proceso de recepción de Tácito en España, los autores - Tierno Galván, Sanmartí, y Antón Martínez- distinguen, al menos, dos fases o vías:

- a) Una primera fase de recepción directa comienza a finales del siglo XV con la primera edición latina de las obras de Tácito (Venecia, c. 1470). En rigor, esta fase existió solamente en los países que editaron las obras de Tácito, como por ejemplo, Italia o Francia. En España no podemos hablar propiamente de una fase de

Tácito, Obras Completas, (trad., introd. y notas por Blanco García) Madrid, M. Aguilar Editor, 1946, que fue reeditada en 1957. Esta traducción está firmada por numerosos colaboradores, al parecer alumnos universitarios de Blanco García. A juicio de Sanmartí, constituye una aportación de escaso interés debido a que repite los fallos de los antiguos traductores. Cfr. SANMARTÍ, F., *op. cit.*, p. 96.- Moralejo es de la misma opinión. Cfr. MORALEJO, J. L., "Introd., trad. y notas" en TÁCITO, C., *Anales* (Libros I-VI), Madrid, (B. C. G., 19), 1979, p. 36.

³⁵ TIERNO GALVÁN hizo un juicio no muy favorable sobre esta "Introducción"; en su opinión los editores españoles "antepusieron a la obra un prólogo con ínfulas de crítico en donde se da cuenta de las vicisitudes de Tácito por las diferentes naciones. En este aspecto el prólogo citado es una copia servil de las noticias dadas por Amelot de la Houssaye, tacitista francés". TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, pp. 22-23.

³⁶ SIXTO-EZQUERRA, *op. cit.*, Tomo IV, p. 137.

recepción directa, puesto que durante todo el siglo XVI no se hizo ninguna edición de Tácito en nuestro país, ni siquiera en el siglo XVII. Como sabemos, tenemos que esperar hasta finales del siglo XVIII (1794) para encontrar la primera edición completa de sus obras, con texto latino y traducción.

Ahora bien, como señalan los autores anteriormente citados, este hecho no significa que Tácito no penetrase en nuestro país por otras vías. En efecto, para los españoles era relativamente fácil adquirir las obras de Tácito en el extranjero, ya que no estaban incluidas en el Índice de libros prohibidos. Sabido es que en el siglo XVI una minoría erudita de españoles leía a Tácito y sentía gran admiración por él, como es el caso de Benito Arias Montano, Antonio Pérez o incluso el mismo Felipe II.

b) La segunda fase de recepción se inicia al traducir las obras de Tácito a los distintos idiomas (italiano, francés, castellano, etc.); en España comienza a principios del siglo XVII con la primera versión al castellano de Manuel Sueyro (Amberes, 1613). A juicio de Tierno Galván, entre la primera fase -recepción directa en latín- y la segunda -traducción al castellano- existe una fase intermedia que denomina de "previa recepción humanista". En esta fase intermedia una minoría erudita compuesta por extranjeros -Andrés Alciato y Justo Lipsio³⁷- introduce a Tácito en España de dos modos: el primero, a través de las ediciones latinas que aquellos eruditos hacen y publican en el extranjero, ediciones que eran adquiridas por algunos humanistas españoles, como Benito Arias Montano. El segundo, a través de las publicaciones de aquellos eruditos, inspiradas en Tácito, y que en algunas ocasiones se traducían al castellano, con lo cual se infiltraba, indirectamente, el pensamiento del historiador latino.

Andrés Alciato o *Andrea Alciati* (1492-1550), el célebre jurista italiano, publicó un libro de emblemas, *Emblematum libellus* (Milán, 1522)³⁸, del que muy pronto se hicieron ediciones italianas y francesas. Alciato toma sentencias de Tácito para componer sus emblemas, contribuyendo de este modo a que el clásico latino se popularice a través de los emblemas. La primera versión al castellano de los *Emblemas* de Alciato es llevada a cabo

³⁷ TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, pp. 13-16.

³⁸ Es la primera edición, dedicada al duque Maximiliano Sforza; otra importante edición fue la de Augsburgo, de 1531. Cfr. MONTERO VALLEJO, M. "Introd." en ALCIATO, *Emblemas*, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 9-28.

por Bernardino Daza (Lyon, 1549)³⁹. A juicio de Tierno Galván, a partir de la publicación de esta traducción se multiplicaron rápidamente las imitaciones españolas de Alciato⁴⁰. Sin embargo, Montero Vallejo considera que no es necesario esperar a la traducción de 1549 para documentar la influencia de Alciato en España: antes de la traducción de Bernardino Daza hubo múltiples ediciones latinas que fueron adquiridas e introducidas en nuestro país. Para este autor la misión de la versión de 1549 consistió en vulgarizar los *Emblemas* y acelerar el proceso⁴¹. En cualquier caso, lo que nos interesa resaltar aquí es que a partir del texto de Bernardino Daza, o incluso con anterioridad, los emblemas tuvieron una amplia aceptación en España; prueba de ello es que tenemos excelentes emblemistas españoles cuyas obras se difundieron por el extranjero: Arias Montano, Covarrubias Orozco, y Saavedra Fajardo, autor del que nos ocuparemos más adelante.

Pero fue el gran humanista Justo Lipsio (Joest Lips, *Justus Lipsius*, 1547-1606), el que contribuyó de una manera más clara a la difusión de Tácito en España; los más grandes humanistas españoles mantuvieron correspondencia con él, desde Benito Arias Montano a Francisco de Quevedo⁴². Fue tal su notoriedad, que en 1595 fue nombrado historiógrafo de Felipe II. Su actividad filológica y de historiador se centró principalmente en el mundo romano: hizo importantes ediciones de Tácito (1574), Valerio Massimo (1585), las tragedias (1589) y las obras filosóficas de Séneca, Veleyo Patérculo (1591), etc. Publicó diez ediciones de Tácito; a la edición de Amberes (1600) le dio el título de "última revisión" porque sus comentarios filológicos salían corregidos por tercera vez; sin embargo, no fue la última edición, ya que en 1607 publicó otra nueva.

Lipsio es autor de una obra que no tuvo rival en su época en cuanto al número de ediciones y traducciones (cuarenta y cinco en vida del autor), *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589); la edición de Amberes (1596) sirvió para la traducción castellana de Bernardino de Mendoza, *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio que sirven para el gobierno del Reino o Principado* (Madrid, 1604) expurgada por la censura. Esta obra, construida sobre conceptos tacitianos, incrementó la penetración de Tácito en España⁴³.

³⁹ *Los Emblemas de Alciato traducidos en Rimas Españolas* por Bernardino DAZA PINCIANO, Lyon, Guillermo Rovillio, 1549.

⁴⁰ TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, p. 14: "a partir de esta fecha [se refiere a la fecha de publicación de la traducción de Daza], las imitaciones españolas de Alciato se multiplican según una tendencia general europea".

⁴¹ MONTERO VALLEJO, M., "Introd." en ALCIATO, *Emblemas*, Madrid, Editora Nacional, 1975, p. 24.

⁴² BATAILLON, M., *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1966, p. 773.

⁴³ Cfr. TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, p. 15.

En definitiva, como señala Tierno Galván, todo el movimiento intelectual español de admiración a Lipsio tenía que gravitar, indirectamente, hacia Tácito; de este modo, la admiración por Alciato y Lipsio, y la traducción de sus obras, favoreció la introducción indirecta de Tácito en España y preparó la siguiente fase de recepción, la de la traducción al castellano de las obras de Tácito, de la cual nos ocuparemos a continuación.

1.3.3. Traducciones españolas

Las primeras traducciones de Tácito comienzan a publicarse a partir de la primera mitad del siglo XVI:

a) En Italia destacan las de:

- Jerónimo Carini publica *La Historie Auguste, nouvellement fatte italiene...* (Venecia, 1544).
- La famosa de G. Dati, *Gli Annali di Cornelio Tacito... Nuovamente tradotti di Latino in lingua Toscana da Giorgio Dati...* (Venecia, 1563; editada nuevamente en 1582, 1589, 1598 y 1607).
- G. Maria Manelli traduce el *Agrícola* al italiano en 1585.
- En el año 1600 destacan tres traductores de Tácito: G. Cesare Beccelli, traduce el *Agrícola*, en manuscrito; le sigue Curcio Pichena con sus versiones manuscritas también de la *Germania* y del *Agrícola*; el tercero es Bernardo Davanzati con *L'Imperio de Tiberio Cesare... espresso in lingua Fiorentina propria*, aparecido en Florencia, que abarca los seis primeros libros de los *Anales*.
- En el año 1603 se publican los *Annali e Istorie di Cornelio Tacito, tradotte nuovamente in vulgare Toscano dal Sig. Adriano Politi, Senese*, y editada de nuevo en 1604, 1611, 1616, 1618.

b) En Francia destacan las siguientes traducciones:

- La primera traducción francesa de Tácito parece ser del año 1548 (*Anales* I-V) de Etienne de la Planche, probablemente editada de nuevo en 1555 y 1581.
- Hacia 1572-74 se fecha la versión francesa del *Agrícola* de A. Capell.
- En 1575 Blaise de Vigenère traslada la *Germania*; ésta es traducida otra vez en 1580 por Guillomet (1531).
- En el año 1582 se publica -anónima- la versión francesa completa de la obra de Tácito de Claude Fauchet (editada de nuevo en 1584, 1594, 1609 y 1612).

- En 1610 aparece la versión completa de Tácito -juntamente con Veleo Patérculo- de J. de Baudoin, de nuevo editada en 1619 y 1628 con los *Discorsi* di S. Ammirato.

- En 1616 *Le Tibère françois* de R. Le Maistre. En 1627 toda la obra, excepto el *Diálogo*. Al cabo de tres años (en 1630) se publica el *Dialogo* de L. Giry. En 1635 la versión de Harlay Champvallon (sin el *Diálogo*).

- En 1650 toda la obra es traducida por P. d'Ablancourt (le siguen numerosas ediciones, con la ausencia del *Diálogo*). La última versión del siglo XVII, año 1690, es la de Amelot de la Houssaie (*Anales* I-VI), editada de nuevo en 1692.

c) Las versiones inglesas más destacadas de Tácito son las de Sir Henry Savile (1549-1622), que tradujo en 1591 los cuatro libros de las *Historias* y el *Agrícola*. Ricardo Grenewy hizo una traducción de los *Anales* y de la *Germania* en 1598.

d) Entre las traducciones al alemán sobresalen las de von Günburg (1526) y de Micyllus (1535).

e) En cuanto a las traducciones españolas destacamos por orden cronológico:

- La primera versión española se imprime en Amberes, en 1613, y es realizada por Manuel Sueyro con el título *Las obras de C. Cornelio Tácito. Traducidas de latín en castellano por Emmanuel Sueyro, natural de la ciudad de Anvers. Dirigidas a su Alteza Serenísima. En Anvers. En casa de Pedro y Juan Bello. Año 1613*; al año siguiente se reedita en Madrid.

- Ese mismo año Baltasar Álamos de Barrientos publica su obra *Tácito español ilustrado con aforismos* (Madrid, 1614).

- En 1629 se imprime, en Douay, la versión de Carlos Coloma.

En rigor, ninguna de las tres traducciones es completa: en la de Sueyro y en la de Álamos de Barrientos falta el *Diálogo sobre los oradores*, lo cual es lógico, ya que, como sabemos, en aquel momento se dudaba de la paternidad de Tácito sobre esta obra; en la de Coloma falta el *Agrícola*, la *Germania*, y el *Diálogo*. En el texto latino nuestros traductores siguen a Justo Lipsio, aunque también citan a Pichena con cierta frecuencia⁴⁴. Conviene que nos detengamos brevemente en cada una de ellas.

Manuel Sueyro es un erudito y prolífico traductor; además de realizar estudios de

⁴⁴ Para la descripción y juicio crítico de estas traducciones hemos consultado la obra de Sanmartí. SANMARTÍ, F., *op. cit.*, sobre Sueyro, pp. 30-31, 35, 63-72; Álamos de Barrientos, pp. 31-34, 72-84; y Coloma, pp. 35-39, 84-96.

historia, matemáticas y lenguas clásicas, traduce las obras de Tácito (Amberes, 1613; Madrid, 1614; Amberes, 1619)); las de Salustio (Amberes, 1615; Madrid, 1632) y las de Veleyo Patérculo (Amberes, 1630)⁴⁵. A pesar de ser flamenco con ascendencia lusitana y de vivir en los Países Bajos, escribe siempre en español. Muere en Bruselas en 1629, y es enterrado en la capilla de la Concepción que él había fundado en el convento de carmelitas descalzos de Amberes.

Su traducción de las obras de Tácito lleva la aprobación del ilustre carmelita Fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios -amigo y confesor de Santa Teresa de Jesús- que residía en los Países Bajos en aquellas fechas, y examina la obra por encargo del obispo de Amberes. Como observa Tierno Galván: "no fue pequeño el paso que dio el Maestro Fray Jerónimo Gracián al autorizar, con su virtud y buenas letras, la traducción"⁴⁶.

El P. Gracián había publicado una obra titulada *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos* (Bruselas, 1611), y a pesar de que en la lista de los ateístas incluía a Tácito, al lado de Maquiavelo y Bodino, dio la aprobación para imprimir la traducción de Sueyro. Se justifica diciendo que ya se había hecho en lengua francesa, italiana y latina, y que podía ser útil como ejemplo. La segunda impresión de su versión (Madrid, 1614) lleva la aprobación del Dr. Gutierre de Cetina, vicario general de Madrid y del obispo de Amberes.

A juicio de Menéndez Pelayo la traducción de Sueyro es "inferior en soltura, pureza y gala a las de Coloma y Barrientos, por lo cual ha tenido siempre escaso aprecio, no obstante el esmero y fidelidad con que está, generalmente, trabajada"⁴⁷. Observa que "es mucho más duro y falto de fluidez"⁴⁸. De distinta opinión es Sanmartí, para quien la versión de Sueyro es mejor que la de Álamos de Barrientos, e incluso que la de Coloma, por su fidelidad y sobriedad⁴⁹.

La siguiente versión española que se publica es la de Baltasar Álamos de Barrientos, gran amigo de Gonzalo Pérez, y de su hijo, Antonio Pérez, secretario de Estado de Felipe II. Después de la caída de éste se hace cargo de su defensa, y es procesado por sospechas de complicidad en su fuga a Zaragoza; a consecuencia de ello es detenido por

⁴⁵ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Biblioteca de traductores españoles*, Tomo IV, Santander, C.S.I.C., 1953, pp. 267-270.

⁴⁶ TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, pp. 45-46.

⁴⁷ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Biblioteca de traductores españoles*, *op. cit.*, T. IV, p. 269.

⁴⁸ *Bibliografía hispano-latina clásica*, *op. cit.*, T. VIII, p. 97.

⁴⁹ SANMARTÍ, F., *op. cit.*, p. 61.

primera vez en 1587, y condenado a la pena de destierro, pena que no llegó a cumplir. En 1590 es encarcelado hasta 1598, año de la muerte de Felipe II.

Escribe su *Tácito español ilustrado con aforismos* (Madrid, 1614) durante los años de encarcelamiento⁵⁰. En 1594 ya tiene terminada esta obra -según él mismo afirma en el prólogo- y solicita licencia para imprimirla. Felipe II determinó que la obra fuese examinada por Covarrubias, gran admirador de Tácito, y a pesar del dictamen favorable del jurisconsulto, decidió que no se publicase. Como observa Menéndez Pelayo, no se publicó sin duda porque Álamos "había esparcido en comentarios y aforismos buen número de especies políticas contemporáneas, que pudieran inducir a los lectores a formar paralelo entre Tiberio y el Prudente Rey de España"⁵¹. En efecto, el primer objetivo de Álamos fue establecer en sus aforismos un doble paralelo entre su odiado "Faraón" (Felipe II) y Tiberio, y entre Antonio Pérez y Sejano.

Como señala Sanmartí, Álamos fue cambiando de actitud respecto al rey: "Con todo, su animosidad fue menguando, no tanto por la dureza de su prisión, como porque vería lo inútil de sus sacrificios y porque, buen cristiano y digno patriota, se consideraría relevado del deber de seguir a ultranza al que traicionaba vilmente en el extranjero a su Patria y a su Rey"⁵². Álamos de Barrientos pidió perdón a Felipe II y declaró que aborrecía a Antonio Pérez. En 1598 muere Felipe II y en su testamento deja encargo expreso de que Álamos fuera puesto en libertad. Desde entonces residió en Madrid ejerciendo su profesión de jurisconsulto; aunque fue muy respetado por los ministros de Felipe III, le mantuvieron alejado de los negocios públicos. Durante el reinado de Felipe IV, el Conde Duque de Olivares -que apreciaba mucho su talento político- le encargó sucesivamente la Fiscalía de casa y Corte y la de Guerra, y le hizo consejero de Indias y de Hacienda; fue también abogado de la Audiencia Criminal, y protonotario de Aragón; obtuvo el hábito de caballero de Santiago⁵³.

Centrándonos ya en la obra, después del dictamen de Covarrubias, se quedó en los

⁵⁰ En la cárcel escribió también otra obra, *Conocimiento de las naciones*, de inspiración muy distinta al *Tácito español ilustrado con aforismos*.

⁵¹ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Biblioteca de traductores españoles*, Tomo I, Santander, C.S.I.C., 1952, p. 44.

⁵² SANMARTÍ, F., *op. cit.*, p. 74.

⁵³ MARAÑÓN, G., *Antonio Pérez (El hombre, el drama, la época)*, Tomo I, Madrid, Espasa-Calpe, 5ª ed., 1954, pp. 44-45, 290-293, 330-335.- SANMARTÍ, F., *op. cit.*, pp. 72-75. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Biblioteca de traductores españoles*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 42-46.- Los datos biográficos los toman de NICOLÁS ANTONIO, que los escuchó de labios del yerno de Álamos, D. García Téllez Sandoval.

archivos del Consejo. Al recobrar la libertad en 1598, Álamos recoge el manuscrito y se dedica a corregir la traducción de los *Anales* y de las *Historias*; además añadió la de *Agrícola* y la *Germania* que no había hecho en un principio. Como hemos señalado ya, no tradujo el *Diálogo sobre los oradores* porque en aquel momento la mayoría de los autores la consideraba espúrea. Suprimió en los comentarios y aforismos las frases más directamente alusivas al gobierno de Felipe II pero, a pesar de ello, algunos de los emblemas de la portada y no pocos aforismos coinciden con su propósito inicial y tienen mucho de queja o censura. En 1603 obtuvo privilegio por diez años para la impresión, pero por causas que se ignoran no hizo uso de él y tuvo que renovarlo en 1613⁵⁴. La traducción y los aforismos se imprimieron con el título *Tácito Español ilustrado con aforismos*, (Madrid, 1614), y se la dedicó al duque de Lerma, D. Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, valido de Felipe III.

La obra consiste, pues, en cuatro partes: 1) La traducción de los *Anales* (dieciséis libros), las *Historias* (cinco libros), *Agrícola*, y *Germania*. 2) Cuatro secciones introductorias: la aprobación de Antonio de Cavarrubias, la dedicatoria a Lerma, un discurso para entender y usar los aforismos. 3) Los aforismos escritos al margen del texto. 4) Los comentarios, que no llegó a publicar, por ser muy voluminosa la edición.

Respecto a la traducción, escribe Menéndez Pelayo: "El texto está en general bien interpretado y el lenguaje es puro y correcto, pero su estilo ampuloso se aleja mucho de la frase breve, aguda, recogida y como apresurada de Tácito"⁵⁵. A juicio de Sanmartí, los extensos aforismos que acompañan a la traducción dificultan la lectura de la misma.

El tercero de los traductores españoles de Tácito, Carlos Coloma, militar: capitán de un tercio en las guerras de Flandes, gobernador de Cambray y capitán general de Cambresis, así como comandante general en el Milanesado en las guerras de Italia. Fue también embajador en Inglaterra y, durante su estancia en este país, entabló amistad con el Rey Jacobo I y con su hijo el Príncipe Carlos. Felipe IV le nombró consejero de Estado y Guerra, su mayordomo y gentilhombre de cámara. Además, fue caballero del hábito de Santiago⁵⁶. Escribió otra obra, la historia de las *Guerras de los Países Bajos* (Amberes, 1625; 2ª impresión, Barcelona, 1627),

Aunque sólo tradujo los *Anales* y las *Historias*, Sanmartí lo incluye entre los que hicieron traducciones completas, porque estas obras son las más representativas de Tácito.

⁵⁴ MENÉNDEZ PELAYO, M. *op. cit.*, p. 44.

⁵⁵ Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, M., T. I, *Biblioteca de traductores españoles, op. cit.*, p. 45.

⁵⁶ Cfr. SANMARTÍ, F., *op. cit.*, pp. 84-85.

C. Sixto y J. Ezquerro escriben sobre Carlos Coloma: "Había traducido los *Anales* y las *Historias*, pero estuvieron perdidas algún tiempo. Fueron a parar a manos de Fr. Leandro de San Martín, Definidor de la Congregación de San Benito de Inglaterra, y se las restituyó impresas, en Douay, 1629, dedicándoselas al mismo autor"⁵⁷. Fr. Leandro de San Martín comenta en la dedicatoria que Carlos Coloma era un hombre profundamente religioso y se dedicaba a ayudar a los católicos que residían en Inglaterra: "los monjes de S. Benito de la congregación de Inglaterra teníamos nuestro monasterio en casa de V. E., en Londres, que era no solamente como tengo dicho, la Catedral de los católicos, sino el convento común de todos los religiosos, donde tenían sus celdas y capillas y mesa franca los monjes de San Benito, los PP. de la Compañía de Jesús, los frailes de San Francisco y Carmelitas Descalzos, a más de muchos capellanes y clérigos seculares: que a todos se extendía el amor y caridad de Vuestra Excelencia". Le agradece también la erección del monasterio de Nuestra Señora del Consuelo en Cambrai, bajo la regla de San Benito: "concedido gracias a la autoridad y negociación de V. E. no sin dificultad y trabajo"⁵⁸.

Según C. Sixto, Coloma hizo su traducción teniendo a la vista la de Álamos de Barrientos, ya que repite sus mismos errores; pero advierte que, en el caso de Coloma, los errores podrían justificarse por el hecho de que no pudo corregir su trabajo, publicado sin su conocimiento por Fr. Leandro de San Martín⁵⁹.

La traducción de Coloma ha tenido mucho más éxito que la de Manuel Sueyro o la de Álamos de Barrientos. Estas dos últimas traducciones no han vuelto a reeditarse, mientras que la de Coloma se encuentra en casi todas las ediciones de Tácito que se han hecho en nuestro país⁶⁰. A juicio de Menéndez Pelayo, una de las razones del éxito de Coloma es que es mucho más elegante como escritor que Manuel Sueyro o Baltasar Álamos de Barrientos: "aunque no es perfecto su trabajo y se aparta mucho de la concisión y sequedad sentenciosa de Tácito, merece con todo eso la preferencia por las condiciones de estilo, entre todas las demás traslaciones castellanas de Tácito"⁶¹.

Sanmartí, a diferencia de Menéndez Pelayo, considera que la interpretación de Sueyro es mucho más correcta que la de Coloma aunque no tenga el estilo elegante de éste.

⁵⁷ C. SIXTO Y J. EZQUERRA, *op. cit.*, T. I, "Introd."

⁵⁸ SANMARTÍ, F., *op. cit.*, pp. 38, 84-85.

⁵⁹ Cfr. SIXTO-EZQUERRA, *op. cit.*, T. I, "Introd."

⁶⁰ Reeditada en la Colección Austral de Espasa-Calpe, Madrid, 3ª ed., 1964. Cfr. MORALEJO, J. L., "Introd." en los *Anales* (Libros I-VI), Madrid, (B. C. G., 19), 1979, p. 36.

⁶¹ MENÉNDEZ PELAYO, M., T. VIII, *Biblioteca hispano-latina clásica*, *op. cit.*, p. 97.

Para él la traducción de Coloma no es digna de figurar en las ediciones modernas; y advierte que las ediciones que reproducen la traducción de Coloma no hacen más que constatar el hecho de que en España: "durante tres siglos en España apenas nos acordamos de Tácito, hasta el extremo de tener que acudir a un militar del siglo XVII para leerlo a través de una versión anticuada en la interpretación de muchas expresiones técnicas y pasajes que la crítica posterior ha aclarado"⁶².

Además de las traducciones de Sueyro, Álamos y Coloma, que fueron las más señeras, se hicieron otras versiones parciales de Tácito en nuestro país, algunas de las cuales quedaron inéditas, por ejemplo, el manuscrito de Antonio de Toledo, *Libro primero de los Anales* (1590). El mérito de esta versión inédita consiste en ser la primera de la que se tiene noticia en España; contiene la traducción sola, sin texto ni comentarios, del libro I de los *Anales*, y la del libro I de las *Historias*. El único dato que se tiene del autor es el que él mismo da del lugar de su nacimiento, Pozuelo de Belmonte (Cuenca)⁶³.

Antonio de Herrera y Tordesillas, cronista de Castilla y de las Indias⁶⁴, publica la traducción de *Los cinco primeros libros de los Annales de Cornelio Tácito, que comienzan desde el fin del imperio de Augusto hasta la muerte de Tiberio. Traducidos de lengua latina en castellana por Antonio de Herrera. Con una declaración de los nombres Latinos que en lengua Castellana no tienen significación propia*. Madrid, por Juan de la Cuesta, 1615. En realidad, traduce no cinco sino seis libros, ya que presenta en un mismo libro los fragmentos que se conservan del V y del VI.

Herrera, antes de publicar su versión de Tácito, había traducido del italiano la obra del antitacitista Juan Botero, *Los diez libros de la Razón de Estado*, que tituló *Diez libros de la razón de Estado, con tres libros de la grandeza y magnificencia de las Ciudades de Juan Botero* (Madrid, 1593). En el prólogo de esta obra afirma que Botero pretende formar un príncipe religioso y prudente, capaz de conservar su Estado sin seguir los medios que aconsejan Maquiavelo y Tácito; medios que Herrera juzga "en todo contrarios a la Ley de Dios".

Sin embargo, más tarde decidirá publicar su traducción de los *Anales*. En la dedicatoria al lector reconoce que Tácito se ha puesto tan de moda que "el que no dice una sentencia suya no les parece que tiene estimación". Admite que los ejemplos impíos

⁶² SANMARTÍ, F., *op. cit.*, p. 86.

⁶³ SANMARTÍ, F., *op. cit.*, pp. 25-26, 110, cita el manuscrito de la Real Academia de la Historia, que procede de la Biblioteca Salazar (Ms. G. 53. 4039). En el *explicit* se lee: "Acabó el libro I de las *Historias* de C. C. Tácito, D. Antonio de Toledo en Pozuelo de Belmonte, lugar suyo en 1 de marzo de 1590 años".

⁶⁴ MENÉNDEZ PELAYO, M., T. II, *Biblioteca de traductores españoles, op. cit.*, pp. 222-225.

abundan en los *Anales*, pero por otra parte, considera a Tácito un excelente historiador; y confiesa que publica su traducción "por dar satisfacción a algunos curiosos, que han juzgado que lo debía de hacer"⁶⁵. Herrera se lamenta del retraso español en la recepción de Tácito al castellano: "los españoles hemos sido los postreros y no por menor necesidad".

La obra de Herrera contiene solamente la traducción, no lleva el texto latino ni aforismos. Según Menéndez Pelayo, su traducción "es redundante, amplificadora y desleída, como la de Álamos de Barrientos, a la cual se asemeja de todo en todo, así en las buenas prendas como en los defectos"⁶⁶. Para Sanmartí tampoco ofrece gran interés; considera que la traducción no es ni mejor ni peor que la de Álamos o Sueyro; reconoce que en algunos pasajes en los que aquéllos se equivocaron, él los interpreta muy bien y con mayor claridad, pero advierte: "no obstante, su labor en este sentido no es tan meritoria, porque tuvo a la vista los trabajos de Sueyro y Álamos"⁶⁷.

Otro de los autores que hizo una traducción parcial de Tácito fue Juan Alfonso de Lancina. Su obra, *Comentarios Políticos a los Anales de Tácito* (Madrid, 1687), contiene el texto latino, la traducción del libro I de los *Anales*, y comentarios políticos. Del estudio pormenorizado de la obra de Lancina nos ocuparemos ampliamente en nuestro trabajo. Sin duda, después de la obra de Lancina se han publicado otras traducciones españolas de Tácito, sin embargo, no vamos a ocuparnos de ellas, ya que pertenecen a una época posterior a la de nuestro autor.

Nos interesa destacar aquí que la versión de Sueyro sólo incluye la traducción, mientras que la de Álamos contiene además aforismos y los comentarios que no llegó a publicar. Álamos es, pues, el primer comentarista español de Tácito; a partir de él los comentarios sobre el historiador romano se hacen numerosos entre los pensadores del pensamiento político español del Barroco. Después de él muchos escritores políticos españoles se dedicaron a hacer aforismos y comentarios políticos tacitistas.

Eugenio de Narbona publica una obra titulada *Política civil escrita en aforismos* (Madrid, 1621), que consiste en un total de 294 aforismos de diversos autores, agrupados por materias. En la Advertencia al lector, afirma que el autor que más ha seguido es Cornelio Tácito, y confiesa que "diecisiete años ha que se imprimió este libro (en 1604), y los mismos que se impidió el uso de él. Dios lo dispuso por fines superiores, que

⁶⁵ *Al lector, op. cit.*

⁶⁶ MENÉNDEZ PELAYO, M., T. II, *Biblioteca de traductores españoles, op. cit.*, p. 225.

⁶⁷ SANMARTÍ, F., *op. cit.*, pp. 34-35, 104-105.

reverencio justos y experimento útiles en mi enseñanza"⁶⁸.

Mateo del Prado, que vivió en Italia y fue secretario de la Embajada de Saboya⁶⁹, tradujo del italiano los aforismos del arzobispo Querini, que tituló *Manual de Grandes o Aforismos Políticos del Arzobispo Querini* (Madrid, 1640). Luis de Mur, del Consejo de su Majestad y alcalde en la Corte de Navarra, publicó su *Tiberio, ilustrado con morales y políticos discursos* (Zaragoza, 1645). Antonio Fuertes y Biota, que también vivió en Italia y fue auditor de la Audiencia Real de Calabria y juez criminal de Nápoles, editó en Amberes, en 1651, *Alma o aphorismos de Cornelio Tácito*, que es una adaptación de los aforismos de Álamos de Barrientos, realizada por el Secretario Juan de Oñate⁷⁰.

La moda de hacer comentarios políticos formales al texto de Tácito se termina a finales del siglo XVII con la obra de nuestro autor, *Comentarios Políticos a los Anales de Tácito* (Madrid, 1687).

Una simple comparación de fechas nos dice que las traducciones españolas de Tácito comienzan a aparecer comparativamente tarde con respecto al resto de Europa. Es interesante observar que los traductores y comentaristas españoles de Tácito no fueron profesores de Humanidades ni filólogos de profesión: M. Sueyro fue capitán de las tropas, si bien es cierto que tenía una gran formación humanista. Álamos de Barrientos, abogado y amigo de Antonio Pérez, fue un experto jurista, que desempeñó importantes cargos en la Administración del Estado. Coloma fue militar y diplomático, además de historiador. Nuestro traductor, Lancina, desempeñó los cargos de juez, superintendente delegado y auditor general del ejército, en Nápoles y Sicilia.

Como puede observarse, la procedencia social de nuestros traductores y comentaristas de Tácito es muy significativa: son historiadores, soldados, juristas, diplomáticos; es decir, son funcionarios al servicio de la Corona española. Así, pues, fueron militares y juristas los que acabaron sacando a la luz las versiones de Tácito en España; fueron ellos los que contribuyeron a la difusión de Tácito y al desarrollo del tacitismo en nuestro país, hecho que anuncia la significación política que en la España del siglo XVII tendrá el historiador latino.

De lo expuesto hasta aquí surgen, inevitablemente, dos preguntas: ¿por qué no publicaron versiones de Tácito los eruditos y filólogos españoles?, ¿por qué se publicaron con tanto retraso?. Observemos que, desde que se publica la primera versión italiana

⁶⁸ NARBONA, E. de, *Política civil escrita en aforismos*, Madrid, 1621, Advertencia al lector, p. 6.

⁶⁹ TIerno GALVÁN, E., *op. cit.*, pp. 19-20, 47,48.

⁷⁰ Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, M., *op. cit.*, p. 45.

(1544) hasta que sale a la luz la primera versión española (1613) transcurre casi un siglo. Indudablemente, no fue falta de interés o desconocimiento del historiador latino lo que motivó ese retraso. Al parecer, se temía en los círculos eruditos de la época que Tácito en lengua vulgar ejerciera una influencia perniciosa sobre las costumbres y la sociedad en general.

Afortunadamente, las razones por las que los eruditos españoles de finales del siglo XVI y principios del XVII eran reacios a publicar sus versiones de Tácito al castellano, están plasmadas en un documento de principios del siglo XVII, titulado *Censura sobre los Anales y las Historias de C. C. Tácito para consultar si será bien imprimir en español su traducción*, cuyo original se conserva en la Sección de manuscritos de nuestra Biblioteca Nacional⁷¹; del cual nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

⁷¹ Ms. 13086 B. N., Madrid, ff. 169-190.

CAPÍTULO II

EL TEMOR A TÁCITO EN ESPAÑA: EL DOCUMENTO ANÓNIMO "CENSURA SOBRE LOS ANNALES Y HISTORIAS DE CAIO CORNELIO TACITO PARA CONSULTAR SI SERA BIEN IMPRIMIR EN ESPAÑOL SU TRADUCCION"

II.1. Contenido del documento

El documento anónimo, titulado *Censura sobre los Annales y Historias de Caio Cornelio Tacito para consultar si será bien imprimir en español su traducción*, forma parte de una miscelánea que se conserva en la Sección de manuscritos de nuestra Biblioteca Nacional¹. De él se han publicado dos versiones: la primera, a finales del siglo XVIII, en el decimotercer volumen del *Seminario erudito* de Antonio Valladares y Sotomayor², es una versión incompleta, ya que omite los párrafos del manuscrito original relativos a la prudencia civil. La segunda versión fue publicada por Tierno Galván, en su obra ya citada, *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*; esta segunda versión, que concuerda plenamente con el original, será la que utilicemos a efectos de nuestra investigación³.

J. A. Fernández-Santamaría también alude al documento, en su obra *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*⁴, considerando que es de gran interés porque "enlaza explícita y extensamente al historiador romano con los

¹ Ms. 13086, B. N., Madrid, ff. 169-190; micro 10358.

² Madrid, Blas Román, 1788, T. XIII, pp. 270-292.

³ *Censura*, en *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*, op. cit., pp. 80-93.

⁴ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986 (Título original, *Reason of State and Satecraft in Spanish Political Thought (1595-1640)*, Boston, University Press of America, 1983).

*políticos*⁵.

⁵ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *op. cit.*, p. 56.

Como hemos señalado ya, para Tierno Galván es un documento de valor inapreciable ya que en él "se recogen de modo sistemático los motivos del complejo de temor a Tácito"⁶. ¿Por qué se teme a Tácito antes de traducirle? A juicio de Tierno Galván, se le teme porque su popularidad incipiente sigue una dirección antagónica a los intereses de la Contrarreforma; se dice que es *impío*, defensor de la perversa razón de Estado. Este sentimiento de temor, en el que participaba la mayoría, aconsejaba que Tácito no se tradujera, que lo leyesen solamente los eruditos en latín⁷.

Sin duda que su autor es un admirador de Tácito, al cual atribuye el mérito de enumerar los vicios y fechorías de Tiberio con la intención implícita de censurarlos. Pero demuestra muy poca simpatía hacia los políticos contemporáneos (Maquiavelo, La Noue, Du Plessis-Mornay, Bodino) seguidores de Tácito, a quienes acusa de interpretar al pie de la letra el retrato de Tiberio esbozado por Tácito y usarlo como modelo a seguir por los príncipes modernos.

El autor de manuscrito había traducido las obras de Tácito durante su estancia en Roma, y sus amigos le animaban a que publicase la traducción; pero él decide sopesar, por una parte la opinión de los admiradores de Tácito (Plinio, Tomás Sertino, Andrés Alciato, Justo Lipsio), y por otra la de sus críticos (Tertuliano, Ribadeneyra, Possevino, Pedro Canneheiro). Los que lo alaban alegan en su favor: que no representó los vicios y torpezas para que los sigamos, sino para defendernos de ellos; que cuando describe un vicio o una torpeza, jamás los deja sin castigo; que da excelentes consejos al príncipe. Los que lo reprueban: que fue gentil; que fue republicano, atacando la monarquía y al rey; que pondera con preferencia los vicios a las virtudes, deleitándose al describir cuadros llenos de podredumbre; que quien lo lea acabará habituándose a las crueldades e infamias; que no estuvo muy acertado al elegir como modelo de gobernante a Tiberio; que por amor a Tácito, algunos políticos modernos toman como ejemplar de gobierno al malvado Tiberio; que ofrece medios abundantes para llegar al poder por cualquier procedimiento.

El autor del documento decide no publicar su traducción: "Los amigos han deseado ver impresa esta traducción y yo algún día me lo he puesto a pensar... con todo, midiendo el propio afecto con la utilidad común, no hallo razón para pensar que convenga imprimirlo en español; siendo mi opinión que cuanto puede ser provechoso para aquellos pocos que con discreción lo entienden en su original, tanto podrá ser dañoso corriendo en nuestro vulgar por manos de ambos sexos, de todas edades y estados"⁸.

⁶ TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, p. 40.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Censura, op. cit.*, p. 80.

Así, pues, encara lo que es el dilema fundamental del tacitismo: el mensaje de Tácito es básicamente sano en lo que se refiere a su contenido, pero el envase que lo presenta es tal que puede llevar a malentendidos funestos: "Así como escribió con prudencia y agudeza, y ha menester estas dos propiedades quien lo hubiere de leer, como dice Lipsio, a mí me parece que careciendo el vulgo comúnmente de estas dos cosas, contentándose más los hombres prudentes de leerlo en su original, podría ser que resultara en daño universal"⁹.

Advierte que Tácito enumera los vicios y fechorías de Tiberio con la intención implícita de censurarlos, pero el estilo que usa es una trampa mortal para los incautos: "... me atrevería a afirmar, que por no parecer impío y cruel nos da a entender que él condena a Tiberio, siendo su fin excusarlo y hacerlo digno de imitar. Pero tomando el agua algo de lejos, muy al contrario de muchos, me persuade lo que he podido colegir de este autor, porque si bien habló con impiedad en muchas cosas y hubiera hecho mejor en sepultarlas en silencio, o a lo menos pudiera excusar escribir tan por menudo las circunstancias, a mí me parece que no nos representó los vicios y torpezas de que trata para que los abracemos, sino para que nos guardemos, no para nuestro daño, sino para nuestra conservación, como diestro médico que con un veneno cura otro veneno; y dado que no tuviese tal intento el autor, no hay duda, sino que ha menester presuponerlo el lector, sabiendo diferenciar los tiempos, conocer las causas, para no errar en juzgarlos y enjuiciar los efectos"¹⁰.

En efecto, Tácito "después de haber escrito los vicios y torpezas del uno, o las traiciones y maldades del otro, al cabo... no veo que las deja sin castigo,... viene a persuadir maravillosamente a los varones de maduro consejo el amor de la virtud y el odio a aquello que no es lícito ni honesto"¹¹. Con frecuencia, este consejo es pasado por alto por aquellos tacitistas que, en su ansia por encontrar solución a los problemas políticos contemporáneos, a menudo extraen máximas y reflexiones sin tener en cuenta el ámbito dentro del cual habían sido escritas por Tácito.

Sigue a continuación una larga lista de las crueldades y torpezas de Tiberio que constituye una especie de catálogo de todos los vicios que la tradición antimachiavélica y antitacitista del Barroco español descubría en la ideología de los *políticos* modernos. Su simple lectura "poco daño podría causar en la juventud, porque sería de la misma manera que el rocío de una sola mañana, que no es bastante a dar vigor, ni a hacer crecer una

⁹ *Censura, op. cit.*, p. 81.

¹⁰ *Censura, op. cit.*, p. 81.

¹¹ *Censura, op. cit.*, p. 82.

planta, pero la continuación de la lectura y la misma costumbre de leer tantos vicios y las trazas que inventaron los autores de que está llena este arte de la política, quien negará, que no sea un camino abierto para los mismos vicios, como afirma S. Basilio el Magno"¹².

En Tácito pueden leerse todos los fraudes que constituyen el meollo de las tramas hiladas por los *políticos*, autores poco escrupulosos que han usado a Tácito para crear aquella *política* que es la esencia de la subversión "pues de estos ejemplos varios y copiosos, más poderosos a persuadir que las palabras se sacan los preceptos perniciosos con que se entreteje la política, y se enciende aquel fuego que arde en Flandes, Escocia, Francia y Italia"¹³.

El vocablo *político* se usa con frecuencia no sólo para identificar al teórico de la política que marca el paso del pensamiento de Maquiavelo, sino también al príncipe que, influido por aquél, practica la mala política. Los *políticos* son, pues, "los discípulos y seguidores de Maquiavelo, bien sea como prácticos o como teóricos"¹⁴. Por esta razón, la expresión *política* y sus derivados tuvieron, hasta bien entrado el siglo XVII, un significado peyorativo en España: la *política* era "el conjunto de medios impíos e inmorales por los que se pretendía el engrandecimiento personal o colectivo y la técnica de su empleo. *Políticos*, los que los ponían en práctica. Así, el nombre de político sonaba a hereje, atea, etc."¹⁵.

En el documento el autor distingue dos tipos de tacitistas contemporáneos: los *políticos*, y aquellos que, aunque no *políticos* en el sentido estricto de la palabra, se inclinan a seguir las enseñanzas de Tácito con demasiada fidelidad. Les acusa de interpretar al pie de la letra el retrato de Tiberio esbozado por Tácito y usarlo como modelo a seguir por los príncipes modernos: "Pero Maquiavelo, La Noue, Du Plessis-Mornay, y el Bodino, ¿qué doctrina han sacado de este autor y de la Política?, el uno, que no son necesarias virtudes en un Príncipe, sino la apariencia de ellas, y el otro, que un Príncipe nuevo ante todas las cosas se ha de ingeniar por quitarse de delante a su émulo donde lo topare... Y finalmente, de Bodino dice, como refiere el Cardenal Possevino, que juzgaría a Cornelio Tácito por impío si por defender su religión no hubiese escrito contra la nuestra"¹⁶.

¹² *Censura, op. cit.*, pp. 89-90.

¹³ *Censura, op. cit.*, p. 90.

¹⁴ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *op. cit.*, p. 41.

¹⁵ TIerno GALVÁN, E., *op. cit.*, p. 41.

¹⁶ *Censura, op. cit.*, pp. 90-91.

Sostiene que la *política* de Tácito, tal y como la interpretan y enseñan los *políticos* contemporáneos, arranca todas las virtudes del alma y destruye la religión cristiana: "... porque procediendo el acto de la religión como procede de lo más íntimo del ánimo, la política que tiene su asiento y morada en el lugar más escondido de la disimulación, es el enemigo más fuerte que la puede echar de su asiento y destruir. Porque no admitiendo nuestra Santa Fe rastro de iniquidad, la política permite cualquier maldad, y arranca del ánimo cristiano todas las virtudes, como dice el P. Pedro de Ribadeneyra, llamándola secta infernal"¹⁷. Y concluye: "Mucho se ofrecía en razón de esto, pero no podré dejar de decir que el medio más único para destruir un Reino es sembrarlo de vicios y sectas extranjeras"¹⁸.

Es interesante observar que los dos autores más citados en el documento son el jesuita P. Ribadeneyra y Justo Lipsio. Escasamente seis años antes de la aparición del *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* (1595) de Ribadeneyra, Justo Lipsio había publicado en Leiden el *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, que quince años más tarde Bernardino de Mendoza traduce al español con el título *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del reino o principado* (Madrid, Juan Flamenco, 1604). El autor alaba la manera en la que Lipsio interpreta a Tácito por ser él buen cristiano: "Lipsio dijo que para su *Política*, Tácito sólo le había llenado las medias más que todos los otros autores juntos, y los preceptos que él sacó fueron saludables por ser buen cristino"¹⁹. Pero el autor, siguiendo a Ribadeneyra decide no publicar la traducción que había hecho de las obras de Tácito: "La autoridad sola de un varón tan santo y prudente, me basta a mí para no tratar de imprimir mi traducción y ésta es suficiente para pensar que no conviene jamás sacarla a la luz..."²⁰.

De todo lo expuesto hasta aquí, se deduce que para el autor de la *Censura*, Tácito es fundamentalmente inocente en lo que se refiere a la influencia que puede haber ejercido en la formación ideológica de los *políticos* que, premeditadamente, han tergiversado sus enseñanzas. Lo que teme el autor de la *Censura* es la mezcla explosiva, cuyos componentes son los ejemplos de Tácito y las enseñanzas de los *políticos*; si hombres

¹⁷ *Censura, op. cit.*, p. 91.

¹⁸ *Censura, op. cit.*, p. 91.

¹⁹ *Censura, op. cit.*, p. 90.

²⁰ *Censura, op. cit.*, p. 90.

doctos como son estos últimos, se han dejado descarriar por Tácito, ¿qué se puede esperar del vulgo? Advierte con una perspicacia poco común que: "Quien leyere este libro y no fuere sobre sí, no sé con qué violencia secreta, inclinando también la misma naturaleza, perderá el horror a la crueldad y el miedo al vicio, corriendo más peligro cualquier ingenio noble, por ser más combatido de estas perturbaciones. De manera que si una vez se dejare llevar de la admiración y suspensión de estos suavísimos simulacros de la gentilidad, en mil maneras corrompidos, vendría a estimar lo pasado y despreciar lo presente, confundiendo su imaginación en estas profundísimas tinieblas, de manera que le sería dificultoso después abrir los ojos a la luz"²¹.

A juicio de Fernández-Santamaría, la aproximación a Tácito que nos ofrece el autor de la *Censura* es mucho más elaborada que la de los eticistas²²: "Estos últimos en su mayoría desdeñan diferenciar entre Maquiavelo y los *políticos* por un lado, y Tácito por otro. Pero Ponce [el autor de la *Censura*] no sigue este camino. Por el contrario, ve a Maquiavelo como un hombre que, por malicia o ignorancia, optó por adoptar como suyo lo que es sólo apariencia en Tácito y pasar por alto los preceptos morales que, aunque recónditos, son la médula de su obra. En otras palabras, entre Maquiavelo y Tácito hay un abismo"²³.

El autor no equipara a Tácito con Maquiavelo pero sí destaca su responsabilidad en el tema de la prudencia civil: "Pregunto, ¿un libro que trata de secretos de príncipes y gobierno de Estado, por ventura conviene que sea común al vulgo?"²⁴. Él cree que no, basándose en Plutarco: "El cual enseña que a un ciudadano particular no es dado escudriñar en curiosidad los secretos con que gobiernan príncipes y magistrados"²⁵. Su razonamiento es el siguiente: en cuestiones de política, el conocimiento de los *arcana imperii* ha de quedar reservado sólo para los hombres sabios y prudentes, cuya sabiduría queda garantizada por el conocimiento de la lengua latina. Y concluye: "Con esto me persuado (salvo el mejor juicio de los que leerán este discurso) que este libro no es para imprimir en español, ni para el vulgo, sino que traducido y escrito a mano, para quien fuere dificultoso en su original, es digno de un Mecenas o de aquel grande Alejandro, el cual alcanzando

²¹ *Censura, op. cit.*, p. 83.

²² Como veremos, FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA incluye entre los eticistas a Ribadeneira, Barbosa Homen, etc.

²³ *Razón de Estado...*, *op. cit.*, p. 167.

²⁴ *Censura, op. cit.*, p. 92.

²⁵ *Censura, op. cit.*, p. 92.

este secreto, escribió a su maestro Aristóteles, quejándose porque había publicado la *Ética* y la *Política* que había enseñado, diciendo: ¿en qué vendrá a ser un Príncipe superior a los otros, si unas mismas ciencias son comunes a todos? A cuya carta respondió Aristóteles que no pasase pena porque él había prevenido este inconveniente, y que le aseguraba que dejaba aquellos libros tan cerrados para el vulgo como antes, cosa que también parece que previno el mismo Cornelio Tácito con la oscuridad y brevedad con que escribió, diciendo que divulgados los secretos del Imperio, se disminuye la fuerza del poder"²⁶.

De los *arcana imperii* nos ocuparemos ampliamente más adelante al estudiar la obra de Juan Alfonso de Lancina; baste aquí señalar que el término se generaliza a principios del siglo XVII, después de la obra de Arnold Clapmario, *De arcanis rerum publicam*, en seis libros (1605). Clapmario distingue entre los *arcana imperii*, que son las artes secretas y ocultas adecuadas para la fundación y conservación de un Estado; y los *arcana dominationis*, que sirven a la seguridad del príncipe y constituyen la materia de la razón de Estado. Para él la razón de Estado es, pues, un *ius dominationis* por virtud del cual puede el príncipe en aras del bien público pasar por alto el derecho común sin dejar por ello de actuar justamente. Distingue también los *iura dominationis* de las *flagitia dominationis*, que vienen a corresponder a la "mala razón de Estado" de los autores italianos y españoles. Durante todo el siglo XVII se generaliza el uso de los términos "misterios", "arcanos", o "secretos" de Estado o de los Imperios o de gobierno (*arcana imperii*, *arcana imperiorum*, *arcana dominationis*, el primero y el tercero aparecen ya en la obra de Tácito); con ellos se alude a un saber oculto, a una razón que escapa al alcance común de los mortales, al servicio de la *salus publica*"²⁷.

Es claro que para el autor de la *Censura* el conocimiento de los *arcana imperii* ha de quedar reservado a los hombres sabios y prudentes. Ésta es la razón de más peso que aduce para justificar su oposición a la traducción de Tácito al castellano. Termina con un tono pesimista, de corte realista: "Esto se me ha ocurrido, como de paso, acerca de los motivos que me han quitado la gana de imprimir mi traducción, principalmente que no habiendo en español otro libro como éste tan perjudicial, no he querido ser el primero y en esto pienso haber hecho mayor servicio a mi Nación de lo que por ventura será agradecido, esperando sólo el premio de quien remunera ciento por uno, remitiéndome en todo a la corrección de la Santa Madre Iglesia"²⁸.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, T. II, Madrid, Alianza Editorial, (3ª ed., 1988), p. 134.

²⁸ *Censura, op. cit.*, p. 92.

El autor, sacrificando su propio interés, por las razones que hemos expuesto, decide no publicar su traducción de las obras de Tácito, y no espera ninguna recompensa por ello, ni siquiera agradecimiento. Intuye claramente que su postura tiene valor solamente como testimonio personal, y que otros obtendrán los beneficios de traducir a Tácito.

En efecto, y como era de esperar, a pesar de las advertencias del autor de la *Censura*, se publicaron las obras de Tácito traducidas al castellano: en 1613, la primera versión de Sueyro; en 1614, la de Álamos de Barrientos; en 1615, la de Herrera y Tordesillas con la aprobación del P. Juan Luis de la Cerda, de la Compañía de Jesús; en 1629, la de Coloma. De todas ellas, la más influyente, desde el punto de vista del desarrollo del pensamiento político del Barroco, es la de Álamos. Con la publicación de la obra *Tácito español ilustrado con aforismos* se pone fin a la controversia sobre la conveniencia de traducir a Tácito, y se consolida la influencia del tacitismo en la corriente de las ideas políticas en España.

Como observa Fernández-Santamaría, el futuro más inmediato haría realidad las sombrías perspectivas del autor de la *Censura*: "Tácito traducido favoreció el crecimiento continuo de un torrente de comentarios íntegramente dedicados a la especulación sobre "materias de Estado", y por ello, capaces de amenazar -desde el punto de vista interno- los principios defendidos por el eticismo tradicionalista mucho más seriamente que las actividades de los *políticos* extranjeros"²⁹.

Hasta aquí hemos analizado el contenido del documento en el que se exponen de forma clara y sistemática las razones del retraso español en la traducción de las obras de Tácito. Como señalábamos al principio, existen respecto a este documento dos cuestiones que aún no han sido objeto de estudio por parte de los especialistas, sobre las cuáles quisiéramos llamar la atención. La primera se refiere a la fecha en la que fue escrito el documento o *Censura*, y la segunda al autor. Intentaremos responder a las dos cuestiones planteadas desde los datos reunidos y contrastados.

II.2. Cuestiones pendientes de estudio

II.2.1. Fecha del documento

De entrada, el autor del documento revela un dato que nos permite determinar con bastante exactitud la fecha en el que fue escrito. Comienza señalando que durante su estancia en Roma se dedicó a traducir las obras de Tácito y que, a pesar de que los amigos

²⁹ *Razón de Estado...*, op. cit., p. 169.

le habían pedido que publicase su traducción, decide no hacerlo por las razones que ya conocemos. Después de haber tomado esta decisión, se entera de que el Consejo ha remitido la censura de cierta traducción al P. Juan Luis de la Cerda, y redacta apresuradamente este documento: "Perseverando, pues, en este acuerdo, no dudando que en España habrá habido otros ingenios que habrán trabajado, o al menos intentado, la misma traducción, y que no habrán tratado de la impresión por los mismos respetos que yo, he entendido que el Consejo ha remitido la censura de cierta traducción al Padre Juan Luis de la Cerda, de la Compañía de Jesús, para que determine si será conveniente que se imprima en castellano"³⁰.

Fernández-Santamaría escribe, respecto a la fecha en la que fue escrito el documento: "No me ha sido posible determinar la fecha de la *Censura* pero por su contenido parece haber sido escrita antes de la aparición de la traducción de Sueyro"³¹. En efecto, el autor de la *Censura* trata de impedir que se publique "cierta traducción" de Tácito al castellano. Pero la traducción a la que alude el autor no puede ser la de Manuel Sueyro. Ésta lleva la aprobación de Fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, amigo y confesor de Santa Teresa de Jesús: "Por mandado del Ilustrísimo y Reverendísimo señor Obispo de Amberes, y de los señores censores de los libros de esta ciudad, he visto este libro intitulado: *Las Obras de Cornelio Tacito, traducidas por Emmanuel Sueyro*. Y pues en lengua Latina, Francesa, e Italiana siempre se ha permitido y permite leer y el traductor no ha añadido cosa que sea contra la fe o buenas costumbres... paréceme que será lícito, y provechoso imprimirle, y sacarle a la luz. Fecha en este nuestro Convento de nuestra Señora del Carmen de Amberes, a 4 de diciembre. 1612. El Maestro Fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios"³².

De lo cual se deduce que el autor de la *Censura* no se refiere a la traducción de Sueyro, aprobada por Fr. Jerónimo Gracián, sino a otra distinta, pendiente de aprobación por el P. Juan Luis de la Cerda, de la Compañía de Jesús. Aunque el autor de la *Censura* no especifica de qué traducción se trata, es fácil averiguarlo: la traducción de Manuel Sueyro se imprimió en Amberes, en 1613, con la aprobación de Fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios; la de Baltasar Álamos de Barrientos lleva la aprobación del jurista Antonio Covarrubias (Madrid, 1614); y la del ilustre historiador Antonio de Herrera y Tordesillas,

³⁰ *Censura, op. cit.*, p. 80.

³¹ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *op. cit.*, p. 165, nota 6.

³² SUEYRO, M., *Las Obras de C. Cornelio Tacito*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1614, Aprobación de Fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, f. s/n.

publicada en Madrid, en 1615, lleva la aprobación del P. Juan Luis de la Cerda: "Por mandado de los señores del Consejo he visto los cinco libros de los *Annales* de Cornelio Tácito, que Antonio de Herrera ha traducido, y porque me parece obra que merece ser publicada, doy la presente Aprobación en Madrid, en el Colegio de la Compañía de Jesús, a 19 de noviembre de 1613"³³. No cabe duda, por tanto, de que la traducción a la que alude es la de Herrera, la única que fue aprobada por el P. de la Cerda, y publicada en Madrid en 1615.

Parece ser que el autor de la *Censura* se encontraba fuera de Madrid en el momento de redactar el escrito, por lo que se ve obligado a enviarlo apresuradamente a través de un correo, antes de que el P. Juan Luis de la Cerda diese la aprobación a la traducción de Herrera. A pesar de las razones que se exponen en la *Censura*, el P. Juan Luis de la Cerda dio la aprobación con fecha de 19 de noviembre de 1613. Por tanto, es muy probable que el documento fuese escrito en los meses inmediatamente anteriores a esa fecha.

Además, en el documento se aporta otro dato que nos permite precisar un poco más la fecha. El autor redacta la *Censura* después de la muerte del P. Pedro de Ribadeneyra, a juzgar por el modo en el que alude a él: "Pues de estos ejemplos varios y copiosos, más poderosos a persuadir que las palabras, se sacan los preceptos perniciosos con que se entreteje la política, y se enciende aquel fuego, que arde en Flandes, Escocia, Francia e Italia, y que con lágrimas de sangre temía que no se emprendiese en España aquel varón prudentísimo y religiosísimo, el P. Pedro de Ribadeneyra, con la experiencia de los que había causado por estas partes. Pues qué diría si viese imprimir en lenguaje de niños, y de doncellas el arte de la política"³⁴. Al referirse a Ribadeneyra utiliza un tiempo verbal -*temía*, *qué diría si viese imprimir*- y un adjetivo -*aquel*- que parecen indicar que en el momento de redactarse el documento el P. Ribadeneyra ya había fallecido. Lo cual nos permite afirmar que el documento se redactó después de la muerte del P. Pedro de Ribadeneyra, acaecida el 22 de septiembre de 1611³⁵, y antes del 19 de noviembre de 1613, fecha de la aprobación del P. Juan Luis de la Cerda.

³³ *Los cinco primeros libros de los Anales de Cornelio Tacito, que comienzan desde el fin del Imperio de Augusto, hasta la muerte de Tiberio*. Traducidos en castellano por Antonio Herrera, Cronista Mayor de su Majestad de las Indias y cronista de Castilla. Año 1615, en 8º. Con privilegio. En Madrid, por Juan de la Cuesta. El Privilegio Real es de fecha 2 de diciembre de 1613 para diez años. La Aprobación de Juan Luis de la Cerda, S. J., es de 19 de noviembre de 1613. Como hemos señalado ya, aunque en la aprobación y en el título de la obra se dice que sólo tradujo los cinco primeros libros de los *Anales*, en realidad tradujo los seis primeros, ya que incluye el fragmento que se conserva del sexto. Cfr., SANMARTÍ, *op. cit.*, pp. 34-35.

³⁴ *Censura*, p. 90.

³⁵ Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, *op. cit.*, p. 160.

II.2.2. Autor del documento

¿Pero quién es el autor de la *Censura*? Según el colector de la miscelánea en la que se recoge el manuscrito se trata de un escrito anónimo. En el índice se escribió: "Está anónima, pero pudiera ser de D. Carlos Coloma ó de Barrientos"³⁶. Lamentablemente, los especialistas no se han ocupado hasta ahora de averiguar quién es el autor del documento. Sanmartí se limita a rechazar la hipótesis del colector de la miscelánea: "Nos parece dudoso que pueda atribuirse ni a Coloma ni a Álamos de Barrientos, por los escrúpulos ridículos que, según dice el autor, le impidieron publicar la traducción de las obras de Tácito"³⁷. Por su parte, J. M. Requejo advierte que "es oscura su paternidad"³⁸.

Tierno Galván, en su obra ya citada, *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español* afirma, basándose en el contenido de una hoja adjunta al manuscrito de la *Censura*, que el autor es un tal Pedro Ponce de León³⁹. Más recientemente, Fernández-Santamaría y Antón Martínez⁴⁰, se limitan a repetir la afirmación de Tierno Galván sin entrar en el análisis de la cuestión.

Transcribimos el contenido de la hoja adjunta en la que se basa Tierno Galván para afirmar que el autor es Pedro Ponce de León:

"Suplico al Padre Pedro de Carvajal que por ser este un borrador y no habiendo tenido lugar de quitar muchas cosas superfluas habiendo mandado el Padre asistente que le envíe con este correo así como porque no sirva este para más que para mover a vuestra paternidad juzgando que conviene a este procurador de causas pias y del servicio de nuestro Señor no fiándolo de otras manos porque no es para ver hasta que lo corrija mejor. Es de D. Pedro Ponze de León, aunque puesto al principio del título de la *Censura* de ésta viene borrado"⁴¹.

³⁶ Ms. 13086, B. N. Madrid, f. 169.

³⁷ SANMARTÍ, *op. cit.*, p. 24.

³⁸ REQUEJO, J. M., "Introd." en C. TÁCITO, *Agrícola, Germania, Diálogo sobre los oradores* (B. C. G., 36), Madrid, Edit. Gredos, 1981, p. 26.

³⁹ TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, p. 93.

⁴⁰ Cfr. FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, J. A., *op. cit.*, p. 56.- ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, pp. 60-61.

⁴¹ Ms. 13086, B. N., Madrid, f. 191. Hemos transcrito el contenido de la hoja adjunta tal como viene en el original.

Como puede observarse, la ambigüedad con la que está redactada esta hoja adjunta al documento no nos permite afirmar que el autor sea Pedro Ponce de León, más bien nos obliga a ponerlo en duda. En efecto, después de afirmar que el autor es Pedro Ponce de León, se advierte que este nombre, escrito al principio del documento, ha sido borrado. Recordemos, además, que el colector de la miscelánea incluye el documento como anónimo, es decir, no tiene en cuenta el contenido de esta hoja adjunta. Lo único que podemos afirmar, por tanto, según el contenido de dicha hoja, es que el autor de la *Censura* tenía interés en ocultar su identidad, de lo contrario no se habría borrado el nombre.

Por otra parte, resulta difícil admitir que este documento, de "un valor inapreciable" según los especialistas, pertenezca a un autor totalmente desconocido, como sería Pedro Ponce de León, del que no hemos encontrado el menor dato en ninguno de los compendios bibliográficos consultados. Lo cual nos lleva a preguntarnos si el nombre de Pedro Ponce de León no será un seudónimo con el que el autor trata de ocultar su verdadera identidad. A este respecto, hemos podido comprobar que el apellido Ponce de León ha sido utilizado como seudónimo por numerosos autores:

- En efecto, a finales del siglo XVII el P. Tomás Salas y Valdés, S. J., ocultó su identidad bajo el seudónimo de Gregorio Ponce de León, en la primera edición de su *Apología nacional, la verdad defendida* (1694)⁴².
- En el siglo XVIII, otro jesuita, el P. José Fabiani, utilizó el seudónimo de D. Basilio Ponce de León en su *Carta a la Reverenda M. Abadesa del Monasterio de la Santa Faz de Alicante*, para defenderse de la impugnación que Agustín de Sales hizo de su *Disertación histórico-dogmática*⁴³.
- En el siglo XIX, Pedro Ponce fue el seudónimo de Carlos Coello de Portugal y Pacheco (1850-1888) en *El alma en un hilo* (1874)⁴⁴.

Así, pues, es probable que el nombre de Pedro Ponce de León sea simplemente un seudónimo con el que el autor de la *Censura* trata de ocultar su verdadera identidad. En

⁴² Cfr. ROGERS y LAPUENTE, *Diccionario de seudónimos literarios españoles, con algunas iniciales*, pp. 363-364.

⁴³ Cfr. PALAU, Tomo XIII, 1961, p. 412; ROGERS y LAPUENTE, *op. cit.*, pp. 363-364.- No puede confundirse con el nombre de un autor agustino, y sobrino de Fr. Luis (Ponce) de León, Basilio Ponce de León, catedrático de teología en Salamanca y Alcalá, que publicó *Variarum Disputationum ex utraque Theologia Scholastica et expositiva pars prima* (Salamanca, 1611), y *Sobre la confirmación del Estatuto y Juramento de enseñar y leer doctrinas de San Agustín y Santo Tomás* (Barcelona, 1627). Cfr. PALAU, *op. cit.*, p. 411.

⁴⁴ Cfr. ROGERS y LAPUENTE, *op. cit.*, pp. 363-364.

este caso, ¿quién es el verdadero autor? La lectura atenta del documento nos permitirá descubrir algunos datos biográficos del autor. En efecto, el autor de la *Censura* no revela su verdadera identidad, pero aporta dos datos biográficos muy interesantes:

"Cursando en Salamanca muchos años ha, dos caballeros que solemnizaban en mi casa con mucha risa cierto lugar de Cornelio Tácito, preguntándoles yo el pensamiento, me dieron de mano, diciendo: Señor, no es esto para todos. Con la misma ponderación y secreto habla de este autor el más prudente, y el que mejor lo entiende. Esta emulación fue principio para que yo, poco a poco y a ratos perdidos en la ociosidad de Roma, acabase de traducir los *Anales* y las *Historias*, con los ritos y costumbres de la *Germania*, y vida de *Julio Agrícola*"⁴⁵.

El autor estudió en Salamanca y después se fue a Roma, donde aprovechó para traducir las obras de Tácito en los ratos de ocio. Ambos datos biográficos coinciden con los del ilustre diplomático y escritor murciano, Diego de Saavedra Fajardo.

II.2.3. ¿Es Saavedra Fajardo el autor?

En el año 1600, siendo aún un joven estudiante, Saavedra se traslada desde Murcia a Salamanca para estudiar jurisprudencia y derecho canónico; realiza estos estudios durante cinco años, y el 21 de abril de 1606 obtiene el título de bachiller en cánones⁴⁶; recién acabados sus estudios universitarios se marcha a Roma; según la mayoría de los autores la partida tuvo lugar en el año 1606⁴⁷. Comienza su experiencia diplomática en Roma ocupando el puesto de secretario particular de Gaspar de Borja, que fue nombrado cardenal en el año 1611, y embajador de España en la Corte pontificia⁴⁸. Permanece en Italia hasta 1633, fecha en la que Felipe IV decide enviarle a Alemania⁴⁹.

⁴⁵ *Censura, op. cit.*, p. 80.

⁴⁶ Cfr. GARCÍA DE DIEGO, V., en Prólogo, *Idea de un Príncipe Político-Cristiano representada en cien empresas*, T. I, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Clásicos Castellanos), 1959, pp. VII-XV.

⁴⁷ Cfr. GARCÍA DE DIEGO, *op. cit.*, p. IX.

⁴⁸ GREEN, Otis H., "Documentos y datos sobre la estancia de Saavedra Fajardo en Italia", *Bulletin Hispanique*, XXXIX (1937), p. 368.

⁴⁹ Cfr. DOWLING, J., *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo: posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de Monarquías*, Murcia, tip. Sucesores de Nogues, 1957, p. 20.

Ante este paralelismo biográfico parece inevitable plantearse la siguiente hipótesis: ¿es Saavedra Fajardo el autor de la *Censura*? Los dos únicos datos biográficos que conocemos del autor de la *Censura* coinciden con los de Saavedra, pero podría tratarse de una mera coincidencia. Por ello hemos de preguntarnos si existen, además, otras concordancias. El autor de la *Censura* traduce las obras de Tácito durante su estancia en Roma pero decide no publicar su traducción, por las razones que ya conocemos.

Saavedra Fajardo, aunque es un experto conocedor de la obra de Tácito, no publica una traducción de éste. Este dato llama un poco la atención, si tenemos en cuenta que otros eruditos españoles, que como él residían en Italia, se dedicaron a traducir o comentar políticamente a historiador latino. Si Saavedra y el autor de la *Censura* fuesen la misma persona, resultaría que el diplomático murciano también habría traducido a Tácito durante su estancia en Roma, pero no llegaría a publicar su versión por las razones que expone en el documento que venimos analizando.

La actitud del autor de la *Censura* concuerda con la de Saavedra; como veremos, fue muy selectivo a la hora de publicar sus obras. Tres de ellas no se editaron hasta después de su muerte: la *República literaria*, *Locuras de Europa*, y las *Introducciones a la política y Razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*.

Pero, además de estas concordancias, que podrían ser meramente accidentales, ¿existe analogía de estilo y concordancia de pensamiento entre el autor de la *Censura* y Saavedra Fajardo? Antes de responder a esta pregunta haremos una breve reseña de las obras conocidas de Saavedra Fajardo, y de algunos escritos que le han sido atribuidos.

Como es sabido, la primera obra de Saavedra, la *República literaria*⁵⁰, tiene una complicada historia bibliográfica. Parece ser que fue escrita en el año 1612 aunque sólo circulaba en manuscrito⁵¹. En la dedicatoria al Conde Duque de San Lúcar, escribe Saavedra respecto a esta obra:

⁵⁰ GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Diego de Saavedra Fajardo: Obras completas*. Recopilación, estudio preliminar, prólogos y notas de ____ Madrid, Aguilar, 1946.-M. FRAGA IRIBARNE incluye una relación de las ediciones de las obras de Saavedra y estudios más importantes publicados hasta 1955 sobre el diplomático murciano, en su obra *Don Diego de Saavedra Fajardo y la diplomacia de su época*, Madrid, Artes Gráficas "Arges", 1955, pp. 673-676. Hemos consultado además los siguientes estudios sobre Saavedra: MURILLO FERROL, F., *Las ideas políticas de don Diego Saavedra Fajardo*, Murcia, 1954.-----, *Saavedra Fajardo y la política del barroco*, (1ª ed., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957); (reimpr. 1ª ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.-DOWLING, J., *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo: posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de monarquías*, Murcia, Tip. sucesores de Nogues, 1957.-GARCÍA DE DIEGO, V., "Introducción", en SAAVEDRA FAJARDO, *República literaria*, Madrid, Espasa-Calpe, 1942.-SPINI, G., "Uno scritto sconosciuto di Saavedra Fajardo", *Hispania*, 2 (1942), 438-451.-JOVER, J. M., *1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid, C. S. I. C., 1949.-JOUCLA-RUAU, A., *Le tacitisme de Saavedra Fajardo*, París, Editions Hispaniques, 1977.-ALDEA VAQUERO, Q., "Introducción" a su ed. de las *Empresas políticas*, Madrid, Editora Nacional, 1976.

⁵¹ Cfr. DOWLING, *op. cit.*, p. 49.

"Ese fue, señor, el primer parto de mi ingenio, delito de la juventud, como se descubre en su libertad y atrevimiento. *Dejéle peregrinar desconocido* por España, para prueba dél y de mí, sin que en el afecto y lisonja de los amigos se pudiese engañar el amor propio... Le tuve en las *tinieblas de la pluma*, sin permitirle salir a la luz de la estampa, hasta que la mereciese otra obra de más utilidad pública, como creo son las *Empresas Políticas*".

Saavedra reconoce que trató de ocultar la paternidad de su primera obra: la "dejó peregrinar desconocida por España", y a pesar del afecto de los amigos, "la tuvo en las tinieblas de la pluma". Saavedra no llevó a cabo su proyecto de publicarla y durante su vida no se imprimió. Es interesante contrastar el párrafo anterior de Saavedra, con el que sigue del autor de la *Censura*:

"Los amigos han deseado ver impresa esta traducción y yo algún día me lo he puesto a pensar, pero llegando a la resolución, aunque este Autor es bien celebrado de los mejores ingenios; y Plinio lo alabe, diciendo que tuvo el don del cielo para escribir cosas dignas de ser leídas... con todo, midiendo el propio afecto con la utilidad común no hallo razón para pensar que convenga imprimirlo en español; siendo mi opinión que cuanto puede ser provechoso para aquellos pocos, que con discreción lo entienden en su original tanto vendrá a ser dañoso, si corre en nuestro vulgar por manos de ambos sexos de todas edades y estados"⁵².

El autor "midiendo el propio afecto con la utilidad común" decide no publicar su traducción de Tácito. Saavedra, por su parte, decide no publicar la *República literaria* hasta que mereciese la estampa "otra obra de más utilidad pública, como creo son las *Empresas Políticas*".

Como puede observarse, ambos autores acuden al mismo criterio, la utilidad pública. Basándose en él deciden publicar -o no publicar- sus respectivas obras.

La *República literaria* se publicó en el año 1655, bajo el título de *Juicio de Artes y Ciencias*, y se decía autor de ella un tal Claudio Antonio de Cabrera⁵³. El texto primitivo, publicado con el título de *Discurso curioso agudo y erudito acerca de la multitud de libros*

⁵² *Censura*, p. 80.

⁵³ Cfr. DOWLING, *op. cit.*, p. 50.

que cada día se publican, llevaba como autor a N. de N., iniciales que Pedro Salvá identifica con Navarrete, fiándose de la nota que en el manuscrito había puesto el P. Arana. Como escribe V. García de Diego, a propósito de esta cuestión: "El averiguar los motivos particulares de estas atribuciones sería indudablemente prolijo y difícil; pero el desvirtuarlas es resultado de una rápida observación. Que en el *Juicio de Artes* habría una ficción en la atribución del autor lo prueba el que los aprobantes del libro lo dan por desconocido, aún llevándolo expreso: y la referencia del P. Arana, colector de la miscelánea manuscrita, de donde se extrajo el *Discurso curioso*, se ve que no es sino una confusión: sólo por ligereza pudo escapar a su perspicacia que aquel trabajo no era una obra desconocida, sino la *República literaria* de Saavedra Fajardo"⁵⁴.

Isidoro Bosarte, en su Prólogo del *Discurso curioso*, excluía la paternidad de Saavedra basándose en argumentos internos. Según Bosarte no cabe admitir la paternidad de Saavedra sobre esta obra porque su estilo discrepa fundamentalmente del estilo peculiar de Saavedra. García de Diego responde a esta objeción: "Una crítica severa no puede admitir esta desgastada objeción del vulgo literario, que no acierta a comprender que haya en un mismo autor diferencias de estilo, y que, fiado de una lectura somera y distraída, sin atención a señales indelebles y características, no percibe bajo matices diversos, que las circunstancias imponen, el fondo común de los estilos de un autor"⁵⁵; y concluye: "comparando las innumerables concordancias concretas de pensamiento y de forma que descubrimos entre la *República literaria* y sus *Empresas* apenas se concibe cómo ha podido hallarse una diferencia radical y dudarse de la identidad del autor"⁵⁶.

Pero la obra más conocida de Saavedra es sin duda *Idea de un Príncipe Político-Cristiano representada en cien empresas*, publicada en Munich, en 1640; y dos años más tarde en Milán. De esta obra se hicieron por lo menos veintisiete ediciones en el siglo XVII, y se tradujo, además, al latín, italiano y francés⁵⁷. Se la conoce con el nombre de *Empresas* y responde al género literario que Andrés Alciato puso de moda en Europa con sus *Emblemas*. Maravall la califica como "la más famosa obra política de nuestro siglo XVII"⁵⁸.

⁵⁴ GARCÍA DE DIEGO, *op. cit.*, pp. XLI-XLII.

⁵⁵ *Ibidem*, p. XLII.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. XLIII-XLIV.

⁵⁷ Cfr. DOWLING, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁸ MARAVALL, J. A., "Maquiavelo y maquiavelismo en España", en *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII*. Madrid, Cultura Hispánica, 1975, p. 67.

En el prólogo de la obra, Saavedra nos revela las circunstancias en las que la escribió:

"En la trabajosa ociosidad de mis continuos viajes por Alemania y por otras provincias pensé en esas cien empresas, que forman la *Idea de un príncipe político cristiano*, escribiendo en las posadas lo que había discurrido entre mí por el camino, cuando la correspondencia ordinaria de despachos con el Rey nuestro señor y con sus ministros, y los demás negocios públicos que estaban a mi cargo, daban algún espacio de tiempo".

El autor de la *Censura* se expresaba en términos muy parecidos al exponer las circunstancias en las que él tradujo a Tácito:

"Esta emulación fue principio para que yo, poco a poco y a ratos perdidos en la ociosidad de Roma, acabase de traducir los *Anales* y las *Historias*, con los ritos y costumbres de la Germania, y vida de Julio Agrícola"⁵⁹.

En 1630 Saavedra escribe las *Introducciones a la política y Razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*. Esta obra, anterior a las *Empresas*, tampoco se publica en vida del autor. Se incluye por primera vez en la edición de las obras de Saavedra de la Biblioteca de Autores Españoles. La primera parte de la obra sintetiza las ideas políticas de Aristóteles y Santo Tomás, en su *De Regimine Principum*; la segunda, representa a Fernando el Católico como espejo de príncipes. En la Dedicatoria a Felipe IV, escribe Saavedra: "Yo, pues, que buscaba un príncipe en cuyas partes y gobierno se vieses practicados los preceptos de mis *Introducciones a la política*, lo hallé en el rey Don Fernando el Católico".

Durante su estancia en Münster, Saavedra escribió las *Locuras de Europa* - probablemente hacia 1643-, obra que tampoco se publicó durante su vida. La primera edición conocida de esta obra es de 1748⁶⁰; es un diálogo a la manera del satirista griego Luciano, en el cual se dedica a comentar los apuros que sufre Europa y a señalar la estupidez de los europeos al no reconocer su deuda con la casa de Austria.

En Münster escribió también la *Corona gótica*, que publicó en esta misma ciudad en 1645. En esta obra histórica, Saavedra aspiraba a demostrar los derechos legítimos que

⁵⁹ *Censura*, p. 80.

⁶⁰ Cfr. DOWLING, *op. cit.*, p. 76.

tenía España sobre sus reinos y territorios. La concibió como complemento de las *Empresas*: "En la *Idea de un príncipe político cristiano* representé a V. A. la teórica de la razón de Estado, y ahora ofrezco la práctica".

Además de estas obras conocidas de Saavedra Fajardo, algunos autores le han atribuido otros escritos. En 1942, G. Spini, en un artículo titulado "Uno scritto sconosciuto di Saavedra Fajardo"⁶¹, le atribuye un escrito anónimo titulado en italiano *Indisposizione generale della monarchia di Spagna, sue cause e remedii*, fechado en Madrid el 29 diciembre de 1630 y dedicado al Conde Duque de Olivares. Dicho escrito fue publicado en italiano por el P. Ferdinando d'Helevo, en la edición que hizo de la obra *Historia di Portogallo* del escritor genovés del siglo XVII, Giovambattista Birago. El P. Ferdinando d'Helevo reeditó la obra del escritor genovés, en Amsterdam en 1647, y añadió como apéndice "un escrito de un ministro de España". A juicio de G. Spini: "Si tratta infatti di uno scritto anonimo,... che, fino dalla prima lettura, ci si rivela immediatamente per uno scritto politico di un valore veramente singolare"⁶².

Spini trata de averiguar quién puede ser el ministro español: "Viene logicamente da domandarsi chi sia questo acuto e originale osservatore spagnolo, che, sul finire del 1630, poteva dare all'Olivares un giudizio così geniale e così machiavellicamente realistico della situazione politica della monarchia spagnola e suggerire direttive di governo nuove per rialzarne il prestigio ormai vacillante"⁶³.

Advierte que en el escrito el autor solamente revela un dato biográfico: "Di sè stesso, infatti, l'anonimo non ci dice altro se non di essere pratico della corte di Roma, senza curarsi di lasciarci ulteriori indicazioni, che valgano a farcene intuire el nome e l'origine"⁶⁴. En efecto, el ministro español solamente desvela un dato personal: que estuvo en la corte de Roma al servicio de la Corona española. Recordemos que el autor de la *Censura* nos aportaba dos datos biográficos: que estudió en Salamanca y que vivió en Roma al servicio de la Corona. Este último dato coincide con el que señala el autor del escrito que Spini atribuye a Saavedra.

Spini analiza detenidamente el escrito anónimo y observa en él una clara analogía con el estilo y el pensamiento de Saavedra, llegando a la conclusión de que se trata de un escrito desconocido de Saavedra en el que aparecen por primera vez, en una enunciación

⁶¹ SPINI, G., "Uno scritto sconosciuto di Saavedra Fajardo", *Hispania*, 2 (1942), 438-451.

⁶² SPINI, G., *op. cit.*, p. 440.

⁶³ SPINI, *op. cit.*, p. 446.

⁶⁴ *Ibidem*.

aún embrional, aquellos que serán diez años más tarde los motivos fundamentales de su pensamiento: "Lo scritto dell'anonimo appare dunque presentare analogie col pensiero e lo stile del Saavedra, tali da dare fondamento assai solido alla ipotesi che si tratti di uno scritto sconosciuto di lui, in cui compaiano per la prima volta, in una enunziación ancora embrional, quelli que saranno, dieci anni più tardi, i motivi fondamentali del suo pensiero"⁶⁵.

Aunque no duda en atribuir la paternidad del escrito anónimo a Saavedra, concluye advirtiéndole que sobre esta cuestión no es posible alcanzar la certeza matemática: "Anche così però, pure non potendo raggiungere la certezza matematica in materia, crediamo sia stato non privo di utilità per gli studiosi del pensiero politico e della letteratura spagnola del secolo XVII, l'aver segnalato questo importante frammento sconosciuto del più grande rappresentante dell'antimachiavellismo nella Spagna del Seicento"⁶⁶.

En 1949, J. M. Jover en su importante obra *Historia de una polémica y semblanza de una generación*⁶⁷ incluye una pieza -que califica de excepcional- titulada *Respuesta al Manifiesto de Francia*⁶⁸. Según Jover la importancia del opúsculo se debe no sólo a la enjundia de su contenido sino también a la personalidad de su autor⁶⁹. La *Respuesta* fue escrita por "un gentilhomme de aquella nación (es decir, francés), caballero de grandes partes y muy bien informado", según señala en el prólogo un supuesto traductor. Sin embargo, Jover advierte: "Su lectura detenida nos ha de convencer, a poco familiarizados que estemos con el estilo y el ideario de Diego de Saavedra Fajardo, de la verdadera personalidad del supuesto gentilhomme"⁷⁰.

No duda en atribuir la paternidad de la *Respuesta* a Saavedra: "Una atribución hemos podido hacer con entera seguridad: la de una de las tres respuestas mencionadas que ha resultado ser de Saavedra Fajardo"⁷¹. Observa, además, que ésta no sería la última vez

⁶⁵ SPINI, G., *op. cit.*, p. 450.

⁶⁶ SPINI, G., *op. cit.*, p. 451.

⁶⁷ JOVER, J. M., *1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid, C. S. I. C., 1949.

⁶⁸ *Respuesta al Manifiesto de Francia. Con licencia, en Madrid, en la Imprenta de de Francisco Martínez, Año 1635.* JOVER utiliza para su estudio el ejemplar existente en la Sección de manuscritos de la B. N., Madrid, Ms. 2366; y lo reproduce en su obra, pp. 512-524.

⁶⁹ JOVER, J. M., *op. cit.*, pp. 14-15.

⁷⁰ JOVER, J. M., *op. cit.*, pp. 394-395.

⁷¹ JOVER, J. M., *op. cit.*, p. 30.

en la que Saavedra "disfrazara el pabellón de su pluma": el "francés" de 1635 es el mismo "suizo" de 1638, que redactó *Dispertador a los treze cantos de exguissaros*⁷², presentado, según reza el panfleto en sus comienzos, por "quien nació y vive entre vosotros"⁷³.

Con anterioridad al estudio de Jover, A. González Palencia ya había puesto de relieve, en su estudio preliminar a las obras completas de Saavedra⁷⁴, lo mucho que en Saavedra Fajardo hubo de polemista, y que "nos muestra -escribe Jover- que la *Respuesta* que estudiamos por primera vez no fue la única obra, aparte del *Dispertador*, que el murciano lanzara con nombre supuesto"⁷⁵. Jover advierte que el autor de la *Respuesta* no es ni francés, ni persona desconocida en la corte de Madrid, y recuerda las palabras de Matías de Novoa: "y alguno, debajo del nombre francés, respondió agudamente, haciéndolos enmudecer y salirles los colores al rostro"⁷⁶. Pero las pruebas anteriores son tal vez pruebas superfluas, lo decisivo -continúa Jover- es que "el perfecto encaje, la total concordancia entre la *Respuesta* y el resto de la obra del escritor murciano... no dejan lugar a duda alguna acerca de la definitiva atribución de este opúsculo"⁷⁷.

Jover sugiere además, si bien con reservas, pues en este caso las semejanzas son meramente formales y no ideológicas, la posible paternidad de un *Manifeste pour la justice des armes de la très Auguste Maison d'Austriche; ensemble, la reponse à celui qui a été publié sous le nom du Roi de France*⁷⁸, fechado en Amberes, en 1635; y escrito, como su título indica, en francés. Según Jover: "Formalmente, el *Manifeste pour la justice des armes* nos ha recordado a Saavedra Fajardo. Literariamente hablando, podemos referirnos, dentro de nuestra polémica, a una notable afinidad entre el opúsculo mencionado y la *Respuesta de Saavedra*"⁷⁹.

⁷² SAAVEDRA FAJARDO, D. de, *Dispertador a los treze cantos de exguissaros. Papel que les escribió Don... embajador por Su Majestad... a los dichos cantones, el año de 1638*. B. N., Madrid, Ms. 2369, f. 359.

⁷³ Cfr. JOVER, J. M., *op. cit.*, p. 395.

⁷⁴ GONZÁLEZ PALENCIA, A., *Diego de Saavedra Fajardo: Obras completas. Recopilación, estudio preliminar, prólogos y notas de* ___ Madrid, Aguilar, 1946. Incluye una relación de *Obras no conservadas*, cuya existencia ha sido cuidadosamente deducida de la lectura del *Epistolario saavedriano*, *op. cit.*, pp. 140-141. JOVER reproduce dicha relación, *op. cit.*, nota 3, pp. 393-395.

⁷⁵ JOVER, J. M., *op. cit.*, p. 393.

⁷⁶ Citado por JOVER, J. M., *op. cit.*, pp. 396-397.

⁷⁷ JOVER, J. M., *op. cit.*, p. 397.

⁷⁸ B. N., Madrid, Ms. 2366, al f. 151.

⁷⁹ JOVER, J. M., *op. cit.*, p. 346.

Fraga Iribarne, en su obra *Don Diego de Saavedra Fajardo y la diplomacia de su época*⁸⁰, al referirse a las obras no conservadas o atribuidas a Saavedra, remite a la relación de *Obras no conservadas* que González Palencia incluye en su edición de las obras completas de Saavedra. Fraga añade a dicha relación los escritos atribuidos por Spini y Jover. Y observa que no ha visto citado en ningún sitio el manuscrito que el Catálogo de la Biblioteca Nacional de París atribuye a Saavedra, *Noticias del Tratado de neutralidad entre el Condado y Ducado de Borgoña*⁸¹.

Después de esta breve reseña de las obras de Saavedra Fajardo, podemos responder a la pregunta que habíamos formulado: ¿existe analogía de estilo y concordancia de pensamiento entre el autor de la *Censura* y Saavedra Fajardo? Desde el punto de vista que nos ocupa, son interesantísimas dos obras de Saavedra, la *República literaria*, y las *Empresas*. Comencemos con la primera, en ella Saavedra parece revelarse como antitacitista, o más bien tendríamos que decir antilipsiano, contrario a todo ese movimiento al que dio origen, en gran medida, Justo Lipsio.

Tácito, en la *República*, no es fuente o cantera de escogidos pensamientos, como lo será en las *Empresas*, sino objeto de crítica, al que alude en cuatro o cinco pasajes, en los que fija exactamente el juicio que le merece. En primer lugar, considera la figura de Tácito, trazando sus caracteres físicos según el concepto que tenía formado de su personalidad moral:

"Aquel de las cejas caídas y nariz aguileña, con antojos de larga vista, desenfadado y cortesano, cuyos pasos cortos ganan más tierra que los demás, es Cornelio Tácito"⁸².

No sin gracia, alude a su descubrimiento por obra de Lipsio y a las encontradas opiniones respecto a la calidad de la obra. Saavedra acusa abiertamente a Lipsio de haber sido el que dio a conocer a las naciones a Tácito y con él todas las "doctrinas tiranas" y el "veneno" que alberga. Llega a compararlo con el inventor de la pólvora:

"Cornelio Tácito, tan estimado del emperador Claudio, que mandó se

⁸⁰ FRAGA IRIBARNE, M. *Don Diego Saavedra Fajardo y la diplomacia de su época*, Madrid, Artes Gráficas "Arges", 1955.

⁸¹ FRAGA IRIBARNE, M., *op. cit.*, pp. 673-676.

⁸² *República literaria, op. cit.*, p. 97.

pusiese su retrato en todas las librerías, y que diez veces al año se escribiesen sus libros. Pero no bastó esta diligencia para que no ocultase el olvido la mayor parte de ellos, y que los demás estuviesen supultados por muchos años, sin que hiciesen ruido en el mundo, hasta que un flamenco [Lipsio] le dio a conocer a las naciones; que también ha menester valedores la virtud. Pero no sé si fue en esto más dañoso al sosiego público que el otro *inventor de la pólvora*. Tales son las doctrinas tiranas y el *veneno* que se ha sacado de esta fuente; por quien dijo Budeo que era el más facineroso de los escritores"⁸³.

Saavedra compara al editor de Tácito con el inventor de la pólvora por el daño que ha podido causar al "sosiego público", ya que muchos autores han extraído "doctrinas tiranas" y "veneno" de las obras de Tácito. Ésta es precisamente la razón por la que el autor de la *Censura* piensa que no se debe imprimir la traducción de Tácito al castellano; según él, aunque Tácito intente hacer creer que condena a Tiberio, no es así: "Al contrario de este autor, me atrevería a afirmar que por no parecer impío y cruel, nos da a entender que él condena a Tiberio, siendo su fin excusarlo y hacerlo digno de imitar"⁸⁴. En este mismo sentido, escribe Sanmartí: "La complejidad de Tiberio, el personaje central de los *Anales*, mezcla monstruosa de virtudes y vicios, como de político cauto y austero, merece a Tácito cierta admiración que deja traslucir de vez en cuando, pese a las censuras y profundo desprecio con que enjuicio su disimulo y fría crueldad"⁸⁵.

Como sabemos, el autor de la *Censura* advierte que aunque la intención de Tácito fuera hacer a Tiberio digno de imitar, si el lector tiene "prudencia y agudeza" puede hacer otra interpretación distinta, considerándolo como un "diestro médico que con un *veneno* cura otro *veneno*", sabiendo que los vicios sobre los que escribe Tácito no son para imitar sino para huir de ellos: "Dado que no tuviese tal intento el autor, no hay duda, sino que ha menester presuponerlo el lector, sabiendo diferenciar los tiempos, y conocer las causas, para no errar en juzgarlos y enjuiciar los efectos"⁸⁶; y continúa:

"Entre estas pocas *rosas* de aquellos siglos estériles de verdaderas virtudes,

⁸³ *Ibidem*, p. 97.

⁸⁴ *Censura, op. cit.*, p. 81.

⁸⁵ SANMARTÍ, *op. cit.*, p. 114.

⁸⁶ *Censura, op. cit.*, p. 81.

[Tácito] descubre tanta variedad de *espinas y abrojos* que será muy dificultoso si el lector no se *enzarza* en ellos"⁸⁷.

Como ha señalado Maravall, Saavedra en la *República literaria* refleja muy bien la desconfianza y al mismo tiempo la admiración que sentía respecto a Tácito: "Saavedra Fajardo, en la fantasía de su *República literaria*, pinta bien lo que de desconfianza e interés había hacia la figura de este historiador en la opinión del siglo XVII"⁸⁸.

Tampoco son del gusto de Saavedra los comentarios, aforismos y otros libros que, bajo apariencia de explicar a Tácito, tienden a pregonar la razón de Estado maquiavélica. Procedente de tierras de herejes, denuncia su carácter extraño, que aquí no llegó a cuajar por falta de ambiente. Él mismo cree necesario justificarse de la gran consideración que dispensa a Tácito en sus *Empresas*, creyéndose excusado por haber admitido de él sólo lo que está de acuerdo con la piedad y la justicia. Saavedra no expresa directamente su opinión sino que la pone en boca de un censor: "El censor que recibía los libros de humanidad estaba muy afligido, cercado por todas partes de diversos comentarios, cuestiones, anotaciones, escolios, observaciones, castigaciones, centurias, lucubraciones".

Algunas líneas más abajo señala las vías de penetración del tacitismo en España, por donde llegaban los libros de política, razón de Estado, aforismos, discursos, comentarios sobre Tácito. La opinión que le merece al censor esta mercancía es la siguiente: "Recibía esta dañosa mercancía un censor venerable, en cuya frente estaba delineado un ánimo cándido y prudente; el cual, en llegando estas cargas, dijo: ¡Oh libros, aún para reconocidos peligrosos, en quien la verdad y la religión sirven de conveniencia! ¡Cuántas tiranías habéis introducido en el mundo y cuántos reinos y repúblicas se han perdido por vuestros consejos! Sobre el engaño y la malicia fundáis los aumentos y conservación de los Estados, sin considerar que pueden durar poco sobre tan falsos cimientos". El censor manda entregar todos aquellos libros al fuego, porque según contesta:

"Este papel trae *veneno*, que aún en pedazos y por las tiendas sería peligroso al público sosiego; y así, más seguro es que le purifiquen las llamas"; algo me encogí, temiendo aquel rigor en mis *Empresas Políticas*, aunque las había consultado con la piedad, y con la razón y justicia"⁸⁹.

⁸⁷ *Censura, op. cit.*, p. 83.

⁸⁸ MARAVALL, J. A., *op. cit.*, p. 382.

⁸⁹ SAAVEDRA FAJARDO, D. de, *República literaria* (c. 1612). Ed. moderna de J. C. de Torres, Madrid, 1985, pp. 86 y ss.

Saavedra no se contenta con poner de relieve la ineficacia de la Historia y de la Filosofía en la administración del Estado, sino que va más allá apuntando sus peligros, cuya enumeración encarga a Demócrito en su discurso hostil a la ciencia: el escándalo y la vanidad de los historiadores "en arrogarse a sí la teórica y práctica de la política" y la petulancia con que "muchas veces por los sucesos infieren los motivos en que tiene mucha parte el amor o la pasión y en que la villana naturaleza de algunos escritores, ayudada de la viveza del ingenio, interpreta siniestramente las acciones de los príncipes"⁹⁰. Además de la alusión anterior a Tácito, vuelve a citarles expresamente más adelante, y dice:

"Cornelio Tácito pondera la ambición de Sejano, vitupera el adulterio de Livia y descubre las simulaciones de Tiberio, demasiadamente agudo y malicioso en interpretar sus palabras y darles diverso sentido de lo que sonaban; peligrosa licencia en un historiador y de quien ninguna acción puede estar segura"⁹¹.

Como puede apreciarse, incluso la calidad de Tácito como historiador es puesta en entredicho por Saavedra. Éste exige objetividad en la historia y es enemigo de las construcciones subjetivas, sean de tipo psicológico o biológico.

En su obra más conocida, las *Empresas*, Saavedra manifiesta la necesidad de expurgar a Tácito de sus propios errores y de los que la interesada interpretación de los *políticos* le ha ido añadiendo. Escribe en las Advertencias al lector:

"Si bien con particular estudio y desvelo he procurado tejer esta tela con los estambres políticos de Cornelio Tácito, por ser gran maestros de Príncipes y quien con más juicio penetra sus naturales y descubre las costumbres de los palacios y las cortes y los errores o aciertos del gobierno. Por sus documentos y sentencias *llevo de la mano al Príncipe* que forman estas empresas, *para que sin ofensa del pie coja sus flores trasplantadas aquí y preservadas del veneno y espinas* que tenían algunas en su *terreno nativo* y les añadió la *malicia de estos tiempos*"⁹².

⁹⁰ *Ibidem*, p. 82.

⁹¹ *Ibidem*, p. 101.

⁹² *Empresas, op. cit.*, p. 67.

Como puede observarse, el paralelismo y la concordancia de pensamiento que existe entre ambos párrafos es evidente: para el autor de la *Censura*, Tácito "descubre tanta variedad de espinas y abrojos que será muy dificultoso si el lector no se enzarza en ellos". Ésta es precisamente la razón por la que Saavedra al escribir sus *Empresas* decide llevar de la mano al príncipe "para que sin ofensa del pie coja sus flores trasplantadas aquí y preservadas del veneno y espinas que tenían algunas en su terreno nativo y les añadió la malicia de estos tiempos". Saavedra tiene muy en cuenta la idea expresada por el autor de la *Censura*: es necesario conducir al príncipe a través de los escritos de Tácito; este es su objetivo principal al escribir las *Empresas*.

Como señala Dowling, es notoria la predilección que Saavedra sentía por el historiador romano, como se muestra a través de la setecientas citas que de él incluyó en sus *Empresas*⁹³. Por su parte, Maravall observa que "cuando el pensamiento de Saavedra se condensa en apretada fórmula, toma para expresarlo, de ordinario, una sentencia de Tácito"⁹⁴. Sin embargo, a pesar de la predilección que muestra por Tácito, se da cuenta de las "malas doctrinas implícitas en él".

De todo lo expuesto hasta aquí, se deduce que existe una clara analogía de estilo y concordancia de pensamiento entre el autor de la *Censura* y Saavedra Fajardo. Si el ilustre escritor murciano fuese el autor del documento que venimos analizando, sería uno de los primeros escritos del joven diplomático Saavedra, muy anterior a los escritos atribuidos por Spini y por Jover, fechados el primero en 1630 y el segundo en 1635. Es obvio que para dar una respuesta definitiva a la hipótesis que planteamos sería necesario hacer una investigación más detallada que no podemos abordar aquí, puesto que nos apartaríamos del objeto propio de nuestra investigación, aunque volveremos sobre este asunto en un trabajo posterior.

⁹³ Cfr. DOWLING, *op. cit.*, p. 68.

⁹⁴ MARAVALL, *op. cit.*, p. 382.

CAPÍTULO III

EL TACITISMO EUROPEO Y LAS VÍAS DE PENETRACIÓN EN ESPAÑA

III.1. El origen del tacitismo europeo

Como señalábamos en el capítulo anterior, el proceso de recepción de Tácito y el tacitismo, como corriente de pensamiento político, surgen casi simultáneamente en España. Nos interesa señalar que, aunque tienen muchas similitudes entre sí, no pueden confundirse. Tácito en el siglo XVII será en gran medida el tacitismo, pero el tacitismo no es sólo y exclusivamente Tácito. El tacitismo entendido en sentido amplio como corriente de pensamiento político tiene su base en el autor de los *Anales*, pero posee además otros ingredientes: cristianismo, erasmismo, senequismo, etc.

Entre los investigadores que han estudiado el tacitismo europeo, sobresalen los trabajos de G. Toffanin, *Machiavelli e el Tacitismo (La politica storica al tempo della Controriforma)*¹; de A. Momigliano, "The first political commentary on Tacitus", en *The Journal of Roman Studies*²; J. Von Stackelberg, *Tacitus in der Romania: Studien zur literarischen Rezeption des Tacitus in Italien und Frankreich*³; E. L. Etter, *Tacitus und die Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*⁴; E. Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*⁵; A. Stegmann, "Le Tacitisme: Programme pour un

¹ TOFFANIN, G., *Machiavelli e el Tacitismo (La politica storica al tempo della Controriforma)*, Padova, 1921.

² MOMIGLIANO, A., "The first political commentary on Tacitus", en *The Journal of Roman Studies*, XXXVII, 1947, pp. 91-101.

³ STACKELBERG, J. Von, *Tacitus in der Romania: Studien zur literarischen Rezeption des Tacitus in Italien und Frankreich*, Tübingen, Max Niemeyer, 1960.

⁴ ETTER, E. L., *Tacitus und die Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Basel-Stuttgart, 1966.

⁵ THUAU, E., *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, Paris, 1966.

nouvel essai de définition", en *Il Pensiero Politico*⁶; K. C. Schellhase, *Tacitus in Renaissance Political Thought*⁷; en este último puede encontrarse una amplia y variada selección de trabajos modernos sobre el tacitismo europeo.

Basándonos en los trabajos citados puede afirmarse que el tacitismo surge a principios del siglo XVI con F. Beroaldo el Joven (1515; 1517 con la colaboración de Alciato), y B. Rhenano (1519, edición comentada por Alciato, 1531, 1533, etc.); se afianza con Bodino, Montaigne, y Guicciardini; a partir de la década de 1580 se consolida; y conoce su máximo esplendor, con Mureto, Lipsio, Paschal, Scott, Botero, Ammirato, Boccalini, y Malvezzi.

⁶ STEGMANN, A., "Le Tacitisme: Programme pour un nouvel essai de définition", en *Il Pensiero Politico*, 2 n° 3, 1969, pp. 445-458.

⁷ SCHELLHASE, K. C., *Tacitus in Renaissance Political Thought*, Chicago, University Press, 1976.

El francés M. A. Mureto y el flamenco J. Lipsio fueron las dos grandes figuras que sentaron las bases del movimiento tacitista europeo. M. A. Mureto (1526-1585), en el inicio del año académico 1580/81, pronunció las dos célebres *Orationes* sobre Tácito, que han sido interpretadas como una clara apología de los *Anales*; en ellas declaró que era muy apropiado el relato de Tácito para aquellos tiempos que Europa iba a vivir. Aprovechó, además, aquellas lecciones sobre Tácito para rehabilitar el estilo de Séneca⁸.

Sin embargo, sería su brillante discípulo J. Lipsio quien recogiese los frutos del maestro, orientándose hacia Tácito y Séneca. La primera edición lipsiana de Tácito, sólo con texto, se publicó en 1574 en Amberes, y se fundaba principalmente en los códices *Vaticanos* y *Farnesiano*; examinaba, además, las principales ediciones anteriores, en especial la veneciana de Spira (c. 1470), que él llama "romana", y la de Filippo Beroaldo el Joven (Roma, 1515). Lipsio continuó publicando numerosas ediciones de Tácito (Amberes, 1578, 1585, 1600, 1607); en 1581 publicó los comentarios a los *Anales*, extendiéndolos en 1585 a toda la obra de Tácito. Dio a la estampa en total diez ediciones de Tácito, dos de ellas después de su muerte; a la edición de Amberes (1600) le dio el título de "última revisión", indicando que sus comentarios salían corregidos por tercera vez.

En 1605 publica una edición de las obras de Séneca, tratando con ello de fomentar el conocimiento de la filosofía estoica; su ideal estoico-cristiano ejerció una considerable influencia sobre la filosofía de la época. Su objetivo era combinar los conocimientos de la historia de Roma con la filosofía estoica para fundar una nueva *doctrina civilis*, que no aspiraba a ser una filosofía independiente y autárquica, o *humanitas*, sino a la educación del *homo politicus*. Estas ideas las plasmó en su obra *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589), ampliada en las ediciones posteriores de 1596 y 1605; se conoce con el nombre de las *Políticas*, y está compuesta casi exclusivamente con sentencias de escritores de la Antigüedad, sobre todo de Tácito, y representa el documento más significativo de la ligazón existente entre el tacitismo y el neoestoicismo.

En 1581 aparece en París el primer comentario político de Tácito, a cargo de C. Paschal, *C. Cornelii Taciti... Annalium libri quattuor priores et in hos observationes*. Cinco años después (1586), M. Montaigne (1533-1592) lee a Tácito con mucho interés y lo enjuicia en los *Ensayos* (III, 8) de modo similar a su compatriota J. Bodino.

Prueba de la pujanza que estaba adquiriendo Tácito es el hecho de que estaba incluido en la *Ratio Studiorum* de la Compañía de Jesús de 1586, entre los escritores que formaban el canon histórico, juntamente con César, Salustio, Livio, Curcio Rufo y Justino⁹.

⁸ ANTÓN MARTÍNEZ, B. *El tacitismo en el siglo XVII...*, op. cit., pp. 46-53.

⁹ *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* (1586, 1591, 1599), en *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, edidit Ladislaus Lukács, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1986, pp. 153, 197. Cfr. LABRADOR, C., y otros,

En 1589 salen en Roma los comentarios sobre los *Anales* y las *Historias* de Tácito de A. Scott, *In P. C. Taciti Annales et Historias Commentarii ad politicam et aulicam praecipue spectantes...* Ese mismo año publica G. Botero (1540-1617), discípulo de los jesuitas y sacerdote, sus *Osservazioni sopra Tacito* y su famosa obra *Della Ragione di Stato*. Será en la línea de Botero con referencia especial a Tácito, donde debe situarse la corriente del tacitismo, implícita en él e incluso antes en Bodino. En 1594 en Venecia S. Ammirato (1531-1601) publica los *Discorsi sopra Tacito*, donde pueden encontrarse todos los temas esenciales del tacitismo: gobierno personal del príncipe, el consejo, funciones de los embajadores y de los favoritos, la opinión pública... En 1597 se publican en Florencia los *Discorsi sopra i primi cinque libri di Cornelio Tacito* de F. Cabriana, con una nueva edición en el año 1600.

El siglo XVII se inaugura con la citada edición de Lipsio (Amberes, 1600) y la del secretario del duque de Toscana, Curcio Pichena, el primer crítico en apreciar el valor de los manuscritos *Mediceos*. Siguiendo dichos manuscritos y teniendo a la vista las ediciones anteriores, en especial los trabajos de Lipsio, publicó su edición de Tácito en 1600 en Florencia y Frankfurt, edición que repitió numerosas veces en Holanda y Alemania. Siguiéron las ediciones de 1604 y 1607. A partir de entonces las ediciones de Lipsio y Pichena sirvieron de modelo para todas las demás, limitándose los editores a añadir notas de filólogos y políticos. De 1608 es la edición de Tácito que realiza Chevalier en París, y que al igual que harán otros muchos -por ejemplo I. Pontano (Amsterdam, 1637) y H. Grocio (Leiden, 1640)- se preocupa tan sólo de la presentación, limitándose en lo demás a repetir a Lipsio y a Pichena.

Entre el elenco de autores que durante el siglo XVII estudian, comentan o simplemente utilizan a Tácito, destaca el jurista, y antimaquavelista, T. Boccalini (1556-1613), con varias obras: los *Ragguagli de Parnaso* (1612-13), impregnados de tacitismo; la *Pietra del Paragone politico* (1615), y los *Comentarii sopra C. Tacito* (Ginebra, 1669). Boccalini comentó los *Anales* mostrando una gran admiración hacia las máximas y los preceptos sobre el comportamiento que ofrecía Tácito. La edición italiana de las obras completas de Boccalini se publicó en 1678 con el título *La Bilancia politica*.

G. Franchetta publica *Seminario dei Governi* (Venecia, 1613), obra en la que el cincuenta por ciento de las citas pertenecen a Tácito. Ese mismo año ve la luz la obra de F. Strada *Prolusiones Academicæ*, que constituye la primera crítica seria de Tácito y del tacitismo. Pasando por numerosos autores en los que no vamos a detenernos aquí, llegamos a una figura de gran relieve, el marqués boloñés y cronista del rey Felipe IV, Virgilio

Malvezzi (1595-1654), autor de los *Discorsi sopra C. Tacito* (Venecia, 1622; después en 1635 y 1665, Venecia), obra inspirada en *Justi Lipsi Liber commentarius ad Corneli Taciti Annales* (Amberes, 1581).

Hacia mediados del siglo XVII, dos editores y comentaristas de Tácito austríacos, Christopher Forsther (*Forstnerus*) y Mathias Bernegger (*Berneggerus*), aunque poco conocidos en España, alcanzaron gran difusión en el resto de Europa. El primero de ellos es autor de *C. F... ad libros sex priores annalium C. Cornelii Taciti notae politicae...* (1626). El segundo, fundador de la escuela de Estrasburgo donde floreció la historia romana, hizo una edición de Plinio el Joven en 1625 y otra completa de Tácito en 1638, *Ex Cornelii Taciti Germania et Agricola quaestiones miscellaneae, olim moderante Mathias Berneggerus*. Lipsio fue el modelo de esta escuela de Estrasburgo; los estudios históricos de esta escuela tuvieron su contrapartida en Helmstadt, cerca de Magdeburgo, en los trabajos de H. Conring (1606-1681) que, aparte de sus estudios enciclopédicos, realizó una edición de la *Germania* de Tácito. Destaca, asimismo, dentro del panorama alemán del siglo XVII, H. Grotius (1583-1645), educado en Leyden, que fue un brillante político, diplomático y teólogo. Es autor de unas notas y correcciones sobre Tácito editadas en 1640 en una nueva edición de J. Lipsio. Hacia finales de siglo otros muchos autores se ocuparon directa o indirectamente de Tácito: L. d'Orléans, M. A. Querini, L. Settala, P. Bonarelli, R. della Torre, y A. de la Houssaie, por citar sólo algunos nombres.

En definitiva, el tacitismo es una corriente de pensamiento europea, que tuvo su origen fuera de nuestras fronteras. De ahí que para estudiar el tacitismo español debamos partir de las vías de penetración en nuestro país.

III.2. Las vías de penetración del tacitismo en España

No son muy numerosos los autores que se han dedicado a estudiar el tacitismo español; los primeros trabajos fueron los de J. A. Maravall y E. Tierno Galván. El primero trata del tema en su prestigiosa obra *La teoría española del Estado en el siglo XVII*¹⁰, publicada en 1944; en ella estudia el maquiavelismo y antimachiavelismo de los escritores políticos españoles de los siglos XVI y XVII. Detengámonos, muy brevemente, en las posiciones que defienden uno y otro.

III.2.1. La posición de J. A. Maravall

¹⁰ MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, I. E. P., 1944.

Frente a los autores que sólo reconocían dos tendencias opuestas en el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII, Maravall observa una tercera tendencia intermedia, la tacitista. Habría, de este modo, tres corrientes en la teoría política española del siglo XVII:

a) Una primera corriente, integrada por los autores que, desde una posición tradicional, negaban a Maquiavelo sin concesiones¹¹, por ejemplo, Juan de Torres, S. J., en *Filosofía moral de Príncipes* (1596), o Claudio Clemente, S. J., en el *Machiavellismus Jugulatus* (1637).

b) Una segunda corriente, que incluiría a los autores que aceptaban en toda su crudeza la separación entre razón y fe; cita como ejemplo en Italia a Guicciardini, y reconoce que "hasta ahora no hemos dado con ningún autor español que, sin limitaciones, pueda incluirse en esta tendencia"¹²; los más próximos serían los tacitistas.

c) Y un tercer grupo, el más importante de todos según Maravall, adopta una actitud ante el maquiavelismo consistente en aceptar la realidad política natural que Maquiavelo había puesto al descubierto con sus exigencias de autonomía, pero integrada en el orden natural cristiano, restableciendo la armonía entre razón y fe. Estos autores trataban de asimilar la doctrina de Maquiavelo articulándolo en el sistema de la moral cristiana.

De *La teoría española del Estado en el siglo XVII* derivan otros trabajos posteriores; en 1945 publica una selección de la obra de Juan Alfonso de Lancina, los *Comentarios políticos a los Anales de Tácito*¹³; dos años antes había publicado en el periódico *Arriba* un artículo sobre Lancina titulado "Un escritor político del siglo XVII: Juan Alfonso de Lancina"¹⁴ en el que hace una breve reseña sobre el autor y la obra,

¹¹ MARAVALL, J. A., *op. cit.*, p. 378.

¹² MARAVALL, J. A., *op. cit.*, p. 379.

¹³ MARAVALL, J. A., "Prólogo y Selección" en LANCINA, J. A. de, *Comentarios Políticos*, Madrid, Ediciones Fe, 1945. Este Prólogo se reeditó posteriormente con el título "Los Comentarios Políticos del tacitista J. A. de Lancina" en *Estudios de historia del pensamiento español (Serie tercera: siglo XVII)*, Madrid, Cultura Hispánica, 1975, pp. 313-331 (reed. 1991).

¹⁴ MARAVALL, J. A., "Un escritor político del siglo XVII: Juan Alfonso de Lancina" en Folletones de *Arriba*, 19 noviembre de 1943.

encuadrándola en la corriente del tacitismo.

En 1945, publica también una edición de la obra de Juan Pablo Mártir Rizo, *Norte de Príncipes y Vida de Rómulo*¹⁵, en la que incluye un estudio preliminar sobre el autor. En 1947 pronunció una Conferencia en la Universidad de Granada, publicada posteriormente por dicha Universidad con el título "Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII"¹⁶. También se ocupa del tacitismo en "La corriente doctrinal del tacitismo político en España", en *Cuadernos hispano-americanos*¹⁷.

III.2.2. La posición de E. Tierno Galván

El otro gran estudioso del tacitismo español es E. Tierno Galván, en 1948 publicó su estudio sobre *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*¹⁸, trabajo que había defendido en la Universidad de Murcia en 1942 para obtener el grado de doctor en Derecho. Aunque publicado con posterioridad, es anterior a los primeros trabajos de Maravall que acabamos de citar. Tierno Galván se dedica principalmente a la exposición del prólogo de los aforismos de Baltasar Álamos de Barrientos, *Tácito español ilustrado con aforismos* (Madrid, 1614), en donde se nos presenta el historiador latino como un consumado maestro en política.

Es interesante observar que, para estos primeros trabajos sobre el tacitismo español, publicados en la década de los años cuarenta, se toman como punto de referencia los ya existentes sobre el tacitismo europeo. José Antonio Maravall confiesa expresamente que tomó como modelo el esquema que había diseñado G. Toffanin al estudiar el tacitismo italiano, en su obra *Machiavelli e il tacitismo*. Siguiendo a este autor, considera que los tacitistas españoles acudían a Tácito para soslayar a Maquiavelo cuyas obras estaban incluidas en el Índice de Libros prohibidos; de este modo, el historiador romano serviría de velo para enmascarar las ideas del florentino. A juicio de Maravall, tanto Álamos como

¹⁵ MARAVALL, J. A., "Estudio Preliminar" en J. P. MÁRTIR RIZO, *Norte de Príncipes y Vida de Rómulo*, Madrid, Biblioteca Española de Escritores Políticos, 1945. El estudio preliminar ha sido reeditado con el título "J. P. Mártir Rizo: estudio preliminar a una edición de sus obras" en *Estudios de historia del pensamiento español, op. cit.*, pp. 253-312.

¹⁶ Se reeditó en *Estudios de Historia del pensamiento español, op. cit.*, pp. 14-38.

¹⁷ MARAVALL, J. A., "La corriente doctrinal del tacitismo político en España", en *Cuadernos hispano-americanos*, octubre-diciembre 1969, nº 238-240. Incluido posteriormente en *Historia del pensamiento español (Serie tercera: el siglo XVII)*, *op. cit.*, pp. 73-98.

¹⁸ TIERNO GALVÁN, E., *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*, se publicó por primera vez en los *Anales de la Univ. de Murcia* (Curso 1947-1948), pp. 895-988. Reeditado en *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 13-93. Cuando citemos este trabajo lo haremos por la edición de 1971.

Lancina, en el fondo, serían maquiavelistas: "Los puros comentaristas de Tácito, un poco como los puros comentadores de Aristóteles en filosofía, se reducen a una razón sin el auxilio de la fe y resultan, como consecuencia de este proceder, francamente maquiavelistas. Es el caso de Álamos, y más aún, de Lancina"¹⁹.

III.2.3. Otras posiciones: F. Murillo Ferrol, J. L. Abellán, F. Tomás y Valiente, J. A. Fernández-Santamaría, y B. Antón Martínez

Con posterioridad a estos trabajos otros autores han abordado el tema de nuestro tacitismo, apoyándose en general en lo dicho por los dos primeros estudiosos del tacitismo español: F. Murillo Ferrol, en *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*²⁰; J. L. Abellán, en el capítulo "El tacitismo" de su obra *Historia crítica del pensamiento español*²¹. F. Tomás y Valiente, "Ética y política. Moralismo, tacitismo y casuismo", en *Historia de España de R. Menéndez Pidal*²². J. A. Fernández-Santamaría en su obra, ya citada *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*²³. Y por último, B. Antón Martínez, en su obra, también citada, *El tacitismo en el siglo XVII en España: el proceso de "receptio"*.

Como veremos, Fernández-Santamaría distingue tres escuelas entre los tratadistas españoles del siglo XVII: la *eticista*, la *idealista* y la *realista* en la que incluye a los tacitistas. A diferencia de los demás autores citados, Fernández-Santamaría se aparta de la interpretación que han dado del tacitismo español Maravall y Tierno Galván. En su opinión, es discutible considerar a los tacitistas españoles como maquiavelistas encubiertos: "a mi parecer -escribe-, esta actitud ha distorsionado seriamente nuestro conocimiento del pensamiento político de los españoles durante la primera mitad del seiscientos, pues lo cierto es que para los realistas el cristianismo es un factor político tan

¹⁹ MARAVALL, J. A., *op. cit.*, p. 381.

²⁰ MURILLO FERROL, F., en *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Madrid, I. E. P. 1957 (en particular los apartados del cap. III: "El tránsito al tacitismo", "Tácito de moda", y "El tacitismo de Saavedra", pp. 143 y ss.).

²¹ ABELLÁN, J. L. "El tacitismo", en *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, T. III, pp. 98-111.

²² TOMÁS Y VALIENTE, F., "Ética y política. Moralismo, tacitismo y casuismo", en *Historia de España de R. Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, T. XXV, cap. I, pp. 21 y ss.

²³ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., (*Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought (1595-1640)*), Boston, University Press of America, 1983). Trad. esp. *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.

fuerte como la praxis de Maquiavelo"²⁴.

III.2.4. *Las vías de penetración del tacitismo en España: la vía hispánica, la italiana, la francesa, la flamenca, y la alemana*

Como hemos señalado ya, el tacitismo español es un movimiento importado, pero ello no quiere decir que fueran sólo los ilustres tacitistas europeos los que sirvieron de vehículo para esa importación del tacitismo. Como ha puesto de relieve Antón Martínez, existió una primera vía hispánica de penetración de Tácito en España, cuyas raíces se sitúan en los Países Bajos (J. L. Vives) y en Italia (el "triunvirato aragonés"). Así, pues, en la recepción del tacitismo en España también hay que contar con los propios españoles.

a) *La vía hispánica: J. L. Vives y el "triunvirato aragonés"*

En efecto, la primera vía de penetración de Tácito en España tuvo lugar a través del gran humanista y erasmista, J. L. Vives (1492-1540), el primer intelectual español que ofreció una altísima valoración de Tácito. En efecto, en fechas muy tempranas Vives llama la atención sobre el saber político que hay escondido en la obra de Tácito y aconseja su lectura en su *De ratione studii puerilis* (Lovaina, 1523), y en *De tradendis disciplinis (De disciplinis*, Brujas, 1523)²⁵. Sin embargo, pese a ser adalid del tacitismo español, J. L. Vives no es citado por los tacitistas españoles posteriores, de modo que esta primera rama quedó truncada²⁶.

El "triunvirato aragonés", formado por el historiador G. Zurita; el humanista, teólogo y filólogo A. Agustín; y el diplomático y escritor J. Verzosa, también ha tenido un papel destacado en la recepción de Tácito en España²⁷. Estos tres ilustres zaragozanos, en contacto entre sí gracias a la correspondencia epistolar que mantuvieron, mostraron un gran interés por el historiador romano y nos han dejado constancia del papel que el Reino de Aragón y los españoles que viajaron a Italia -tras establecer, en 1443, Alfonso V el Magnánimo su corte en Nápoles- desempeñaron en la introducción del tacitismo en nuestro país.

²⁴ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *op. cit.*, p. 16.

²⁵ VIVES, J. L., *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera Omnia*, a Gregorio Majansio, Valentiaa Edetanorum, In Officina Benedicti Montfort, 1782-1790, Lib. III, cap. VI, T. VI, p. 331.

²⁶ ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 92.

²⁷ ANTÓN MARTÍNEZ, B. *op. cit.* pp. 92-106.

G. Zurita (1512-1580) es la figura clave y el eje en torno al que giran Agustín (1517-1586) y Verzosa (1523-1574). Su intercambio epistolar nos descubre la importancia que Tácito -recién descubierto aún- estaba adquiriendo, y los estudios que estaban realizando sobre él. Llama la atención la presencia que en dicho *Epistolario* ocupa el maestro de Agustín, Andrés Alciato, el insigne jurista, filólogo y famoso comentarista de Tácito (1ª ed. 1517; 2ª 1519), que ejerció una considerable influencia en el humanista aragonés.

Así, pues, hubo una vía hispánica, muy temprana, en la que sus miembros se percataron del significado político (prudencia y sabiduría política) que encerraba la obra de Tácito. Esta vía es de especial importancia porque, dada su precocidad, nos coloca a la cabeza misma del tacitismo. Los humanistas españoles del siglo XVI, además de captar el significado político de la historia de Tácito, se dedicaron a la tarea de fijar, interpretar correctamente y comentar el texto tacíteo. Pero todo ello quedó en trabajos aislados, que no encontraron continuidad ni llegaron a materializarse en una edición crítica de las obras de Tácito, que nos otorgara un puesto entre sus críticos y comentaristas europeos. Lamentablemente, la vía hispánica, pese a su precocidad, parece no haber tenido seguidores notables que aprovecharan aquellos primerísimos trabajos filológicos sobre Tácito, ya que las obras españolas encuadradas dentro del tacitismo no ofrecen reminiscencias de los trabajos sobre Tácito que hicieron los integrantes de esta vía.

De lo expuesto anteriormente se deduce que los españoles del siglo XVII tenían clara conciencia de que el tacitismo era importado; tal vez por ello se explica que no mencionen los trabajos de sus compatriotas del siglo anterior sobre Tácito -la llamada vía hispánica-, admitiendo que la recepción de Tácito se efectuó únicamente a través de las obras de autores europeos. Esta vía europea tenía tres ramificaciones fundamentales: Italia, Francia, y los Países Bajos; y una cuarta, la alemana, de carácter tardío y secundario. De las tres, la italiana fue la primera en el tiempo y la más duradera; la segunda la francesa; y la tercera la flamenca. La vía flamenca o lipsiana fue la que más poderosamente contribuyó a divulgar el tacitismo en España; la cuarta, la alemana, de mucha menor trascendencia. Veamos cada una de ellas.

b) La vía italiana: Alciato, Botero, Boccacini, Ammirato, Guicciardini, y Malvezzi

En la vía italiana, los estudiosos del tacitismo español mencionan a seis italianos: A. Alciato, G. Botero, T. Boccacini, S. Ammirato, F. Guicciardini y V. Malvezzi. El jurista milanés, A. Alciato (1492-1550), adquirió una enorme y rápida celebridad en toda Europa por su famoso *Emblematum libellus* (1531), que se tradujo al francés en 1536, y al alemán

en 1542. La primera traducción al castellano la realizó Bernardino Daza, *Los emblemas de Alciato traducidos en Rhimas españolas* (Lyon, 1549), y a partir de entonces se multiplican las imitaciones españolas de Alciato. Sus anotaciones a la edición de Tácito hecha por Beato Rhenano (1517 y 1519) y su libro de emblemas, traducido y comentado, contribuyeron a la recepción de Tácito y del tacitismo en España. El historiador latino es la fuente de donde tomó Alciato alguno de sus emblemas, y es obligado mencionar aquí al Maestro Sánchez de las Brozas -el Brocense-, autor de los *Commentaria in Andr. Alciati Emblemata* (Lugduni, 1573).

Como ha señalado Maravall, existe una estrecha relación entre la emblemática y el tacitismo: "La obra de Alciato -escribe-, con su estilo sentencioso, conciso, con su apelación a resortes psicológicos autónomos, venía constituir una preparación adecuada para el desarrollo de una línea de pensamiento que cultivará directamente el tacitismo"²⁸. En efecto, Alciato será un autor asiduo en la mayoría de los escritores tacitistas. Aparte de los emblemistas, que naturalmente deben recurrir al padre del género, podemos señalar a Ribadeneyra, aunque sólo nombra en su *Tratado* una vez a Alciato, el método seguido en la exposición de su doctrina recuerda al que se sigue en los *Emblemas*.

También las *Empresas* de Saavedra se inscriben dentro del género emblemático y algunas de ellas se inspiran directamente en Alciato. Gracián sintió una especial predilección por el milanés, del que toma numerosos emblemas en la *Agudeza* y se refiere a él elogiosamente. L. Cabrera de Córdoba es otro de los muchos que lo citan²⁹. Los ejemplos anteriores son una prueba del enorme eco que Alciato tuvo en España.

El historiador y diplomático, F. Guicciardini (1483-1540), embajador en España en tiempos de Fernando el Católico, escribió unos famosos *Ricordi politici e civili* (1576) en los que expone el doble significado de la historia tacíteas; fueron difundidos en numerosas ediciones durante el siglo XVII con el rótulo de *Advertencias y consejos políticos*, y la *Istoria d'Italia* (1561). Gozó de gran popularidad en España; lo cita Ribadeneyra en el *Tratado*; J. A. de Vera y Zúñiga en *El Embajador*; B. Gracián en la *Agudeza* y el *Criticón*; Saavedra Fajardo en la *República literaria*; y V. Montano en el *Arcano de príncipes*³⁰. Guicciardini no hizo comentarios a Tácito, a diferencia de los otros autores aquí reseñados, pero sí facilitó la recepción de Tácito en España a través de su valoración del historiador latino y del modo de concebir la política. Las traducciones que se hicieron al castellano de

²⁸ MARAVALL, J. A., "La corriente doctrinal...", *op. cit.*, p. 82.

²⁹ Cfr. ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 111.

³⁰ Cfr. ANTÓN MARTÍNEZ, B. *op. cit.*, p. 112.

sus obras -incluida la que hizo el rey Felipe IV, gran admirador suyo- muestran la importancia que este autor adquirió en nuestro país. Así, pues, aun sin comentarios a Tácito, su obra historiográfica podía muy bien transmitir a Tácito³¹.

S. Ammirato (1531-1601) escribió unos *Discorsi sopra Tacito* (Florencia, 1594), que no consta que fueran traducidos al castellano; tuvieron que ser leídos, por tanto, en su lengua original. Como observa Maravall, de las fuentes del tacitismo la menos reconocible de manera explícita es la de Ammirato³². Sin embargo, algunos autores españoles le mencionan: Antonio de Herrera -traductor de Tácito y de Botero-; el portugués hispanizado Peres de Soussa, traductor de los *Ragguagli* de Boccalini al español; otro portugués que escribe en castellano, Alvia de Castro, en su libro *Verdadera razón de Estado* (Lisboa, 1616).

El jesuita G. Botero (1540-1617), fue muy estimado en España, tal vez por ser uno de los escritores favorables a nuestra dominación en Italia. De sus obras, dos nos interesan especialmente, *Della Ragione di Stato* (Roma, 1589) y las *Osservazioni sopra Tacito*. La más conocida en España fue la primera, ya que las *Osservazioni* permanecieron inéditas hasta 1935. Botero recoge la doctrina de Maquiavelo, pero incluyendo entre las enseñanzas de la razón de Estado las mismas exigencias de la moral; trata de resolver el problema de la política y de la moral. En *Della Ragione di Stato* hallamos perfilados ya los rasgos que definen el tacitismo: la religión, sin quedar subordinada a la política, a veces se convierte en instrumento de ésta; el recurso a la casuística y la doble moral cortesana para justificar acciones que podrían reputarse hechas contra la moral y la fe cristiana; el papel otorgado a la psicología para conocer el natural de los súbditos más cercanos y de los diversos pueblos que constituyen un Estado³³.

Botero aparecía ante los tacitistas españoles como la solución más idónea a los insolubles problemas que planteaba la relación de la política con la moral y la religión, por consiguiente, era de esperar que gozara -como de hecho gozó- de enorme influencia en nuestro país. Síntoma de esta celebridad es la versión castellana que Antonio de Herrera hizo de los *Diez libros de la Razón de Estado* (1591). En el prólogo, Herrera afirma que el intento de Botero en esta obra es: "formar un príncipe religioso y prudente para saber gobernar y conservar su Estado en paz y justicia, procurando que se pueda hacer sin los

³¹ Cfr. MONTERO DÍAZ, S., "La doctrina de la Historia en los tratadistas españoles del Siglo de Oro", en *Hispania*, IV, 1941, pp. 4-7.

³² MARAVALL, J. A., "La corriente doctrinal...", *op. cit.*, p. 85.

³³ Cfr. ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 114.

medios que enseñan Nicolás Maquiavelo y Cornelio Tácito, como aquellos que son en todo contrarios a la ley de Dios, porque el primero funda la razón de Estado en la poca conciencia, y Tiberio César, a quien sigue Tácito, encubría su tiranía con una bárbara ley de majestad y con otras formas que no sufrieran hombres muy viles, y por esto, se maravilla que hayan llegado a ser dechado para lo que debe hacer en el gobierno de los Estados y que esta pésima manera de gobernar se haya descarada y atrevidamente puesto contra la ley de Dios"³⁴. Ribadeneira menciona a Botero en su *Tratado* una sola vez; B. Gracián, lo cita con frecuencia en la *Agudeza*, y en *El Criticón* ensalza su *Razón de Estado*; Saavedra Fajardo lo presenta en la *República literaria* como "agente" de los políticos.

El jurista T. Boccacini (1556-1613) es autor de varias obras que favorecieron la entrada de Tácito en España: los *Ragguagli di Parnaso* (1612-13), la *Pietra di paragone político* (1615), y los *Commentarii sopra Tacito*, de los que existen ediciones parciales, y están recogidos en *La bilancia politica di tutte le opere* (1678). En 1634 el portugués hispanizado Fernando Peres de Soussa³⁵, trasladó al castellano los *Ragguagli* con el título *Discursos y Avisos del Parnaso*. La influencia de este italiano, enemigo acérrimo de España, se percibe con nitidez en tres grandes personalidades de nuestro tacitismo del siglo XVII: Quevedo, Saavedra Fajardo y Gracián.

V. Malvezzi (1595-1694) dio a la estampa varias obras, entre las que sobresalen los *Discorsi sopra Cornelio Tacito* (Venecia, 1622), que se tradujeron al inglés en 1642, y gozó de enorme popularidad en toda Europa hasta casi el final de la centuria. En España tuvieron gran resonancia las biografías glosadas que publicó desde 1629, las cuales constituyen la base sobre la que se apoyó el edificio del biografismo político. De sus biografías, la primera y más conocida fue *Il Romulo* (Bologna, 1629), obra que trasladaron al español F. de Quevedo (Pamplona, 1632) y Teodoro del Aula (Milán, 1632). Entre los émulos de Malvezzi se encuentra J. P. Mártir Rizo con su *Vida de Rómulo* (Madrid, 1633). B. Gracián lo menciona para ponderar su estilo en la *Agudeza*, y en *El Criticón* le dispensa nuevos elogios³⁶. En 1636 Olivares mandó venir a España a Malvezzi, con el encargo de componer una Historia de España de los reinados de Felipe III y de Felipe IV, y lo incorporó a su círculo personal de consejeros.

Las obras de Malvezzi fueron muy pronto traducidas al castellano, algunas con varias ediciones, lo cual evidencia la fama que tenía entre los españoles del siglo XVII. Sin

³⁴ Cfr. TIerno GALVÁN, E., "El tacitismo...", *op. cit.*, p. 44.

³⁵ Cfr. MARAVALL, J. A., "La corriente doctrinal...", *op. cit.*, p. 86.

³⁶ Cfr. ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 119.

embargo, sus *Discursos sopra Cornelio Tacito* no fueron traducidos al castellano. El interés se centró sobre todo en *Il Tarquinio Superbo* (Bolonia, 1632), traducido al castellano varias veces: por A. Pedrosa (Milán, 1632), por F. Bolle Pintaglor (Madrid, 1635), y por A. González de Resende (Madrid, s. f.). También suscitó gran interés *Il ritratto del Privato Politico Christiano estratto dall'originale d'alcune attioni del Conte Duca di S. Lucar* (Bolonia, 1635), que inspirado en la vida de Olivares, fue trasladado al castellano por F. de Balboa y Paz con el título *Retrato del privado Christiano Politico deducido de las acciones del Conde Duque* (Nápoles, 1635).

Es interesante observar que los autores italianos, a pesar de que todos son comentaristas de Tácito -excepto Guicciardini-, no lograron la celebridad en España por sus comentarios tacitistas sino por sus otras obras: Alciato por sus *Emblemas*; Botero por *Della Ragion di Stato*; Boccacini por los *Ragguagli*; y Malvezzi por el *Rómulo, Tarquinio* y el *Ritratto*; obras muy pronto traducidas al castellano, facilitando así su rápida difusión entre los españoles del siglo XVII. De todo ello se deduce, además, que la mayoría de los intelectuales españoles centraron su atención, más que de los aspectos filológicos y eruditos relacionados con el texto tacíteo, en los tratados histórico-políticos.

Así, pues, Tácito penetró indirectamente a través de los autores italianos, salvo, claro está, para aquellos españoles que podían leerlo directamente en latín o en italiano. Observemos también que si la *receptio* de Tácito, mediante estas obras era indirecta, la *receptio* del tacitismo -como corriente de pensamiento político- era directa³⁷.

c) La vía francesa: Mureto, Bodino, y Montaigne

La segunda vía de penetración de tacitismo en España fue la francesa. Aunque es una de las que más tempranamente contribuyó a la recepción del tacitismo en España, no ha sido suficientemente estudiada. Carecemos de pruebas de que C. Paschale, autor del primer comentario político sobre Tácito (1581) contribuyese a la recepción del tacitismo en nuestro país. Según Antón Martínez, tres autores franceses que ofrecen una alta valoración de Tácito -Mureto, Bodino y Montaigne-, pudieron contribuir en mayor medida a la introducción de la corriente tacitista en España³⁸.

De los tres autores, el único que escribió comentarios a Tácito fue Mureto; ni Bodino ni Montaigne fueron editores o comentaristas de Tácito. El que reunía mejores condiciones para darlo a conocer a los españoles era Mureto. Sin embargo, los españoles

³⁷ ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 169.

³⁸ Cfr. ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 120.

parecen haber ignorado al filólogo para centrar su atención en J. Bodino, en especial en *Los seis libros de la República*, aún cuando sea en el *Methodus* donde más se podía apreciar el valor de Tácito como historiador, político y moralista.

M. A. Mureto, el insigne filólogo, profesor de Lipsio y de Montaigne, podría estar incluido en la vía italiana o en la flamenca, ya que residió gran parte de su vida en Roma, en donde murió. Su relación con la vía flamenca viene dada por Justo Lipsio, discípulo suyo. Fue profesor de Humanidades en Roma, y escribió, entre otras cosas, uno de los primeros comentarios tacitistas, *In Taciti Annales*, que sobresale por su calidad³⁹.

Entre los españoles, B. Álamos de Barrientos se sirvió de él en el *Tácito español*; Baltasar de Céspedes -yerno del Brocense-, lo cita en su *Discurso de las Letras humanas*, y también el propio Brocense; Saavedra Fajardo en la *República literaria*; Gracián en la *Agudeza*; Quevedo emite un juicio poco favorable en la *España defendida*⁴⁰. Aunque le citan numerosos autores, no podemos decir que fuera muy destacado el papel que desempeñó en la *receptio* del tacitismo en nuestro país, más aún, si se le compara con el de su discípulo J. Lipsio. Con todo, no debe pasar inadvertida su presencia en algunos de los tacitistas españoles de renombre como Álamos, Herrera, Saavedra, y Gracián, sin olvidar a Quevedo⁴¹.

J. Bodino (h. 1530-1596), jurista, filósofo e historiador, profesó una gran admiración por Alciato; escribió varias obras entre las que destacan dos: el famoso *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (París, 1566), y *Les Six Livres de la République* (París, 1576), esta última trasladada al castellano por Gaspar de Añastro con el título *Los seis libros de la República* (Turín, 1590).

En el *Methodus*, Bodino expone un juicio extenso sobre Tácito, valorándolo como político, historiador, moralista y estilista; plantea, además, una serie de temas posteriormente desarrollados por el tacitismo: la influencia de los factores geográficos en el natural de los pueblos; el análisis de las diferentes formas de gobierno, entre ellas la monarquía y su degeneración en tiranía; la prudencia, justicia y sabiduría política; el problema de las revoluciones; la providencia, el papel de la religión, etc. En *Los seis libros*

³⁹ Cfr. STACKELBERG, J. Von, *Tacitus in der Romania: Studien zur literarischen Rezeption des Tacitus in Italien und Frankreich*, Tübingen, Max Niemeyer, 1960, pp. 115 y ss.

⁴⁰ QUEVEDO, F. de, *España defendida, y los tiempos de ahora, en Obras Completas*, ed. F. Buendía, Madrid, Aguilar, 1986, p. 550: "... y vi a... Mureto, un charlatán francés, roedor de autores, llamar en un comentario a Catulo, con el cual, en lugar de darle a entender a otro, muestra que él no le entendió, y lo confiesa en muchas partes;... que el Mureto de todos cuatro autores [Catulo, Marcial, Virgilio y Lucano], para decir bien o mal, sólo entendió que los unos eran hijos de Roma y los otros de España".

⁴¹ Cfr. ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 122.

de la República Tácito aparece en numerosas ocasiones como fuente histórica.

Algunos escritores españoles emparentaron a Bodino con Maquiavelo y con Tácito, incluyendo a los tres en la secta impía de los políticos. Ribadeneyra fue el que abrió la brecha en el *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe Christiano* (Madrid, 1595), escrito, según reza el título, "contra los que Nicolás Maquiavelo y los Políticos de este tiempo enseñan", e incluye entre los políticos y discípulos de Maquiavelo a Tácito, Bodino y otros autores franceses como Du Plessis-Mornay y F. de la Noué.

En la línea de Ribadeneyra, Fr. G. Gracián en sus *Diez Lamentaciones del miserable estado de los Ateístas de nuestros tiempos* (Bruselas, 1611)⁴², nombra a Bodino entre los ateístas⁴³. También J. A. de Vera y Zúñiga alude en varias ocasiones a Bodino, enjuiciándolo poco favorablemente. Asimismo, en las obras de Saavedra, B. Gracián, Ramírez del Prado, J. Márquez, C. Clemente, se encuentran referencias a él⁴⁴. Bodino combate a Maquiavelo en *Los seis libros de la República*⁴⁵, pero a pesar de ello, para la mayoría de los autores españoles es un discípulo de Maquiavelo; combatían a Bodino y al mismo tiempo se dejaban seducir por él, como sucedía con Tácito⁴⁶.

Respecto a M. Montaigne (1533-1592), hemos de admitir que, si bien su fortuna en España en el siglo XVII no fue extraordinaria, sí existió cuando menos un grupo reducido, pero significativo de "montaignistas". Los *Ensayos* fueron incluidos en el Índice de libro prohibidos de 1676, por lo que la influencia mayor tuvo que ser desde su primera edición (en 1580/1588) hasta esa fecha.

Como puede observarse, la importancia de la vía francesa en la difusión del tacitismo en España fue mucho menor que la de la italiana y, por supuesto, que la de la flamenca o lipsiana. De los tres autores franceses, el más citado por los españoles es Bodino, y, casi siempre, para censurarlo. La escasa relevancia de esta vía se explica si tenemos en cuenta la hostilidad que existía entre el pueblo español y el francés durante todo el siglo XVII.

⁴² GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Fr. G., *Diez Lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos*, Bruselas, 1611. Ed. moderna P. Otger Stegink, Madrid, I. E. P., 1959.

⁴³ Se refiere a la obra de Bodino titulada *De la Démonomanie des sorciers* (París, 1580), traducida al latín y al italiano.

⁴⁴ ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 124.

⁴⁵ Cfr. prefacio de *Los seis libros de la República*, selec., trad. y est. preliminar P. Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1986, p. 5.

⁴⁶ MESNARD, P., *Jean Bodin en la Historia del pensamiento*, Madrid, I. E. P., 1962, p. 53.

d) *La vía flamenca: Justo Lipsio*

La tercera vía y más importante, fue la flamenca, integrada únicamente por Justo Lipsio, el humanista que contribuyó en mayor medida a la recepción del tacitismo y a la divulgación de Tácito en España. Crítico y comentarista de Tácito, tuvo un papel muy relevante en la difusión no sólo del tacitismo sino también del neoestoicismo. De todos los autores europeos citados fue el que más popularidad alcanzó en nuestro país. Como escribe J. H. Elliot, Lipsio fue el "máximo evangelista de la prudencia a finales del siglo XVI"⁴⁷.

La obra de Lipsio está construida, según su propia confesión, sobre conceptos tacitianos que, aunque no constituyen un conjunto de doctrinas compactas y bien delimitadas, poseen un núcleo consistente, capaz de incrementar con fuerza la penetración de Tácito en España.

Un medio importante de contacto y de divulgación de su obra fue la correspondencia epistolar entre Lipsio y varios personajes de España a finales del siglo XVI y principios del XVII. Esta correspondencia se inicia poco después de llegar Lipsio a Leyden (1579), y se intensifica al salir de Holanda y fijar su residencia en Lovaina (1593), prolongándose hasta su muerte (1606). Un hecho decisivo para el acercamiento de los españoles al crítico belga lo representa su conversión al catolicismo (Maguncia, 1591).

J. H. Elliot⁴⁸ ha resumido en tres las causas que hicieron posible el auge de los escritos lipsianos en nuestro país:

- 1.- Una visión del mundo según Tácito, con destacada percepción de las motivaciones de los hombres, y sus máximas políticas espigadas de entre el cúmulo de la experiencia histórica.
- 2.- Segunda, una reivindicación de esas virtudes romanas que tanto contribuyeron a la formación del Estado del siglo XVII: austeridad, economía, disciplina y orden.
- 3.- Tercera, una resignación estoica y a la vez cristiana ante la fortuna adversa.

Th. G. Corbett, por su parte, destaca cómo entre los estadistas españoles, la combinación lipsiana de erudición, piedad religiosa, y sofisticado arte de gobierno le hicieron más popular que ningún político, incluido Maquiavelo⁴⁹.

En Lipsio se plantean temas tacitistas tan importantes para los políticos del siglo

⁴⁷ ELLIOTT, J. H., *Richelieu y Olivares* (trad. R. Sánchez Montero), Barcelona, Crítica, 1984, p. 37.

⁴⁸ *Richelieu y Olivares, op. cit.*, p. 40.

⁴⁹ CORBETT, T. G., "The Cult of Lipsius: A Leading Source of Early Modern Spanish Statecraft", en *Journal of the History of Ideas*, 1975, p. 139.

XVII como son: una razón de Estado cristiana y a la vez efectiva; la casuística aplicada a la política; la doble moral cortesana; una postura neoestoica ante los avatares de la vida, etc.

Así, pues, era mucho lo que podía ofrecer Lipsio a una España que necesitaba buscar soluciones rápidas y efectivas, realistas, pero que no chocaran con sus profundas creencias cristianas. La España culta de aquel tiempo veía en él, además de una persona de excelentes cualidades morales, el intérprete más autorizado de la Antigüedad romana; los filólogos españoles se sentían seducidos por su vasta erudición y por su admirable conocimiento de la Antigüedad clásica, que lo convertía en autoridad sin límite. Una señal indudable de la popularidad que alcanzó en nuestro país la representan las traducciones que se realizaron de algunas de sus obras: quince años más tarde de aparecer en Leyden los *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589), Bernardino de Mendoza publicó su traducción, *Los seis libros de las políticas y doctrina civil que sirven para el gobierno del reino o principado* (Madrid, 1604).

El libro que con probabilidad tuvo más éxito, *De constantia* (1584), lo trasladó J. Bautista de Mesa con el título *Libro de la constancia de Justo Lipsio, traducido del latín al castellano por Juan Bautista de Mesa* (Sevilla, 1616). El *Liber panegiricus* (Amberes, 1604), que tanto influyó en el biografismo político español del Barroco, lo vertió F. De Barreda bajo el título *El mejor Príncipe Trajano Augusto: su filosofía política, moral y económica, deducida y traducida del Panegírico de Plinio, ilustrada con márgenes y discursos* (Madrid, 1622). Sin embargo, antes de que estas obras fuesen traducidas al castellano, Lipsio ya era conocido por muchos españoles.

En efecto, la correspondencia entre el crítico belga y los españoles empieza en 1579, poco después de su llegada a Leyden, y continúa hasta su muerte, acaecida en 1606⁵⁰. La correspondencia epistolar de Lipsio y los españoles pone de manifiesto la extraordinaria resonancia que éste alcanzó en España. A ello hay que agregar la utilización que de él hicieron nuestros traductores y comentaristas, por ejemplo Álamos de Barrientos en su traducción de Tácito, cita en las glosas a Dati, Acidalio, Orsini, Pichena, Mureto, Colero y Grutero; sin embargo, es Lipsio el que mayor número de veces aparece nombrado y a quien casi siempre sigue en las cuestiones textuales y de interpretación⁵¹. Uno año después de haber acabado Álamos su versión, salía a la luz el célebre tratado antimachiavélico del jesuita Ribadeneyra (1595), en el que hace referencia a la *República* [los *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*] de Lipsio.

Según los testimonios anteriores, desde el último tercio del siglo XVI Lipsio era ya

⁵⁰ Cfr. RAMÍREZ, A., *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles (1577-1606)*, Madrid, Castalia, 1966.

⁵¹ Cfr. ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 131.

conocido y estimado por los españoles. Su influencia se extenderá hasta finales del siglo XVII, y hasta tal punto gozaba de autoridad como filólogo que nuestro autor, J. A. de Lancina, cuya versión anotada del libro I de los *Anales* de Tácito se publicó en 1687, aclara en el prólogo que hizo comentarios políticos y no eruditos porque éstos los había realizado ya "con el mayor acierto" Justo Lipsio.

Aunque hubo otros editores de Tácito en el siglo XVII (Pichena, Gurtero, Grocio, Forstner, Bernegger...), Lipsio siguió siendo el preferido de los españoles, no sólo, porque veían en él un agudo crítico de los autores clásicos, sino también un autor político y neostoico, cuyos escritos ayudaban a afrontar con *patientia* y *constantia* las adversidades de la vida y a actuar con *prudentia* en el enmarañado mundo político de la Europa de la Contrarreforma.

Es interesante conocer la opinión que tenían de Lipsio tres grandes ensayistas del Barroco: Quevedo, Saavedra y Gracián. Quevedo fue uno de los españoles que mantuvo correspondencia con Lipsio. En 1604, al comienzo de su carrera, se confesaba un gran admirador de Lipsio, aunque su opinión de Tácito era negativa, catalogándolo entre los estadistas y los impíos en la *Política de Dios*⁵². En Saavedra Fajardo es más perceptible la presencia de Lipsio; en la *República literaria* se revela como antitacitista, o más bien como antilipsiano, lo cual no le impide reconocer el papel de primer orden que desempeñó Lipsio en la difusión de las obras de Tácito por Europa. Lipsio también es figura destacada en las *Empresas*; en esta obra la presencia del humanista flamenco se percibe doblemente, como editor de Tácito y como escritor político tacitista, tema que ha sido estudiado por Joucla-Ruau⁵³. Saavedra se limita a enviar al lector a los libros de los *Anales* o las *Historias* sin otra indicación, garantía muy probable de su fidelidad al texto lipsiano, que no distingue capítulos. En la *República* da muestras, siempre indirectamente, de antitacitista y antilipsiano, en las *Empresas* utiliza profusamente a Tácito como fuente, sirviéndose seguramente del texto fijado e interpretado por el crítico belga y de sus sentencias políticas, en su mayoría tomadas de Tácito, *Politicorum libri sex*. Y si a esto se añade que Lipsio es la única autoridad moderna citada en las *Empresas*, resulta evidente la gran influencia que en Saavedra ejerció el crítico flamenco.

B. Gracián, en la *Agudeza*, no hace ninguna referencia a Lipsio, aunque sí menciona a los más destacados introductores del tacitismo en España: Alciato, Boccacini, Botero, Guicciardini, y Malvezzi. En *El Criticón* sólo lo nombra una vez para exponer un juicio poco favorable: "Topó unas grandes hojizas, muy extendidas, no de mucha eficacia,

⁵² B. A. E., T. 23, p. 54.

⁵³ JOUCLA-RUAU, A., *Le tacitisme de Saavedra Fajardo*, París, Editions Hispaniques, 1977.

y así dijo: Éstas del Petrarca, Justo Lipsio y otros, si tuvieran tanto de intención como tienen de cantidad, no hubiera precio bastante para ellas"⁵⁴. A juicio de A. Ferrari⁵⁵, a pesar de los escasos vestigios nominales, Gracián debe mucho a Lipsio en la gestación de *El Político* (1640).

Por otra parte, la presencia de Lipsio en España no quedó reducida a sus trabajos sobre Tácito o a los de carácter histórico-político y militar⁵⁶. Sus escritos neoestoicos y su edición monumental de Séneca (1605) alcanzaron también gran popularidad en nuestro país. Su influencia como escritor neoestoico y editor de Séneca se refleja en el primer escrito de Quevedo, *En Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica* (Madrid, 1635), en él que se trasluce el influjo de la *Manuductio* de Lipsio. Quevedo usa la edición de París de 1604, que probablemente envió éste a su correspondiente, entonces de veinticinco años de edad.

Las *Empresas* de Saavedra están también directamente inspiradas en el estoicismo cristiano de Lipsio, aún cuando en la *República literaria*, donde nada ni nadie se salvan, expone su juicio -poco favorable- de los filósofos estoicos. La deuda que Gracián debe a las obras neoestoicas de Lipsio ha sido estudiada con todo detalle por A. Blüher⁵⁷.

Los datos anteriores confirman la pujanza que el humanista belga había conseguido entre los escritores -en su mayoría de tema político, aunque no exclusivamente- del siglo XVII. La popularidad de Lipsio queda corroborada en las palabras de J. Bautista de Mesa, que en su traducción de la *Constantia* escribe: "J. Lipsio, de cuyo nombre está el mundo lleno". Las ediciones de Tácito y de Séneca, juntamente con los *Politicorum libri sex*, la *Constantia* y el *Liber Panegiricus* (los tres trasladados al castellano) pueden considerarse los trabajos lipsianos más divulgados y más estimados entre los intelectuales españoles del siglo XVII⁵⁸. En 1637 salió en Amberes una edición completa de sus obras, *Iusti Lipsi Opera Omnia*, en seis volúmenes.

⁵⁴ GRACIÁN, B., *El Criticón* (1651 y 1653). Ed. moderna Santos Alonso, Madrid, Cátedra, 1984, p. 375.

⁵⁵ FERRARI, A., *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa-Calpe, 1945.

⁵⁶ Los libros que escribió Lipsio sobre la milicia romana eran muy solicitados en España, y no sólo los leían, sino que los utilizaban nuestros escritores para sus propias obras de tema militar. Así, F. Manuel de Melo escribió una *Política militar* (Madrid, 1638), en cuyo "Aviso primero", nombra a los que se ocuparon de estos temas: "Onofrando Platónico entre los Griegos, Justo Lipsio entre los Latinos, D. Bernardino de Mendoza y el Gobernador Feijó". Madrid, Atlas, 1944, p. 111.

⁵⁷ BLÜHER, K. A., *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII* (trad. J. Conde), Madrid, Gredos, 1983, pp. 518 y ss.

⁵⁸ Cfr. ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 154.

e) *La vía alemana: Ch. Forstner y M. Bernegger*

La cuarta y última vía es la alemana. Forman parte de ella dos críticos y comentaristas de Tácito de origen austríaco, que si bien gozaron de gran fama en Europa, tuvieron una influencia más bien escasa en España. Se trata de Christopher Forstner y Mathias Bernegger; cuyos trabajos sobre Tácito datan de 1623, 1626, y 1638, muy posteriores a los grandes trabajos de Alciato, Ammirato, Botero, Boccacini, Malvezzi, Mureto, Lipsio, Grutero, y Pichena.

La vía alemana en modo alguno puede ser equiparada a las otras tres, dado su carácter tardío y secundario. No obstante, a España también llegaron las ediciones de estos dos alemanes. Cuando publican sus trabajos los dos críticos alemanes, hacía más de un siglo que habían aparecido las primeras ediciones de Tácito (Spira, c. 1470, Puteolano 1475, Beroaldo el Joven 1515, Rhenano 1533), más de medio siglo desde la primera edición de Lipsio (1574), y veinte años desde las de Pichena y Grutero (1607). A pesar de ello, es pertinente dejar constancia aquí de una cuarta vía con raíces alemanas, por la posible influencia que pudieron ejercer en algunos españoles hacia mediados o finales del siglo XVII. De hecho, los dos comentaristas citados son fuente del *Arcano de Príncipes* del capitán Vicente Montano, como ha puesto de relieve Martín Rodríguez⁵⁹.

Montano conocía las ediciones lipsianas de Tácito pero no las utilizó en la confección de su trabajo. Es posible que en una obra como el *Arcano*, que rezuma un tacitismo tan próximo al maquiavelismo según Martín Rodríguez, Lipsio tuviera muy poco que hacer con su gobernador estoico-cristiano. Al fin y al cabo, el capitán Montano "fue el menos críptico de los tacitistas españoles y, probablemente, uno de los últimos"⁶⁰. Antón Martínez no descarta que la fama de Lipsio se hubiese debilitado un tanto con el correr de los años, pero ello no es razón suficiente para que Montano lo ignore por completo⁶¹.

En efecto, siete años después de que Montano publicase su pequeño tratado, nuestro autor, J. A. de Lancina, dio a la estampa su versión del libro I de los *Anales* de Tácito. En el prólogo reconoce la autoridad de Lipsio como filólogo, y decide no ilustrar su traducción con comentarios filológicos, porque éstos ya los había hecho "con el mayor

⁵⁹ Cfr. MONTANO, V., *Arcano de Príncipes* (1681), Estudio preliminar M. Martín Rodríguez, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986, p. XXV.

⁶⁰ Cfr. MONTANO, V., *op. cit.*, est. prel., p. LXVI.

⁶¹ ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 156.

acierto el doctísimo Justo Lipsio".

CAPÍTULO IV

LOS TRATADISTAS POLÍTICOS ESPAÑOLES Y LA RAZÓN DE ESTADO

IV.1. Maquiavelo, Tácito y los políticos

Como señalábamos en el capítulo anterior, los tratadistas políticos españoles de los siglos XVI y XVII leyeron las obras de Maquiavelo y tuvieron clara conciencia de la repercusión de su doctrina; prueba de ello es que se ocuparon de él más que de ningún otro escritor, hasta el punto de que Maquiavelo llegó a constituir uno de los grandes temas del pensamiento político español.

En efecto, la reacción que producen en España, como en toda Europa, las ideas de Maquiavelo, da lugar a una copiosísima literatura. A semejanza de Reginaldo Polo, en Inglaterra, de Gentiletto, en Francia, o de Possevino, Lucchesini y Muti, en Italia, en España numerosos autores publican impugnaciones de Maquiavelo, animados algunos, como Claudio Clemente, en su *Machiavellismus jugulatus* (1637), de un verdadero furor polémico, y respondiendo serenamente los más a un concepto de política, derivado de la teología, en el que se supeditan la eficacia y la conveniencia a las leyes estrictas de la moral y al engrandecimiento de la religión.

Nuestros tratadistas entendieron la política de Maquiavelo como defensora de la mendacidad, creadora de una opinión desmoralizadamente pesimista del hombre, y cómplice de una actitud que pretende a todo trance neutralizar a la religión como el único instrumento capaz de coartar a la política. Según nuestros tratadistas, dos fueron los postulados fundamentales del saber político maquiavélico: la consagración del Estado como fin en sí mismo y la amoralización del príncipe; de los que derivan las siguientes consecuencias inmediatas: la licitud de cualquier medio, la subordinación de la religión y la teoría de los métodos políticos.

Como advierte G. Fernández de la Mora, en su trabajo "Maquiavelo, visto por los

tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma¹, no es posible reconstruir la visión española de Maquiavelo sin entender lo que son los *políticos*. Como señalábamos en el capítulo dedicado a estudiar el documento titulado *Censura*, este término se repite con insistencia en nuestra literatura política desde fines del siglo XVI hasta bien entrado el siglo XVIII. Indicábamos allí que el vocablo *político* se usa para identificar bien al teórico de la política que marca el paso maquiavélico, bien al príncipe que, influido y enseñado por aquél, practica la mala política; por tanto, los políticos son los discípulos y seguidores de Maquiavelo; son los que siguen el maquiavelismo, bien sea como prácticos o como teóricos².

Sería exagerado considerar a Maquiavelo y a los *políticos* como sinónimos, pero también lo sería considerar a Maquiavelo como un *político* entre tantos. Maquiavelo es el político por excelencia, tesis que se confirma si se tiene en cuenta que contra él se escribieron demasiadas obras, que fue el político más citado a pesar de que *El Príncipe* figuraba en el *Index Librorum Prohibitorum* desde 1559, que a principios del siglo XVII ya se hablaba de su "escuela" y de sus "discípulos", y que su nombre dio lugar a un sustantivo: maquiavelismo; y a un epíteto: maquiavelista³.

G. Fernández de la Mora ofrece la siguiente definición de *político*: "*político* es el teórico del Estado, cuyo credo fundamental está constituido por esta doble tesis: el interés de la república justifica cualquier medio, injusto o impío"⁴. Según los tratadistas españoles de la época, los *políticos* modernos deciden adoptar como propios los errores de Maquiavelo, pero Maquiavelo no es la única fuente en la que beben. Por ello, el P. Ribadeneyra, en su *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano, para gobernar y conservar los Estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (Madrid, 1595), enfoca su ataque no tanto sobre el florentino como sobre los *políticos*.

La diferencia es interesante, ya que revela una disparidad entre el papel jugado por Maquiavelo y el desempeñado por sus seguidores, los *políticos*, entre los que incluye a Tácito, Bodino, La Noue, y Du Plessis- Mornay. Lo que más perturba a Ribadeneyra es que los *políticos* representan una amenaza para la libertad y la religión. Por ello, los

¹ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., "Maquiavelo, visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma", *Arbor* 14, nº 43-44, Madrid, 1949, 417-449.

² FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado*,..., *op. cit.*, p. 47 y ss.

³ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G. *op. cit.*, pp. 427-428.

⁴ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *op. cit.*, p. 425.

considera mucho más peligrosos que los herejes. La conclusión es inevitable: la combinación creada por las enseñanzas maquiavélicas y la herejía es el ateísmo; fundamentalmente, pues, los *políticos* son ateos.

Como observa G. Fernández de la Mora, la distinción que establece Ribadeneira es capital para separar la lucha contra Lutero de la emprendida contra Maquiavelo⁵. Cuando se calificó de herejes a los *políticos* no fue en el mismo sentido en el que se llamó hereje a Lutero. El vocablo se utilizaba con un significado muy general, análogo al de ateo o disparatado; aún hoy se utiliza la expresión "es una herejía" con un sentido que rebasa lo estrictamente dogmático. Por eso Francisco Suárez, que como escolástico cuidaba mucho la utilización de los términos, consideraba impropio calificar de herejes a los *políticos* y prefería llamarlos ateos: "los *Políticos*..., si se creen que por derecho les es lícito dar preceptos contrarios a la verdadera religión..., son herejes, o ciertamente ateos, lo que es más verosímil"⁶.

Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614), estudia este rasgo del ateísmo en los discípulos de Maquiavelo, en *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos* (Bruselas, 1611)⁷; se trata de un breve estudio del fenómeno del ateísmo que había echado raíces en Flandes. El P. Gracián llama a los *políticos* la sexta especie de herejía: "ateístas *políticos*, discípulos de Maquiavelo, que anteponen a la divina ley su razón de Estado, y aquella tienen por buena fe, que es de mayor provecho para su aumento y conservación"⁸.

Entre los ateístas *políticos* menciona a Tiberio, Tácito, La Noue, Du Plessis-Mornay (a quien el P. Gracián, como otros contemporáneos insite en desdoblar en dos personas, "Plessis" y "Morneo"), Bodino, y Maquiavelo; y los define así: "Y éstos se llaman los que son tan malos, que tienen a Dios en menos estima que su Estado, y hacen a sus repúblicas último fin, y a Dios y a las cosas divinas medio para alcanzar el fin de su felicidad, hacienda, conservación o aumento de su república, y para conseguir este fin cierran los ojos a todas las razones divinas y solamente se gobiernan por razón de Estado, profesando la abominable doctrina de algunos que escriben que todo lo bueno se ha de

⁵ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *op. cit.*, pp. 445-446.

⁶ "Unde constat, Politicos, qui doctrinam illam suadent principibus secularibus, si sentiant id eis licere, & iure posse talia ferre praecepta, quae sint contraria religioni verae (de his enim legibus illi potissimum loquebantur) haereticos esse, vel certe Atheos, quod verisimilius est" (SUÁREZ, F., *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, Coimbra, 1612, pp. 241-242).

⁷ Utilizamos la edición moderna de O. Steggink, Madrid, 1959.

⁸ *Lamentaciones, op. cit.*, p. 115.

posponer por alcanzar sus pretensiones temporales, y esta razón tienen por ley, y por fe"⁹.

El P. Claudio Clemente -seudónimo del P. Juan Eusebio Nieremberg-, en su obra titulada *El maquiavelismo degollado por la cristiana majestad de Felipe IV* (Alcalá, 1637)¹⁰, ofrece la siguiente definición de los *políticos*: "Es el *Político*, si se atiende al primer origen de esta palabra, un nombre y ejercicio lleno de dignidad y honra: pero ahora mudado, y la inteligencia de las cosas y de las palabras, está lleno de impiedad y abundante de maldades: porque significa una secta de hombres 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 y resolver y aun ponerla debajo de sus sacrílegas plantas, como le viniese mejor a la república, o a sus particulares intentos"¹¹. Incluye entre los *políticos* a Eurípides, Séneca, Tácito, Tiberio, Maquiavelo, Bodino, Du Plessis-Mornay y La Noue. Así, pues, según los tratadistas españoles los *políticos* nacieron de la unión entre una política sin escrúpulos y la herejía.

Como ha puesto de relieve J. A. Fernández-Santamaría¹², esta conclusión conlleva importantes resultados. Estrictamente hablando, no se puede decir que Maquiavelo y los *políticos* sean una misma cosa, pues entre las dos entidades, separándolas, se encaja la Reforma y todo lo que ella implica religiosa y políticamente. Ciertamente, los *políticos* son siempre personalidades maquiavélicas, pero es igualmente verdad que Maquiavelo y lo maquiavélico no son siempre, o necesariamente, la misma cosa.

Como ya hemos tenido oportunidad de notar, los tratadistas españoles enlazan a Tácito con los *políticos* de modo explícito. Recuérdense el análisis que hacíamos de esta cuestión en el capítulo dedicado al estudio de la *Censura*. Nuestros tratadistas no equiparan la doctrina de Tácito con la de Maquiavelo; no es ésta, por tanto, la razón por la que le incluyen entre los seguidores de Maquiavelo. Lo que nos interesa a los efectos de nuestra investigación, más que el hecho de que Tácito figure en la lista de los *políticos*, es el motivo, la razón por la que figura en dicha lista. Como vimos en su lugar, el autor de la

⁹ *Lamentaciones*, *op. cit.*, p. 215.

¹⁰ La primera edición latina en forma de *Dissertatio Christiano politica ad Philipum IV*, se publicó en Madrid, F. Martínez, 1636; la segunda con el título de *Machiavellismus Ingulatus*, es de Compluti, Antonium Vázquez, 1637; se publicó una versión castellana, *El Machiavelismo, degollado por la Christiana sabiduría de España y de Austria. Discurso christiano-político*, por el P. Claudio Clemente. Traducido de la segunda edición latina. Alcalá, Ant. Vázquez, 1637.

¹¹ *Maquiavelismo degollado*, fol. 2.

¹² *Razón de Estado...*, *op. cit.*, pp. 48.

Censura enlaza a Tácito con los *políticos* de modo explícito y explica la razón: él no equipara la doctrina de Tácito con la de Maquiavelo, lo que le preocupa no es la doctrina de Tácito en sí sino la tergiversación que de ella han hecho los políticos modernos.

Son muy numerosos los autores que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, han intentado relacionar el pensamiento de Maquiavelo con el de Tácito; sin embargo, sería erróneo considerar que esa fue la actitud de nuestros tratadistas del siglo XVII. Tácito y Maquiavelo coinciden en el detallado relato de las conductas pervertidas de los príncipes, pero Tácito lo hace siempre para reprobarlas y en ningún momento las da por válidas, como es el caso de Maquiavelo. Recuérdese que ésta era la tesis del autor de la *Censura*; no dudaba en admitir, además, que Lipsio había sacado "preceptos saludables" de la doctrina de Tácito, por ser "buen cristiano"¹³.

En el capítulo dedicado a estudiar la vías de penetración de Tácito en España, advertíamos que la más importante fue la flamenca o lipsiana. La generalidad de los autores está de acuerdo en este punto. Así, J. A. Maravall escribe: "desde Flandes llegó la aportación, o por lo menos, la más influyente en la expansión del tacitismo por Europa"¹⁴. A juicio de Tierno Galván, el crítico belga incrementó con fuerza la penetración de Tácito en España porque "inició la incorporación de Tácito al clima ideológico de la Contrarreforma"¹⁵. J. L. Moralejo considera que es a Lipsio "a quien debieron, en particular, los intelectuales españoles el conocimiento de la obra del historiador"¹⁶. En el mismo sentido, escribe B. Antón Martínez: "Los españoles, como el resto de los europeos, llegaron a conocer y a entender mejor a Tácito gracias a Lipsio, a través de sus trabajos de crítica e interpretación del texto tacitano. Con ellos y con otros trabajos suyos, empapados de tacitismo, fue divulgándose este movimiento por la Península"¹⁷. Lipsio fue sin la menor duda el que más poderosamente contribuyó a la *receptio* del tacitismo en España.

La influencia que ejerció Lipsio en nuestro país explica el cambio de actitud de los tratadistas españoles respecto a Tácito. En efecto, la inicial actitud de recelo hacia Tácito fue atenuándose y a principios del siglo XVII comenzaron a publicarse las primeras versiones españolas con aforismos y comentarios. En su célebre *Política (Politicorum sive*

¹³ *Censura*, *op. cit.*, p. 90.

¹⁴ "La corriente doctrinal del tacitismo político en España", *op. cit.*, p. 153.

¹⁵ *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶ MORALEJO, J. L., "Introducción" en los *Anales*, Madrid, Gredos, 1979, p. 32.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 126.

civilis doctrinae libri sex)¹⁸, que es una apología del Estado monárquico centralizado, burocrático y fuerte, Lipsio se ocupa del problema de la razón de Estado y del fraude político. Esta obra influyó poderosamente en los tratadistas españoles de la época, como veremos al estudiar la postura de los autores españoles frente al reto de la razón de Estado.

IV.2. Los tratadistas españoles frente al reto de la razón de Estado. Direcciones o escuelas de la razón de Estado

Maquiavelo colocó al pensamiento político español y al europeo ante un serio dilema: por una parte, su insinuación de independizar el mundo de la política del cristianismo se juzgaba inadmisibles pero, por otra, era evidente que no se podía ignorar a Maquiavelo. El *impasse* se resolverá con la oportuna entrada en escena de la "razón de Estado", el arte de lo posible en política: "La máxima de acción política que dice al hombre de Estado lo que ha de hacer para conservar la salud y poder de éste".

La política, independizada de la ética -que queda relegada a la esfera privada de la vida humana-, se convierte en una técnica de adquisición, conservación o incremento del poder en el Estado y entre los Estados; y habrá que enjuiciarla, no ya desde el punto de vista trascendente de una regla moral superior, sino desde el punto de vista inmanente de su lógica interna, de la adecuación de los medios al fin.

En consecuencia, el Estado se yergue más allá de la esfera de la moral común, en un mundo de valoraciones propias fundado en el principio de que su conservación es la suprema ley. Con ello, Maquiavelo plantea implícitamente el tema de lo que muy pronto se llamaría la "razón de Estado", suscitando un apasionado debate entre los intelectuales europeos.

En ese debate no se puede prescindir ya de la noción de "razón de Estado". Frente a la "falsa" razón de Estado de Maquiavelo y sus seguidores -los *políticos*-, surge otra, la recta y "verdadera", que supone una relativa autonomía de la política en cuanto conjunto de reglas prudenciales. Dicho debate dio lugar a una inmensa literatura política en Italia, y más aún en España. En Italia, G. Botero con su obra *Della ragion di Stato* (Venecia, 1589; edición definitiva 1598) contribuyó poderosamente a la difusión del término "razón de Estado", integrándolo en el contexto de lo que se ha denominado realismo cristiano.

Botero parte todavía de un sentido unitario de la razón de Estado como "conocimiento de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar" el dominio sobre los

¹⁸ No tuvo rival en su época en cuanto al número de ediciones y traducciones: cuarenta y cinco en vida de Lipsio. La primera edición es de 1589; la definitiva en Amberes, 1596, es la que sirvió para la traducción castellana de Bernardino de MENDOZA (Barcelona, 1604).

pueblos que constituye el Estado, o como "razón de interés", añadiendo, sin embargo, que no puede ir jamás contra la razón divina¹⁹. La obra de Botero, traducida al castellano por Antonio de Herrera (1593), ejerció gran influencia en nuestro país.

J. A. Fernández-Santamaría, en su obra ya citada, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco*, distingue claramente tres escuelas, en íntima relación con el tema de la razón de Estado, entre nuestros tratadistas políticos del Barroco: la escuela eticista, la realista, y la idealista. La primera y la segunda, esto es, la eticista y la realista, tuvieron una mayor acogida, en tanto que la última, la idealista, apenas tuvo eco.

IV.2.1. La escuela eticista: Pedro de Ribadeneyra, y Pedro Barbosa Homen

La escuela eticista, caracterizada por la oposición a Maquiavelo y los políticos, comienza en los últimos años del reinado de Felipe II, y se asienta sobre cimientos ético-religiosos, de ahí su denominación. Estos autores, partiendo del viejo axioma de que la política debe estar subordinada a la moral, elaboran sus ideas sobre la razón de Estado en función de una postura radicalmente antimachiavelista.

El jesuita Pedro de Ribadeneyra es el representante típico de la escuela eticista. En 1595 publica un *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 estos tiempos enseñan* (Madrid, 1595). Fue el primer pensador español que impugnó sistemáticamente la postura política maquiavélica, demostrando que las enseñanzas de Maquiavelo y sus seguidores -los *políticos*- sobre cómo mantener la integridad del Estado conducían a una "falsa" razón de Estado, y en consecuencia, no a la conservación sino a la destrucción de éste. Toma a su cargo la tarea de dar forma a una "verdadera" razón de Estado a partir de las virtudes que deben adornar al príncipe cristiano.

Por tanto, no condena la razón de Estado como tal, sino que rechaza la versión maquiavélica de ella. Crea un modelo a seguir por aquellos que más tarde continuarán el ataque contra Maquiavelo y los políticos. Lo que provoca la protesta más vehemente por parte de Ribadeneyra es que Maquiavelo está dispuesto a usar la religión como un medio de alcanzar los fines políticos del Estado secular.

Según Ribadeneyra, el florentino sólo busca utilizar la religión como otro instrumento cualquiera auxiliar de la política, pero los *políticos* pretenden algo más: manipular la religión a fin de poder neutralizar el control ético que ejerce sobre la política.

¹⁹ Cfr. TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, T. II (3ª edic.) Madrid, Alianza Editorial, p. 128.

Contra ambos reafirma el papel que la religión juega dentro del pensamiento tradicional: es la medida de nuestras acciones, así las públicas como las privadas.

Según Ribadeneyra, la religión cristiana contiene en sí misma todos los elementos que le son necesarios al príncipe para "conservar" la república: "Por todo lo que hasta aquí hemos dicho queda probado que el primero y más principal cuidado de los príncipes cristianos debe ser el de la religión, y que la falsa razón de Estado de los *políticos*, que enseña a servirse de ella cuando les estuviere bien para la conservación de su Estado, y no más, es impía, diabólica y contraria a la ley natural y divina, y al uso de todas las gentes, por más bárbaras que sean, y al juicio de todos los sabios filósofos, y al uso de los prudentes y loables príncipes, y destructora de los mismos Estados que por esta razón de Estado quieren conservar"²⁰. Por lo tanto, los príncipes que gobiernan de acuerdo con la religión siguen la verdadera razón de Estado, la única que hace posible su conservación.

La doctrina de Maquiavelo, tal como la enuncia Ribandenyra, es extremadamente simple: "El blanco al que siempre debe mirar el príncipe es la conservación de su Estado, y que para este fin se ha de servir de cualesquiera medios, malos o buenos, justos o injustos que le puedan aprovechar". Todos los tratadistas políticos españoles coinciden con rara unanimidad en esta interpretación. Para Fernández de la Mora, la interpretación española del postulado central del saber político de Maquiavelo podría formularse escuetamente así: "El fin del Estado es su propia conservación; no hay, pues, nada ni nadie a quien el Estado deba servir, ya que él es fin en sí mismo y, por tanto, último y supremo fin al que todo debe subordinarse"²¹.

La doctrina maquiavélica del Estado fin en sí mismo implica una deificación de éste, y por tanto, todo debe someterse a la política, incluso la religión. La lógica interna del sistema de Maquiavelo exigía este corolario, absolutamente insoslayable. La doctrina de la subordinación de lo religioso a lo político tuvo que chocar violentamente contra el espíritu de la Contrarreforma. A este respecto, escribe Elías de Tejada: "Como es lógico, esta absurda posición, alma y vida de las tendencias de los escritores florentinos, tenía que chocar con aquel ferviente, idealista y hasta quijotesco amor a la justicia de nuestros tratadistas"²².

Tal vez por ello, algunos autores no abordaron casi más tema que el de la religión;

²⁰ *Tratado, op. cit.*, p. 482.

²¹ *Maquiavelo, visto por los españoles de la Contrarreforma, op. cit.*, p. 432.

²² ELÍAS DE TEJADA, F., *Notas para una Teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII)*, Sevilla, Raimundo Blanco, 1937, p. 92.

se consagraron volúmenes enteros a demostrar la eficacia política del cristianismo y la necesidad dogmática de que lo practicasen los príncipes. Ésta es la razón por la que algunos historiadores han reducido el antimaquiavelismo español a la fanática exaltación de la religión, lo cual, a juicio de Fernández de la Mora es un error: "los tratadistas políticos españoles vieron algo más que un Maquiavelo impío. El tema de la religión fue uno de tantos, el más popular y, acaso, el más apasionadamente discutido, pero no el único, ni siquiera el más grave"²³.

Para Ribadeneira, la religión cristiana contiene en sí misma todos los elementos que le son necesarios a un príncipe para "conservar" la república. El aceptar la premisa maquiavélica de que la religión no es más que un instrumento útil en las manos del príncipe que quiere afianzar su posición conlleva no comprender que la religión es de hecho el hábito del cual emana el buen gobierno, y en consecuencia, la conservación del Estado. Por tanto, allí donde Maquiavelo propone que la religión debe ser explotada en beneficio del Estado, Ribadeneira mantiene que ese tipo de razón de Estado, distante con mucho de servir para la conservación de éste, lo condena irremisiblemente a la destrucción. Solamente cuando los príncipes se esfuerzan en gobernar, no a través de la religión, sino de acuerdo con ella, brillará la verdadera razón de Estado, y con ella se hará posible la conservación de éste.

La razón de Estado es algo que los príncipes que quieren gobernar con justicia y conservar el reino deben tener siempre presente. Sin embargo, de hecho, existen dos razones de Estado: una falsa y aparente, otra sólida y verdadera. La verdadera razón de Estado no puede estar divorciada de la religión. Ribadeneira no condena la razón de Estado como tal, sino que rechaza su versión maquiavélica.

Como señala Fernández-Santamaría, es importante recordar este hecho porque, estrictamente hablando, los tratadistas españoles entienden la razón de Estado como "el conjunto de aquellas medidas políticas, que descubiertas por la razón humana hacen posible la conservación del todo político"²⁴. Si estas medidas en todo momento permanecen dentro de su esfera de acción legítima, entonces se puede hablar de la razón de Estado como algo bueno y deseable; por el contrario, si atentan contra la religión y pretenden hacerse independientes de todo control ético, la razón de Estado resultante se ha de juzgar como abominable. Cuando la razón de Estado se interpreta como fin, cae en el maquiavelismo, cuando se la concibe como un medio guiado por y hacia la religión, se

²³ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *op. cit.*, p. 435.

²⁴ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado...*, *op. cit.*, p. 36.

transforma en una técnica de gobierno deseable²⁵.

Si por una parte se huye de la divinización maquiavélica de Estado -estatolatría-, por otra se rechaza también el individualismo. El fin del Estado es el mismo que el de las leyes, es decir, el bien común; idea que ya tenía raigambre nacional en España, como nota Azpilcueta: "el fin principal de todas las leyes sea el bien público, como lo dice San Isidoro"²⁶. Bien común quiere decir bien supraindividual, al que se sacrificará el bien personal, pero al mismo tiempo sin olvidar los propios fines del individuo, anteriores y superiores al Estado. En caso de oposición entre el bien común y el personal, prevalece el bien común, con una excepción: el fin último del hombre, la salvación eterna. Para que el fin último pueda realizarse son necesarias dos cosas: superioridad de la justicia, y mantenimiento de la religión como elemento informador del cuerpo social.

Precisamente por ello, nuestros autores clásicos rechazan tanto el *cuius regio, eius religio* protestante como la *ragion di Stato* maquiavélica oponiéndoles la voluntad de Dios, que resuelve los conflictos en favor de la parte que ostenta la justicia. A propósito de esta cuestión, señala Elías de Tejada que "la religión no corre únicamente en un sentido paralelo al del Estado confundiendo con él y prestando su fin a la persona moral estatal. Es, aparte de eso, sostén y base del Estado mismo. El inmenso cuerpo de la organización política española podía representarse en la figura de un "hombre grande", en el que el cuerpo fuera la milicia y el alma la religión"²⁷.

En definitiva, según nuestros tratadistas, en el Estado, además del fin religioso, superior y anterior al bien común, caben otros fines peculiares que se incluyen en el segundo. El primero de todos es mantener la justicia, ya que es la base de todos los Estados y el origen de la prosperidad pública. Además, existe un fin supremo y último, la salvación eterna del hombre; un fin terreno y próximo, el bienestar de la comunidad política, formado por la síntesis del interés individual de cada uno de los ciudadanos, y en caso de oposición entre ambos, cede el interés individual en favor del bien común. Ese es el fin del Estado para nuestros tratadistas políticos del Barroco.

A juicio de Fernández-Santamaría, en la obra *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado*²⁸ del jurista portugués, Pedro Barbosa Homen, se encuentra el meollo de la

²⁵ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *op. cit.*, p. 41.

²⁶ AZPILCUETA NAVARRO, M. de, *Tratado de alabanza y murmuración. En el que se declara cuando son mérito, cuando pecado venial, y cuando mortal*, Valladolid, 1572. (Citado por Elías de Tejada, *op. cit.*, p. 103).

²⁷ ELÍAS DE TEJADA, F., *op. cit.*, p. 110.

²⁸ BARBOSA HOMEM, P., *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey don Juan el II de buena memoria, Rey de Portugal, llamado vulgarmente el Príncipe Perfecto. Contra Maquiavelo*,

postura eticista sobre la razón de Estado. El objetivo de la obra es investigar la naturaleza de la razón de Estado, e ilustrar, con un hecho histórico concreto, cómo se lleva a la práctica. Su definición de la razón de Estado se encuentra entre las más explícitas y extensas dentro de la literatura política del Barroco español. Por ello, un análisis de las ideas de Barbosa nos ayudará a comprender mejor la idea de razón de Estado en nuestros tratadistas.

a) La razón de Estado "conservativa"

En el "prefacio general de toda la obra", Barbosa examina los principios más comunes de la razón de Estado y comienza con una definición general: "La razón de Estado en común se puede definir como una doctrina especial que por medio de varias reglas hace diestro a un príncipe, o para mantener en su propia persona los estados que posee, o para conservar en los mismos estados la forma y grandeza original que tienen, o para con nuevos aumentos ilustrar o acrecentar la antigua masa de que ellos se forman" (artículo 1, presupuesto 1).

Esta definición encierra premisas que van a ser repetidas por Álamos y Mártir Rizo, dos de los más enérgicos miembros de la escuela realista. La razón de Estado es, pues, un resorte útil al príncipe para mantener en su propia persona los Estados que posee, conservar la república y aumentar sus dominios. Estos dos últimos, conservación y aumento, son los objetivos eternos de la razón de Estado²⁹.

Pues bien, partiendo del contenido de su propia definición, Barbosa descubre dos categorías dentro de la razón de Estado: la primera, conservativa, ilustra la manera en que ha de defenderse lo que ya se ha adquirido; la segunda, adquisitiva, sugiere los medios posibles para adquirir lo que todavía no se posee. Esta clasificación, que de acuerdo con el autor comprende las partes de la razón de Estado conocidas como integrales, es una entre otras muchas posibles. Así, una segunda clasificación atiende a las partes esenciales de la razón de Estado, que incluye "la materia y forma de que generalmente se compone la cosa". Una tercera clasificación se basa en aquellas partes de la razón de Estado que no son ni esenciales ni integrales, sino accidentales. Estas son cuatro: civil, militar, regia y tiránica. Las dos primeras están relacionadas con la materia a la cual apunta la razón de

Bodino y los demás políticos de nuestro tiempo, sus secuaces, Coimbra, sin fecha.

²⁹ En relación a los importantes conceptos de "conservación y aumento", es muy útil la obra de D. PÉREZ DE MESA, *Política o razón de Estado sacada de Aristóteles* (c. 1625). Hay una edición moderna de L. PEREÑA y C. BACIERO (Madrid, 1980).

Estado. Las dos últimas guardan íntima relación con "la justicia o injusticia de la intención y obras del príncipe, que a la razón de Estado ponen en práctica". Es decir, la razón de Estado civil y militar personifican los objetivos buscados por la razón de Estado, mientras que la regia y la tiránica sirven para identificar la naturaleza de los medios utilizados para alcanzar dichos objetivos.

La razón de Estado conservativa pretende evitar dos peligros: el que amenaza al Estado desde fuera (la fuerza), y la destrucción interna del Estado por acción directa y propia de sus miembros (traición). A estos dos peligros se enfrentan, dentro de la razón de Estado conservativa, una razón militar y otra civil. El antídoto recomendado por Barbosa es simple: la justicia. Otras virtudes, como la liberalidad, clemencia, magnanimidad, etc., son asimismo útiles. Pero es la prudencia la virtud más importante con que ha de estar adornado el príncipe, porque ella es el árbitro de todas las demás, evitando que por exceso degeneren de virtudes en vicios. Y por ello se "conoce a la prudencia como la reina y emperatriz de todas las virtudes".

Como observa Fernández-Santamaría³⁰, en el Barroco español el ideal, expresado implícita y explícitamente, se percibe desde un punto de vista aristotélico, al insistir en que las virtudes deben ser poseídas y puestas en práctica con moderación. La ausencia de esta última, bien por exceso, bien por defecto, puede tener consecuencias desastrosas para la comunidad. He aquí la importancia de la prudencia como agente moderador. Tal vez por ello, en nuestros tratadistas del Barroco la prudencia aparece con frecuencia como la cualidad única por medio de que el príncipe adquiere y pone en práctica la razón de Estado. Por esta razón la perspectiva de Barbosa sobre la prudencia es de considerable importancia.

Sin embargo, el papel crucial jugado por la justicia no se ve disminuido, y así Barbosa la considera implícitamente como sinónimo de razón de Estado civil. Por este camino llega a la formulación de la razón de justicia, orientadora del quehacer administrativo de la burocracia. Respecto a la razón de Estado militar, sugiere la necesidad de trazar un plan general que, combinando medidas preventivas y conservativas, permita la defensa del Estado amenazado desde fuera; es decir, lo que podría llamarse un esbozo de la política extranjera a seguir por la monarquía.

b) La razón de Estado "adquisitiva"

La segunda categoría en la que Barbosa divide la razón de Estado es la adquisitiva. Como el nombre mismo nos revela, no es más que la razón militar de Estado, entendida

³⁰ *Razón de Estado...*, op. cit., p. 24.

ahora en el sentido ofensivo o adquisitivo. Dentro de los límites de esta categoría operan tres "causas": a) La primera es la causa final, que es el aumento del Estado. b) La segunda, o instrumental, consiste en usar correctamente todos los medios a mano para conseguir el engrandecimiento de la república. c) La tercera es una causa justificativa, y conlleva la obligación de asegurarse de la justicia tanto de los medios utilizados como del objetivo a alcanzar.

Dos condiciones básicas han de ser cumplidas según se lleva la causa final a la práctica; una es la condición de utilidad, que nos permite asegurarnos que la ganancia justificará lo gastado; la otra es una condición de dignidad, es decir, asegurarse que los motivos son siempre limpios. Dentro de la causa instrumental observamos una parte civil y otra militar propiamente dicha. La civil incluye medios puramente pacíficos, como alianzas matrimoniales, comercio por mar y tierra con objeto de incrementar el real patrimonio, protección a la agricultura. En un estado de guerra, la causa instrumental abarca todo aquello asociado con el arte de la guerra: disciplina, abundancia de provisiones, valor, número de soldados, etc.

La "causa" examinada con más detalle por Barbosa es, sin embargo, la última, o justificativa, pues en ella se dilucidan las circunstancias bajo las cuales, en justicia, un príncipe puede privar a otro de su reino. Es decir, lo que Barbosa llama causa justificativa no es más que aquello que los neoescolásticos de la escuela de Salamanca estudian bajo la rúbrica de la guerra justa³¹.

Nos interesa destacar que de la obra de Barbosa se concluye: Primero, el objetivo indiscutible de la razón de Estado es promover la conservación y el aumento de la república. Segundo, hay dos razones de Estado, una verdadera (o buena) y otra falsa (o mala). Tercero, hay una razón de Estado civil y una razón de Estado militar.

Esta última se encarga, concretamente, de los negocios pertinentes a la preparación militar, bien sea desde un punto de vista ofensivo o defensivo, y lo que hoy llamamos política exterior. En lo que se refiere a la razón de Estado civil, Barbosa es poco explícito. Se limita a sugerir que la faceta civil de la razón de Estado incluye todas aquellas medias (y las virtudes que las definen y controlan) concebidas con objeto de evitar que la "traición" se actualice -aunque una vez que la sedición se hace realidad pasamos automáticamente a la fase militar de la razón de Estado-. En otras palabras, las medidas que, gobernadas por la justicia y equilibradas por la prudencia, conducen a la paz y armonía interna de la república.

Hasta aquí las ideas de Barbosa Homem sobre la naturaleza de la razón de Estado,

³¹ Véase el presupuesto III del artículo II y el presupuesto II del artículo III, en el "prefacio general de la obra".

y los temas de base que rigen la formulación española de una "verdadera" razón de Estado.

IV.2.2. La escuela idealista: Claudio Clemente, y Juan de Salazar

La escuela idealista surge simultáneamente a la eticista, y recibe un ímpetu especial durante el reinado de Felipe III; comparte los mismos principios que la anterior, e insiste en idealizar la monarquía española, que considera como el más perfecto eslabón en la cadena de la evolución política. Aproximadamente una generación después de la publicación del *Tratado* de Ribadeneyra, otro jesuita, Claudio Clemente, publica su *Maquiavelismo degollado por la cristiana sabiduría de España y Austria* (Alcalá, 1637).

Aunque no olvida el papel jugado por Maquiavelo, concentra su atención en los *políticos*, al igual que la mayoría de los eticistas que escriben después del primer cuarto de siglo. Su *Maquiavelismo* es algo más que un ataque sistemático contra Maquiavelo y sus seguidores: los últimos ocho -de los doce que contiene en total- discursos del tratado los dedica a demostrar que es posible llevar a la práctica una política guiada por principios cristianos. Considerando la obra desde este punto de vista, Fernández-Santamaría la incluye entre los trabajos más representativos de la escuela idealista, cuyos miembros, entusiastas apologistas de la monarquía española, no dudan en juzgarla como la personificación viviente de los principios eticistas.

Sin embargo, Clemente no será el portaestandarte de los valores idealistas, sino Juan de Salazar, máximo exponente del idealismo político español³². De acuerdo con Salazar, el Estado español del Barroco es la creación política humana que ha sido capaz de llevar a la práctica los valores más selectos de la especulación política occidental. Piensa que, mientras la fidelidad a Dios permanezca incólume, los españoles seguirán gozando del favor divino, y su monarquía tendrá asegurado un futuro sin límites. Después de una introducción donde describe las dimensiones físicas del imperio español y su geografía política, Salazar formula las tres condiciones indispensables que contribuyen a la creación, conservación, y aumento de la república. Son: Dios, prudencia y oportunidad. Y la monarquía las personifica todas a la perfección. Salazar añade que la estabilidad del imperio español reside en "la religión, el sacrificio y culto divino y el celo de la honra y servicio de Dios... la igual administración que a todos hace de justicia... y la singular

³² SALAZAR, J. de, *Política española* (Logroño, 1619). Hay una edición de la obra de M. HERRERO GARCÍA, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945. Sobre la escuela idealista en general, véase A. FERRARI, *Fernando el Católico en Baltasar Gracián* (Madrid, 1945), y J. M. JOVER ZAMORA, *1635. Historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid, C. S. I. C., 1949.

prudencia que tiene su gobierno"³³. En consecuencia, los dos fundamentos sobre los cuales descansa la razón de Estado tal y como la pone en práctica la monarquía española son la religión y la administración de la justicia.

IV.2.3. *La escuela realista: Álamos de Barrientos, y Saavedra Fajardo*

Con la muerte de Felipe II (1598), los tratadistas españoles llevan a cabo una aproximación más pragmática a los diferentes problemas que plantea la política; su postura, más realista, da lugar a lo que Fernández-Santamaría llama escuela realista. La ética, aunque todavía es de gran importancia normativa en la política, pasa ahora a ocupar un lugar secundario³⁴. En el mismo sentido, escribe M. F. Escalante: "la poderosa monarquía española del siglo XVI podía permitirse, por así decirlo, el lujo de mantener una ética abstracta y al tiempo dominar Europa"³⁵; en cambio, la del siglo XVII requiere una ética realista, lo cual explica que en España, al igual que en Italia, con la conciencia de crisis surga la literatura del realismo político³⁶.

Los eticistas eran conscientes de que no era suficiente refutar a Maquiavelo, se necesitaba elaborar una alternativa capaz, no sólo de afrontar con éxito las demandas de la praxis política, sino de mantener intacta la supremacía moral de la religión sobre la política, y esta "verdadera" razón de Estado será la que tratarán de elaborar los realistas.

Así pues, los propósitos de los eticistas y realistas son claramente complementarios: el deber de todo eticista es desacreditar la pauta ofrecida por Maquiavelo para encarar la realidad política como mala razón de Estado, y simultáneamente ofrecer al príncipe los medios de ser un gobernante efectivo sin dejar de ser un buen cristiano. Conociendo como resultado de la labor eticista lo que se debe evitar, el realista puede ahora permitirse el lujo de concentrar su atención en la segunda parte del programa eticista: la búsqueda de la verdadera razón de Estado, que percibe como aquella forma de labor política capaz de proteger al Estado sin poner en peligro la integridad ética en su base.

Como señala Fernández-Santamaría³⁷, sería incorrecto el dibujar con excesiva

³³ *Política, op. cit.*, pp. 53-54.

³⁴ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Aforismos al Tácito español* de B. Álamos de Barrientos, *op. cit.*, T. I, Introd. p. LX.

³⁵ ESCALANTE, M. F., *Álamos de Barrientos y la doctrina de la razón de Estado en España (posibilidad y frustración)*, Barcelona, Fontamara, 1975, pp. 145.

³⁶ ESCALANTE, M. F., *op. cit.*, p. 186.

³⁷ *Razón de Estado, op. cit.*, p. 15.

firmeza la línea demarcatoria que separa los intereses de ambas escuelas. Aunque existen indudables diferencias, comparten un objetivo común: la formulación de una razón de Estado cristiana y efectiva. Las diferencias residen en las sutilezas de método y aproximación empleadas por ambas escuelas para llegar a ese objetivo: mientras los eticistas insisten en subordinar la política a una ética de orientación religiosa, los realistas encaminan sus esfuerzos hacia lo que la realidad política exige.

Los miembros de la escuela realista no constituyen un grupo tan compacto como los eticistas o los idealistas. Así, Álamos³⁸, considerado el creador de esta escuela, se ocupa de la ciencia de gobernar dejando tácitamente de lado la cuestión ética. A esta escuela pertenecen también figuras como Mártir Rizo, Setanti, Saavedra Fajardo; hombres todos ellos profundamente compenetrados con las circunstancias que los rodean, que manejan a Aristóteles, Tácito, Maquiavelo, Bodino y los "*politiques*" franceses con soltura y familiaridad, y cuyas ideas políticas comparten -a pesar de una versatilidad externa que va desde el tacitismo de Álamos hasta la visión ecléctica de Saavedra, pasando por el cinismo realista de Mártir y el empirismo de Setanti-, desde el punto de vista interno, el realismo como tesis de base y la formulación de una aproximación viable a la política como objetivo final³⁹.

¿Cuál es el objetivo principal de la escuela realista española? Para dar respuesta a esta pregunta, es útil recordar la definición de razón de Estado del jurista portugués Barbosa. Para Barbosa, el objetivo indiscutible de la razón de Estado era promover la conservación y el aumento de la república; acepta implícitamente que la razón de Estado existe y que es un conjunto especial de saber, una doctrina bien definida con "reglas". Sin embargo, hemos de tener presente que, en lo que se refiere a la existencia de reglas políticas universales no hay opinión unánime entre los pensadores del realismo español.

En efecto, aún cuando gran parte del pensamiento político realista está orientado hacia la búsqueda de reglas, cómo aprenderlas y cómo ponerlas en práctica, es igualmente cierto que no pocos realistas aspiran a explicar por qué la política no puede tener reglas universales. En cualquier caso, el énfasis sobre el saber es indiscutible⁴⁰. El saber, pues, es el secreto fundamental, tanto para la política en sí como para el debate sobre su naturaleza. El objetivo fundamental de los realistas sigue siendo el mismo que el sugerido por

³⁸ FERNANDEZ-SANTAMARÍA, J. A., "Introducción" en *Aforismos al Tácito español* de Baltasar Álamos de Barrientos, T. I, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, p. XXVI.

³⁹ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Aforismos al Tácito español*, op. cit., Introd. p. CXLVI.

⁴⁰ Cfr. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado...*, op. cit., p. 125.

Barbosa, cortado a la medida de la razón de Estado: la suma total de aquellas medidas que capacitan al monarca para asegurar la existencia y bienestar de la comunidad.

Álamos de Barrientos, creador de la escuela realista, pone fin a la controversia sobre la conveniencia de traducir a Tácito con la publicación del *Tácito Español ilustrado con Aforismos*, consolidándose la influencia del tacitismo en España. En la dedicatoria a Lerma, esboza lo que de hecho es el tema esencial del pensamiento político en el Barroco, la naturaleza de la política: "Dos cosas confesarán todos los que más saben de Estado, que son las que más conviene que sepan los príncipes todos, mayores, y menores, y sus consejeros y ministros: cómo se adquiere y cómo se conservan los Estados". Aún cuando no dice explícitamente "razón de Estado" está claro que se refiere a ella. Para Álamos, la política posee reglas propias que controlan tanto el "aumento" como la "disminución" de los Estados. Estas reglas "nacieron de los mismos principios, o al menos de sus contrarios, y por ellos se pueden regular".

En consecuencia, es posible sistematizar la conducta política a seguir -razón de Estado- cuando el objetivo es aumentar la república; o el proceder político que conduce a su disminución. Una vez que ha sido postulada la existencia de reglas, el paso siguiente es encontrar cómo poder llegar a disponer de ellas: "Los preceptos, reglas, y advertimientos que se dieran para [la doctrina de Estado], y para todo el gobierno de la vida humana, por la mayor parte resultan y proceden del conocimiento de los afectos humanos de amigos, enemigos, o sean príncipes, o ministros, o vasallos". Es decir, para Álamos el todo de la política se reduce a tener conocimiento de la psicología humana y extraer de él las conclusiones pertinentes.

Pero, ¿cómo puede adquirir el estadista ese conocimiento de las pasiones humanas? En la dedicatoria a Lerma, Álamos concluye que es en la historia donde hemos de buscar la contestación: "Por lo que he leído en las historias y sacado de ellas, he considerado cuatro suertes y diferencias en los ánimos de los hombres a que se pueden reducir verdaderamente todas las calidades de ellos". Por tanto, la política es el conocimiento de los afectos humanos, y éstos, divididos en cuatro categorías, se aprenden en la historia⁴¹.

Según Álamos, los factores que entran en la composición de la fórmula que conduce al éxito en la política son: conocimiento del hombre, la nación, la familia, y el estado, y de las circunstancias que momentáneamente pudieran modificar las tendencias naturales. El saber es, pues, la clave, el saber que conlleva el conocimiento de la naturaleza humana, o, como Álamos la llama, "la ciencia del conocimiento de los afectos". Entonces, la pregunta que hay que contestar es: ¿hasta qué punto es cierto ese conocimiento?, o,

⁴¹ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado...*, op. cit., p. 173.

según se pregunta el mismo Álamos, ¿es la política una ciencia? De esta cuestión nos ocuparemos más adelante, al estudiar el método a vía de conocimiento que utiliza Lancina en su formulación de la razón de Estado.

De lo expuesto hasta aquí, se desprende que la escuela eticista y la realista comparte un objetivo idéntico: la formulación de una razón de Estado cristiana y efectiva. Si el objetivo de ambas escuelas es idéntico, se puede concluir que ambas buscan reconciliar las exigencias de una realidad política, cuya existencia ya nadie niega, con una tradición ética que durante mil años había dado sustancia y significado a la sociedad occidental.

IV.3. A modo de conclusión: ¿es un velo del maquiavelismo el tacitismo español?

Recapitulando acerca de lo expuesto en los capítulos precedentes, nos interesa destacar que el proceso de recepción de *Tácito* y el *tacitismo*, aunque surgen casi simultáneamente y tienen muchas similitudes entre sí, no pueden confundirse. En efecto, en el siglo XVII *Tácito* es en gran medida el *tacitismo*, pero el *tacitismo* no es sólo y exclusivamente *Tácito*: entendido en sentido amplio como corriente de pensamiento político tiene su base en el autor de los *Anales*, pero posee además otros ingredientes: cristianismo, erasmismo, senequismo, etc.

El *tacitismo* es una corriente de pensamiento europea, que tuvo su origen fuera de nuestras fronteras. De ahí que para estudiar el *tacitismo* español hayamos partido de las vías de penetración en nuestro país. Como hemos tenido oportunidad de notar, los españoles del siglo XVII tenían clara conciencia de que el *tacitismo* era importado; tal vez por ello se explique el que no mencionen los trabajos de sus compatriotas del siglo anterior sobre *Tácito* -la llamada *vía hispánica*-, admitiendo que la recepción de *Tácito* se efectuó únicamente a través de las obras de autores europeos.

De las cuatro vías europeas, la *italiana* fue la primera en el tiempo y la más duradera; la segunda, la *francesa*; la tercera, la *flamenca* o *lipsiana*; y la cuarta, de carácter tardío y secundario, la *alemana*. La *vía flamenca o lipsiana* fue la que contribuyó más poderosamente a divulgar el *tacitismo* en España. La influencia que Lipsio ejerció en nuestro país explica el *cambio de actitud* de los tratadistas españoles respecto a *Tácito*. En efecto, la inicial actitud de recelo hacia él fue atenuándose y a principios del siglo XVII comenzaron a publicarse las primeras versiones españolas con aforismos y comentarios. Según los testimonios de la época, desde el último tercio del siglo XVI Lipsio era ya conocido y estimado por los españoles; su influencia se extenderá hasta finales del siglo XVII. En su célebre *Política (Politicorum sive civilis doctrinae libri sex)*, que es una

apología del Estado monárquico centralizado, burocrático y fuerte, Lipsio se ocupa del problema de la *razón de Estado* y del fraude político. Esta obra influyó poderosamente en los tratadistas españoles de la época.

Son muy numerosos los autores que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, han intentado relacionar el pensamiento de *Tácito* con el de *Maquiavelo*; sin embargo, sería erróneo considerar que esa fue la actitud de nuestros tratadistas del siglo XVII. Tácito y Maquiavelo coinciden en el detallado relato de las conductas pervertidas de los príncipes, pero Tácito lo hace siempre para reprobarlas y en ningún momento las da por válidas, como es el caso de Maquiavelo. Recuérdese que ésta era la tesis del autor de la *Censura*; no dudaba en admitir, además, que Lipsio había sacado "preceptos saludables" de la doctrina de Tácito, por ser "buen cristiano"⁴².

Sabido es que Maquiavelo colocó al pensamiento político español y al europeo ante un serio *dilema*: por una parte su insinuación de independizar el mundo de la política del cristianismo se juzgaba inadmisibles pero, por otra, era evidente que no se podía ignorar a Maquiavelo. El *impasse* se resolverá con la oportuna entrada en escena de la "*razón de Estado*", *el arte de lo posible* en política: "La máxima de acción política que dice al hombre de Estado lo que ha de hacer para conservar la salud y poder de éste". La política, independizada de la ética, se convierte en una *técnica de adquisición, conservación o incremento del poder en el Estado* y entre los Estados. En consecuencia, el Estado se yergue más allá de la esfera de la moral común, en un mundo de valoraciones propias fundado en el principio de que su conservación es la ley suprema. Con ello Maquiavelo plantea implícitamente el tema de lo que se llamará la "razón de Estado", suscitando un acalorado *debate* entre los intelectuales españoles.

En ese debate no se puede prescindir ya de la noción de razón de Estado. Frente a la "*falsa razón de Estado*" de *Maquiavelo* y sus seguidores -los *políticos*-, surge otra, la "*recta y verdadera*", que supone una relativa autonomía de la política en cuanto conjunto de reglas prudenciales. Por tanto, según nuestros tratadistas la razón de Estado es algo que los príncipes que quieren gobernar con justicia y conservar el reino deben tener siempre presente. Sin embargo, de hecho, existen *dos razones de Estado*: una falsa y aparente, otra sólida y verdadera. La verdadera razón de Estado no puede estar divorciada de la religión. Nuestros autores no condenan la razón de Estado como tal, sino que rechazan su versión maquiavélica.

Como señala Fernández-Santamaría, es importante recordar este hecho porque, estrictamente hablando, los tratadistas españoles entienden la razón de Estado como "el

⁴² *Censura, op. cit.*, p. 90.

conjunto de aquellas medidas políticas, que descubiertas por la razón humana hacen posible la conservación del todo político"⁴³. Si estas medidas en todo momento permanecen dentro de su esfera de acción legítima, entonces se puede hablar de la razón de Estado como algo bueno y deseable; por el contrario, si atentan contra la religión y pretenden hacerse independientes de todo control ético, la razón de Estado resultante se ha de juzgar como abominable. Cuando la razón de Estado se interpreta como fin, cae en el *maquiavelismo*; sin embargo, cuando se la concibe como un medio guiado por y hacia la religión, se transforma en una *técnica de gobierno deseable*.

Un primer grupo de escritores, los *eticistas*, concentran su atención en la tarea de aislar e impugnar, sistemáticamente, los principales elementos de la razón de Estado maquiavélica. Pero estos mismos autores simultáneamente perciben que no es suficiente refutar la tesis política de Maquiavelo. Se necesita también una alternativa capaz de afrontar con éxito las demandas de la praxis política. Una vez delineados sus supuestos, esta "*verdadera razón de Estado*" se transforma en la arcilla a moldear por los pensadores *realistas*.

Los propósitos e intenciones de los *eticistas* y de los *realistas* son claramente complementarios. Conociendo, como resultado de la labor eticista, lo que se debe evitar, los realistas concentran su atención en la segunda parte del programa eticista: la búsqueda de una matriz que pueda definir la verdadera razón de Estado, que el realismo percibe como aquella forma de labor política capaz de proteger al Estado sin poner en peligro la integridad ética de su base. Los primeros elaboran su "*cristiana razón de Estado*" frente a la de Maquiavelo y el maquiavelismo. Los segundos dejan que el tema del maquiavelismo pase discretamente a segundo plano, y tanto la frase "razón de Estado" como las definiciones explícitas de su significado sufren un eclipse parcial, a favor de unas formulaciones más sutiles.

Tanto los eticistas como los realistas buscan reconciliar las exigencias de una realidad política, cuya existencia ya nadie niega, con una tradición ética que durante más de mil años había dado sustancia y significado a la sociedad occidental. Dadas estas circunstancias, es inevitable que los pensadores españoles hubiesen manifestado una ansiedad extraordinaria con respecto a las consecuencias que una rendición incondicional ante las necesidades políticas contemporáneas podría tener para el cristianismo. Esta preocupación se manifiesta principalmente entre los eticistas.

La *opinión moderna* no ha encontrado dificultad en aceptar el hecho de que lo que está detrás de la actitud intransigente de los *eticistas* hacia la razón de Estado de

⁴³ *Op. cit.*, p. 36.

Maquiavelo, es el intento de reconciliar las exigencias de la realidad política con la tradición ética que durante mil quinientos años había dado significado a la sociedad occidental. Sin embargo, el destino de los *realistas* ha sido menos afortunado, ya que a menudo se busca realzar en ellos aquellos aspectos de su pensamiento que puedan pasar por *modernos*, queriendo con este calificativo decir todo aquello que hoy podríamos clasificar como *maquiavélico*⁴⁴.

El resultado ha sido una interpretación del pensamiento realista que insiste, primero, en que los representantes del realismo de buena gana encaran la tarea de llegar a un acuerdo con lo que el pensamiento moderno interpreta como realidad política, y segundo, que están dispuestos a llevar a cabo esa tarea sin reparar en las consecuencias morales: "A mi parecer -escribe Fernández-Santamaría- esta actitud ha *distorsionado* seriamente nuestro *conocimiento* del pensamiento político de los españoles durante la primera mitad del seiscientos, pues lo cierto es que para los realistas el *crístianismo* es un factor político tan fuerte como *la praxis de Maquiavelo*"⁴⁵.

Como ya hemos tenido oportunidad de notar, los primeros trabajos sobre el tacitismo español, publicados en la década de los años cuarenta del siglo XX, tomaron como punto de referencia los ya existentes sobre el tacitismo europeo. Maravall confiesa expresamente que tomó como modelo el esquema que había diseñado G. Toffanin al estudiar el tacitismo italiano, en su obra *Machiavelli e il tacitismo*. Siguiendo la interpretación de Toffanin, considera que los tacitistas españoles acudían a Tácito para soslayar a Maquiavelo, cuyas obras estaban incluidas en el *Índice de Libros prohibidos*; de este modo, el historiador romano serviría de *velo* para *enmascarar las ideas del florentino*. Tanto Álamos como Lancina, en el fondo, serían maquiavelistas: "Los puros comentaristas de Tácito, un poco como los puros comentaristas de Aristóteles en filosofía, se reducen a una razón sin el auxilio de la fe y resultan, como consecuencia de este proceder, francamente maquiavelistas. Es el caso de Álamos, y más aún, de Lancina"⁴⁶.

Según Fernández-Santamaría los seguidores de la escuela realista *no son pensadores maquiavélicos*: "Ciertamente, el extraordinario poder de observación característico del florentino se admira en silencio y se usa a menudo, pero sus conclusiones no son jamás aceptadas en un vacío ético"⁴⁷. En efecto, los realistas repetida y

⁴⁴ Cfr. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado*, *op. cit.*, p. 16.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ MARAVALL, J. A., *op. cit.*, p. 381.

⁴⁷ *Ibidem*.

explícitamente confiesan su determinación de conservar lo que unánimemente consideran indispensable: el andamio cristiano de la política. Por tanto, como señala este autor: "sería, en fin, imprudente y aventurado descartar estas fianzas, implícitas y explícitas, de fidelidad a la ética tradicional razonando que no son más que un ardid para adormecer la vigilancia de la ortodoxia oficial"⁴⁸. Y concluye, "los realistas sienten que *su objetivo es el estudio de la realidad política, de la razón de Estado* entendida, ha de recalcarse, como *incrustada firmemente en la roca de la ética cristiana*"⁴⁹.

Así pues, es necesario tratar de establecer los linderos que separan al *tacitismo* del *maquiavelismo*. Las dificultades que surgen al intentar llevar a cabo esta tarea han sido explicadas por los estudiosos de ambos movimientos políticos en Inglaterra, Francia, Italia, y España. En el caso de España, la situación se complica por el hecho de no existir partidarios abiertos del maquiavelismo. Además, siendo la influencia tacitista tan esparcida, siempre es posible argüir que un determinado pensador, abiertamente tacitista, no hace más que usar a Tácito como "velo" o "manto" conveniente con el cual encubrir veleidades maquiavélicas que, explícitamente confesadas, podrían acarrearle serios disgustos⁵⁰.

Como veremos, la *fórmula de la razón de Estado* tal y como la conciben los pensadores de la escuela española, no es ni sistemática ni está compuesta de elementos constantes y homogéneos. Para los eticistas e idealistas, el ingrediente central sigue siendo la religión, simultáneamente capaz de guiar éticamente el trabajo político del príncipe, inculcar en él el sentido del deber y dotarle con el don de la justicia cristiana. Para los realistas, discípulos de Tácito, hombres que interpretan la política como una ciencia sujeta a ciertas condiciones, el conocimiento y la experiencia son los elementos de mayor peso, sobre todo el conocimiento de la historia y de la naturaleza del hombre. Nuestros pensadores están unánimemente de acuerdo en que la *fórmula* debe incluir la *justicia*, la *prudencia*, y sobre todo, la voluntad de escuchar a otros y seguir su *consejo*. Esto último es una condición de excepcional importancia: el hecho de que el monarca acepte ser guiado por sus consejeros significa que resuelve gobernar asociado con la compleja burocracia que ha reemplazado a la estructura estamental tradicional. El privado, los secretarios, los miembros de los consejos y los funcionarios son ahora, en la monarquía del Barroco, el armazón burocrático que no solamente ejecuta órdenes del príncipe, sino que le aconseja y

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 124.

⁵⁰ Cfr. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado...*, p. 163.

guía en su quehacer político. Esta es la razón por la que toda la escuela española rechaza, directa o indirectamente, la razón de Estado de Maquiavelo y sus imitadores, pues el príncipe maquiavélico desdeña cualquier clase de consejo. Utiliza, es cierto, a los que le rodean, pero sólo para sus fines nefastos y como cabezas de turco en caso necesario, nunca buscando el consejo de hombres de juicio y experiencia.

SEGUNDA PARTE

TACITISMO Y RAZÓN DE ESTADO EN LOS "*COMENTARIOS
POLÍTICOS*" DE JUAN ALFONSO DE LANCINA

CAPÍTULO I

LA VIDA Y LA OBRA DE JUAN ALFONSO DE LANCINA COMO REFLEJO DE LA CULTURA DEL SIGLO XVII

I.1. La cultura española del siglo XVII: claves para comprender la personalidad y la obra de J. A. de Lancina. El problema de la "decadencia española"

I.1.1. Claves para comprender la personalidad y la obra de J. A. de Lancina

Conocer y comprender la vida y la obra del autor en el que se centra nuestra investigación implica necesariamente, ante todo, conocer el contexto en el que se desarrolla y se formula. J. A. de Lancina es un fiel reflejo del seiscientos español, un típico representante de la sociedad y la cultura del siglo XVII. Un siglo de profunda crisis que afectó a todos los niveles como resultado de las características sociopolíticas del reinado de los tres últimos Austrias¹. Características que sólo pueden ser comprendidas y explicadas plenamente a través de las investigaciones que los historiadores contemporáneos -Díez del Corral, Maravall, Domínguez Ortiz, Díaz-Plaja², y muy especialmente Palacio Atard y J. R. Triadó³- han llamado "claves" que estructuran y dan sentido a la síntesis global del

¹ Felipe III, Felipe IV, que tras su muerte en 1665 deja un reino menguado en lo territorial y agotado moral, demográfica y económicamente, y Carlos II, a quien la historiografía liberal del ochocientos no dudó en considerar como el rey más "enclenque" y peor dotado de toda la historia de España: un rey enfermizo, con una corte degenerada, pérdidas militares, ruina económica; a su muerte, acontecida en 1700, y sin descendencia, dejó en su testamento como heredero universal a Felipe de Anjou, que reinaría bajo el nombre de Felipe V en un Imperio que había dejado de serlo.

² DÍEZ DEL CORRAL, L., *La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo: de Maquiavelo a Humbolt*, Madrid, R.O., 1975. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, I.E.P., 1944 (reed. 1997); *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, I.E.P., 1960; *Estado moderno y mentalidad social*, 2 vols. Madrid, R.O., 1972; *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1980 (2ª ed. corregida). DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., 2 vols. *La sociedad española en el siglo XVII*, Madrid, C.S.I.C., 1963-1970. DÍAZ-PLAJA, G., *El espíritu del Barroco*, Barcelona, Crítica, 1983.

³ PALACIO ATARD, V., *Derrota, agotamiento, decadencia, en la España del siglo XVII*, Madrid, Rialp, (1ª ed. 1949), 4ª

mentado siglo.

Un siglo que ha sido considerado de decadencia⁴, y desánimo generalizado, que para el historiador J. R. Triadó queda fielmente reflejado en el terceto final del soneto titulado *Advertencia a España*, del que fuera el gran cronista de la época, Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645), donde de forma significativa y premonitoria alerta a sus contemporáneos de la situación crítica y de los errores de la España de su tiempo⁵:

"Y es más fácil, ¡oh España!, en muchos modos que a lo que a todos le quitaste sola te puedan a ti sola quitar todos".

¿Qué claves o categorías permiten caracterizar y definir más adecuadamente el significado de crisis y desaliento del seiscientos español? Advirtamos, antes de enunciarlas, que son claves paradójicas y contradictorias, o enfrentadas, que muestran una doble faz: positiva y negativa al mismo tiempo. Veámoslas.

a) En primer lugar, la cultura del seiscientos ha sido caracterizada como "endógena", encerrada en sí misma y, por tanto, con muy pocos nexos de relación con el resto de Europa. Y además, esa concentración hacia adentro, de la que en reiteradas ocasiones habla Ortega y Gasset, no sólo fue exclusiva de la cultura sino que estaba presente en todas las manifestaciones de la vida. En el arte y en la literatura tuvo como consecuencia unas manifestaciones muy positivas, aún hoy consideradas como obras maestras de la España de esa época: la pintura de Velázquez, Zurbarán, José de Ribera, o Juan Valdés Leal; la literatura de Cervantes, Quevedo, Góngora, Lope de Vega, Calderón, Gracián. Pero la filosofía siguió bajo los auspicios de la escolástica y el influjo de las *Disputaciones Metafísicas* de Francisco Suárez, que fueron continuadas por el benedictino José

⁴ Ya en 1949, el historiador español V. PALACIO ATARD (vid. *op. cit.*) califica de decadencia a la España del siglo XVII. Veinticinco años después, coincide en el calificativo el historiador inglés R. TREVOR DAVIES, titulado su obra significativamente *La decadencia española (1621-1700)*, Barcelona, Labor, 1972.

⁵ Nada escapa a su ávida y sagaz pluma: la vida, el hombre, las costumbres, el tiempo, el amor, la muerte, todo es satirizado desde su espíritu crítico y observador, resaltados en su "Epístola satírica y censora contra las costumbres presentes de los castellanos", que dirige al Conde Duque de Olivares, en donde contrasta la degeneración de su siglo con la idealizada virtud espartana de la Edad Media; y sobre todo en *La historia del Buscón, llamado don Pablo, ejemplo de vagabundos y espejo de tacaños*, de 1626, y en *Los Sueños*, de 1627, donde destaca su visión negativa del hombre, especialmente destacada en el *Alguacil alguacilado*, condensado en el diálogo con el diablo: "Sólo quería saber si hay en el infierno muchos pobres. ¿Qué es pobre?, replicó. El hombre -dije yo- que no tiene nada de cuanto tiene el mundo. ¡Hablara yo para mañana! -dijo el diablo. Si lo que condena a los hombres es lo que tienen en este mundo, y esos no tienen nada, ¿cómo se han de condenar?... Y a veces, más diablos sois unos para otros que nosotros mismos".

Saenz de Aguirre (1630-1699) y el jesuita Rodrigo de Arriaga (1592-1667) y, muy especialmente, por Juan de Santo Tomás (1589-1644), cayendo paulatinamente en un dogmatismo no evolutivo e, incluso, intransigente, que sumió al pensamiento en un largo letargo y con unas consecuencias que, más tarde, harían posible el triunfo del iusnaturalismo racionalista y el positivismo.

b) En segundo lugar, y en línea de continuidad con lo anterior, se trata de una "cultura dirigida y controlada por el poder", cimentada en los dos poderes fácticos hegemónicos: la Iglesia y el rey. Es fácil comprender que ambos poderes fueran los auténticos promotores de una cultura que les representara y a la par justificara sus respectivos poderes, una cultura que no les atacase y perjudicase. La literatura, sin duda, la más crítica de las artes, en sus versiones, el teatro, la poesía y la novela, se ve traspasada por el conceptismo, que, a través del ingenio y de la agudeza, muestra la conciencia de crisis desde un estoicismo que refleja la desconfianza generalizada no sólo hacia el interior sino también, y con mayor énfasis, hacia el exterior, adoptando formas humorístico-satíricas -la figura del pícaro es fiel ejemplo- propias del genio español. La literatura crítica es bien representativa de lo que decimos: Gracián (1601-1658) ya desde sus primeras obras (*El Héroe*, 1637; *El Político*, 1640; *Agudeza y Arte del ingenio*, 1642; y su *Oráculo manual y Arte de la prudencia*, 1647), ofrece criterios para triunfar y tener éxito apoyándose en fines justos, que más tarde en *El Criticón* (1645) se tornan pragmáticos y pesimistas: el mundo, dirá, es "guerra de todos contra todos", llegando incluso a un dramático y tenso nihilismo explicitado en el pensamiento de Gracián cuando dice que al hombre más le valdría no haber nacido, o "volver a la cueva de su nada". Y de igual modo, el pragmatismo y el pesimismo se reflejarán en el pensamiento político, que sin despegarse del servicio al poder, es irresistible al influjo de Maquiavelo.

La actitud conformista y servicial a la corona es patente también en los tacitistas que buscan la adecuación entre el poder del rey y las libertades, a través de una peculiar postura moralizante. De ella, el político murciano Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648), cultivando el género emblemático de Alciato, toma como misión la educación del príncipe cristiano, cuya actuación ha de hacer compatible la práctica política con la moral cristiana.

Tampoco la historiografía, realizada por cronistas y críticos, se libra del servicio al poder. Cepeda Adán ha estudiado con finura y precisión la historiografía

de esta época, a la que denomina "generación polémica"⁶, que abarca autores tan destacados como el P. Juan de Mariana, Francisco Manuel de Melo, y muy especialmente, Matías Novoa, y Pellicer Ossau de Tovar. Esta generación, que aparece en el reinado de Felipe IV, es una generación apologética del rey, aunque aparezcan textos críticos a su labor.

En el reinado de Carlos II sobresalen nombres tan importantes como Gaspar Ibáñez de Segovia Peralta y Mendoza, marqués de Mondéjar (1628-1708), quien cuestiona y analiza a los anteriores historiadores en su *Noticia y juicio de los más principales historiadores de España*; crítica que será continuada por Nicolás Antonio (1617-1684), el autor de la monumental *Biblioteca hispana*.

c) En tercer lugar, la cultura del seiscientos es "didáctica y distante", fruto de los dictados establecidos por el Concilio de Trento, en su sesión de 3 de diciembre de 1562, recomendando claridad, sencillez y comprensión para el arte sacro, potenciando su carácter didáctico. Es evidente que las indicaciones del Concilio tridentino fueron muy bien acogidas en España y de forma puntual, dado el fuerte papel que los jesuitas tuvieron en su elaboración. Este carácter se observa igualmente en la literatura que vuelve al *docere* (enseñar) y lo liga con el *delectare* (deleitar): "preñado ha de ser el verbo, no hinchado, que signifique, no que resuene", dice Gracián teniendo muy en cuenta que el concepto es lo esencial en una obra escrita, y que las figuras retóricas "son adornos del pensamiento".

Pero, justamente, esa precisión y altura conceptual hace que la literatura sea "distante", colocándose en un nivel elevado o de difícil acceso para el no iniciado; una cultura, pues, alejada o reservada a grupos muy superiores de la sociedad, y difícilmente comprensible por su conceptismo y simbolismo; reflejo de este simbolismo lo encontramos en Góngora que, en sus *Soledades*, llega a decir que "lo único claro es que allí no se dice nada", añadiendo que "la oscuridad es un vicio, el más cierto y el menos sufrible"; el propio Gracián, opuesto al gongorismo conceptualista, apuesta por la dificultad cuando afirma: "Los más no estiman lo que entienden, y lo que no perciben lo veneran... Será celebrado cuando no fuere entendido".

d) En cuarto lugar, es una cultura "culto y popular" al mismo tiempo,

⁶ CEPEDA ADÁN, J., "La historiografía", en *El Siglo del Quijote (1580-1680)*, en *Historia de España* (dir. J. M. Jover), T. XXVI., vol. I, cap. VI, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, pp. 525-632.

realizada con el mensaje y la intención de su asimilación popular, lo cual no excluye la existencia de una cultura refinada, conceptualista y simbólica reservada a unos círculos muy restringidos.

e) En quinto lugar, "crítica y sumisión" se dan la mano a lo largo de todo el siglo XVII, de modo que el intelectual, el científico, el literato, tienen una actividad compleja. La poesía, el teatro, la novela, el ensayo, el pensamiento político y religioso, esto es, la obra escrita, es crítica; las artes plásticas, pintura y escultura, son totalmente sumisas, surgiendo así un dualismo antagónico real entre crítica y sumisión, que alcanza su punto más álgido en la distancia entre literatura y arte.

f) Y en fin, por último, como no podía ser de otra manera, se trata, en continuidad con lo dicho, de una cultura "realista y simbólica" a la par. Y por ello, igualmente, "desengañada y soñadora", lúdica y alienadora", "efímera y perenne", "artificiosa y sencilla", "escatológica y vital"⁷. Con brevedad, resume estos contrastes Gracián en *El Criticón*: "Todo cuanto hay, se burla del miserable hombre: el mundo le engaña, la vida le miente, la fortuna le burla, la salud le falta, la edad se pasa, el mal se da prisa, el bien se ausenta, los años huyen, los contentos no llegan, el tiempo vuela, la vida se acaba, la muerte le coge, la sepultura le traga, la tierra le cubre, la pudrición le deshace, el olvido le aniquila..." El realismo, el pesimismo, el desengaño, lo efímero llevará a la búsqueda y anhelo de lo simbólico, soñado, perenne, escatológico y vital: lo intangible, lo eterno como objeto de deseo y meta de unidad con lo intemporal.

Díaz-Plaja ha mostrado esta síntesis que atraviesa todo el seiscientos al afirmar que: "junto a la preocupación ascética y el cerrado rigor, alienta la más despreocupada sociedad española que han conocido los siglos. El celo apocalíptico de los predicadores es, pues, más que justificado; por el resquicio de sus anatemas - y sobre todo a través de la picaresca y el teatro- sorprendemos el más turbio pudridero de vicios de toda calaña -sexualidad pervertida, incontinencia, juego, violencia, superstición, pereza- que es posible concebir"⁸.

Estas breves pinceladas sobre la cultura española del siglo XVII, nos permitirán comprender mejor las razones personales y epocales que, a finales del siglo XVII,

⁷ TRIADÓ, J. R., *op. cit.*, pp. 483-494.

⁸ DÍAZ-PLAJA, G., *El espíritu del Barroco*, Barcelona, Crítica, 1983, p. 198.

impulsan los "*Comentarios políticos*" de J. A. de Lancina. Pero antes de pasar a analizar esta cuestión, nos referiremos, siquiera brevemente, a las diferentes posturas de los historiadores respecto al problema de la "decadencia española".

I.1.2. El problema de la "decadencia española"

El problema de la "decadencia española" en el siglo XVII, se inserta, como un lugar común más, dentro del marco general de la gran polémica de la "Ciencia española", que se inició en el siglo XVIII, y continuó en la segunda mitad del siglo XIX⁹. Problema que ha suscitado las más apasionadas polémicas, desde su planteamiento por los "*arbitristas*" a principios del siglo XVII.

Las especiales circunstancias que rodearon el tránsito del siglo XVI al XVII, dieron lugar a una proliferación de este tipo de escritores: testigos de los hechos, con un cierto nivel intelectual -abogados, procuradores, secretarios-, impresionados por los acontecimientos vividos -peste, expulsión de moriscos, despoblación-, se lanzaron a analizar los males que aquejaban a la Monarquía, y a poner a disposición del rey lo que ellos creían soluciones válidas. *Arbitrista* era el "proponente de arbitrios", entre ellos, Pérez de Herrera, González de Cellorigo, Sancho de Moncada, Mateo Lisón y Biedma, Martínez de Mata, y tanto otros; estos autores exponían las quejas tradicionales (tributos, despoblación, emigración, celibato clerical), pero raramente aportaban un aparato estadístico sobre las mismas. El cronista real Alonso Núñez de Castro los atacó violentamente en su *Sólo Madrid es Corte*, 1658¹⁰.

El arbitrista más conocido de la segunda mitad del siglo fue Miguel Álvarez Osorio y Redín. En su *Discurso Universal de las causas que ofenden a esta monarquía*, de 1686¹¹, se queja del excesivo número de burócratas, de la especulación en el trigo, de los fraudes en el sistema fiscal y de una élite noble incapaz. En *El Zelador General*, escrito al año siguiente¹² analiza los problemas de la producción agraria e industrial.

⁹ La literatura existente sobre esta cuestión es abundantísima. Nos remitimos a la obra de SAINZ RODRÍGUEZ, P., *Evolución de las ideas sobre la decadencia española*, (1ª ed. 1925), Madrid, Rialp, 1962. Este artículo se recoge también en *Visión de España*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1986, pp.171-219. El estudio del P. IRIARTE, J., *Menéndez Pelayo y la filosofía española*, Tomo II, Madrid, Razón y Fe, 1947. GARCÍA CAMARERO, E. y E., *La polémica de la Ciencia española*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.

¹⁰ Cfr. KAMEN, H., *La España de Carlos II*, (trad. J.M. Barnadas), Barcelona, Crítica, 1981, p.109.

¹¹ *Discurso Universal de las causas que ofenden a esta monarquía*, impreso en Campomanes, *Apéndice*, Madrid, 1775-1777, Vol. I, pp. 311-432. (Cfr. KAMEN, H. *op. cit.*, p.109).

¹² *El Zelador General para el bien común de todos*, *ibidem*, pp.207-310; ese mismo año, Lancina publica sus

Durante el reinado de Carlos II no se reunieron las Cortes -de Castilla-, no se disponía, por tanto, de un registro sistemático de las quejas populares, a diferencia de lo que ocurrió en el siglo XVI. Por ello, como observa H. Kamen, son precisamente los escritos de los arbitristas la fuente de información a la que acuden los historiadores para conocer, a través de sus escritos, los problemas económicos y su repercusión en las distintas esferas sociales. Fueron particularmente importantes, a pesar de las debilidades de sus argumentos: "Dejando de lado a la Iglesia -escribe-, es posible que constituyeran el único grupo que gozaba de una libertad casi ilimitada para criticar los defectos del sistema económico en que vivían los españoles"¹³. Independientemente de la validez o no de sus testimonios, no cabe duda de que con sus argumentaciones forjaron una imagen decadente de la España del seiscientos, que ha tenido amplio eco. Las causas de la decadencia que alegaban fueron recogidas por un gran sector de la historiografía, sin comprobar antes la validez de la información o contrastarla con otras fuentes.

La historiografía liberal del ochocientos consideró el siglo XVII como una etapa de decadencia, que se inicia con el gobierno de la dinastía de los Austrias y se extiende hasta la época contemporánea. La intolerancia religiosa, personificada en la Inquisición¹⁴, el despotismo monárquico, el mal gobierno de los reyes y validos, llevó al país a la decadencia; el austracismo o germanismo -las dos ramas de la casa de Austria, la española y la alemana unidas para defender en Europa la causa común de la Contrarreforma-, habría detenido la evolución iniciada por los Reyes Católicos. Como representantes de esta postura, que se suele considerar "europeísta" o "innovadora", se suele citar a los regeneracionistas, principalmente a Macías Picavea y a Joaquín Costa, a los intelectuales de la generación del 98, y también a Ortega y Gasset.

Ortega creó el término y el concepto de "*tibetización*" con el que expresaba la "radical hermetización hacia todo lo exterior, inclusive hacia la periferia de la misma España, es decir, sus colonias y su Imperio. Ésta fue la verdadera causa de que el Imperio se arruinase. Todas las demás son, en comparación, secundarias"¹⁵. Para Ortega, la verdadera causa de nuestra decadencia fue el aislamiento o "*tibetización*" de España a

Comentarios Políticos.

¹³ KAMEN, H., *La España de Carlos II*, op. cit., p. 112.

¹⁴ Cuatro fueron los *Índices de libros prohibidos* en el siglo XVII: el de Sandoval y Rojas (1612-1614); el de Zapata (1628-1632); y los dos de Sotomayor (1640 y 1667).

¹⁵ ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires, Emecé Editores, R.O., 1958, p. 442.

partir del 1600. Por el contrario, para Sainz Rodríguez: "el divorcio con los demás países no fue producido por barreras materiales, sino por un *profundo desacuerdo de ideas*, cultivado y continuado conscientemente al principio con entusiasmo; y mantenido luego por inercia, enquistado en el espíritu nacional". Por tanto, el aislamiento fue una consecuencia, pero no la causa de nuestra decadencia: "no fueron las prohibiciones materiales, seguramente incumplidas, las que produjeron nuestro desacuerdo con Europa, sino otras causas más hondas que engendraron un verdadero divorcio espiritual de España respecto de Europa"¹⁶.

Hasta décadas recientes, casi todos los historiadores han aceptado la pintura pesimista del reinado de Carlos II, basándose en los escritos de los arbitristas como fuente de información¹⁷. En esta línea, Julián Juderías publica en 1912, *España en tiempo de Carlos II el Hechizado*, en la que refleja el cuadro habitual de un país en total decadencia.

La obra de Gabriel Maura, *Vida y Reinado de Carlos II*¹⁸, aparecida en 1942, ha sido aceptada por toda una generación de historiadores como la obra básica sobre Carlos II. A juicio de H. Kamen, adolece de tres grandes defectos: está escrita en un estilo que dificulta su lectura, no contiene aparato crítico, por lo que no puede verificarse su información, y tiene numerosos errores: "si a esto se añade -escribe- el hecho de que prácticamente ignora toda la historia de España al margen de Madrid, se convendrá en que esta obra es inaceptable según todos los criterios modernos"¹⁹.

Palacio Atard, en su obra ya citada, *Derrota, agotamiento, decadencia, en la*

¹⁶ *Evolución de las ideas sobre la decadencia española, op. cit.*, pp.96-97.

¹⁷ El interés por estos autores ha continuado hasta décadas muy recientes. En los años setenta se hicieron un buen número de reediciones de sus obras. PÉREZ DE HERRERA, C., *Discurso del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos, y de la fundación y principio de los albergues destos Reyno y amparo de la milicia dellos* (Madrid, 1598); reedición de M. CAVAILLAC, Madrid, 1975. SANCHO DE MONCADA, *Restauración política de España* (1619); edición y estudio de J. VILAR en, *Conciencia Nacional y Conciencia Económica. Datos sobre la vida y obra del doctor Sancho de Moncada*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1974. CAXA DE LERUELA, *Restauración de la abundancia en España*, Nápoles, 1631; introducción de J. P. Le Flem, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1975. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, P., *Conservación de Monarquías y Discursos políticos sobre la gran consulta que el Consejo hizo al Señor don Felipe III* (Madrid, 1626). Biblioteca de Autores Españoles, Tomo XXV, Madrid, 1947. ANES, G., *Memoriales y Discursos de Francisco Martínez de Mata*, en *Moneda y Crédito*, Madrid, 1971. La literatura arbitrista en general, es analizada por J. VILAR, en *Literatura y economía. La figura satírica del arbitrista en el Siglo de Oro*, Madrid, 1973, y otros trabajos del autor. También por M. MARTÍN RODRÍGUEZ, en *Pensamiento económico español sobre la población*, Madrid, 1984; y por CORREA CALDERÓN, E., *Registro de arbitristas, economistas y reformadores (1500-1936)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982.

¹⁸ MAURA, G., *Vida y Reinado de Carlos II*, 1ª ed., 3 vols., Madrid, 1942.

¹⁹ KAMEN, H., "El reinado de Carlos II", en *Historia general de España y América* (coord. J. Andrés-Gallego), Tomo VIII, Madrid, Rialp, 1986, p. 518. (pp. 509-519).

España del siglo XVII, siguiendo el tópico de la decadencia, señala tres hechos para él indiscutibles en el proceso histórico del seiscientos español: a) una derrota militar aplastante; b) el agotamiento económico; c) una crisis espiritual grave, acentuada en la segunda mitad del siglo. La justicia y la religión, ideales defendidos por España, se habían convertido, en la Europa de la revolución racionalista del siglo XVII, en unos valores caducos, que España trataba de conservar contra viento y marea.

Así pues, en un primer momento la decadencia trató de explicarse desde causas culturales: la Inquisición, el aislamiento, etc. En el siglo XX se abordó centrándose en el aspecto económico. Así, en 1938, Earl J. Hamilton publica un artículo *The Decline of Spain* que se ha convertido en la más clásica exposición del tema²⁰. Posteriormente, las investigaciones de Everaert pusieron en cuestión algunas de las afirmaciones de Hamilton²¹.

En la década de los cincuenta se registró una nueva perspectiva historiográfica, con estudios orientados a clarificar el tema de "la crisis del siglo XVII". Estos trabajos situaron la crisis española en un contexto más amplio, en el marco de los demás países europeos en el siglo XVII. Según estos autores, al menos por lo que se refiere a la coyuntura económica, el caso español no sería el único, sino una variante local que afectó a otros Estados a lo largo de esta centuria²².

En esa línea, J. H. Elliott, advierte que "el enfoque de Hamilton, juntamente con toda la tendencia historiográfica contemporánea, ha producido una concentración desproporcionada sobre las condiciones económicas"²³. Lamenta que se hayan dejado de lado en estos análisis las referencias a aspectos culturales: "Poseemos una interpretación abrumadoramente económica de la decadencia de España, que es ya de por sí sumamente arbitraria, puesto que enfoca toda la atención hacia ciertos aspectos de la economía"²⁴.

²⁰ HAMILTON, E. J., "La decadencia española en el siglo XVII", en *El florecimiento del capitalismo y otros ensayos*, Madrid, 1948. Fue la primera interpretación científica de los factores económicos de la decadencia. Del mismo autor, "The Decline of Spain", en *Economic History Review*, VIII, 1 (1983), pp.168-189; y *El tesoro americano y la revolución de los precios en España (1501-1650)*, Barcelona, Ariel, 1983.

²¹ EVERAERT, J., *De internationale et koloniale Handelder Vlaamse Firma's te Cadiz 1670-1700*, Brujas, 1973.

²² MOUSNIER, R. *Historia general de las civilizaciones. Los siglos XVI y XVII (1492-1715)*, (Título original: *Histoire Générale des Civilisations. Les XVI et XVII Siècles*, Tome IV, París, Presses Universitaires de France, 1953). Trad. por Juan REGLÁ, T. IV, Barcelona, Destino, 1964.

²³ ELLIOTT, J. H., "La decadencia española", en T. Aston, *Crisis en Europa, 1560-1660*, Madrid, 1983, p.183 (pp.180-207).

²⁴ *Ibidem*.

En 1980, H. Kamen publica en Londres, *Spain in the later seventeenth century*, traducido al castellano en 1981 con el título *La España de Carlos II*²⁵, en la que presenta una nueva visión sobre el reinado de Carlos II, que rompía con la imagen de la historiografía tradicional de una España en absoluta decadencia durante este reinado.

A juicio del hispanista británico, el concepto de decadencia en lugar de ayudar a una comprensión de la situación durante este periodo, la hace más confusa. En cuanto a la economía, más que de decadencia habría que hablar de "*dependencia*"²⁶. Hace una valoración positiva del reinado del último de los Austrias: "El reinado de Carlos II ha sido considerado hasta hace poco como el periodo más decadente de la historia de España; sin embargo, en realidad fue más esperanzador que cualquier otro del siglo XVII. En la década de 1680, Feliú de la Peña esperaba ilusionado la resurrección de Cataluña "cual otro fénix de sus cenizas". Esta resurrección bien puede haber abrazado a España entera, con un alcance más amplio del que Feliú percibió"²⁷.

Respecto a los escritos de los arbitristas como fuente de información, considera que "no es posible aceptarlos como guía en los problemas de España bajo ningún concepto"²⁸, porque el *arbitrismo* adolecía de dos importantes deficiencias: solía exagerar la verdad y ofrecer un remedio simple y universal, "el único remedio".

En 1969, el historiador inglés, John Lynch, en su obra *España bajo los Austrias*, señalaba la posibilidad de establecer una cronología distinta de la tradicional, que cubriese la etapa de 1680-1760²⁹. La muerte de Carlos II -precisamente el año 1700-, ha favorecido una periodificación histórica global, anclada en acontecimientos dinásticos: de una parte estaría el siglo XVII, el de los Austrias, llamados menores, la crisis o decadencia económica, el siglo del Barroco, pensado como culminación cultural, pero también como desviación; por otra, el siglo XVIII, con los Borbones, que traerían una modernización del aparato político y la Ilustración cultural. Esta dicotomía fue defendida por los ilustrados, y adoptada por la historiografía tradicional.

Frente a esta división tradicional, se ha propuesto por un sector de la historiografía

²⁵ Kamen, H., *La España de Carlos II*, Barcelona, Crítica, 1981; posee amplia bibliografía y una lista de fuentes de los manuscritos.

²⁶ KAMEN, H., "The Decline of Castile: the last crisis", en *Economic History Review*, 2 serie, tomo XVII, 1964-1965, pp.70-74. Y también, "El siglo XVII, ¿época de decadencia?", en *Historia 16*, Extra XII (1979), pp.5-16.

²⁷ KAMEN, H., "El reinado de Carlos ", en *Historia general de España y América*, op. cit., p. 514.

²⁸ KAMEN, H., "El reinado de Carlos ", op. cit., p. 509.

²⁹ LYNCH, J., *España bajo los Austrias*, (1ª ed. 1969), Barcelona, Península, 1975.

utilizar otras alternativas. Así, en la *Historia de España* de R. Menéndez Pidal³⁰, se sigue esta nueva dirección: se parte de la idea de la existencia de un periodo histórico coherente que se extiende aproximadamente desde 1659 hasta 1759. La primera fecha se refiere a la paz de los Pirineos, que puso fin a los esfuerzos de la monarquía hispánica de mantenerse como gran potencia europea. Se presenta una visión de las primeras etapas de la Ilustración española, que hunde sus raíces en el horizonte cultural del 1680. Se trata de una Pre-Ilustración que se confunde con un criticismo barroco tardío. Los inicios de una mejora de la economía se observan ya a partir de 1680. En el orden político, el problema de la articulación de la monarquía hispánica había quedado sin resolver en la gran crisis del siglo XVII. La guerra de Sucesión impuso la solución del absolutismo centralista.

A partir de la década de los años sesenta, numerosos autores se han ocupado del estudio de la ciencia y de la crítica histórica durante el reinado de Carlos II³¹. Los resultados de estos trabajos más recientes no presentan ya este reinado como un periodo de absoluta decadencia. Es interesante observar que confirman en lo esencial lo que ya se había apuntado por algunos autores a finales del siglo XIX, precisamente dentro de la famosa polémica sobre la Ciencia española.

En efecto, como señalaba Gumersindo Laverde, en una carta de contestación a otra de Gumersindo de Azcárate -fecha en Lugo, 9 de noviembre de 1876, y publicada en *La Ciencia española*-, la inexistencia de una bibliografía que continuase la de Nicolás Antonio hasta el reinado de Carlos II, ha influido notablemente en el desconocimiento de aquel periodo: "Por de pronto, en ciertos ramos del saber humano hubo, bajo los últimos reinados de la dinastía austríaca, manifiesto progreso, según ha puesto fuera de duda el Sr. Cánovas, contestando en la Academia Española al discurso de recepción del Sr. Silvela". Laverde reproduce en su carta parte del discurso de Cánovas: "En el postrer reinado de la dinastía austríaca,... notóse otra vez cierto calor en los buenos estudios, comenzando por los *históricos*,... y continuando por los de *lenguas y controversias, erudición y crítica, derecho*

³⁰ *Historia de España* R MENÉNDEZ PIDAL (dir. J.M. JOVER), T. XXVIII, *La transición del siglo XVII al XVIII. Entre la decadencia y la reconstrucción*, Madrid, Espasa-Calpe, 1993. T. XXIX, vol. 1, *La época de los primeros Borbones. La nueva monarquía y su posición en Europa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987. T. XXIX, vol.2, *La época de los primeros Borbones. La cultura española entre el Barroco y la Ilustración (1680-1759)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988.

³¹ Sobre los comienzos de la ciencia moderna en la España de finales del siglo XVII, LÓPEZ PIÑERO, J. M., "Los comienzos de la medicina y de las ciencias modernas en España en el último tercio del siglo XVII", en *Actas del II Congreso español de Historia de la Medicina*, Salamanca, I, (1965), pp. 271-292; "La contribución de Juan Bautista Juanini (1636-1691) y la introducción en España de la medicina y la ciencia modernas", *Ibidem*, pp.403-422. También, *La introducción de la ciencia moderna en España*, Barcelona, 1969. Y *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1979. Sobre la historiografía española durante el reinado de Carlos II, el estudio de J. CEPEDA ADÁN, en *Historia de España*, (dir. J.M. Jover), Tomo XXVI, vol. I, cap. VI, "La historiografía", Madrid, Espasa-Calpe, 1988, pp. 525-632.

civil y canónico, cual se echa de ver en las obras insignes de *D. Nicolás Antonio*, *Ramos del Manzano*, *D. Juan Lucas Cortés*, el *Arcediano Dormer* y el *Marqués de Mondéjar*, predecesores o maestros de *Macanaz*, *Ferreras*, *Berganza*, *Burriel*, *Flórez*, *Mayáns*, *Velázquez* y *Pérez Bayer*, útiles faros aun de la literatura nacional"³².

Menéndez Pelayo, añadía a esta carta de Laverde, en una nota final a la tercera edición de *La Ciencia española* (1887-1888), que el movimiento científico del siglo XVI, no era ignorado puesto que los escolásticos los leían y citaban, y lo mismo hacían los filósofos independientes, "que tenían una erudición estupenda en materia de filosofía española". Como Isaac Cardoso, que en su *Philosophia Libera* impresa en 1673, citaba abundantemente a nuestros pensadores anteriores, o Caramuel, o Aguirre; y puntualizaba: "Lo que digo de los filósofos y teólogos es aplicable a los economistas y políticos, a los humanistas, a los eruditos como Nicolás Antonio y D. Juan Lucas Cortés, y hasta a los matemáticos como Hugo de Omerique".

En otra carta de Menéndez Pelayo a Alejandro Pidal y Mon, escrita en Venecia, el 8 de mayo de 1877, y publicada en *La Ciencia española*, se preguntaba: "¿Fue en lo científico y artístico de decadencia el siglo XVII? En unas cosas sí, en otras no... Por lo que hace a la ciencia, sí, en cuanto a la teología, que se sostiene con honra, sin embargo, no; en cuanto al *derecho*, que produce aún los *Ramos del Manzano*, y los *Fernández de Retes*,... no; en cuanto a la *crítica histórica*, que cabalmente toca a su apogeo en los tiempos de Carlos II... no; en 1698 teníamos un matemático como *Hugo de Omerique*, a quien no desdeñó estudiar y elogiar Newton...; en 1697 se establecía en Sevilla una *Academia de Medicina y Física experimental*"³³. Hemos creído oportuno reproducir estas citas porque, aunque suela omitirse, los estudios posteriores, en buena medida son deudores de los datos que en ellas se aportaban hace ya más de un siglo.

I.2. Razones personales y epocales que impulsan los "Comentarios políticos" de Juan Alfonso de Lancina

³² MENÉNDEZ PELAYO, M., *Obras Completas* T. LVIII, *La Ciencia española*, T. I, Santander, C.S.I.C., 1953, p. 261. Para Laverde el motivo de este resurgir literario pudo deberse a que la Inquisición "ni vigilaba ni asustaba mucho realmente a las personas de calidad y fama en los días de Carlos II", puesto que el poder real de donde tomaba fuerza, andaba en "manos flacas" desde hacía tiempo, "más sea cualquiera el origen del fenómeno, su realidad no puede negarse" (*Ibidem*).

³³ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Obras Completas*, T. LVIII, *La Ciencia española*, Tomo II, Santander, C.S.I.C., 1953, pp. 17-21. Sería impropio querer hacer aquí una reseña bibliográfica de las obras de Menéndez Pelayo que tratan diversos aspectos sobre nuestro siglo XVII. Solamente señalaremos tres repertorios decisivos a este respecto: *Historia de los heterodoxos españoles*, 2ª ed., 8 vols., especialmente el vol. 4, Madrid, C.S.I.C., 1965. *La Ciencia española*, 3 vols., Madrid, C.S.I.C., 1953. *Historia de las ideas estéticas*, 4ª ed., 2 vols., Madrid, C.S.I.C., 1974. Para más información, puede consultarse la *Bibliografía de Estudios sobre Menéndez Pelayo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1995.

Juan Alfonso de Lancina, en la portada de su obra *Comentarios políticos a los Anales de Tácito* (Madrid, 1687), indica los títulos que ostenta: juez de la Gran Corte de la Vicaría de Nápoles, superintendente delegado en las materias de Estado en Calabria, y auditor general del ejército en aquellas provincias.

Mateo López, en las *Memorias históricas de Cuenca y su Obispado*, cita a nuestro autor:

"D. Juan Alonso de la Encina, natural de la ciudad de Huete; juez de la Corte y Vicaría de Nápoles. Escribió varias obras por los años 1680: *El floro hispánico*, *Las revoluciones del Senado de Mesina*, y una *Noticia Imperii Hispani*. Estas obras se perdieron cuando los franceses le hicieron prisionero. Imprimió en Madrid y publicó, año 1687, los *Comentarios de Cornelio Tácito*; y murió en dicha ciudad de Huete, año 1703"³⁴.

Juan Alfonso de Lancina, natural de la ciudad de Huete (Cuenca), del linaje de los Rodríguez de la Encina³⁵, pertenecía a la nobleza media de dicha ciudad. J. J. Amor Calzas, en su obra *Curiosidades históricas de la ciudad de Huete*, cita la casa de la familia:

"La de los Rodríguez de la Encina, Señores que fueron de las Cuevas de Santiago, y originarios de Sepúlveda. Ha dado muchos varones ilustres, entre ellos, D. Juan Rodríguez de la Encina, General de las Armas en tiempo del Rey Católico. La casa propiedad de esta familia fue la señalada con el número 23 de la calle de la Civera"³⁶.

Incluye a Lancina entre los varones ilustres de la ciudad: "D. Juan Alonso de la Encina, Regidor perpetuo de Huete, Juez tres veces de la Gran Corte de la Vicaría del Reino de Nápoles, Superintendente de las Calabrias y Auditor General del ejército en

³⁴ LÓPEZ, M., *Memorias históricas de Cuenca y su Obispado recogidas y ordenadas por Mateo López*, (Ed. de A. González Palencia), vol. II, (Biblioteca conquense VI), Cuenca, C.S.I.C., 1953, p. 205.

³⁵ Linaje muy antiguo, que tuvo distintas casas ilustres. Cfr. GARCÍA CARRAFFA, A. y A., *Diccionario heráldico y genealógico de apellidos españoles y americanos*, T. 29, Madrid, Imprenta de Antonio Marzo, 1928, pp. 16-18.

³⁶ AMOR CALZAS, J. J., *Curiosidades históricas de la ciudad de Huete* (ed. facsímil de los originales publicados en 1904 y 1930), Cuenca, Edic. Gaceta conquense, 1987, p. 90.

aquellas provincias"³⁷.

En 1668, se fue a Nápoles acompañando a un pariente suyo, el regente D. Félix de Lancina y Ulloa cuando éste fue nombrado Presidente del famoso *Consejo de Santa Chiara*³⁸. Bajo la protección de D. Félix de Lancina y Ulloa, consiguió importantes cargos: ocupó tres veces la plaza de juez de la Corte de la Vicaría de Nápoles, además fue superintendente delegado en las materias de Estado, y contrabandos en las provincias de Calabria por la rebelión del Senado de Mesina, y auditor general del Ejército que residía en aquellas provincias.

Juan Alfonso de Lancina era un hombre culto, muy aficionado a la lectura³⁹. A diferencia del erudito y prolífico escritor Manuel Sueyro, el primero en publicar una versión española de Tácito (Amberes, 1613), o del célebre historiador, cronista de Castilla y de las Indias, Antonio de Herrera y Tordesillas, que tradujo los seis primeros libros de los *Anales* (Madrid, 1615), Juan Alfonso de Lancina no fue un escritor profesional. Fue un funcionario al servicio de la Corona que, a juzgar por los altos cargos que le fueron confiados, poseía una sólida formación jurídica, amén de ser "un hombre impuesto en los asuntos de Estado"⁴⁰.

Ahora bien, no se limitó a ejercer los cargos que le fueron confiados durante su estancia en Nápoles, ya que en la consulta de la Junta de Estado que se incluye al final del Prólogo se dice que Lancina continuó estudiando; y se le considera acreedor de ascensos en su carrera profesional como premio a tales estudios⁴¹. Además, en los ratos de ocio se dedicaba a escribir.

Los *Comentarios Políticos a los Anales de Tácito* no fue su primera obra, antes había compuesto otras tres: el *Floro Hispánico*, las *Relaciones de la Rebelión del Senado de Mesina*, y una *Notitia Imperii Hispani*⁴². Sin embargo, y lamentablemente, estas obras no han llegado hasta nosotros; Lancina las perdió en uno de sus viajes a España según él

³⁷ AMOR CALZAS, J. J., *op. cit.*, p. 113.

³⁸ D. Félix de Lancina y Ulloa era "ministro a todas luces grande, y mayor por su virtud y erudición" según escribe Lancina en la obra que vamos a estudiar (Prólogo de los *Comentarios Políticos a los Anales de Tácito*, Madrid, 1687).

³⁹ Cfr. SIXTO-EZQUERRA, C. y J., T. I, "Introd", *op. cit.*, p. XXX.

⁴⁰ TIerno GALVÁN, E., *op. cit.*, p. 21.

⁴¹ También D. Félix de Lucio, en la Aprobación de la obra, se refiere a sus muchos estudios.

⁴² "Después de haber compuesto en los ocios, que me han permitido los Ejercicios de la Toga, el *Floro Hispánico* por la reflexión de otros, las *Relaciones de la Rebelión del Senado de Mesina*, y una *Notitia Imperii Hispani*". (Prólogo de los *Comentarios Políticos*).

mismo nos narra en el Prólogo de los *Comentarios políticos*:

"...que todo me lo usurparon los franceses, cuando en medio de la paz, pasando a España a mis pretensiones, dentro de sus puertos, de noche, descuidados, nos asaltaron a las Islas de Yeres, haciéndome prisionero en la misma embarcación que al Príncipe de Montesarcho, llevándonos a Tolón muy maltratados, despojados, y desnudos⁴³".

A consecuencia de este incidente, Lancina perdió el *Floro Hispano* y la *Notitia Imperii Hispani*; también le robaron las *Relaciones de la Rebelión del Senado de Messina*, aunque de esta obra tenía una copia en la Corte⁴⁴. Las dos primeras obras se perdieron definitivamente, sin embargo, la tercera, gracias a la copia que conservaba, la publicó con el título definitivo de *Historia de las Revoluciones del Senado de Mesina* (Madrid, 1692) y se la dedicó al rey Carlos II⁴⁵. En el Prólogo de esta segunda obra, nos revela que el original no le fue devuelto por los franceses y expresa su deseo de imprimirla cuanto antes con el fin de evitar que aquéllos se adelanten⁴⁶.

Volviendo al incidente ocurrido en las Islas Yeres, el mismo Lancina nos narra el desenlace: la embarcación en la que fue hecho prisionero y despojado de todas sus pertenencias fue conducida hacia Tolón y allí recuperó la libertad fugándose gracias a la ayuda de un griego⁴⁷. Regresó a Nápoles, y lejos de abatirse por la pérdida de sus obras, continuó escribiendo en los ratos de ocio. Fue entonces cuando comenzó a escribir los *Comentarios Políticos a los Anales de Tácito*: "vuelto a Nápoles, al mismo sitio, y en el mismo ocio, me animé a escribir estos *Comentarios Políticos a Cayo Vero Cornelio Tácito*"⁴⁸.

⁴³ Tanto aquí como en las citas futuras, he modernizado la puntuación y ortografía en la obra de Lancina.

⁴⁴ "Aunque de las *Relaciones* me hallaba en esta Corte una copia". (Prólogo de los *Comentarios políticos*).

⁴⁵ En la Biblioteca Nacional de Madrid hay dos ejemplares de esta obra, uno en la Sala general (sign. 3/15288) y otro en la Sala Cervantes (sign. R/ 15427). En la Academia de la Historia (sign. 5-5-6-2367). En la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo del Escorial (sign. 69-IX.16).

⁴⁶ "Si se aguardase a que pasase más tiempo, podría éste confundir las noticias, y practicar sus artes nuestros émulos, que como hemos dicho otra vez en el Prólogo de Tácito, tienen el original desde que fui prisionero". (Prólogo de *Historia de las Revoluciones del Senado de Messina*, Madrid, 1692).

⁴⁷ "recuperada la libertad con la fuga, por la piedad de un griego." (Prólogo de los *Comentarios Políticos*).

⁴⁸ Prólogo de los *Comentarios políticos*.

Regresa a la Corte en 1686, y al año siguiente publica los *Comentarios políticos*; sólo el primer libro de los seis que ya había compuesto sobre la vida de Tiberio:

"Seis libros tengo compuestos, que contienen la vida de Tiberio, y proseguiré los demás si me quieto de ánimo... Y sale ahora un libro solo, porque de cualquier manera que pueda me conviene adquirir crédito, habiendo llegado de otras tierras"⁴⁹.

Lancina, al igual que otros españoles que residían en Italia desempeñando cargos de responsabilidad, decidió seguir la moda de traducir y comentar a Tácito. Como ya hemos tenido oportunidad de notar, esta moda que se había iniciado en Italia, se extendió rápidamente a toda Europa. En España, a principios del siglo XVII, Baltasar Álamos de Barrientos publica su *Tácito Español ilustrado con aforismos* (Madrid, 1614); después de él, y durante todo el siglo XVII, hubo muchos escritores que se inspiraron en Tácito: Baltasar Gracián, Diego de Saavedra Fajardo, Eugenio de Narbona, Luis de Mur, Juan Pablo Mártir Rizo, etc.

Fueron muchos los autores españoles que se inspiraron en Tácito directa o indirectamente; sin embargo, no hicieron comentarios filológicos ni comentarios políticos formales siguiendo directamente el texto. Respecto a estos últimos, sabemos que Álamos, durante los años de encarcelamiento, había compuesto unos comentarios políticos, que no llegó a publicar en la edición de 1614 -era ya muy voluminosa- ni posteriormente.

Lancina, siguiendo esta moda, se anima a escribir los comentarios políticos, si bien es consciente del recelo que existía en España hacia los políticos, y nos lo advierte ya en el Prólogo:

"También conozco habrá quien me murmure poque me meto a Político, pero no es fuera de mi ministerio, que aquellos que guian por el camino de las letras, han de aprender muchas artes, ni tampoco soy solo, pues corre esta Epidemia, y cada uno se imagina que es bastante a mantener el mundo, criticando los unos las ideas de los otros"⁵⁰.

Como ya hemos tenido oportunidad de notar, en España, la moda de hacer comentarios políticos penetró lentamente y no sin dificultad, ya que la expresión "*política*"

⁴⁹ Prólogo de los *Comentarios políticos*.

⁵⁰ Prólogo de los *Comentarios Políticos*.

tuvo un significado peyorativo en nuestro país hasta bien entrado el siglo XVII; con el término se designaba una doctrina política determinada, aquella que defendían los *políticos* modernos (Maquiavelo, Bodino, etc.) y que se oponía a la doctrina política española. Para la mentalidad sociocultural propia del siglo XVI y principios del siglo XVII, la "*política*" era el conjunto de medio impíos e inmorales con los que se pretendía el engrandecimiento personal o colectivo; algunos la consideraban incluso como una secta⁵¹, y a los "*políticos*" unos herejes o ateos⁵².

Aquel recelo hacia la "*política*", en sentido negativo y peyorativo, muy intenso al principio, fue decreciendo a lo largo del siglo XVII, de forma que, cuando Lancina publicó su obra, en 1687, la moda de hacer comentarios políticos estaba ya muy extendida. Se trataba de un fenómeno común, sociológicamente comprobable en aquella época. En puridad, "la moda" era ya un hecho aceptado en España. Lancina lo expresa gráficamente en el prólogo cuando afirma que era como una "epidemia" en aquel momento.

Cuando todavía no había concluido la obra, nuestro autor tuvo que regresar a España, en 1686. Su deseo era continuar en Italia pero circunstancias "adversas" le obligaron a regresar, muy a su pesar: "Como la contraria fortuna fue causa en mí para dejar a Italia"⁵³. En la Corte corrieron rumores poco favorables respecto a su regreso⁵⁴, y para contribuir a disipar aquellos rumores decidió publicar, apresuradamente, el primer tomo de los *Comentarios políticos*: "Otro descargo me falta que dar inevitable, porque algunos han hecho diversos juicios de mis dictámenes, en haberme vuelto de Italia después de tantos años de servicios y muchos estudios, yo también los hago y no lo entiendo, y aunque donde he ocupado honrados cargos, saben mis proceder honrados, aquí he menester satisfacerlos. Cierto es, que he servido a mi Rey y Señor con amor, crédito, y desinterés..."⁵⁵.

Haciéndose eco de aquellos rumores, de forma tajante afirma que ha servido al Rey

⁵¹ Siguiendo al P. RIBADENEYRA, el autor de la *Censura* llama "secta" a la Política: "Pues la Política es ya secta de por sí, ésta desacuerda con malicia de propios afectos los ánimos unidos con sinceridad y claridad; porque procediendo el acto de la Religión, como procede de lo más íntimo del ánimo, la Política que tiene su asiento y morada en el lugar más escondido de la disimulación, es el enemigo más fuerte que la puede echar de su asiento y destruir. [...] la política permite cualquier maldad y arranca del ánimo Christiano todas las virtudes, como dice el P. Pedro Ribadeneyra, llamándola secta infernal" (Ms. 13086, f. 189, B. N., Madrid).

⁵² Cfr. TIerno GALVÁN, E. *op. cit.*, p. 41.

⁵³ En Dedicatoria al conde de Oropesa, *Comentarios Políticos*.

⁵⁴ Cfr. TIerno GALVÁN, E., *op. cit.*, pp. 21-22.

⁵⁵ Prólogo de los *Comentarios Políticos*.

con "amor, crédito y desinterés"; para acallar los mismos incluye al final del Prólogo una consulta de los ministros de la Junta de Estado, entre los que se encontraba el marqués de los Vélez, entonces virrey de Nápoles. En la consulta se alaba el celo, la prudencia, y el acierto de Lancina al ejercer sus cargos, y se solicita del marqués de los Vélez que le conceda la certificatoria que Lancina suplica con el fin de obtener ascensos en su carrera profesional, como premio a sus muchos estudios y desvelos; la consulta va firmada por su pariente D. Félix de Lancina y Ulloa, Presidente del Sacro Consejo de Santa Clara: "Ha visto la Junta el incluso memorial del juez D. Juan de Lancina, que V. Exc. se ha servido de remitir a ella, y pasando a la ejecución del precepto que V. E. le impone, de informar sobre su contenido, juzga de su precisa obligación representar a V. E. que el celo, prudencia, actividad, y acierto de este ministro, experimentado en la variedad de negocios, que en tiempo tan dilatado se le han cometido, habiendo desprecidado para su ejecución peligros de mutaciones, fatigas y dispendios, son acreedores que ejecutan la justificación y Grandeza de V. E. para que se sirva de concederle la certificatoria que suplica por cuyo medio pueda obtener de la munificencia de su Majestad (que Dios guarde) ascensos, que siendo premio de sus estudios, y desvelos, sirvan de aliento a los que como él se esmeraren en el real servicio"⁵⁶.

Además de lo que el propio autor nos dice en el prólogo, D. Félix de Lucio Espinosa, que hizo la Aprobación de la obra, vuelve a insistir en esta cuestión; conoció personalmente a Lancina en Nápoles y fue testigo de su actuación profesional; en la Aprobación pondera el celo y la prudencia de Lancina en el ejercicio de sus cargos: "Si no fuera exceder la comisión, que V. A. se ha servido darme, pudiera decir, como testigo, muchas cosas del autor, sobre su gran celo en el servir a V. A. muchos años en Italia, sobre la continuación de sus tareas, elección de sus estudios, y prudencia de sus resoluciones en materias de grave consideración ejecutadas"⁵⁷.

Según él mismo confiesa en el prólogo: "Seis libros tengo compuestos, que contienen la vida de Tiberio y proseguiré los demás, si me quieto de ánimo". En 1687, nuestro autor ya había traducido y comentado los seis primeros libros de los *Anales*. Pensaba traducir y comentar los restantes libros, pero solamente llegó a publicar el primer tomo, que contiene el texto latino, la traducción y comentarios del libro I de los *Anales*. Lo publicó al año siguiente de su regreso con la finalidad de acallar los rumores que corrían en

⁵⁶ La consulta se incluye al final del Prólogo. Con fecha de 10 de octubre de 1678. Firmada por el regente D. Félix de Lancina y Ulloa, Presidente del Sacro Consejo. Regente D. Esteban Carrillo de Salcedo. Regente Duque de Diano. El conde de Legarda, del Consejo de Santa Clara. Ignacio Provenzal, Abogado Fiscal.

⁵⁷ Censura de Félix de Lucio Espinosa y Malo, firmada en Madrid, 30 de julio de 1687, en los *Comentarios Políticos*.

la Corte, pero sobre todo, pensando que le serviría para adquirir fama rápidamente y obtener algún ascenso en su carrera profesional: "Sale ahora un libro solo porque de cualquier manera que pueda me conviene adquirir crédito habiendo llegado de otras tierras"⁵⁸.

¿Por qué no continuó publicando los restantes tomos? La respuesta nos la ofrece en el prólogo de su segunda obra, *Historia de las Revoluciones del Senado de Mesina* (Madrid, 1692), publicada cuatro años más tarde. Como sabemos, esta segunda obra fue una de las tres primeras que escribió Lancina, es más, ya la tenía acabada cuando publicó el primer tomo de los *Comentarios políticos* (Madrid, 1687), sin embargo, en aquel momento prefirió publicar el primer tomo de los *Comentarios políticos*, pensando que le proporcionaría fama y prestigio en su vida profesional. En el prólogo de la *Historia de las Revoluciones del Senado de Mesina* nos expresa que esta obra:

"Hubiera salido antes a la pública censura, y cuando los *Comentarios políticos a Tácito*, más se prefirió aquél, porque tuvimos creído fundar sobre los firmes fundamentos de aquella obra nuestros ascensos, pero se engañan los hombres en las ideas".

Al no obtener el éxito que esperaba con este primer tomo de los *Comentarios políticos*, decidió no imprimir los restantes y publicar una obra distinta con el fin de lograr el éxito y los ascensos apetecidos. Además, carecía de medios económicos suficientes para sufragar los gastos de impresión, y tuvo que recurrir a la ayuda económica de su hermano, Pedro Marcelino:

"jamás hicieron cosa alguna a tiempo los cortos medios, que éstos hubieran dado antes a la estampa este trabajo. El amor hace milagros, y la sangre, pues mi hermano D. Pedro Marcelino Rodríguez de Lancina hace el coste de estas impresiones"⁵⁹.

Lancina no consiguió los ascensos que esperaba en su vida profesional, sus ambiciones se vieron truncadas al regresar a la Corte. El único nombramiento que obtuvo, después de la publicación de la obra, fue el de regidor perpetuo de su ciudad natal, Huete. Allí murió en 1703.

⁵⁸ Prólogo de los *Comentarios Políticos*.

⁵⁹ Prólogo de la *Historia de las Revoluciones del Senado de Mesina*, Madrid, 1692.

1.3. La obra: los "Comentarios políticos a los Anales de Tácito"

1.3.1. El manuscrito

El manuscrito del primer tomo de los *Comentarios políticos a los Anales de Tácito* -el único que se llegó a publicar-, se conserva en la Sección de manuscritos de nuestra Biblioteca Nacional. Menéndez Pelayo lo cita con la antigua signatura (Ms. G-163, B. N.), en su *Bibliografía hispano-latina clásica*⁶⁰. E. Tierno Galván, con la signatura actual (Ms. 1754, B. N.), en *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*⁶¹. J. Simón Díaz lo incluye en su *Bibliografía de la literatura hispánica* y lo describe así:

"*Comentarios políticos a los Annales de Cayo Vero Cornelio Tácito*. Letra del s. XVII. II + 257 fols. Parece el original usado para la impresión. *Inventario*, V, pp. 139-140. Madrid. B. Nacional, Ms. 1754"⁶².

Escrito con letra del siglo XVII, contiene un total de 257 folios numerados a los que hay que sumar las dos primeras páginas que figuran sin numeración. Lleva la firma del corrector oficial, Manuel Negrete y Angulo, que se encargó de hacer la suma de la tasa de la obra:

"Yo, D. Manuel Negrete y Angulo, Escribano de Cámara, y uno de los que en su Consejo residen, certifico, que por los Señores del [Consejo] se tasó cada pliego de un Libro intitulado, *Commentarios Políticos a los Annales de Cayo Vero Cornelio Tácito*, escrito por Don Iuan Alfonso de Lancina, a seis maravedís cada pliego, y lo que importaren a dicho precio mandaron se venda, y no más. Madrid, y Enero a quatro de mil y seiscientos y ochenta y siete. *Don Manuel Negrete y Angulo*"⁶³.

Así, pues, el corrector oficial tasó el texto original que se utilizó para la impresión

⁶⁰ MENÉNDEZ PELAYO, M., *Bibliografía hispano-latina clásica*, T. VIII, Santander, C.S.I.C., 1952, p. 94.

⁶¹ TIERNO GALVÁN, E., *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*, op. cit., p. 22.

⁶² SIMÓN DÍAZ, J., *Bibliografía de la literatura hispánica*, T. XII, Madrid, C.S.I.C., 1982, p. 628 (nº 5459).

⁶³ LANCINA, J. A., *Comentarios políticos*, p. s/n.

de la obra. Como observa Tierno Galván, el manuscrito tiene abundantes testimonios de que estuvo en la imprenta; entre otros, las huellas dactilares del oficial impresor que lo pasó a molde⁶⁴.

I.3.2. La obra impresa

El manuscrito se publicó en Madrid en el año 1687, con el título *Comentarios políticos a los Annales de Cayo Vero Cornelio Tácito*, en la Imprenta de Melchor Álvarez. La descripción bibliográfica de la obra impresa se encuentra en numerosos catálogos: en el *Manual de librero hispano-americano* de Antonio Palau⁶⁵; en los *Impresos del siglo XVII* y la *Bibliografía de la literatura hispánica* de J. Simón Díaz⁶⁶; y en el *Catálogo de la Real Biblioteca: Impresos siglo XVII*⁶⁷.

Afortunadamente, la localización de la obra no presenta ninguna dificultad, ya que se conservan varios ejemplares de la misma en distintas bibliotecas de Madrid y otras ciudades españolas. En Madrid su localización exacta corresponde a: la Biblioteca Nacional donde existen en la actualidad tres ejemplares que responden a las signaturas: 3/ 52581; 3/ 59242; 3/ 75839; la Biblioteca del Palacio Real, conserva un ejemplar (sign. III/ 2795) con el ex-libris del Conde de Mansilla; la Academia de Ciencias Morales y Políticas, otro ejemplar (sign. 3/ 4-2^a-18377); y la Academia de la Historia, varios ejemplares (sign. 4-2-4-1822; 2-6-2-1889; etc.).

Por lo que hace a su localización en otras ciudades españolas, tenemos constancia de que la misma se encuentra en: Granada, un ejemplar en la Biblioteca Universitaria (sign. A-15-314). Sevilla, dos ejemplares en la Biblioteca Colombina (sign. 95-6-15; 90-4-13), y otros dos en la Universitaria (sign. 127-140; 168-57). También existen ejemplares en la Biblioteca Universitaria de Santiago de Compostela, en la General de la Diputación Foral de Pamplona, etc.

A los efectos de nuestra investigación, hemos utilizado uno de los ejemplares que se conserva en la Biblioteca Nacional (sign. 3/ 52581), que lleva el ex-libris de D. Pedro

⁶⁴ TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, p. 22.

⁶⁵ PALAU Y DULCET, A., *Manual del librero hispano-americano*, T. VII, Barcelona, Palau, 1954, p. 359.

⁶⁶ SIMÓN DÍAZ, J., *Impresos del siglo XVII*, Madrid, C. S. I. C., 1972, p. 577 (nº 2080).-----, *Bibliografía de la literatura hispánica*, T. XII, Madrid, C. S. I. C., 1982, p. 628 (nº 5460).

⁶⁷ *Catálogo de la Real Biblioteca: Impresos siglo XVII*, T. XII, Madrid, Ed. Patrimonio Nacional, 1966, p. 314 (nº L-49).

Valero Díaz.

La portada de la obra, enmarcada dentro de una orla, indica el título; a quién va dirigida; el nombre del autor y los cargos que ha desempeñado en Italia al servicio de la Corona; y debajo, el lugar, imprenta y fecha de impresión:

"Commentarios Políticos a los Annales de Cayo Vero Cornelio Tácito, dirigidos al Excelentísimo Señor Don Manuel Joaquín García Álvarez de Toledo y Portugal, Córdoba, Zúñiga, Pimentel, Monroy y Ayala, Conde de Oropesa, Bellvís y Deleytosa, Marqués de Frechilla, y Xarandilla, Comendador de Avaniilla, de la Orden de Calatrava, Gentil-Hombre de la Cámara de su Majestad, de su Consejo de Estado, Capitán General del Reyno de Toledo, y Provincias de Castilla la Nueva, y Presidente en el Supremo de Castilla. Por D. Juan Alfonso de Lancina, Juez tres veces de la gran Corte de la Vicaría en el Reyno de Nápoles, Superintendente delegado de las materias de estado, inconfidentes y contrabandos en las Calabrias, por las revoluciones de Messina, y Auditor General del Ejército que residía en aquellas Provincias.- Con Privilegio. En Madrid. En la Oficina de Melchor Álvarez. Año 1687". En 4º Mayor.

En la parte superior lleva un grabado en el que aparece representado San Miguel Arcángel⁶⁸, llevando en la mano derecha una espada, símbolo del estado militar, y de su virtud, la bravura; y en la izquierda la balanza de la justicia: en el platillo de la izquierda aparece representado el escudo nobiliario del Conde de Oropesa; y en el de la derecha, el mundo rodeado por una banda con el nombre de las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), en la parte superior la religión y en la inferior, la piedad.

Después de la dedicatoria, se incluye la censura del P. Juan de Palazol, de la Compañía de Jesús, escrita en Madrid, en el Colegio Imperial, el 7 de Julio de 1686. En la siguiente página, sin numerar, figura la licencia del Ordinario D. Pedro Gregorio y Antillón, "Canónigo en la Santa Iglesia Metropolitana de Zaragoza y Vicario de esta Villa de Madrid, por su mandato Domingo de Goytia. Madrid 7 de Julio de 1686". Y, a continuación, la censura de D. Félix Lucio de Espinosa y Malo, "Caballero de la Orden de Calatrava del Consejo de su Majestad, su Cronista mayor y Secretario en el Supremo de Aragón. Madrid 30 de Julio de 1686".

En las páginas siguientes, la aprobación del Rey, de 5 de Agosto de 1686; la fe de

⁶⁸ REVILLA, F., *Diccionario de Iconografía y Simbología*, Madrid, Cátedra, 1995.

erratas, por D. Martín de Ascarza (Madrid 4 de Enero de 1687⁶⁹); la suma de la tasa la realizó el corrector oficial, D. Manuel Negrete y Angulo, fechada en Madrid, el 4 de Enero de 1687; a continuación el prólogo y razón de la obra. Al concluir el prólogo, en la última página sin numerar, se indica el *ex libris* del ejemplar que hemos consultado a los efectos de nuestra investigación: *Ex Bibliotheca Don Petri Valero Díaz. In Supremo Aragonum Consilio Regentis*.

Este primer tomo de la obra de Lancina abarca, además de 6 páginas sin numerar al comienzo y 4 al final -en las que se incluye un índice alfabético de vocablos que aparecen en los comentarios-, 492 páginas de cuarto mayor que contienen los comentarios políticos a los *Anales*. Los comentarios políticos corresponden sólo al libro primero de los *Anales*, que divide en trescientos dieciséis párrafos cortos numerados en romanos (CCCXVI), presentando a doble columna el texto latino y la traducción, y debajo el comentario de cada párrafo a renglón largo.

Dedica la obra al que entonces era el primer ministro del gobierno, el conde de Oropesa, don Manuel Joaquín García Álvarez de Toledo y Portugal, hijo de don Duarte Fernando Álvarez de Toledo, conde de Oropesa⁷⁰, y de doña Ana de Córdoba, condesa de Alcaudete y marquesa del Villar. El joven don Manuel Joaquín había sido nombrado presidente del Consejo de Castilla en 1684 -tenía sólo 34 años- y primer ministro durante el periodo de 1685-1691⁷¹.

Según los testimonios de la época los contemporáneos manifestaron gran admiración por el conde de Oropesa. Así, en 1685 el duque de Montalto, en una carta al embajador en Inglaterra, don Pedro Ronquillo, escribía "Nadie tiene más lugar en la gracia

⁶⁹ Además de las erratas que señala en la obra impresa el corrector general, hemos advertido las siguientes: aunque se enumeran 155 comentarios políticos al párrafo LXV, en realidad son 145: en la página 122 hay un error en la numeración de los comentarios, del número 109 se salta al 120; y en la página 131, el número del comentario 155 se repite dos veces. Por tanto, según la numeración correcta son 145 comentarios en lugar de 155.- En la numeración de las páginas hay una errata, de la 156 se salta a la página 159, aunque el texto está bien.- En la página 261, en lugar de párrafo CLXVI, se escribe párrafo CLXI.- En la página 294, párrafo CXCIV, se escribe párrafo CVC. - La numeración de las páginas 289 y 290 se repite dos veces.- En la página 367, párrafo CCXLV, se escribe párrafo CCVL.- En la página 446, párrafo CCXCV, se escribe párrafo CCVC.

⁷⁰ En 1645, Luis de MUR dedicó al conde de Oropesa, D. Duarte Fernando Álvarez de Toledo, su *"Tiberio, ilustrado con morales y políticos discursos"*. Escríbelos el Licenciado Don Luis de Mur, del Consejo de su Majestad, y su alcade en la Corte mayor de Navarra... Al excelentísimo señor D. Duarte Fernando Álvarez de Toledo, Portugal, Monroy y Ayala, conde de Oropesa,... Virrey y Capitán general del Reyno de Navarra y Capitán general de la provincia de Guipúzcoa (Zaragoza, 1645)". Cfr., MENÉNDEZ PELAYO, M., *Bibliografía hispano-latina clásica*, Tomo VIII, Santander, C.S.I.C., 1952, pp. 94-95.

⁷¹ KAMEN, H., *La España de Carlos II*, Barcelona, Crítica, 1981, pp. 397, 586.

del Rey que el conde de Oropesa⁷²; y en 1690 el embajador de Inglaterra, Stanhope, le describía como "el hombre más capaz que he conocido en España"⁷³. El ilustre hispanista H. Kamen señala como éxitos principales del ministerio de Oropesa: el saneamiento de las finanzas con la ayuda de su protegido el marqués de los Vélez; la reforma monetaria de 1686; y la reforma presupuestaria de 1688, así como el intento de reducción de la burocracia de 1691⁷⁴.

A juicio de Sanmartí, Lancina "desenvuelve conceptos bastantes disparatados"⁷⁵ en la dedicatoria; aunque no especifica a qué conceptos se refiere, sin duda alude al siguiente párrafo:

"aunque ha un año, que me hallo en esta Corte, no lo he ejecutado antes, por presentar a V. Exc. alguna oferta digna de su gran genio, valiéndome del exemplo de Themistocles, que le pidió a Herges este término para enseñarse la lengua Pérsica, y poder hablar con tan gran Príncipe, cuando se ausentó de la Grecia".

En nuestra opinión, nada tiene de particular que en pleno Barroco, un hombre como Lancina, utilice semejante comparación. En efecto, otro contemporáneo suyo, el historiador y traductor de Tácito, Antonio de Herrera y Tordesillas, utiliza un paragón similar en su *Discurso y tratado sobre la materia de Estado*; compara al conde de Olivares, padre del Conde Duque, personaje a quien va dedicado el discurso, "con Ulises, a quien los griegos tenían por hombre de gran prudencia, por estar ambos dotados de gran noticia y experiencia en todas las materias de Estado"⁷⁶. La comparación de Lancina es, pues, muy del gusto de la época, muy barroca o extravagante, pero no disparatada.

La censura estuvo a cargo del P. Juan de Palazol⁷⁷ y de D. Félix de Lucio Espinosa

⁷² Carta de 25-XI-1685, en Codoin, Vol. LXXXIX, p. 334. Citada por KAMEN, *op. cit.*, p. 587.

⁷³ KAMEN, H., "El reinado de Carlos II" en *Historia general de España y América*, T. VIII, Madrid, Rialp, 1986, p. 504.

⁷⁴ KAMEN, H., *op. cit.*, p. 587.

⁷⁵ SANMARTÍ, F., *op. cit.*, p. 40.

⁷⁶ Ms. 3011, B. N., Madrid, f. 56.

⁷⁷ Hay una errata en la obra impresa de 1687: en el encabezamiento de la censura se escribe Palazol en lugar de Palazol, mientras que abajo, en la firma, aparece correctamente. Sanmartí, en su obra *Tácito en España*, no advierte la errata de imprenta y escribe "Polazol" en lugar de Palazol, *op. cit.*, pp. 40, 106.- Y B. Antón Martínez reproduce la misma errata, en *El Tacitismo en el siglo XVII en España*, *op. cit.*, p. 66.- Se cita correctamente, Palazol, en la *Bibliografía de la*

y Malo. El P. Palazol pertenecía a la Compañía de Jesús y era catedrático de Teología moral en los Reales Estudios de Madrid, además de predicador real y examinador sinodal del Arzobispado de Toledo⁷⁸. Examinó la obra de Lancina en el famoso Colegio Imperial de la Compañía de Jesús⁷⁹; observa que la ha leído atentamente y que su censura ha estado "muy ociosa" al no encontrar nada contra los dogmas de fe ni contra las costumbres cristianas; advierte que Lancina comenta a Tácito "sin perder de vista las reglas Christianas" y en sus comentarios políticos "los Príncipes, y Magistrados tendrán a mano el rico tesoro de sus sabios documentos para el buen gobierno de la paz, y de la guerra". Añade que comenta a Tácito "no con erudiciones que den luz al texto difícil de su preñada obscuridad, que era pequeño asunto a la valentía de su ingenio, sino con doctrinas y máximas políticas que lo exornan".

El otro censor de la obra, D. Félix de Lucio Espinosa y Malo, del Consejo de su Majestad, cronista mayor, y secretario en el Supremo de Aragón, comienza señalando que él también vivió en Nápoles, donde conoció personalmente a Lancina, y fue testigo de su "celo, prudencia y honradez" en el ejercicio de los cargos que allí desempeñó. Respecto a los comentarios políticos, se limita a escribir que le parecen muy "útiles", y al igual que el P. Palazol, advierte que "no contienen circunstancia, que se oponga a la pureza de las costumbres, ni a las Regalías de V. A." [del Rey].

Lancina, en este primer tomo, alude a otros tomos de la obra que ya tiene escritos; así, en el comentario número 106 al párrafo LXV, escribe: "Para el repartimento de los tributos es menester gran prudencia,... Cierto es, que adonde se puede vivir por gabelas, es

literatura hispánica de J. SIMÓN DÍAZ, T. XVI, Madrid, C. S. I. C., 1994, p. 472.

⁷⁸ Cfr., SIMÓN DÍAZ, J., *Bibliografía de la literatura hispánica*, T. XVI, Madrid, C. S. I. C., 1994, pp. 472-478.

⁷⁹ Reproducimos el texto íntegro de la censura del P. Juan de Palazol: "He visto, como V. S. I. me manda, estos *Comentarios Políticos a los Annales de Cornelio Tácito*, que pretende dar a la estampa D. Juan Alfonso de Lancina, y habiendo pasado por su lición atenta muy ociosa mi censura, así en lo que toca a dogmas de Fe, como en costumbres Christianas, debo dar muchas gracias a V. S. I. por haberme dado a gozar las primicias de su gustosa lición. La exacta traducción con correspondiente propiedad en nuestro idioma castellano, empresa de muchos, con acierto de pocos, la consigue el Autor con primorosa felicidad, dando mucha alma española a un texto escrito con tanta alma latina, que en mi sentir no será el menor elogio de esta obra, como podrán juzgar los que hubieren hecho cabal concepto de la nerviosa concisión de Tácito, prerrogativa que le distingue de los muchos escritores de aquel discreto siglo. Coméntale nuestro Autor, no con erudiciones, que den luz al texto difícil de su preñada obscuridad, que era pequeño asunto a la valentía de su ingenio, sino con doctrinas y máximas políticas, que le exornan, sin perder de vista las reglas Christianas, en [los] que los Príncipes, y Magistrados tendrán a mano el rico tesoro de sus sabios documentos para el buen gobierno de la paz, y de la guerra, que adquirió el Autor en sus laboriosos estudios y prácticas aprobadas fuera de estos Reinos, adonde restituido pretende con los frutos de estos útiles trabajos, calificar la sentencia de Sydonio, lib. I epist. II, *Saepe enim ciues magis amicos peregrinatio facit*. Y aunque han sido largas las experiencias de sus manejos políticos, bastarán menos a la prontitud de su ingenio tan adornado y enriquecido, *Nec enim opus habet felix ingenium longa experientia*, Philo, lib. de Vita Moys. Así lo siento en este Colegio Imperial de la Compañía de Jesús de Madrid, en 7 de julio de 1686. Juan de Palazol".

mas acertado, como diremos en otro libro; ahora vamos a nuestro asunto"⁸⁰. Y más adelante, en el comentario número 124 al mismo párrafo LXV, cita otro de los libros que ya había escrito: "De las extracciones, o inmisiones de mercancías que se hacen en los Reinos, se ha hecho más adelante en otro libro el discurso"⁸¹.

Concluye el prólogo recordando las *Empresas* de Saavedra Fajardo, a su parecer escritas con tanto acierto "que nada hay que añadirle".

I.3.3. Juicio crítico

Desafortunadamente, los especialistas no han hecho todavía un estudio de la obra de Lancina desde el punto de vista filológico; se limitan a citarla entre las demás traducciones parciales de Tácito sin hacer ningún comentario acerca de ella. Sin duda, ello es debido a que la obra contiene solamente el texto, traducción y comentarios del libro I de los *Anales* de Tácito, y no resulta, por tanto, muy significativa en el conjunto de la obra de Tácito.

Siguiendo el orden conológico, los primeros en citar la obra de nuestro autor fueron Sixto-Ezquerria⁸² en los últimos años del siglo XVIII; y lo hacen colocando la obra junto con las demás traducciones españolas de Tácito. En 1951 Sanmartí, en su obra *Tácito en España*⁸³, aborda el estudio de la obra de Lancina en tres epígrafes distintos: "Ediciones y Comentarios [filológicos]", "Traducciones parciales", e "Influencia de Tácito en la literatura política". En fecha mucho más reciente (1992), B. Antón Martínez, siguiendo a Sanmartí, la estudia en su obra *El tacitismo en el siglo XVII en España: el proceso de receptio*⁸⁴ en un único epígrafe titulado "Ediciones, traducciones y comentarios españoles de Tácito", que a su vez subdivide en dos, incluyendo la obra de Lancina en el que lleva por título "Traducciones impresas con texto latino parciales". Por su parte, Tierno Galván también hace algunas observaciones respecto a la obra desde el punto de vista filológico, en su obra ya citada, *El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español*⁸⁵.

⁸⁰ LANCINA, *Comentarios políticos*, p. 121.

⁸¹ *C. P.*, p. 123.

⁸² SIXTO-EZQUERRA, C. y J., en "Introducción", T. I, *Obras completas de Tácito*, Madrid, Imprenta Real, 1794, p. XXX.

⁸³ SANMARTÍ, F., *Tácito en España*, *op. cit.*, pp. 29, 39-41, 106-107, 126-127.

⁸⁴ ANTÓN MARTÍNEZ, B., *El tacitismo en el siglo XVII en España: El proceso de Receptio*, *op. cit.*, pp. 66-68.

⁸⁵ TIERNO GALVÁN, E., *op. cit.*, pp. 21-22.

Veamos, pues, la valoración crítica que los filólogos han hecho sobre el texto latino, la traducción, y por último, los comentarios políticos de Lancina.

Como hemos visto en el capítulo dedicado a la recepción de Tácito en España, las versiones españolas publicadas con anterioridad a la de Lancina (1687) llevaban solamente la traducción española, sin texto latino, de aquí que la obra de Lancina sea considerada como la primera edición parcial de Tácito en España (1687), al ser la primera que incluyó el texto latino⁸⁶.

Teniendo presente la fecha de publicación, podemos pensar que Lancina pudo utilizar varias ediciones críticas de Tácito para el texto latino. En efecto, en 1687 -fecha de la publicación de la obra- existían ya múltiples ediciones críticas de Tácito, de forma que Lancina pudo utilizar cualquiera de ellas. Como sabemos, en 1607 salieron dos nuevas ediciones de Tácito, una de Justo Lipsio y otra de Pichena, y a partir de ese momento muchos editores posteriores las tomaron como modelo. No hemos podido averiguar con exactitud qué edición utilizó, ya que no existe ni la más mínima indicación de Lancina acerca del texto latino que sigue, pero, como advierte Antón Martínez: "el estudio del texto latino indica que fueron guía para él tanto Lipsio -cuyas variantes de lectura adopta a menudo- como Beroaldo o Rehano, sin olvidar los Manuscritos *Mediceos*"⁸⁷. Veamos algunas variantes textuales de Lancina⁸⁸:

- pág. 11, páf. VII: *destinare* (*An.*, I, 3) como el *Mediceus*.
- pág. 15, páf. IX: *proiceret* (*Ibid.*) como Beroaldo.
- pág. 16, páf. IX: *munimentis* (*Ibid.*) como Lipsio.
- pág. 20, páf. XIII: *nulla in praesens* (*Ibid.*, 4) como Beroaldo.
- pág. 26, páf. XVI: *aliquid* (*Ibid.*) como el *Mediceus*.
- pág. 34, páf. XXI: *gnarum* (*Ibid.*, 5) como Lipsio.
- pág. 38, páf. XXV: *ea re* (*Ibid.*, 6) como Beroaldo.
- pág. 46, páf. XXXI: *tristiores* (*Ibid.*, 7) como Beroaldo.
- pág. 64, páf. XLIII: *improspere repetitia* (*Ibid.*, 8) como Lipsio.
- pág. 80, páf. LVII: *Iulos* (*Ibid.*, 10) como Lipsio.
- pág. 82, páf. LVIII: *grauis* (*Ibid.*) como Beroaldo.
- pág. 84, páf. LX: *uarie disserebat* (*Ibid.*, 11) como Beroaldo.

⁸⁶ SANMARTÍ, F., *Tácito en España*, Madrid, C. S. I. C., 1951, pp. 29, 39-41.

⁸⁷ ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 67.

⁸⁸ Cfr. ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, pp. 67-68 (Toma como guía la ed. de C. D. Fisher, Oxford, 1985).

- pág. 135, páf. LXIX: *sed ut* (*Ibid.*, 12) como Lipsio.
- pág. 154, páf. LXXVII: *eiusque* (*Ibid.*, 13) como Lipsio.
- pág. 170, páf. LXXXIV: *annua* (*Ibid.*, 15) como Lipsio.
- pág. 201, páf. CX: *ii* (*Ibid.*, 22) como el *Mediceus*.
- pág. 219, páf. CXXVI: *nisi ad se* (*Ibid.*, 26) como el *Mediceus*.
- pág. 222, páf. CXXX: *cum* (*Ibid.*, 27) como Beroaldo.
- pág. 223, páf. CXXX: *exitii* (*Ibid.*), *ac suis y portendi* (*Ibid.*, 28) como Beroaldo.
- pág. 225, páf. CXXXIII: *auersari* (*Ibid.*) como Rhenano.
- pág. 265, páf. CLXIX: *uniuersi* (*Ibid.*, 32) como Lipsio.
- pág. 267, páf. CLXX: *promptos* (*Ibid.*) como Rhenano.
- pág. 372, páf. CCXLVIII: *metuebantur* (*Ibid.*, 56) como Lipsio.
- pág. 376, páf. CCLI: *rebus commotis* (*Ibid.*, 57) como el *Mediceus*.
- pág. 391, páf. CCLIX: *ueterem* (*Ibid.*, 58) como Beroaldo.
- pág. 482, páf. CCCXII: *concederetur* (*Ibid.*, 79) como Lipsio.

Como hemos señalado ya, Lancina en el prólogo cita los estudios filológicos de Lipsio, escritos según él "con el mayor acierto". Pero, además, utilizó el famoso manuscrito *Mediceus*, y las ediciones de Beroaldo y de Rhenano, como ha demostrado Antón Martínez.

Lamentablemente, los especialistas apenas se han ocupado de la traducción del libro I de los *Anales*. Sixto-Ezquerro no hacen ningún comentario sobre ella; se limitan a dar su opinión sobre la obra en conjunto: "Empresa igual a la de Álamos meditaba el quinto traductor español, Don Juan Alfonso de Lancina, hombre muy versado en la lectura, instruído en la historia de su tiempo, principalmente en las revoluciones de Nápoles, donde obtuvo varias judicaturas. Vuelto a España, traducía a Tácito añadiéndole comentarios políticos"⁸⁹. Consideran a Lancina el quinto traductor (1687), ya que antes que él publicaron sus versiones Manuel Sueyro (1613), Baltasar Álamos de Barrientos (1614), Antonio de Herrera y Tordesillas (1615), y Carlos Coloma (1629).

A juicio de Sanmartí, la traducción de Lancina no tiene nada de particular que la haga superior a la de Álamos, Sueyro y mucho menos a la de Coloma⁹⁰. B. Antón Martínez, basándose en la censura de la obra, afirma que el trabajo de Lancina es de escaso valor filológico: "las palabras de ambos censores nos ponen en aviso del escaso valor filológico

⁸⁹ SIXTO-EZQUERRA, C. y J., *Obras completas de Tácito*, T. I, Madrid, Imprenta Real, 1794, "Introducción", p. XXX.

⁹⁰ SANMARTÍ, *op. cit.*, p. 40. Repite el mismo juicio en la p. 106.

de este trabajo de Lancina"⁹¹. Curiosamente su valoración no se corresponde con lo escrito en la censura. En efecto, según el P. Palazol, Lancina consigue "la exacta traducción" de Tácito con "primorosa felicidad":

"La exacta traducción con correspondiente propiedad en nuestro idioma castellano, empresa de muchos, con acierto de pocos, la consigue el autor con primorosa felicidad⁹², dando mucha alma española a un texto escrito con tanta alma latina, que en mi sentir no será el menor elogio de esta obra, como podrán juzgar los que hubieren hecho cabal concepto de la nerviosa concisión de Tácito, prerrogativa que le distingue de los muchos escritores de aquel discreto siglo"⁹³.

Así, pues, el P. Palazol no considera de escaso valor filológico la traducción de Lancina; al contrario, afirma "en mi sentir no será el menor elogio de esta obra". El otro censor, Félix de Lucio, no hace la menor observación sobre la traducción, se centra exclusivamente en los comentarios políticos que la acompañan. Con el fin de arrojar luz sobre esta cuestión, reproduciremos un párrafo de los *Anales* traducido por Lancina; y a continuación una versión moderna, el contraste mostrará, al menos la impronta y el estilo de Lancina. Para ello, hemos seleccionado de Lancina el último párrafo del prefacio del libro I de los *Anales*, y para la versión moderna, el mismo párrafo de la realizada por José Luis Moralejo en la *Biblioteca clásica Gredos*.

Versión de Lancina

"Pero lo próspero o adverso de la antigua República lo recuerdan autores esclarecidos. Para los tiempos de Augusto no faltaron decorosos ingenios, hasta que creciendo la adulación se atemorizaron. Los hechos de Tiberio, de Cayo, de Claudio y de Nerón se escribieron con falsedad por temor

⁹¹ ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 67.

⁹² Sanmartí y Antón Martínez, escriben al reproducir el texto de la censura del P. Palazol "primorosa facilidad" en lugar de "primorosa felicidad". SANMARTÍ, *op. cit.*, p. 106. ANTÓN MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 66. Sin embargo, en el texto impreso de la obra de Lancina se escribe "felicidad" y no "facilidad". Esta palabra "felicidad", la repite con frecuencia Lancina en su obra, por ejemplo en los comentarios que hace a los párrafos LXV, CX, CLXVII, CLXXI, CLXXVI, CCXXXVIII, CCXL, CCCXIII, CCCXIV.

⁹³ Censura del P. Palazol en los *Comentarios políticos*.

mientras florecían. Después de muertos se compusieron con los odios recientes. Por esto he resuelto de escribir poco y lo postrero de Augusto, luego el Principado de Tiberio y lo demás, sin odio ni afectación de que me hallo ajeno" (*Anales I, 1*)⁹⁴.

Versión moderna de J. L. Moralejo

"Pues bien, las fortunas y adversidades de viejo pueblo romano han sido historiadas por escritores ilustres, y tampoco a los tiempos de Augusto les faltaron notables ingenios que los narraran, hasta que al crecer la adulación se fueron echando atrás. Así, la historia de Tiberio y de Gayo y la de Claudio y Nerón, se escribió falseada por el miedo mientras ellos estaban en el poder; tras su muerte, amañada por los odios recientes. De ahí mi designio de tratar brevemente y sólo de los postreros momentos de Augusto, y luego el Principado de Tiberio y lo demás sin encono ni parcialidad para los que no tengo causas próximas" (*Anales I, 1*)⁹⁵.

Lógicamente, no pretendemos hacer una valoración crítica sobre la traducción de Lancina, sino simplemente mostrar su estilo. Como puede observarse, al ser su traducción antigua, de finales del siglo XVII, utiliza a veces un lenguaje desfasado o en desuso que contribuye a dificultar la lectura.

¿Qué valoración han hecho los filólogos de los comentarios políticos de Lancina? Lancina en el prólogo señala que compuso comentarios políticos y no eruditos porque éstos ya los había hecho Justo Lipsio "con el mayor acierto"; por su parte, decide comentar a Tácito con el objeto "de hacer partícipe a mi Nación de aquel honor que gozan otras de haberle ilustrado, pues no hay en nuestro idioma formales comentarios".

Sixto-Ezquerria, refiriéndose a los aforismos de Álamos de Barrientos, escriben: "Álamos cayó en el vicio de aforismar que reinaba en aquellos tiempos"⁹⁶; advierten que esta moda había comenzado en Italia con Scipión Amirati, y que después "pasó esta peste a Francia, Alemania, Holanda, fueron célebres Ablancourt, Amelot, Carlos Paschal". A juicio de estos autores, entre todos "abrumaron a Tácito de observaciones, reflexiones y

⁹⁴ LANCINA, J. A., *Comentarios políticos*, p. 3, en la versión de Lancina es el párrafo II.

⁹⁵ MORALEJO, J. L., TÁCITO, *Los Anales (I-VI)*, Madrid, (B. C. G., 19), 1979 (reimpr. 1984), pp. 44-45.

⁹⁶ SIXTO-EZQUERRA, C. y J., *op. cit.*, p. XXII.

comentarios, y le hicieron decir cosas que él nunca había pensado". En su opinión, las máximas o sentencias que extraen de las obras de Tácito no pueden tomarse "por reglas generales políticamente ciertas en toda clase de estados", son simplemente "reflexiones prudentes" que el historiador deduce según el conocimiento que tiene de las circunstancias, causas, efectos, inclinaciones, costumbres, y carácter del personaje o de sus acciones "pero querer nosotros aplicarlas indistintamente, o creyendo con Justo Lipsio que hay un misterio oculto en cada palabra, y dar con este motivo ancho campo a nuestra imaginación, ostentando ingenio y erudición pedantesca, ni aquello es para todos, ni esto es sufrible"⁹⁷.

Desde su punto de vista, la moda de hacer comentarios políticos de Tácito "sirvió muy poco para entender la historia y la verdad de las cosas, acompañada de aquel estilo grave y conciso que hacen la principal alabanza de Tácito; dos requisitos que debiéramos buscar principalmente en este elegante historiador y debieran, si pudiesen, imitar los historiadores"⁹⁸. Por último, advierten que, incluso el mismo Justo Lipsio, "harto de estudiar a Tácito, y ya viejo, haciéndose cargo de esta comezón política, dio prudentes desengaños"⁹⁹.

Respecto a la valoración que han hecho sobre los comentarios políticos de Lancina, según ambos críticos nuestro autor pretendía hacer una obra similar a la de Baltasar Álamos de Barrientos: "Empresa igual a la de Álamos meditaba el quinto traductor español, Don Juan Alfonso de Lancina"¹⁰⁰. En su opinión, "se advierte que imitaba felizmente" el estilo de Tácito.

Sanmartí observa que el P. Palazol en la censura de la obra no duda en darles más importancia que a los comentarios eruditos o filológicos. Según el P. Palazol, Lancina comenta a Tácito "no con erudiciones que den luz al texto difícil de su preñada oscuridad, que era pequeño asunto a la valentía de su ingenio"¹⁰¹. A juicio de Sanmartí, "esta equivocada estimación del verdadero valor de una y otra clase de comentarios es causa de que los españoles no hayamos tenido participación en la ilustración del texto y sentido de Tácito y que no cuenten en la actualidad estos gruesos libros, llenos de vanas y extensas

⁹⁷ *Ibidem*, p. XXIII.

⁹⁸ *Ibidem*, p. XIV.

⁹⁹ SIXTO-EZQUERRA, C. y J., *op. cit.*, p. XXIII.

¹⁰⁰ SIXTO-EZQUERRA, C. y J., *op. cit.*, "Introducción", p. XXX.

¹⁰¹ Censura del P. Palazol, *Comentarios Políticos*.

elucubraciones"¹⁰².

Según este autor el trabajo de Lancina hubiera sido más loable si en lugar de hacer comentarios políticos hubiera traducido a Tácito más extensamente. En su opinión, a Lancina le costaba menos llenar "largas páginas de insulsos comentarios que dar la versión de su modelo"¹⁰³, y extrae el siguiente ejemplo de la obra de Lancina para corroborar su afirmación: "en la página 87, párrafo LVX, a un texto de cuatro líneas dedica 34 páginas de 4º con 155 Comentarios"¹⁰⁴.

Transcribe el texto de Tácito "para que se vea cuantas cosas inútiles habrá en el comentario cuando el texto es tan claro y sencillo: "*Cum proferri libellum recitarique iussit; opes publicae continebantur, quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae, tributa, aut vectigalia, necessitates ac largitiones; quae cuncta sua manu praescripserat Augustus*" (*Anales*, I, 11)¹⁰⁵. Y observa: "a la verdad es increíble que Tácito, pese a su gravedad y concisión, pudiera decir tanto con tan poco"¹⁰⁶. A juicio de Sanmartí, Lancina se pierde "en insulsas consideraciones, pesadas por lo prolijas y faltas de fundamento; esto hace que su obra sea aún más farragosa que la de Álamos"¹⁰⁷.

Por su parte, Antón Martínez repite casi literalmente el anterior juicio de Sanmartí: "No sorprenderá que un sólo libro de Tácito dé para tanto [la obra de Lancina tiene 492 páginas], si decimos que en la página 97, al párrafo LXV, un breve texto de cuatro líneas, dedica Lancina 34 páginas (pp. 98-131) con 155 comentarios. Desde luego, a un texto como ese debían de corresponderle muchísimas cosas inútiles y fuera de lugar"¹⁰⁸. Y afirma, reproduciendo literalmente las palabras de Sanmartí: "el trabajo de Lancina hubiera sido más digno de mérito si en lugar de perderse en insulsas, pesadas y prolijas

¹⁰² SANMARTÍ, F., *op. cit.*, pp. 106-107.

¹⁰³ SANMARTÍ, F. *op. cit.*, p. 40.

¹⁰⁴ SANMARTÍ, F., *op. cit.*, pp. 40-41. Hay algunas erratas en el texto de Sanmartí: no es la página 87, sino la 97, y el párrafo que cita no es el LVX, sino el LXV.

¹⁰⁵ SANMARTÍ, F. *op. cit.*, pp. 40-41. Lancina traduce el texto (*Anales*, I, II) del siguiente modo: "En esto mandó que se tragesse, y leyese el librito en que se contenían las riquezas públicas; quantos Ciudadanos, y confederados avia alistado, en las armas; que Armadas; los Reynos; Provincias, tributos, y Gabelas, las cargas, y mercedes. Lo qual todo lo avia anotado de su mano Augusto". LANCINA, J. A., *Comentarios Políticos*, p. 97, páf. LXV.

¹⁰⁶ SANMARTÍ, F., *op. cit.*, pp. 40-41.

¹⁰⁷ SANMARTÍ, F., *op. cit.*, p. 106.

¹⁰⁸ ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 68.

consideraciones políticas"¹⁰⁹, hubiese hecho comentarios filológicos aunque resultara un "pequeño asunto a la valentía de su ingenio"¹¹⁰.

En definitiva, la obra de Lancina no posee en su composición una estructura sistemática: es un conjunto de comentarios, que brotan de la incitación mental de unas líneas de Tácito, en relación con lo narrado o comentado a su vez por éste, si bien en ocasiones es imposible determinar el lazo que une el pensamiento de Lancina al pasaje básico. En otros casos, los comentarios van colocados detrás del texto por simple emplazamiento local, y el nexo que los relaciona no podemos suponer más que naciera de una interna asociación de ideas en la mente de nuestro autor, inasequible, en más de una ocasión al los lectores¹¹¹. A juicio de Maravall, Tácito, todavía de moda a finales del siglo XVII, sirvió a Lancina para escribir un libro grave, un poco triste, e inteligente, con el cual quiso llamar la atención sobre la situación de la Monarquía española y los medios para vencer las dificultades que por doquier la amenazaban¹¹².

Como veremos, la obra es más interesante desde el punto de vista político que literario o humanístico. Su traducción del primer libro de los *Anales* es simplemente un pretexto para teorizar. Como veremos en los siguientes capítulos de este trabajo, en la obra se observan los rasgos comunes a todos los tacitistas, aunque su ideario marca un franco progreso en la ciencia política con respecto a autores anteriores.

Según Lancina el sistema republicano es para temperamentos superiores y espíritus moderados; la realeza para los que apetecen honores y grandezas. Sin embargo, el pobre concepto que tenía de las virtudes políticas del pueblo en todos los estamentos, hace que se decida por el gobierno monárquico. Aunque sienta como principio básico que no son las mismas las mejores formas de gobierno para todos los pueblos y que deben gobernarse según su idiosincrasia. Ya en el plano de la monarquía absoluta, como todos los tratadistas de la época, sigan o no a Maquiavelo, exalta la realeza nimbándola con la majestad, en cuyo ambiente se criará el futuro príncipe, como en su medio vital; y de ahí la necesidad de la monarquía hereditaria. En el ejercicio de la soberanía velando por el cumplimiento de las leyes y modificándolas, si es preciso, radica el secreto de la majestad.

Es de franco sabor tacitano la importancia extraordinaria que Lancina da a la opinión, al disimulo y a la cautela para la estabilidad del poder. Para Lancina, la soberanía

¹⁰⁹ ANTÓN MARTÍNEZ, B., *op. cit.*, p. 66.

¹¹⁰ Censura del P. Juan de Palazol en los *Comentarios Políticos*.

¹¹¹ Cfr. MARAVALL, J. A., "Los Comentarios políticos...", *op. cit.*, p. 448.

¹¹² MARAVALL, J. A., "Los Comentarios políticos...", *op. cit.*, p. 453.

consiste en una opinión, y la opinión sostiene al mundo; en pleno absolutismo del siglo XVII, viene a afirmar con decisión que es imposible gobernar a despecho del pueblo, cuya estimación necesitará atraerse a toda costa el gobernante. Se adelanta tímidamente a Montesquieu en la división de poderes cuando, como moderación en el ejercicio del poder y salvaguarda de la libertad, establece la separación entre la justicia y la soberanía.

A juicio de Sanmartí¹¹³, Lancina no es más maquiavélico que Narbona, por ejemplo, cuando sostiene que en casos de rebelión o de grave peligro, "el príncipe juzga por los informes extrajudiciales, según su conciencia, porque a Dios sólo ha de dar cuenta de sus obras y lo primero ha de mirar la salud del Reino"¹¹⁴. Según este autor, "el que en este punto nuestros tacitistas tengan alguna relación con la razón de Estado maquiavélica, no es suficiente para considerarles como secuaces del florentino, pues dentro de los autores más irreprochables en ortodoxia se encuentran ideas parecidas"¹¹⁵.

¹¹³ SANMARTÍ, F., *op. cit.*, p. 127.

¹¹⁴ C. P., p. 226.

¹¹⁵ SANMARTÍ, F., *op. cit.*, p. 127.

CAPÍTULO II

MÉTODO O VÍAS DE CONOCIMIENTO PARA LA FORMULACIÓN DE LA RAZÓN DE ESTADO SEGÚN LANCINA

II.1. Introducción

Los escritores españoles del Barroco no condenan la razón de Estado como tal, lo que rechazan es su versión maquiavélica. Es importante recordar este hecho porque, estrictamente hablando, nuestros escritores entienden la razón de Estado como "el conjunto de aquellas medidas políticas que, descubiertas por la razón humana, hacen posible la conservación del todo político"¹. Si estas medidas en todo momento permanecen dentro de su esfera de acción legítima, entonces se puede hablar de la razón de Estado como algo bueno y deseable, si, por el contrario, atentan contra la religión y pretenden hacerse independientes de todo control ético, la razón de Estado resultante se ha de juzgar como abominable. Cuando la razón de Estado se interpreta como fin, cae en el maquiavelismo, cuando se la concibe como un medio guiado por y hacia la justicia, se transforma en una técnica de gobierno deseable. Nuestros autores insisten en que el objetivo máximo de la política ha de ser la justicia. Lógicamente, cualesquiera que sean los medios que en un momento dado se emplean para llevar a cabo una u otra acción de tipo político, serán definidos y aceptados como racionales siempre y cuando armonicen totalmente con los dictados de la ética. Pero aún hay más, porque, adicionalmente en el Barroco con frecuencia se acepta de buen grado la idea de que la razón de Estado autoriza implícitamente al príncipe a actuar, si no fuera de la ley, al menos con una libertad que en efecto le permite ignorar los límites impuestos por la ley.

En definitiva, nuestros autores aceptan que la razón de Estado existe y que es un conjunto especial de saber, una doctrina. El saber, pues, es el secreto fundamental, tanto

¹ Cfr. *Razón de Estado, op. cit.*, p. 36.

para la política en sí como para el debate sobre su naturaleza. Es precisamente del contexto creado por la búsqueda de este saber, que algunos dicen estar implícito en el binomio experiencia-historia, de donde va a surgir la pregunta, ¿es la política una ciencia? Como veremos, este tema de la naturaleza de la política fue uno de los más debatidos entre los escritores políticos del Barroco.

II.2. Naturaleza de la razón de Estado

La cuestión que se debate ahora no se centra ya sobre la conveniencia de la razón de Estado, sino sobre su naturaleza. Hemos de tener presente, como señala Fernández-Santamaría², que en lo que se refiere a la existencia de reglas políticas universales no hay una opinión unánime entre los pensadores españoles. De hecho, el debate sobre la naturaleza de la política comienza a partir precisamente de este punto en cuestión. En consecuencia, aún cuando es indiscutible que gran parte del pensamiento político realista está orientado hacia la búsqueda de reglas, cómo aprenderlas y cómo ponerlas en práctica, es igualmente cierto que no pocos realistas aspiran a explicar por qué la política no puede tener reglas universales. Pero, independientemente de si el objetivo es entender la técnica conducente al conocimiento de las reglas, o probar que la búsqueda de tal conocimiento será infructuosa, el énfasis sobre el saber permanece incólume.

Veamos, en primer lugar, la postura de los que afirman la existencia de reglas políticas universales. Como es sabido, las importantes conquistas que se alcanzan durante el siglo XVII en el terreno de la física -que en aquella época se llama todavía filosofía natural- tienen una consecuencia trascendental: la tendencia de las demás ramas del saber a aproximarse a ese tipo de conocimiento físico. Esta nueva tendencia afecta también a la política, se intenta aplicar el nuevo método de las ciencias naturales al conocimiento político. Para la *philosophia experimentalis* del siglo XVII, los hechos, en su infinita variedad, no son más que combinaciones de un número reducido de factores y que, por tanto, resultan abarcables por el intelecto. Se piensa que la naturaleza nos muestra por fuera un mundo de apariencias que tiene tras sí una trama sencilla en la que se combinan unos cuantos elementos. Así, tratan de investigar, a través de unos cuantos hechos concretos, sometidos a una observación meticulosa y científica, las "formas", dicho en lenguaje de la época, o elementos simples que entran en la composición de los hechos que observamos. Para comprender el mecanismo del lenguaje humano, no hay que estudiar -afirma Bacon-, las infinitas combinaciones de sonidos de las palabras, sino los de las pocas letras del

² Cfr. *Razón de Estado, op. cit.*, p. 125.

alfabeto, con los cuales aquéllas se van formando. De ahí que la labor propiamente científica no se ocupe del análisis de los hechos concretos, sino de los elementos simples o "naturalezas" de que se componen los hechos. Se piensa que los hechos humanos, entre ellos los políticos, son manifestación de unos elementos simples. ¿Cuáles son esos elementos? Sencillamente éstos: las "pasiones", los "afectos" o "calidades" de los hombres, como entonces se llaman.

Esta es la razón por la que el estudio de la política se basa coetáneamente en el estudio de las pasiones. Las pasiones son para los actos humanos como las formas simples en el mundo de los hechos físicos, como las letras del alfabeto en el idioma. Hay que investigar esos factores primarios para conocer sus posibles combinaciones, para alzarnos a las reglas que rigen éstas y, en consecuencia, para poder dirigir las. Si conocemos los resortes internos de la naturaleza, la encauzaremos a nuestro provecho. Si conocemos las pasiones, gobernaremos a los hombres. Las acciones de los hombres son producto de esos afectos, que van primariamente ligados a la condición humana y de ellos derivan siempre las mismas acciones. Esas pasiones, esos elementos simples del mundo de los hombres, son como los de la naturaleza, fijos y permanentes. Como la idea de uniformidad del curso de la naturaleza es presupuesto de toda inducción en ciencia positiva, la uniformidad de la condición humana lo es del posible aprovechamiento de la experiencia histórica. Y esta última idea está, como convicción fundamental que apoya todo su sistema de pensamiento, en nuestros escritores políticos del siglo XVII.

En nuestro país, Baltasar Álamos de Barrientos es el representante más importante de esta postura. Álamos postula la constancia de la naturaleza humana como la piedra angular de su aproximación científica a la razón de Estado. La naturaleza humana es constante y se descubre por los "afectos" organizados en cuatro categorías. Pero, ¿cómo puede el estadista adquirir ese conocimiento de las pasiones humanas?. En la dedicatoria de los *Aforismos*, Álamos afirma que es en la historia donde hemos de buscar la contestación: "Por lo que he leído en las historias y sacado de ellas, he considerado cuatro suertes y diferencias en los ánimos de los hombres a que se pueden reducir verdaderamente todas las calidades de ellos". Es decir, la política es el conocimiento de los afectos humanos, y éstos, divididos en cuatro categorías (el temperamento de los hombres; la familia; el estado y profesión de los hombres, de amigos y enemigos, de primados, consejeros, vasallos...; y la nacionalidad) se aprenden por la historia.

En las cuatro categorías mencionadas pueden agruparse los hombres desde el punto de vista político, en ellas se agotan todas las demás relaciones discernibles, y, en consecuencia, los presupuestos para toda teoría o práctica política son el hombre, la familia, la clase y la nación. El ser humano existe en el contexto de su país, familia, y

Estado. Por ello, si hemos de conocer el perfil psicológico total del ser humano, debemos integrar las características que forman su temperamento individual dentro del todo compuesto por las otras tres categorías. El hombre es un *totum* compuesto por su propia personalidad (temperamento o genio), su Estado, familia y nacionalidad.

Así, pues, el saber es la clave; el saber que, en su primer y más amplio significado, involucra el conocimiento de la naturaleza humana. Es decir, el conocimiento del hombre, de la familia, del estado, de la nación, y de las circunstancias que momentáneamente pudieran modificar las tendencias naturales; todos ellos son los factores que entran en la composición de la fórmula que conduce al éxito en la política. Y la parte más importante del conocimiento que crea esta fórmula se deriva de la historia. La pregunta que se formula Álamos entonces, es la que nos hacíamos nosotros al comenzar: ¿es la política una ciencia?

Como se puede suponer, la respuesta viene dada en el contexto del razonamiento encaminado a tasar el valor de la historia que el autor desarrolla en la dedicatoria de los *Aforismos*: "En las [materias de Estado] ninguno dudará que se camina, y debe caminar, por principios generales y ciertos de las virtudes morales, o por ejemplos. Y que aún las mismas razones y principios se prueban y confirman con los ejemplos de los sucesos que otros tales tuvieron; o son flacas y de poca consideración para resolver, discurrir y hacer juicio de lo venidero". Claramente, los principios han de considerarse válidos para predecir el futuro sólo cuando ellos mismos pasan con éxito el examen a que los somete el pasado. Es esencial entonces, que para determinar la verdad de lo que observamos lo sometamos siempre a prueba.

Pero, y esto es lo importante, el proceso mediante el cual sometemos a prueba lo observado no es el método empírico sugerido por Bacon o el delineado por la tradición médica española cuando trata de describir el quehacer del empírico; es, por el contrario, un proceso de verificación en el cual la historia juega el papel que ciertos autores seguidores del empirismo político reservan para la experiencia adquirida a través de la práctica³. En política, el someter a prueba lo observado consiste en verificarlo en términos de los "ejemplos" del pasado. Cuando Álamos habla de los "ejemplos", quiere decir que el estadista, cuando desea adquirir esa perspicacia amplia que es indispensable para su quehacer político diario, echa mano (además de la experiencia propia) de los ejemplos que contiene y enseña también la historia; es decir, el hombre de Estado ahora se deja guiar por otros hombres que en otras épocas encararon negocios similares.

La política, pues, tal y como la concibe Álamos tiene un terreno de pruebas propio, donde se puede verificar la validez de los principios que la guían. Y esta es la primera

³ Cfr. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado*, op. cit., p. 177.

condición a llenar antes de que se pueda decir que la política es una ciencia. La segunda condición que ha de cumplirse surge a partir de la necesidad que hay de saber si el método inductivo-deductivo se puede aplicar a la política-historia. Pero, para que éste se pueda utilizar, ha de satisfacer, a su vez, ciertas condiciones bien conocidas en el campo de las ciencias naturales. Estas condiciones son las siguientes: la existencia de principios generales o formas capaces de causar los efectos observados; el llamado principio de la uniformidad de la naturaleza, el cual, conocido desde los tiempos de Aristóteles, establece que la causa responsable de un efecto dado invariablemente produce el mismo efecto; los efectos mismos.

Según Álamos se cumplen estas tres condiciones. La existencia de formas queda postulada cuando afirma que la naturaleza humana está gobernada por leyes universales. Segundo, la historia demuestra -y así lo enseña Tácito- que aunque los hombres y sus nombres cambian, su naturaleza, en lo que a los efectos por ella producidos se refiere, permanece constante. Y, por último, los efectos mismos son conocidos a través del estudio del pasado y las experiencias del presente. Así, pues, es posible aplicar el método de inducción-deducción para descubrir cuál es la pauta política a seguir en el futuro. Y esto es lo que hace él en los *Aforismos*. Siguiendo esta aplicabilidad del método inductivo-deductivo a los negocios de Estado, Álamos concluye que la política es una ciencia. La política, pues, es una ciencia y se yergue sobre las bases gemelas de la experiencia propia del hombre y, a través de la historia, la del pasado.

Ahora bien, existen ciertas condiciones que restringen el carácter científico de la política. Los afectos naturales, entre ellos los creados por la nacionalidad, atan al hombre a la comunidad, pero éste posee también libre albedrío, que lo capacita para liberarse de las idiosincrasias que lo limitan como miembro del grupo. Por tanto, en lo que se refiere a casos particulares, la capacidad adivinatoria de la política falla al encontrarse con este obstáculo que no puede controlar: el libre albedrío. Álamos se ve, pues, obligado a confesar que la ciencia política "no será infalible, porque en el discurso humano nada lo puede ser". Por ello, en la dedicatoria a los *Aforismos*, define la política como "ciencia de contingentes" en la cual "las más veces se acertará y errarase muy pocas, si vemos y probamos que en otros hombres de las mismas calidades y estados fue lo mismo".

Así, pues, la combinación del libre albedrío y de los "accidentes" restringe y limita la habilidad de la política para predecir el futuro a partir del conocimiento del pasado. A consecuencia de la acción de ambos, la capacidad profética de la política queda coartada en los casos singulares. Evidentemente, la ciencia política de Álamos no es ciencia según el canon de Aristóteles, pero según él es posible concebir la política como una ciencia definida fuera del palio aristotélico, una ciencia de tipo estadístico, es decir, una "ciencia de

contingentes".

Como señala Tierno Galván, a finales del siglo XVII esta cuestión promovida por Álamos, en 1612, suscita ecos cada vez más débiles, y añade: "El último tacitista político, D. Alfonso de Lancina, la recoge sin ganas de discutirla, y se limita a rechazar la opinión de Barrientos sin decir nada nuevo"⁴. En efecto, según nuestro autor: "La máximas de gobernar un Soberano no en todo se pueden dar por asentadas, de manera que no puedan mudarse"⁵; porque "las puede alterar la coyuntura y los accidentes, o la cualidad de los sujetos"⁶. Considera que en política no es posible aplicar reglas generales: "En la colación de los gobiernos no ha de tener el Soberano asentadas máximas"⁷. Las máximas de gobierno han de ser adecuadas al hecho concreto: "Hay algunos que, con tomar una vez una resolución en los negocios les parece que basta para siempre, sin considerar que las cosas se mudan, se deterioran, y se envician. No puede sacar perfecta una obra si no procura mudar los intrumentos y las disposiciones conforme necesita un artífice"⁸. Lancina llama la atención sobre las circunstancias de tiempo y lugar que confieren individualidad concreta a cada caso.

En esta cuestión que venimos analizando, Lancina no sigue la postura de Álamos de Barrientos. Su postura se aproxima más a la de Saavedra Fajardo. En realidad, ambos siguen a Juan Huarte de San Juan, como veremos al ocuparnos del conocimiento del genio humano y de los Estados. Según Saavedra sólo el político sin experiencia puede tener la osadía de pensar que es posible gobernar por medio de un manojo único de máximas políticas: "No es uniforme a todas [naciones o provincias] la razón de Estado, como no es la medicina con que se curan; en que suelen engañarse mucho los consejeros inexpertos, que piensan se puede gobernar con los estilos y máximas de los Estados donde asisten... Se han de gobernar las naciones según sus naturalezas, costumbres y estilos"⁹. En el mismo sentido, Lancina, después de describir el genio de las distintas provincias de la monarquía española, afirma: "Todas estas provincias son diferentes en leyes políticas, usos, y

⁴ TIERNO GALVÁN, E., "El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español", *op. cit.*, p. 77.

⁵ *C. P.*, p. 485, CCCXIII, n° 3.

⁶ *C. P.*, p. 486, CCCXIII, n° 4.

⁷ *C. P.*, p. 486, CCCXIII, n° 6.

⁸ *C. P.*, p. 486, CCCXIII, n° 8.

⁹ SAAVEDRA FARJARDO, D., *Empresas políticas (Idea de un Príncipe Político-Cristiano representada en cien empresas)*, T. II, (ed. de Quintín Aldea Vaquero), Madrid, Editora Nacional, 1976, empresa LXXXI, pp. 774-775.

costumbres"¹⁰.

Según el diplomático murciano, el conocimiento político descansa fundamentalmente sobre la prudencia: "Es la prudencia regla y medida de las virtudes; sin ella pasan a ser vicios. Por esto tiene su asiento en la mente, y las demás en la voluntad, porque desde allí preside a todas... Esta virtud es la que da a los gobiernos las tres formas, de monarquía, aristocracia y democracia, y les constituye sus partes proporcionadas al natural de los súbditos, atenta siempre a su conservación y al fin principal de la felicidad política. Áncora es la prudencia de los Estados, aguja de marear del príncipe. Si en él falta esta virtud, falta el alma del gobierno"¹¹.

También para Lancina la política guarda una estrecha relación con la prudencia, es un arte de la prudencia. La política como arte es una técnica cuyo conocimiento, que descansa en la experiencia, es eminentemente práctico. En este sentido, es ciencia prudencial o ciencia de la prudencia gubernativa. No es pues, ciencia de hechos, sino de criterios¹². Como veremos en el capítulo dedicado a estudiar los instrumentos de la razón de Estado, el gobernante tiene que contar siempre con la opinión de los otros hombres. De ello es muy consciente Lancina: "Ha de procurar un Príncipe que sean tales las máximas de su gobierno que tengan el aplauso de los súbditos"¹³, porque "la opinión que tienen los hombres gobierna las cosas con facilidad o las embaraza. Estos conceptos valen mucho con el vulgo, que por la fama de los hombres los condena o califica"¹⁴. De cara a la opinión, necesita reconocimiento, prestigio y buena reputación, por lo que ha de hacer algo que atraiga a los demás. Según Lancina, la reputación y el prestigio del príncipe dependen de la opinión. Ahora abordaremos el método o vías de conocimiento que utiliza Lancina para la formulación de la razón de Estado.

II.3. Método o vías de conocimiento para la formulación de la razón de Estado

Como ya hemos señalado, Lancina, al igual que la mayoría de los tratadistas españoles del Barroco, da una importancia extraordinaria al saber como medio más

¹⁰ C. P., p. 105, LXV, n° 35.

¹¹ *Empresas*, T. I, *op. cit.*, empresa XXVIII, p. 286.

¹² D'ORS, A., *Ensayos de teoría política*, Pamplona, Eunsa, 1979, cap. 1, "La ciencia política, ciencia prudencial".

¹³ C. P., p. 92, LXI, n° 32.

¹⁴ C. P., XCVIII, n° 3.

efectivo de comprender y dominar la realidad; nuestros autores centran su interés principalmente en precisar el método o vías de conocimiento que permitan alcanzar el saber político. Conocida es la acusación de ignorante que, repetidamente, se hace a Maquiavelo desde Ribadeneyra a Quevedo; la ignorancia, en el terreno de la política, se ve como algo que puede tener consecuencias desastrosas.

¿Cuál es el método o vías de conocimiento que utiliza Lancina para alcanzar el saber político? La primera vía de conocimiento es la "experiencia", tanto la adquirida por el gobernante en el ejercicio de sus funciones como la que se deriva de los "ejemplos" pasados, es decir, de la historia. El conocimiento adquirido a través de la experiencia - propia y ajena- culmina en la segunda vía, "la prudencia política", que como veremos es para Lancina la más importante para llegar a la formulación de la razón de Estado. La tercera vía consiste en el "conocimiento de la naturaleza humana", es decir, del genio de los Estados. Para gobernar se requiere, según Lancina: "tener noticia de la *positura*¹⁵ de los Estados, de las fuerzas que contienen, y de los genios para saber cómo se ha de gobernar y fiarse de todos"¹⁶.

Veamos, pues, las tres vías de conocimiento que utiliza Lancina para llegar a su formulación de la razón de Estado: la experiencia, la prudencia política, y el conocimiento del genio de los Estados.

II.3.1. Experiencia e historia

En primer lugar, conviene aclarar el significado que la palabra "experiencia" adquiere entre los autores españoles del siglo XVII, con el fin de comprender el sentido que toma en la obra de Lancina. Como ha puesto de relieve J. A. Maravall, la palabra "experiencia" adquiere entre los autores españoles del siglo XVII dos significados distintos, que están directamente asociados con dos maneras diferentes de entender el saber político¹⁷. En primer lugar, tenemos el significado común que vincula la experiencia con una forma de sagacidad política que el estadista acumula al desarrollar su quehacer político. El hombre de Estado que adquiere experiencia práctica se halla en disposición de aplicar dicho saber a las tareas de gobierno. La experiencia así entendida es simplemente

¹⁵ Palabra derivada del latín *positura*; significa "estado o disposición" de una cosa.

¹⁶ C. P., p. 102, LXV, n° 18.

¹⁷ MARAVALL, J. A., *La teoría española española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.- Y también el artículo "Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII" en *Estudios de Historia del pensamiento español*, Madrid, Cultura Hispánica, 1975, pp. 15-38.

conocimiento político práctico; es lo que hemos denominado, siguiendo a Fernández-Santamaría¹⁸, "experiencia de primer orden". La política definida en estos términos no es más que una manera de poner al servicio de la praxis política lo que se ha aprendido a través de la propia experiencia.

Íntimamente asociada a la experiencia política personal del gobernante, existe otra clase de experiencia más amplia, que aparece en forma de *corpus*, de saber sistemático. Su origen se halla en las contribuciones aportadas por las experiencias políticas individuales de innumerables hombres de Estado que están escritas en las páginas de la historia. Estos ejemplos del pasado pueden llegar a ser parte integrante del bagaje político del gobernante a través del estudio de la historia. Este segundo significado de la palabra "experiencia" es lo que hemos denominado experiencia de segundo orden¹⁹.

Una vez que el gobernante o el político han adquirido ese saber, éste puede ser utilizado con dos propósitos diferentes: bien para reforzar su capacidad política, bien para conseguir un fin propio. En este segundo caso la política emerge como una disciplina especulativa, donde la aplicación práctica, hasta ahora la función única y crucial del saber político, queda relegada a un papel secundario. Los ejemplos que suministra la historia se suelen considerar durante el Barroco como una cubeta repleta de soluciones a los problemas concretos que ha de encarar el hombre de Estado según lleva a cabo su tarea política. Esto es lo que los españoles llaman "ejemplos": ahondar en el pasado hasta encontrar un caso idéntico al que en un momento dado preocupa al político; aprender a través de la historia cómo lo encararon los hombres de ayer, y aplicar la misma solución al caso presente. Sin embargo, el concepto de "ejemplo" es sólo una de las interpretaciones a que se presta la experiencia de segundo orden. Hay otra en la que la historia se percibe como un *corpus* de saber que ayuda a desarrollar la personalidad política del hombre de Estado y lo prepara para enfrentarse a las responsabilidades de su cargo. La experiencia de segundo orden así entendida ofrece al político el don de la prudencia política.

Así, pues, en el siglo XVII la palabra "experiencia" adquiere dos significados distintos. Primero, es simplemente el conocimiento político práctico que el gobernante adquiere a través de su propia experiencia -experiencia de primer orden-. Segundo, es también un *corpus* de saber sistemático que ayuda a desarrollar la personalidad política del estadista al aplicar un saber teóricamente adquirido, lo que hemos llamado experiencia de segundo orden.

Teniendo en cuenta el doble significado que dicha palabra adquiere entre los

¹⁸ *Razón de Estado, op. cit.*, pp. 158-159.

¹⁹ Cfr. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado*, p. 160.

pensadores españoles del Barroco, podemos averiguar ya en qué sentido la utiliza Lancina. Como veremos, nuestro autor utiliza la palabra experiencia en ambos sentidos, como experiencia práctica y como conocimiento teórico adquirido a través de los ejemplos que suministra la historia. Ahora bien, ¿qué tipo de relaciones une a cada una de las dos formas de experiencia a la política según Lancina? Para responder a esta pregunta, nos ocuparemos en primer lugar de la experiencia de primer orden, y a continuación de la experiencia de segundo orden, es decir, de la historia.

Lancina escribe sus comentarios políticos contrastados en la realidad que ha vivido, y en la que ha conocido por el testimonio de los historiadores. Como veremos, nuestro autor es inductivo, amigo de la observación: no pretende la construcción teórica y con carácter general del Estado, ni la abstracta especulación sobre su naturaleza, sino la solución positiva a problemas concretos que él ha conocido de hecho; esto es lo que le llama la atención, lo que despierta la especial agudeza de su ingenio. Hace una observación detallada, un análisis minucioso de los datos que su experiencia personal le proporcionó abundantemente, busca la formulación de reglas pragmáticas que conduzcan a través del laberinto de lo real. Observemos, no obstante, que no se basa exclusivamente en su experiencia personal, acude también al testimonio de la historia, principalmente a los *Anales* de Tácito. En efecto, según él mismo confiesa escribe basándose en su propia experiencia y en la historia: "En esta doctrina, y la que queda escrita arriba, y la que se tratará en adelante en este Comentario, habiendo adquirido alguna noticia con la observación de lo que practican algunas provincias que he caminado, con los discursos de hombres estadistas, militares, y políticos, y con la lectura y observación de algunos libros, me ha parecido transferirlo aquí para que no se ahogue en el silencio, si puede tener en beneficio de la república alguna utilidad mi trabajo"²⁰.

Al esbozar su retrato personal como funcionario al servicio del Rey, se define a sí mismo como un súbdito "práctico" (con experiencia), docto, y afectuoso: "Tienen los Soberanos en sus Estados ciertos súbditos prácticos, doctos, y afectuosos, que saben las fortunas que se gozan y los trabajos que se padecen; están enterados de los genios, y cualidades de otros Príncipes, y los modos que se practican en los otros dominios; éstos dan ánimo a los vasallos desconsolados y afirman a los afectuosos, desengañan a los mal informados de aquellos que no quieren bien al Soberano, y son las columnas con que se mantienen los imperios. Yo sé quien lo hacía esto, aunque se halla después de haber servido a su Rey, bien mal pagado"²¹. En consecuencia, el arte de gobernar moldea su

²⁰ C. P., p. 101, LXV, nº 16.

²¹ C. P., p. 229, CXXXVI, nº 3.

propio futuro con mayor acierto cuando aprovecha las lecciones sacadas de su propio pasado: "Esta es la diferencia de quien le representan los trabajos o los conoce; aquel piensa que pueden engañarle o no serán tan grandes que habrá modo de disimularlos o sufrirlos; y otras veces a los ánimos pusilánimes sirve para desesperarlos. En quien los ha padecido, la experiencia hace maestros"²². Esta perspicacia política, lentamente adquirida, le dará el ingenio práctico que necesita para reconocer las diversas idiosincrasias -y actuar del acuerdo con ellas- de los hombres que gobierna. Lancina tiene gran confianza en la eficacia de la experiencia, pero rehusa elevar la política al nivel de una ciencia empírica. Como veremos, su posición es bastante más moderada: el "príncipe perfecto" es aquel que combina, en armonía perfecta, el estudio con la experiencia.

Según nuestro autor, para gobernar no basta la propia experiencia; es necesario también el conocimiento de la historia: "En tiempos antiguos se gobernaban con discreción los negocios; de las premisas nacían las direcciones y de éstas las buenas consecuencias; eran los hombres antes de gobernar prácticos, y a las guerras precedían los loables estudios"²³. Es decir, se requieren hombres "prácticos", con experiencia, y que hayan realizado "loables estudios"; no basta la experiencia personal, se requiere también "enseñanza": "Se ha visto Príncipe que, pasado de la vida particular a la de Príncipe no le ha hecho novedad. Pero, generalmente, para obrar con acierto en el cargo es necesaria la práctica y la enseñanza"²⁴ ¿Cómo se adquieren esos conocimientos teóricos?. Fundamentalmente a través de la historia. Según Lancina la historia proporciona al príncipe los conocimientos teóricos necesarios para gobernar, es la encargada de dar "enseñanza"; por tanto, el historiador debe escribir sobre materias que contribuyan a tal fin: "El historiador ha de llevar por primer instituto componer sus escritos de materias verídicas que den enseñanza, y si puede ser, nuevas, y curiosas"²⁵.

Así, pues, para Lancina la historia ocupa un lugar prioritario en el proceso político. La historia es un elemento de crucial importancia en la educación política del gobernante y de sus consejeros más allegados. Como ha señalado Fernández-Santamaría, para muchos escritores políticos del Barroco español: "la historia es el instrumento más adecuado a la disposición del estadista según éste intenta llevar a cabo la tarea que, sobre esto la unanimidad es absoluta, es su objetivo primordial: la conservación y engrandecimiento de

²² C. P., p. 423, CCLXXXI, n° 6.

²³ C. P., p. 300, CC, n° 2.

²⁴ C. P., p. 28, XVI, n° 5.

²⁵ C. P., p. 5, II, n° 4.

la república que el destino ha puesto a su cargo"²⁶. La historia es el vehículo por medio del cual la experiencia se transporta a la política. En el pensamiento del siglo XVII, la historia se entiende como experiencia²⁷. Historia y experiencia son dos aspectos de una misma realidad; una y otra son, para el hombre del siglo XVII, recíprocamente reversibles, la historia es experiencia; la experiencia, historia. La sabiduría política es experiencia histórica. Ya en el siglo XVI, el eminente jurista francés Bodino, en su primera obra, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (París, 1566), daba gran importancia al conocimiento de los hechos pasados como base de la política. La historia es una fuente preciosa de información para conocer el mecanismo de las pasiones humanas. Hobbes, en los primeros capítulos de su famosa obra el *Leviatán*, explica que hay dos clases de conocimiento, de hechos y de consecuencias: "El conocimiento de hechos se denomina historia. Existen de él dos clases: una llamada historia natural, que es la historia de aquellos hechos o efectos de la naturaleza que no dependen de la voluntad humana; tales son las historias de metales, plantas, animales, y otras semejantes. La otra es historia civil, que es la historia de las acciones voluntarias de los hombres constituidos en Estado"²⁸. La historia no se reduce, pues, a hechos pasados ni tampoco a hechos humanos, sino que abarca todo el ámbito natural. Es, por consiguiente, la univesalidad de la experiencia. De ahí que la primera labor de toda ciencia sea la historia.

El historiador es consciente de que su historia "es para algo", ¿en qué consiste este algo? Si tomamos como punto de referencia uno de los testimonios más relevantes de la época -el ofrecido por Luis Cabrera de Córdoba en tratado *De la historia para entenderla y escribirla* (Madrid, 1611)²⁹ - la historia: "No es escribir las cosas para que no se olviden... sino para que enseñen a vivir con la experiencia, maestra muda que hacen los particulares que perfeccionan a la prudencia"³⁰. En este texto, que no es excepcional ni raro entre los testimonios que ofrece la época, va implícita la respuesta a aquella pregunta que nos formulamos: ¿Qué sentido tiene la historia como experiencia? El sentido de la historia como experiencia está en servir de base a la teoría y práctica de la política. Para Cabrera de

²⁶ *Razón de Estado*, *op. cit.*, p. 154.

²⁷ Cfr. TIERNO GALVÁN, E., "El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español", *op. cit.*, pp. 52-61.

²⁸ HOBBS, T., *Leviatán*, (Ed. preparada por C. Moya y A. Escotado), Madrid, Editora Nacional, 1979.

²⁹ CABRERA DE CÓRDOBA, L., *De la historia, para entenderla y escribirla*, (Madrid, 1611). Ed. de S. Montero Díaz, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948.

³⁰ *De la historia para entenderla y escribirla*, *op. cit.*, p. 19.

Córdoba, la historia es "madre de la prudencia"³¹, punto de vista común entre los pensadores españoles de la época³², como veremos en el apartado siguiente, dedicado a la prudencia política. La tenacidad del eslabón que enlaza la prudencia política con la historia va siempre condicionada por el axioma tacitista que dice que, en el universo del nombre, nada sufre alteración radical.

La historia nos permite conocer el pasado y, puesto que "lo que ha sido será", puede servir de guía al futuro, como señalaba Cabrera de Córdoba: "Uno de los medios más importantes para alcanzar la prudencia tan necesaria al príncipe en el arte de reinar, es el conocimiento de las historias. Dan noticias de las cosas hechas por quien se ordenan las venideras, y así para las consultas son utilísimas. El que mira la historia de los antiguos tiempos atentamente y lo que enseñan, tiene luz para las cosas futuras, pues una misma manera de mundo es toda, las que han sido vuelven, aunque debajo de diversos nombres, figuras y colores que los sabios conocen; porque los consideran con diligencia y observación, hayan no solamente los nombres de las cosas, estilo de los pueblos, más las inclinaciones del ánimo..."³³. La historia, al enseñarnos el pasado, arroja luz sobre el futuro; por medio del estudio de la historia, el príncipe descubre cómo trazar el rumbo en el presente y evitar los escollos del futuro: "La historia -escribe Saavedra- es maestra de la política, y quien mejor enseñará a reinar al príncipe, porque en ella está presente la experiencia de todos los gobiernos pasados y la prudencia y juicio de los que fueron. Consejero es que a todas horas está con él"³⁴. La razón humana encuentra en los ejemplos del pasado su guía más segura para llegar a la perfección.

Según Lancina, los ejemplos enseñan a cada uno conforme al genio: "Los ejemplos ajenos enseñan a los hombres conforme al genio; a los prudentes les sirven los malos y los buenos; aquéllos para guardarse de ellos, éstos para seguirlos. A los viciosos, las acciones ajenas réprobas les abren camino para ejecutar las mismas"³⁵. Por ello, los historiadores deben escribir sobre las acciones personales de los que gobiernan, haciendo particular mención del genio que los domina: "De las acciones personales de los que imperan se ha de hacer particular mención en las historias, y de la cualidad y genio que los domina;

³¹ *De la historia para entenderla y escribirla, op. cit.*, pp. 17-18.

³² Cfr. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado*, p. 148.

³³ *De la historia para entenderla y escribirla, op. cit.*, p. 11.

³⁴ *Empresas, op. cit.*, T. I, empresa IV, p. 105.

³⁵ *C. P.*, 133, LXXI, n° 1.

dando a cada cosa lo que merece en la creencia. Todo puede suceder, de todo se aprende, y para quien gobierna todo se debe observar. Ciertas voces aunque parezcan vanas, si son de sustancia llevan en sí algún fundamento"³⁶. Así pues, todos los hechos han de quedar reflejados, los buenos y los malos, e incluso los más insignificantes, porque sirven de ejemplo: "Bueno es que queden registrados en las historias todos los hechos buenos o malos de los Príncipes aunque parezcan mínimos. Da ejemplo para que vean que puede suceder todo a los venideros y de estas minoridades suelen producirse cosas grandes"³⁷.

Los pensadores del siglo XVII llaman la atención del príncipe sobre los ejemplos del pasado con tanta frecuencia que podríamos suponer una admiración desmedida por el pasado. Sin embargo, no es ése el caso de Saavedra. En efecto, repetidas veces advierte que hay que emplear la historia con cautela, porque cambian los tiempos, son distintas las personas, se modifican las circunstancias. Hay que tener en cuenta estos factores. Saavedra no estaba convencido de la superioridad de los antiguos. Por ello exhorta al príncipe a que no trate la historia dogmáticamente: "... si bien es venerable la antigüedad, y reales los caminos que abrió a la posteridad por donde seguramente caminase la experiencia, suele romperlos el tiempo y hacerlos impracticables; y así, no sea el príncipe tan desconfiado de sí y tan observante de los pasos de sus antecesores, que no se atreva a echar los suyos por otra parte, según la disposición presente. No siempre las novedades son peligrosas, a veces conviene introducirlas, no se perfeccionaría el mundo si no se innovase...; las costumbres antiguas en algún tiempo fueron nuevas; lo que hoy se ejecuta sin ejemplo se contará después entre los ejemplos; lo que seguimos por experiencia se empezó sin ella. También nosotros podemos dejar loables novedades que imiten nuestros descendientes; no todo lo que usaron los antiguos es lo mejor, como no lo será a la posteridad todo lo que usamos ahora"³⁸. A veces la innovación es una cosa necesaria, ya que sin ella no sería posible el progreso. Las tradiciones más venerables fueron en su tiempo novedades, y lo que hoy carece de precedentes se contará algún día como "ejemplo". A la prudencia corresponde señalar cuándo se deben seguir los ejemplos del pasado y cuándo conviene apartarse de ellos. Esta actitud forma parte de la filosofía del acomodarse, que es elemento importante de la prudencia.

Lancina, a diferencia de Saavedra, es reacio a introducir novedades en el gobierno: "Mudar los estilos antiguos del gobierno si no es por grande necesidad, desazona a los

³⁶ C. P., p. 474, CCCVII, n° 10.

³⁷ C. P., p. 449, CCXCVI, n° 1.

³⁸ *Empresas*, T. I, *op. cit.*, empresa XXIX, p. 297.

vasallos. Se deben huir siempre las novedades, que aunque sean en mejor, dan que decir, y murmurar mientras no se conocen y pueden causar disturbios hasta que se asienten"³⁹. Las novedades, aunque sean buenas, siempre se critican y alteran al vulgo: "Mucho se ha de pensar para practicar en un Estado las novedades; éstas, aunque sean buenas, se murmuran como se abraza mejor aquello que hicieron otros, porque puesto en uso no los altera"⁴⁰. Advierte que son más seguros los ministros contrarios a introducir novedades: "Aquellos ministros que son enemigos de las novedades son más seguros; no se deben ejecutar éstas sin grave causa ni es fácil que hasta que conozcan su bien, cese la conmoción que introducen en los rudos ánimos"⁴¹. Reiteradamente aconseja al príncipe, prudencia y conocimiento del genio para introducir nuevos estilos: "Cuando se quiere introducir alguna cosa nueva que a la descubierta sería reprobada, dándoles al genio, atrae a los que la opugnan. Se gana terreno en parte, y parte se cede, hasta que con el tiempo se vence todo, tirando para los fines largas las líneas"⁴².

Ahora bien, nuestro autor no trata la historia dogmáticamente. Los ejemplos del pasado no siempre son mejores que los del presente, de aquí que advierta insistentemente al príncipe que procure imitar las virtudes de sus antecesores, no los defectos: "Quien impera procure imitar a su antecesor en las virtudes que los nuevos modos, aunque buenos, se murmuran hasta que se conocen; y aquéllas se hallan ya comprobadas; pues si toma otro estilo a cualquier accidente contrario, será calumniado"⁴³. Por tanto, los ejemplos se han de tomar de los Estados que empiezan, no de los que terminan: "Algunas Monarquías, blasonando de imitar a los romanos, han tomado de las vejeces del Imperio lo peor de su gobierno. Los ejemplos se han de observar de las Monarquías que empiezan, no de las que acaban"⁴⁴. La postura de Lancina ha de ser entendida dentro del ámbito de un tacitismo moderado: las lecciones de la historia son iluminadoras siempre y cuando las aceptemos desde una perspectiva adecuada, teniendo en cuenta las circunstancias concretas. Las circunstancias, pues, son de crucial importancia.

En definitiva, el príncipe no debe gobernar basado exclusivamente en la historia,

³⁹ C. P., p. 19, XII, nº 1.

⁴⁰ C. P., p. 64, XLII, nº 6.

⁴¹ C. P., p. 483, CCCXII, nº 5.

⁴² C. P., p. 461, CCC, nº 3.

⁴³ C. P., p. 315, CCIX, nº 5.

⁴⁴ C. P., p. 129, LXV, nº 147.

sino que ha de asociar a ella la experiencia práctica. A la prudencia corresponde señalar cuándo se deben seguir los ejemplos del pasado y cuando conviene apartarse de ellos. Esta actitud forma parte de la filosofía del acomodarse, que es elemento importante de la prudencia. Es decir, el sentido de la prudencia es encontrar las vías adecuadas para la realización de los fines y determinar así su actualización, conforme al aquí y al ahora del caso concreto. De este modo, Lancina enlaza la experiencia, la historia, y la prudencia. Es más, las columnas sobre las que descansa su postura sobre el conocimiento político son: experiencia, historia y prudencia. Experiencia e historia son indispensables para alcanzar la prudencia política. Como veremos, la prudencia política tal y como la entiende Lancina es una facultad creada por la historia-experiencia a través de un proceso empírico que rinde verdad de los casos singulares.

II.3.2. Prudencia política

Sabido es que la prudencia es de una extraordinaria importancia en la formación de la razón de Estado. Bien significativo al efecto es el título de la obra ya citada de Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas*; el príncipe ha de poseer no sólo las virtudes políticas sino también, y en alto grado, las cristianas comunes a todos los hombres. La fusión de estas dos clases de virtudes se halla en aquella virtud suprema, la prudencia, que es a la vez cristiana y política.

Un ejemplo más temprano que el de Saavedra Fajardo es el de Justo Lipsio, el erudito belga, divulgador de Tácito y una de las figuras más influyentes entre los intelectuales españoles de la época. En su obra *Politicorum sive civilis doctrinae sex* -que Bernardino de Mendoza traduce al español con el título *Los seis libros de las políticas o doctrina civil* (Madrid, 1604)⁴⁵ - aparecen voces tales como "prudencia", "simulación", "disimulación", "astucia", etc. La sociedad civil, nos dice Lipsio, se levanta sobre dos columnas: la prudencia y la virtud: "Sin prudencia nadie es verdaderamente bueno"⁴⁶. Desde el principio no deja lugar a dudas de lo mucho que estima la prudencia: "La prudencia es el arte de vivir, como la medicina el de la salud. Porque ella es la que ordena las cosas presentes, la que antevé las futuras y se acuerda de las pasadas. Ella es la que ni quiere engañar, ni puede ser engañada. A la cual todas las cosas están sujetas... hasta la

⁴⁵ LIPSIO, J., *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (Leiden, 1598). Trad. esp. de Bernardino de Mendoza, *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del reinado o principado* Madrid, Juan Flamenco., 1604.

⁴⁶ *Las políticas, op. cit.*, p. 15.

misma fortuna"⁴⁷.

Lipsio examina lo que él denomina los "padres" de la prudencia. La "experiencia", nos dice, engendra a la prudencia, mientras que la "memoria" la da a luz. Define la experiencia como "una noticia de las cosas humanas, por haberlas visto o tratado"⁴⁸. La experiencia propia o experiencia de primer orden es "más firme y segura, y así ocupa con razón el lugar del padre... Y así se dijo bien ser la experiencia muy eficaz maestra de todas las cosas, y que muy mejor se da fe y crédito a los experimentados, y aún mucho más: haciendo la experiencia ventaja a los preceptos de todos los maestros... La experiencia es... necesaria a todas las artes, porque ella por diferentes ejercicios las hizo, mostrándole los ejemplos el camino, pero es necesaria principalmente al arte de la vida civil. Cualquiera que quisiere ser tenido por inteligente en un negocio civil ha menester experiencia. La cual todavía tiene esta falta, que no se puede aprender por preceptos o reglas"⁴⁹.

Sería de esperar que Lipsio, después de haber elevado la experiencia a posición tan exaltada, atribuyera a su "memoria" (historia) un papel secundario. En realidad, lo que sucede es lo contrario: "Lo que toca a la memoria, que es el otro padre de la prudencia, no sólo la igualo a la experiencia, pero en ciertas cosas la prefiero, por ser más ordinaria y fácil, entenderse a más y acarrear más causas a la prudencia, y a más personas... Este camino real de la memoria es más seguro, y por la misma razón más trillado, siendo en muy mayor los que dependen y se hacen cuerdos por casos ajenos, quiero decir por la historia, la cual no es otra cosa sino el alma y vida de la memoria"⁵⁰. Por lo tanto, la "memoria" de Lipsio no es otra cosa sino experiencia de segundo orden, de aquí que la prudencia sea doblemente una función de la experiencia.

Pero será Antonio de Herrera y Tordesillas, historiador de Indias, traductor de Botero y Tácito, el autor que nos ofrezca en cuatro Discursos⁵¹ la más explícita demostración de cómo la época es capaz de articular a Tácito, la historia y la prudencia. En el primer Discurso escribe: "el alma de los reinos y provincias y el principal fin de su

⁴⁷ *Las políticas, op. cit.*, p. 16.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Las políticas, op. cit.*, p. 17.

⁵⁰ *Las políticas, op. cit.*, p. 18.

⁵¹ *Discurso I*: Discurso y tratado sobre la materia de Estado. *Discurso II*: Discurso sobre que Tácito excede a todos los historiadores antiguos y el fruto que se saca de sus escritos. *Discurso III*: Discurso sobre los provechos de la historia, qué cosa es y de cuántas maneras, del oficio de historiador y de cómo se ha de escribir. *Discurso IV*: Discurso y tratado que el medio de la historia es suficiente para adquirir la prudencia. BN, Ms. 3011, ff. 41v-74r. Serán citados en adelante como DI, DII, DIII, DIV, respectivamente. (Cfr. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado, op. cit.*, p. 190.

conservación... significa prudencia política... consiste en lo que se propone, en lo que ese aconseja y en lo que se determina para fundar un Estado, para aumentarle, y para conservarle"⁵². Confiesa Herrera que es difícil gobernar, y "así es mejor gobernador aquel solo que con su natural discurso junta la noticia y conocimiento de todas las calidades del Estado que gobierna y de los otros"⁵³. El saber que de esto se origina, sin el cual la "materia de Estado" es imposible, se llama prudencia. En este primer Discurso, Herrera parece sugerir que la experiencia de primer orden es la clave en el proceso de adquisición de la prudencia, pues ésta "consiste en la noticia y conocimiento... de muchas cosas particulares... y sin esta general y particular noticia y conocimiento no se puede hacer ninguna buena resolución, y por tanto no será apto para las materias de Estado el que no fuere bien ejercitado en la vida"⁵⁴.

Herrera se ocupa de la prudencia en el Discurso IV, y señala que se requieren tres cosas para su formación: "memoria de las cosas pasadas... conocimiento de las presentes... echar de ver las venideras"⁵⁵. Aún cuando las dos primeras -experiencia de segundo orden o historia, y experiencia de primer orden- son esenciales para la adquisición de la prudencia, ésta "muestra principalmente... su fuerza" a través de la última. Quien quiera adquirir el don de la prudencia, aconseja Herrera, ha de deliberar con sumo cuidado sobre lo que sucedió en el pasado y compararlo con el presente. Una vez hecho esto, y tomada debida consideración de las similitudes y diferencias que dicho examen revela, es posible aprender el verdadero arte de barruntar el fin de las acciones humanas sin temor a equivocarse en la selección de los fines conducentes al fin propuesto. La experiencia sola no basta para lograr este propósito, pues la vida humana es demasiado corta, y no nos permite circundar completamente el infinito número de casos que se puedan dar.

El hombre, entonces, no puede aprender esta "ciencia de bien vivir" por medio de la sola experiencia propia. La memoria del pasado, la historia, fácilmente remedia esta deficiencia tan propia de la condición humana. Por eso es a la historia "llamada maestra de la vida, a la cual debemos acudir para hallar los preceptos de bien vivir y de gobernar a nosotros mismos, nuestras casas, las ciudades y reinos enteros; porque de los hechos y varios acontecimientos que en ella se hallan se saca con la experiencia el verdadero gusto del bien y del mal; de tal manera que vemos que se consigue tanto fruto de la historia como

⁵² DI, f. 51.

⁵³ DI, f. 52.

⁵⁴ DI, f. 52.

⁵⁵ DIV, f. 151.

de las leyes, porque estas dos cosas nos encaminan a la virtud. Pero tanto, más aprovecha la historia que las leyes cuanto que éstas no tienen más que los preceptos de bien vivir; pero la historia confirma la doctrina con los ejemplos, lo cual es de mayor fuerza para disponernos a abrazar y recibir lo justo y lo mejor. Por lo cual se puede decir que la historia es un tribunal suficiente por sí mismo, sin ejecutores ni alguaciles, que moviendo a los hombres a lo bueno los lleva a la felicidad civil"⁵⁶.

Si la experiencia individual, es decir, el conocimiento acerca de las cosas concretas acumulado a través de toda una vida, es la que engendra la prudencia, es fácil deducir lo mayores que serán tanto la vitalidad de la prudencia como los beneficios que de ella resultarán si las enseñanzas de la historia se ponen a disposición de la república. El gobernar, explica Herrera, es un quehacer que, de por sí difícil, se hace todavía más oneroso por la diversidad de las formas de gobierno, los tiempos, las costumbres y los accidentes. En resumen, así como al inicio de todo acto cabal está la prudencia, así también la historia es casi el principio mismo del cual deriva la prudencia"⁵⁷.

En las páginas del Discurso IV, Herrera asocia la razón de Estado con la prudencia. Esta última, a su vez, dice que es conocimiento fundamentalmente derivado de la historia, por medio de la cual aprendemos tanto los efectos como las causas. Ahora bien, ¿cómo ha de leer la historia el hombre de Estado que desea adquirir prudencia política? Criticando simultáneamente a Tito Livio y Herodoto por haber cultivado un estilo histórico exclusivamente narrativo, Herrera afirma que los ejemplos por sí solos no son suficientes, y así censura, implícitamente, la excesiva confianza que muchos tacitistas contemporáneos depositan en los ejemplos. "El ejemplo particular no es bastante por sí mismo, a enseñar la buena imitación; antes podría ser ocasión de que se hiciesen muchos yerros por los que los quisiesen seguir sin otra distinción. Y así conviene que leyendo las historias y considerando cada cosa de lo que contienen, vaya un hombre prudente formando en sí mismo una cierta regla general de las acciones particulares. Lo cual no es otra cosa sino la prudencia, mediante la cual podemos, en cualquier accidente, gobernar a nosotros mismos y a la república"⁵⁸.

A pesar de que Herrera rechaza el tacitismo extremo, reconoce abiertamente la importancia de Tácito; y así, después de repasar las virtudes de la historia -"prudencia verdadera"- concluye que "los escritos de Cornelio Tácito son un breve epílogo de estos y

⁵⁶ DIV, ff. 151-152.

⁵⁷ DIV, f. 152.

⁵⁸ DIV, f. 155.

mayores frutos, y porque no lo son los que no se gozan y estos, por la escabrosidad (aunque misteriosa) del lenguaje, no eran comunes a nuestra nación, ahora se han despertado los buenos ingenios para hacerle este bien, pues que verdaderamente es Tácito tan excelente en todo"⁵⁹. Tácito, en lugar de poner a prueba la paciencia del lector con agotadores recuentos de sucesos políticos, recalca cosas tales como el origen de las acciones humanas, los principios y las causas de donde dimanen los sucesos, las falsas amistades, las acusaciones, las injusticias cometidas contra los inocentes. Todos estos temas, si son leídos en el contexto del estilo tan propio de Tácito, Herrera los juzga ser fuente de conclusiones importantes y útiles, pues nos demuestran lo cautelosos que han de ser los hombres en sus relaciones con los príncipes.

En la misma línea, Saavedra Fajardo, coincidiendo con otros pensadores políticos del Renacimiento y del Barroco, tiene a la prudencia en gran estima. Políticamente hablando, escribe, la prudencia busca la "conservación" de la república. Se compone de tres partes: "memoria de lo pasado, inteligencia de lo presente, y providencia de lo futuro... Todos tres tiempos son espejos del gobierno, donde, notando las manchas y defectos pasados y presentes, se pule y hermosea; ayudándose de las experiencias propias y adquiridas"⁶⁰. El contenido de este párrafo es de una inspiración claramente tradicional, que se remonta a Santo Tomás⁶¹. Según el diplomático murciano, la prudencia política se adquiere "con la enseñanza y la experiencia"⁶². Define la experiencia doblemente, como conocimiento práctico adquirido por el gobernante en el curso de su quehacer político, y como conocimiento político aprendido de la "memoria del pasado", es decir, la historia. Admite, por tanto, la existencia de un fuerte lazo de unión entre la prudencia política y la historia, y esta última es el instrumento mediante el cual la primera podrá trazar un rumbo que prometa navegación cierta y segura tanto hoy como mañana: "... y conocidos bien estos dos tiempos, pasado y presente, conocerá también vuestra alteza el futuro; porque ninguna cosa nueva debajo del sol, lo que es fue, y lo que fue será. Múdanse las personas, no las cenas; siempre son unas las costumbres y los estilos"⁶³.

Lancina, en común con otros pensadores políticos del Renacimiento y del Barroco,

⁵⁹ DIV, ff. 59-60.

⁶⁰ *Empresas*, T. I, *op. cit.*, empresa XXVIII, p. 286.

⁶¹ *Suma Teológica*, II-II, q. 49, a. 1.

⁶² *Empresas*, T. I, *op. cit.*, empresa XLIII, p. 401.

⁶³ *Empresas*, T. I, *op. cit.*, empresa XXVIII, p. 289.

tiene la prudencia, regla y medida de las virtudes, en gran estima. Si falta en el príncipe esta virtud, falta el alma del gobierno. Esta virtud se asienta en el respeto a la realidad, a la verdad de las cosas; es causa, raíz, medida, ejemplo, guía, razón formal, medida de las demás virtudes. La prudencia tiene una posición suprema entre las demás virtudes, ya que es la que controla a las demás. Así lo indica Ribadeneira: "la guía y maestra de todas las virtudes morales del príncipe cristiano debe ser la prudencia, que es la que rige y da su tasa y medida a todas las demás"⁶⁴; y Mariana: "Es la prudencia cierta prenda del ánimo en virtud de la cual mirando a todas partes, por la memoria de lo pasado, disponemos lo presente y prevenimos lo futuro, por lo que está ya claro y manifiesto rasgamos el velo de lo que está aún oculto y misterioso"⁶⁵. La prudencia guía a todas las demás virtudes, le corresponde mantenerlas en el camino de la rectitud; en esto reside su supremacía.

En la doctrina clásica, la afirmación de la supremacía de la virtud prudencia significa que la realización del bien exige un conocimiento de la verdad: "Lo primero que se exige de quien obra es que conozca", dice Santo Tomás⁶⁶. El conocimiento objetivo de la realidad es, pues, decisivo para obrar con prudencia. En su condición de "recta disposición" de la razón práctica, la prudencia ostenta una doble faz: es cognoscitiva e imperativa. Aprehende la realidad para luego, a su vez, "ordenar" el querer y el obrar. El conocer constituye el elemento anterior y "mensurativo"; el imperio toma su "medida" del conocimiento, al que sigue y se subordina. La prudencia consiste, pues, en que el conocimiento objetivo de la realidad se torne medida del obrar, que la verdad de las cosas reales se manifieste como regla de la acción. Por tanto, la prudencia no es sólo conocimiento o saber informativo; lo esencial para ella es que ese saber de la realidad sea transformado en imperio prudente, que inmediatamente se realiza en la acción. De aquí que nos ocupemos de la prudencia como conocimiento, y de sus aplicaciones en la obra de Lancina.

El conocimiento de uno mismo forma parte principalísima de la prudencia. El hombre tiene que conocer sus pasiones, sus inclinaciones, su manera de reaccionar ante el mundo exterior, sus debilidades y defectos lo mismo que sus buenas cualidades. Sólo así podrá aprender a dominarse; sólo así podrá seguir el camino de la moderación. La

⁶⁴ RIBADENEYRA, P. de, *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*, en *Obras escogidas* (Ed. de V. de la Fuente), Madrid, B.A.E., LX, 1868, pp. 449-587.

⁶⁵ MARIANA, J. de, *Del rey y de la institución real*, en *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, XXXI, 1854, p. 565.

⁶⁶ Cfr. PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976, pp. 33-82.

prudencia consiste en que cada hombre conozca su genio y pueda, así, dominar sus pasiones para obrar de acuerdo a la razón: "La prudencia consiste en conocerse el hombre su genio y el que es violento moderarlo, como aquel que lo tiene tardo, revivirlo"⁶⁷.

Las observaciones de carácter psicológico que ofrece en su obra encierran un tono de pesimismo humano, muy en la línea de los autores del siglo XVII. Veamos algunas de ellas: los corazones de los hombres son de "oscuros senos, no es todo lo que muestran lo que imaginan y mientras ostentan en una acción piedad del público, pueden guardar adentro particulares sentimientos e ideas"⁶⁸; por ello no es fácil conocer la naturaleza humana: "tiene muchos senos, y es menester tiempo y práctica para conocerla"⁶⁹.

No obstante, esta visión pesimista del hombre no enturbia la firmeza de Lancina en la afirmación de unos valores supremos que constituyen la meta a alcanzar por esa criatura inteligente y libre que es el ser humano. Sin tener en cuenta este planteamiento de fondo, toda nuestra consideración acerca de la concepción antropológica de Lancina quedaría desfigurada y mal comprendida. El hombre, aunque tiende al mal, a no dejarse dirigir más que por la conveniencia y el interés, puede corregirse. En efecto, para Lancina la mayor empresa del hombre es la de vencerse a sí mismo: "Toda la aplicación del hombre prudente debe ser a investigarse su natural y corregirle... La mayor empresa es la de vencerse a sí mismo; es necesario hacer el hábito que parezca naturaleza, ni esto se puede conseguir en breve tiempo, poco a poco se cultiva el terreno humano para que dé sazonado fruto"⁷⁰.

Considera que el hombre puede ser objeto de educación: "La dureza de ánimo cuando se cultiva, se modera y hace grandes progresos"⁷¹; incluso aquel de "genio rudo y alpestre puede la enseñanza corregirlo"⁷². Nuestro autor está completamente convencido de la eficacia de la educación para inclinar la voluntad hacia lo bueno. Cree que es posible la educación de la voluntad del hombre por medio de la costumbre. Advierte que: "Hay algunos hombres a quien por no haber padecido trabajo no se les conoce el genio; la adversidad es la piedra de toque de los ánimos; no es mucho que quien siempre ha tenido buena fortuna parezca valeroso, como el que la ha tenido mala sin investigar razones se

⁶⁷ C. P., p. 394, CCLXI, nº 1.

⁶⁸ C. P., p. 77, LIV, nº 4.

⁶⁹ C. P., p. 68, XLVII, nº 2.

⁷⁰ C. P., p. 27, XVI, nº 4.

⁷¹ C. P., p. 25, XV, nº 1.

⁷² C. P., p. 392, CCLX, nº 3.

califica por poco avisado. En el trueque de los sucesos se prueban los hombres y más fácil es que el que pasa de los malos a los buenos se porte como prudente, que sea valeroso y constante que quien después de gozar los buenos, padece los adversos" ⁷³. El que nunca ha padecido adversidades cae siempre en los extremos: "Quien no tiene práctica de las adversidades siempre da en los extremos, se ahoga o se precipita; a quien ha padecido o gozado buena fortuna ninguna cosa le altera"⁷⁴.

¿Cómo debe proceder el hombre prudente? En primer lugar, atenderá bien a todas las circunstancias de una situación dada y no querrá emprender más de lo que pueda llevar a cabo. El gobernante debe ponderar si es posible la realización de aquello que pretende, puesto que sería una imprudencia proponerse cosas imposibles. Por ello observa Lancina que "los hombres sabios, aunque apliquen el genio a la ambición, piensan primero si aquello que desean tiene camino de conseguirse, pues más vale un mediano bien con quietud y una regulada esperanza que por quererlo todo arriesgarlo todo"⁷⁵. El hombre prudente reflexiona, pondera todas las circunstancias antes de ejecutar una resolución para alcanzar el éxito en lo que se propone. Según Lancina, el hombre prudente "ha de obrar con reflexión aún en las cosas mínimas"⁷⁶.

La prudencia en las palabras obliga a hablar con reflexión aún en las cosas insignificantes, porque de este modo se adquiere el hábito para las importantes: "Verdad es que hablar con reflexión aún en las cosas que no importan es prudencia porque se hace hábito para las que sirven. También es arte para no dejarse registrar el genio y dominar los otros, discurrir sin afectación, pero misterioso"⁷⁷. Para evitar ofender al superior se debe esperar a que éste hable primero: "Ser regulado en las palabras siempre es conveniencia, a quien no está advertido puede venirle mucho daño de la lengua; cuando piensa que se dice una gracia, o se adula o se ofende; es bueno esperar el sonido de la voz del que manda para darle agradable respuesta"⁷⁸.

Así, pues, la prudencia tiene muchas aplicaciones, abarca toda la esfera de la actividad el príncipe. Lancina recomienda a éste prudencia en las palabras y cortesía en las

⁷³ C. P., p. 428, CCLXXXIV, nº 6.

⁷⁴ C. P., 414, CCLXXV, nº 1.

⁷⁵ C. P., p. 242, CIL, nº 3.

⁷⁶ C. P., p. 459, CCIC, nº 8.

⁷⁷ C. P., p. 95, LXIII, nº 4.

⁷⁸ C. P., p. 56, XXXVII, nº 5.

formas, de este modo logrará atraer hacia sí la voluntad del pueblo: "No es la menor prenda en quien gobierna el buen modo y la ajustada elocuencia; un Príncipe austero se gana sin alguna causa el aborrecimiento; es menester saber decir lo que conviene, que muchas veces pueden más pocas palabras a tiempo que muchas obras intempestivas. No basta para el acierto el valor, ni la justificación, porque en los imperios es muy necesaria esta doctrina: un Príncipe elocuente y mañoso vuelve el pueblo a su voluntad a cualquier parte"⁷⁹.

El príncipe debe mostrar siempre una gran serenidad y aplicar las resoluciones sin turbarse aún en las circunstancias más difíciles, como hizo el virrey de Nápoles, duque Medina de las Torres: "Todos los temores de los pueblos los sanan los Soberanos con aplicar los remedios sin turbarse, y mostrar gran serenidad. De este modo quitó los que había concebido la ciudad de Nápoles, el Duque de Medina de las Torres, virrey. Llegó en aquel tiempo con la Armada de Francia Monsieur de Burdeos hasta las marinas de Pausilipo, lugar de delicia, poco distante. De que el pueblo había aprehendido inevitables peligros; pero el Duque, mostrando grande seguridad de ánimo, dio aquella noche comedia y festín real en Palacio a la nobleza como despreciando al enemigo, y envió a convidarle si quería gozarla, y al mismo tiempo hizo asentar dos culebrinas desde la montaña a la Armada, que disparando a la alborada la mañana siguiente, le hicieron dejar el lugar retirándose después de haber recibido mucho daño"⁸⁰.

Observa Lancina que con los súbditos se debe practicar más que el rigor, la galantería o cortesía: "Cuando se sabe practicar la galantería concediendo lo que se pide, obliga mucho, como lo que se da con temor o escasez, se desprecia"⁸¹. "Llevan un género de derecho para conseguir los ruegos que van adornados de la discreción. Algunos, mirando a sus apetitos y pasiones se ciegan, y no saben pedir con que es forzoso negarles lo que no se les puede conceder"⁸². La altivez en las formas altera al pueblo: "Agrada mucho a los pueblos que las órdenes de los Príncipes vayan adornadas de la modestia, y vestidas del amor al vasallo; del mismo modo que la altivez en los estilos altera, la moderación obliga"⁸³.

La prudencia implica acomodación al elemento temporal. Por tanto, el príncipe

⁷⁹ C. P., p. 189, XCVIII, nº 2.

⁸⁰ C. P., p. 24, XIII, nº 9.

⁸¹ C. P., p. 276, CLXXVII, nº 4.

⁸² C. P., p. 390, CCLVIII, nº 1.

⁸³ C. P., p. 50, XXXIV, nº 1.

prudente tiene que saber obrar en el momento propicio. La acomodación enseñará al príncipe a escoger el menor de los males: "Es prudencia permitir los menores males por evitar precipios mayores"⁸⁴. Repetidamente insiste en esta idea a lo largo de la obra: "Cuando el mal que amenaza es mayor, el menor no debe embarazar el remedio"⁸⁵; "En los grandes trabajos se puede elegir el menor mal, si se evitan otros mayores"⁸⁶; "Algunas cosas es prudencia dejarlas que hagan su curso, aunque sea violento, porque estancadas o detenidas causan mayores daños"⁸⁷. De ahí que la personalidad del estadista deba ser flexible y adaptable a las necesidades del momento. Para llevar cabo tal propósito se necesita, además de "enseñanza" y experiencia, prudencia.

El conocimiento de los demás es un elemento de la doctrina de acomodación, que a su vez forma parte esencial de la prudencia. Un hombre, y muy en especial un príncipe, debe poder adaptarse a las personas, a las circunstancias y al momento. El hombre prudente debe saber tratar con su prójimo. Para ello necesita conocer el genio humano y el de los Estados. Este conocimiento constituye la tercera vía para llegar a la formulación de la razón de Estado. En rigor, más que una tercera vía, es una de las aplicaciones de la prudencia política, clave en su obra. En realidad, las tres vías que utiliza para llegar a la formulación de la razón de Estado podrían reducirse a una: la prudencia política. Experiencia e historia -primera vía, son indispensables para alcanzar la prudencia política -segunda vía-, que culminará en la tercera, en el conocimiento del genio humano y de los Estados. Abordaremos esta tercera vía comenzando con la tipología que presenta Lancina del genio humano, tomando como precedente la obra *Examen de ingenios* del médico y filósofo español, Juan Huarte de San Juan; y exponiendo a continuación la clasificación del genio de los Estados que presenta nuestro autor.

II.3.3. Conocimiento del genio humano y de los Estados

Entre los autores del siglo XVII se generalizó la aplicación del conocimiento de la psicología humana al campo de la política. El gobernante ha de tener conocimiento de la psicología humana para extraer de ello las conclusiones pertinentes que le permitan formular las máximas adecuadas al genio de cada persona, y de cada Estado. En nuestro

⁸⁴ C. P., p. 33, XIX, n° 2.

⁸⁵ C. P., p. 213, CXXI, n° 1.

⁸⁶ C. P., p. 189, XCVII, n° 4.

⁸⁷ C. P., p. 332, CCXX, n° 3.

país esta corriente se inició ya en el siglo anterior. El médico y filósofo navarro Juan Huarte de San Juan (1529-1588), se propuso llevar a cabo un "examen" detallado del "ingenio" humano, de sus diferencias cualitativas, y cómo y por qué de entre las numerosas clases de saber y "ciencias" disponibles, algunos hombres manifiestan mayor afinidad por unas que por las otras. Esto es lo que significa el título de su tratado: *Examen de ingenios para las ciencias. De donde se muestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres y el género de letras que a cada uno corresponde en particular* (Baeza, 1575)⁸⁸.

Huarte, al principio del tratado explica lo que entiende por "ingenio", palabra que deriva del *ingeniero*, "que quiere decir engendrar dentro de sí una figura entera y verdadera que represente al vivo la naturaleza del sujeto, cuya es la ciencia que se aprende"⁸⁹. El entendimiento, que nos distingue de los animales y las plantas, es quien engendra las ciencias y las artes, a las que define como "imágenes y figuras que los ingenios engendran dentro de su memoria". De acuerdo con esto, hay una estricta correspondencia entre el sujeto que aprende y la ciencia aprendida, lo cual justifica la diferencia entre unos hombres y otros en lo que toca a su vocación y profesión. Así se comprende la preocupación que Huarte manifiesta en la dedicatoria a Felipe II, y en la que expresa como fines últimos de su obra el aclarar: 1) "qué naturaleza es la que hace a un hombre hábil para una ciencia, y para otra incapaz"; 2) "cuántas diferencias de ingenio se hallan en la especie humana"; 3) "qué artes y ciencias corresponden a cada uno en particular"; 4) "con qué señales se había de conocer". Huarte trata de establecer una verdadera tipología, que es lo que en definitiva vienen a ser su examen y clasificación de los ingenios. Antes de pasar adelante, y en el mismo proemio al lector, se pregunta de dónde pueden nacer tantas diferencias, "siendo todos los hombres de una especie indivisible, y las potencias del alma racional, memoria, entendimiento y voluntad, de igual perfección en todos"⁹⁰.

Observa que el ingenio de cada hombre depende de su "temperamento", es decir, del grado en que se combinan en su cerebro los distintos humores (los temperamentos orgánicos): calor y frialdad, humedad y sequedad; y de aquí resultan también sus inclinaciones y disposiciones a las virtudes o los vicios. Cada facultad (memoria, entendimiento, y voluntad) requiere el predominio de un tipo de humor: la memoria, humedad; el entendimiento, sequedad; la imaginación, calor. Su confianza en los sentidos y

⁸⁸ Obra citada en adelante como *Examen de ingenios*. La edición más reciente, que publica el texto completo de la edición príncipe, es la de E. TORRE, Madrid, Ed. Nacional, 1976. Otra edición anterior es *Examen de ingenios*, en *Obras escogidas de filósofos*, Madrid, Tomo LXV, Biblioteca de Autores Españoles, 1873.

⁸⁹ *Examen de ingenios*, B. A. E., tomo LXV, p. 410.

⁹⁰ *Examen de ingenios*, ed. de E. Torre, p. 404.

la experiencia tiene su contrapeso en una marcada desconfianza en el poder del entendimiento para llegar a la verdad⁹¹. Se propone examinar las causas de las diferencias entre las distintas clases de ingenios que hay entre los hombres, para que cada uno se dedique con provecho al cultivo de la rama del saber que mejor se acomoda a su temperamento. Estas condiciones son deducidas de la constitución fisiológica del sujeto. En este aspecto, Huarte es reconocido, con Vives, como uno de los precursores de la psicología diferencial y, sobre todo, de su aplicación práctica fundamental: la orientación profesional⁹².

El príncipe, sabiendo muy bien como es él mismo, y dispuesto a controlarse adecuadamente, necesita estar atento a la condición de los que gobierna y de los que, al igual que él, se hallan colocados al frente de otros Estados y pueden rivalizar con él, es decir, debe estar advertido frente a sus émulos. Según Lancina lo primero que deberá hacer es "investigar los genios de los hombres en los asuntos"⁹³. Repetidamente insiste en esta idea a lo largo de la obra: "Generalmente para conseguir los fines el medio es investigar el genio de aquel con quien se trata"⁹⁴; "Prudencia es, antes de poner en ejecución acciones grandes, investigar cómo serán recibidas y después ejecutarlas"⁹⁵. Ya Saavedra aconsejaba adaptar el estilo a la naturaleza del sujeto con el que se trata: No se puede negociar con todos con un mismo estilo; conveniente es variarle según la naturaleza del sujeto con quien se trata, como se varían los bocados de los frenos según es la boca del caballo. Unos ingenios son generosos y altivos. Con ellos pueden mucho los medios de gloria y reputación. Otros son bajos y abatidos, que solamente se dejan granjear del interés y de las conveniencias propias; unos son soberbios y arrojados, y es menester apartarlos suavemente del precipicio; unos son serviles, con los cuales pueden más las amenazas y el castigo que el ruego..."⁹⁶.

En la misma línea, Lancina ilustra al gobernante cómo ha de proceder para encarar los distintos genios humanos: "Las resoluciones de los que gobiernan las ha de adaptar la prudencia al genio de quien las recibe; a los simples hablarles con bondad; a los arrojados

⁹¹ Cfr. FRAILE, G., *Historia de la filosofía*, T. III, 2ª ed., Madrid, B. A. C., 1978, pp. 360-361.

⁹² Cfr. ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, T. II, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 210.

⁹³ C. P., p. 55, XXXVI, n° 5.

⁹⁴ C. P., p. 464, CCCII, n° 7.

⁹⁵ C. P., p. 55, XXXVII, n° 3.

⁹⁶ *Empresas*, T. I, *op. cit.*, empresa XXX, pp. 303-304.

con bizarría, con intrepidez a los constantes; a los desalmados con temeridad; y a los prudentes con reflexión"⁹⁷. En numerosos comentarios, Lancina alude al genio de los príncipes, recomienda mucha prudencia para tratar con ellos: "Aunque los Príncipes muestren inclinación en lo que piden, exagerando con palabras, se debe ir poco a poco en convenir con ellos; muchas veces no es lo que pronuncian aquello que desean, y es menester la discreción para conocerlos"⁹⁸. Observa que a los que viven en los palacios les interesa conocer el genio de príncipe: "También es menester que miren [los hombres que viven en los Palacios] cual es el genio del que gobierna; pues sucede de ordinario que aborrezcan a quien los huye como a quien los imita le amen"⁹⁹. Los cortesanos suelen ser muy hábiles para descubrirlo, pero con frecuencia se equivocan: "Son los cortesanos linceos que registran el genio de sus señores, aunque más lo oculten. Verdad es que muchos se han engañado, siendo diferentes las acciones domésticas que las públicas, de este modo respondió Carlos Quinto a sus grandes; y porque el honor de la Corona muda también el genio"¹⁰⁰.

El ministro antes de aconsejar al príncipe debe observar su genio: "Primero ha de observar el ministro el genio al superior, que se ponga a aconsejarle; a los corazones abiertos se puede hablar con libertad; pero es necesario pensar lo que se dice cuando se trata con ánimos sospechosos, que lo registran todo y lo critican"¹⁰¹. Es indispensable conocer el genio del superior: "para ganarse la voluntad de un superior hace mucho ser de un mismo genio o conocerlo"¹⁰². Es una gran fortuna el saber adivinar sus pensamientos: "es necesario dar el genio de los Príncipes a tiempo, y antes que necesiten de explicarse si hay descuido, se ofenden; pero es fortuna saberles adivinar a los hombres los pensamientos, agradecen sumamente que les propongan lo que aman"¹⁰³.

El príncipe, por su parte, deberá aplicarse a conocer el genio de los Estados; de este conocimiento deberá extraer las conclusiones pertinentes que le permitan formular

⁹⁷ C. P., p. 377, CCLI, n° 5.

⁹⁸ C. P., p. 63, XLII, n° 3.

⁹⁹ C. P., p. 85, LX, n° 2.

¹⁰⁰ C. P., p. 255, CLXI, n° 1.

¹⁰¹ C. P., p. 152, LXXIV, n° 3.

¹⁰² C. P., p. 433, CCLXXXVIII, n° 1.

¹⁰³ C. P., p. 86, LXI, n° 4.

máximas adecuadas al genio de cada Estado: "Quien gobierna necesita de observar el humor que domina a los pueblos que rige, pues más consiste que sean las máximas adecuadas que muy científicas"¹⁰⁴. Observemos otra vez cómo se aparta Lancina de la postura de Álamos respecto a la naturaleza de la política. Según Lancina, las máximas han de ser adecuadas al caso concreto; por tanto, la política no es una ciencia con normas siempre válidas. El gobernante deberá "observar el humor", "investigar el genio" de los pueblos para que sus máximas sean adecuadas al genio de cada uno: "Por esto es menester antes de estrechar finezas investigar el genio; pues de lo que en unos es necesario guardarse para conocer una evidente malicia, a otros, por advertir fea naturaleza es razonable compadecerlos; observar estas artes a los hombres ingeniosos les sirve para la propia enseñanza. Aquello extremado que es defecto lo toman y usan con moderación para sus aciertos, y el que obra con advertencia de todo saca doctrina"¹⁰⁵.

Cada nación tiene su peculiar carácter y requiere su gobierno idóneo. Por tanto, se les deben dar aquellos gobiernos que se adapten al genio particular de cada una: "Aunque el nuevo gobierno que se introduce sea muy acorde, no agrada si es contra el genio del súbdito. A cada nación es menester gobernarla con aquellas máximas a que se inclina"¹⁰⁶; y advierte que: "muchas veces quien domina, siendo contra el genio de un Estado, sin que tenga otras culpas puede perderlo, porque manteniéndose en alguna tema que emprenda, y porfiando los súbditos, hace que se rompa y nazcan graves embarazos; algunos caballos quieren el freno dulce, otros pesado, otros agudo, y otros obtuso; y conforme las bocas, así deben ser las bridas"¹⁰⁷.

Observemos la semejanza con el texto anteriormente citado de Saavedra. Éste advertía que hay que variar el estilo según la naturaleza del sujeto con quien se trata: "como se varían los bocados de los frenos según es la boca del caballo. Unos ingenios son generosos y altivos. Con ellos pueden mucho los medios de gloria y reputación. Otros son bajos y abatidos, que solamente se dejan granjear del interés y de las conveniencias propias; unos son soberbios y arrojados, y es menester apartarlos suavemente del precipicio; unos son serviles, con los cuales pueden más las amenazas y el castigo que el ruego..."¹⁰⁸.

¹⁰⁴ C. P., p. 90, LXI, n° 22.

¹⁰⁵ C. P., p. 96, LXIII, n° 6.

¹⁰⁶ C. P., p. 398, CCLXIII, n° 6.

¹⁰⁷ C. P., p. 102, LXV; n° 20.

¹⁰⁸ *Empresas*, T. I, *op. cit.*, empresa XXX, pp. 303-304.

También Lancina va señalando las distintas maneras de gobernar según los genios: "Aman la dirección moderada los pacíficos; quieren un militar criado entre las armas los belicosos; los sabios anhelan un gobierno discreto; gustan de ingenio radiante los que aman el bullicio; con paz y gran satisfacción deben regirse los flemáticos; tal vez conviene mudar también estos institutos con el contrario genio cuando la cualidad se halla tan arraigada que se ha hecho vicio. Puede pasar a ser impertinente el belicoso y necesitar de un gobierno flemático que le modere; puede haber perdido toda la reflexión el prudente y haber menester de un corazón generoso que le avive"¹⁰⁹. No obstante, advierte que cuando el genio llega a degenerar en vicio, es conveniente aplicar resoluciones contrarias al genio al que se inclina para poder corregirlo.

Como señala A. Ferrari¹¹⁰, es lógico que los tacitistas españoles se interesaran por el problema de la heterogeneidad geográfica, dada la constante frecuencia con que ésta se halla resaltada en las obras del mismo Tácito. Fue Huarte de San Juan, autor anteriormente citado, el primero que se dedicó a estudiar el problema de la heterogeneidad temperamental de nuestro país. En su *Examen de ingenios*, describe los distintos genios de cada región: "Consideremos el ingenio y costumbres de los catalanes, valencianos, murcianos, granadinos andaluces, extremeños, portugueses, gallegos, asturianos, montañeses, vizcaínos, navarros, aragoneses y los del riñón de Castilla. ¿Quién no ve y conoce lo que éstos difieren entre sí, no sólo en la figura del rostro y compostura del cuerpo, pero también en las virtudes y vicios del ánima?... Y todo nace de tener cada provincia de éstas su particular y diferente temperamento. Y no solamente se conoce esta variedad de costumbres en regiones tan apartadas, pero aún en lugares que no distan más que una pequeña legua, no se puede creer la diferencia que hay de ingenios entre los moradores"¹¹¹.

El monarca español necesita conocer esta doctrina dada la diversidad de naciones que gobierna: "No hay Príncipe que necesite más de esta doctrina que el Monarca de España, por la diversidad de naciones que domina, todas valerosas, y todas sabias; por los Príncipes que tiene confinantes, y por otros con quien debe tener confederaciones, y guardarse de sus enemigos"¹¹². Lancina va esbozando los ragos del pueblo español. Comienza describiendo el genio de los españoles en general: "Los españoles son en general de ánimos generosos, pero cuando preven la necesidad parcos; su genio es melancólico, su

¹⁰⁹ C. P., p. 471, CCCVI, nº 1.

¹¹⁰ FERRARI, A., *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa-Calpe, 1945, p. 189.

¹¹¹ HUARTE DE SAN JUAN, J., *Examen de ingenios*, B. A. E., T. LXV, pp. 771.

¹¹² C. P., p. 102, LXV, nº 21.

natural sospechoso y aprensivo; en la paz descuidados; en los aprietos solícitos; en el obrar flemáticos, pero aunque sucedan nuevos accidentes, no precipitados; sufren pero no perdonan fácilmente las injurias; en lo que emprenden son tenaces, y en la adversidad constantes. A quien no los practica, a la primera vista parecen de trato altivo, después son buenos amigos y conservan la fe prometida; cuando hallan conveniencias se repatrían con facilidad en lejanas tierras. En la guerra son buenos para la Caballería, y mejores para la Infantería, pero tenaces para la defensa de una plaza, siendo sufridores de grandes trabajos. Profesan la vanidad de saber mucho, y quieren mandar en cualquiera parte donde se hallen"¹¹³.

Después de esbozar los rasgos generales del pueblo español, describe los genios particulares: "Aunque lo universal de la España tenga este genio, hay otros particulares en las provincias; es aquella región vastísima, cuatro veces mayor que Italia su ámbito; aunque la tienen despoblada las extracciones de gentes, y continuas guerras"¹¹⁴. En Castilla, son "los hombres de gran bondad y puntualidad; de ánimos generosos y guerreros, y hábiles para las ciencias; sufridores de cualquier duro imperio como obedezcan al propio Soberano... Los leoneses son casi del mismo genio"¹¹⁵. Los extremeños, "parte de esta provincia son fuertes, ingeniosos, constantes, y hábiles para todo"¹¹⁶. Los andaluces y murcianos, son "en el trato poco sufridos, y de corazón no tan abonado"¹¹⁷. En Galicia, "sus gentes son buenas para la guerra, por mantenerse con poco, y ser muy pacientes en los trabajos, pero en el genio son pusilánimes"¹¹⁸. En las Montañas y Señorío de Vizcaya, son "capaces de todas las ciencias, y desde niños en la arte métrica y escritura tienen grande enseñanza. Suben a grandes cargos, porque en los ascensos y en servir se muestran humildes y puntuales; amigos de la libertad y en lo que emprenden tenaces"¹¹⁹. "Casi el mismo genio tienen los navarros, aunque la bondad no sea tan estable"¹²⁰. Los aragoneses,

¹¹³ C. P., pp. 102-103, LXV, nº 22.

¹¹⁴ C. P., p. 103, LXV, nº 23.

¹¹⁵ C. P., p. 103, LXV, nº 24.

¹¹⁶ C. P., p. 103, LXV, nº 25.

¹¹⁷ C. P., p. 103, LXV, nº 26.

¹¹⁸ C. P., p. 104, LXV, nº 27.

¹¹⁹ C. P., p. 104, LXV, nº 28.

¹²⁰ C. P., p. 104, LXV, nº 29.

"son ingeniosos, valerosos y constantes, pero amigos de la libertad, y sus privilegios"¹²¹. "Menos oscuros son los valencianos, pero gente que no perdona las ofensas"¹²². Los menos conocidos son los catalanes: "En la Monarquía de España el ánimo menos conocido es el de los catalanes, amigos de su libertad, y que no es prudencia tocarles sus privilegios; por fuerza el regirlos imposible, pero de voluntad y con los buenos modos muy tratables"¹²³. Los portugueses, "aunque hoy es provincia desgajada de Castilla, no se puede dudar que son de corazones galantes"¹²⁴.

También describe el genio de los Estados que domina la monarquía española; comienza con los Estados de Italia: "De los Estados que dominan los Reyes de España en Italia, se lleva el Reino de Nápoles la primicia... Sus gentes en el genio son diferentes de todos los demás de Italia, o que lo lleve el clima, o que se hayan mudado por las naciones que lo han dominado. Son de corazones muy generosos, liberales, gastadores espléndidos y ostentosos... En los pleitos son cavilosos y sutiles; amigos de fiestas y novedades; inclinados mucho a las armas y a las venganzas; pacientes del imperio como sepan llevarlos, y de corazones abiertos, que fácilmente explican sus sentimientos para quejarse"¹²⁵. "En segundo lugar está la Sicilia, isla grande y fortalecida de Mesina, Augusta y Zaragoza; muy nobles puertos, abundante de grano y bastimentos. Sus naturales muy fieles, y enemigos de mudar el Señor que eligen, pero los genios muy sagaces, vengativos y cavilosos, y que no puede fiarse mucho de ellos en los tratados"¹²⁶.

Después de describir el genio de los españoles y el de los Estados que domina, pasa a describir el de sus émulos: "Desde que un Príncipe está enterado del Estado de sus Reinos, no le importa menos el saber el de sus émulos, y de aquellos que pueden ser suyos o ajenos confederados. La Monarquía de España tiene dos a la descubierta grandes y poderosos; uno por razón de Estado, que es Francia; y otro por la religión y naturaleza, que son los moros y turcos"¹²⁷.

¹²¹ C. P., p. 104, LXV, nº 30.

¹²² C. P., p. 104, LXV, nº 31.

¹²³ C. P., p. 104, LXV, nº 32.

¹²⁴ C. P., p. 105, LXV, nº 34.

¹²⁵ C. P., p. 105, LXV, nn. 36-37.

¹²⁶ C. P., p. 106, LXV, nº 38.

¹²⁷ C. P., p. 106, LXV, nº 41.

Los franceses, son "valerosos, capaces en el arte militar, únicos en los tratados y en las destrezas políticas, y despreciadores de los peligros; ingeniosos para todas las ciencias, y las artes, gozando un Reino grande, poderoso, rico, abundante de todo lo necesario; en fortalezas, Ejércitos, y Armadas, muy fuerte. Y lo que falta al país lo suplen los naturales con la industria y las mercancías"¹²⁸; en el trato son arrogantes: "sin más amistad ni fidelidad que cuando dura su conveniencia; no reina en ellos ni fe, ni palabra, ni otra ley que la razón de Estado"¹²⁹; su genio es altivo, y desprecian las naciones de Europa: "como no se intrigue mucho con ellos, muestran ser amigos, después quieren exaltar tanto sus cosas y envilecer las ajenas que se hacen insufribles. Cuando lo necesitan para sus designios, aunque no tengan fundamento saben quejarse, y cargar a sus enemigos los achaques que ellos padecen. Toda Europa los aborrece, todos los imitan en los trajes, y todos los buscan. Aunque el Rey que hoy los gobierna sea dotado de todas las artes de prudencia, y política, no pueden menos de volver a su genio cuando se descuidan, y dar a conocer su facilidad, ambición, lascivia, y arrogancia"¹³⁰.

Los turcos son "por su natural de poco valor, de ánimos bárbaros, e ignorantes; su principal poder consiste en los tártaros, que los envían delante de los Ejércitos para dar terror a sus enemigos"¹³¹. "Y se conoce la flaqueza de este imperio pues no ha podido rehacer un Ejército, pasados dos años por la derrota que tuvo en Viena de las armas de Alemania, unido a las de Polonia"¹³².

Después de describir el genio de los émulos, describe el de los países amigos o confederados (Inglaterra, Holanda, Alemania, Polonia, Rusia, Suecia y Dinamarca, Persia, e Italia). En primer lugar, Inglaterra: "Entre todas las naciones que en Europa son indiferentes, y deben buscarse para amigos, y confederados, el primero lugar tiene Inglaterra. Son ya pasados dos siglos que es el árbitro de las armas, como leemos de Enrique Octavo, y otros Príncipes sucesores, y en los presentes en Carlos Segundo, con quien teniendo estrecha confederación la Francia, ha manejado a su voluntad los Estados de Europa, y con Jacobo Segundo, que al presente reina, que no habiendo querido seguir la

¹²⁸ *C. P.*, p. 107, LXV, n° 46.

¹²⁹ *C. P.*, p. 107, LXV, n° 47.

¹³⁰ *C. P.*, p. 107, LXV, n° 48.

¹³¹ *C. P.*, p. 108, LXV, n° 50.

¹³² *C. P.*, p. 109, LXV, n° 53.

amistad del hermano, la tiene en todas sus ambiciones suspensa"¹³³. En segundo lugar, Holanda: "La república de Holanda es también por sí muy poderosa y fuerte por la cualidad del sitio, sus fortalezas y marinas... Con España de sus súbditos se hicieron enemigos; después la conveniencia de Estado los ha hecho confederados, con la obligación forzosa dos veces de mantenerlos contra la potencia e invasiones de la Francia. Estos con Inglaterra son émulos por razón de los comercios, y las ganancias; y con la Francia por la misma causa"¹³⁴. Los holandeses con la Monarquía de España han tenido siempre una amistad "muy sospechosa, pero es necesaria a la razón de Estado; pues aunque como amigos no se pueda fiar en ellos por mirar en las confederaciones sólo a su conveniencia, como enemigos en mar, y en Flandes, pueden hacer mucho daños"¹³⁵.

A España le interesa especialmente la amistad con la Casa de Austria, como veremos al ocuparnos de la razón de Estado militar. Observemos que describe el Imperio como un "cuerpo" con distintos "miembros": "Un cuerpo de diversos miembros compone en Alemania el Imperio, con quien no sólo ha menestrer estrecha confederación España, pero por mantener contra Francia un poderoso enemigo, y en Italia la quietud, necesita de conservarlo en la Casa de Austria. El Emperador por sí es Dignidad primera en Europa pero sin algún poder, cuando no tiene propias fuerzas para mantenerse porque los cismas en los pasados siglos por la Corona, y las discordias hicieron que lo perdiesen todo, apropiándose a sí mismos los Electos, y otros Potentados"¹³⁶. El genio de los alemanes: "es cándido pero sospechoso, y aunque para las ciencias, artes, y todas las milicias son hábiles, minora su poder la diversidad de intereses, y las discordias, teniendo unos la inclinación a España, otros a Francia, conforme la razón de estado les administra y porque pecan de irresolutos en las empresas, aunque hagan prevenciones son alguna vez tardas"¹³⁷.

Interesa también la amistad con Polonia: "aunque no confina con los Estados de la Monarquía de España, el tener su amistad, y confederación es conveniente para las negociaciones de Europa; procura siempre apartarla de la correspondencia del Emperador la Francia, y con facilidad lo consigue..."¹³⁸. "Los polacos son de natural fiero pero

¹³³ C. P., p. 109, LXV, n° 54.

¹³⁴ C. P., p. 109, LXV, n° 58.

¹³⁵ C. P., p. 110, LXV, n° 59.

¹³⁶ C. P., p. 110, LXV, n° 60.

¹³⁷ C. P., p. 111, LXV, n° 61.

¹³⁸ C. P., p. 112, LXV, n° 65.

valerosos. El francés le mantiene amistad para que no se oponga con su poder a sus designios; que no puedan los Imperiales dar a España los socorros de gente cuando los necesita"¹³⁹.

Es conveniente también la amistad con Moscovia: "No es preciso, pero también es conveniente mantener una atención decorosa con la Moscovia, pues en caso que haga el turco guerra a la Casa de Austria, y no se pueda grangear Polonia, puede oponerse aquella potencia e interesarla"¹⁴⁰. Y los países del norte, Suecia y Dinamarca: "Es conveniente mantener amistad con dos Reinos poderosos del Norte, que son Suecia y Dinamarca; estos entre sí por ser confinantes son enemigos, y aspira el uno contra el otro a sujetarse; ambos, por razón de estado se interesan en todos los afanes de Europa"¹⁴¹.

E, incluso, con Persia: "También no sería desacierto conocer al Rey de los persas; es esta nación muy valerosa, prudente, y afable. Desde tiempos antiguos enviaron a Castilla sus embajadas, y hubo correspondencia como dicen las historias"¹⁴². Por último, Italia: "Aunque aquí se ponga en el último lugar la Italia, es la primera para la Monarquía de España en los intereses. Sin duda que se puede llamar la dama entre todas las provincias de Europa, por su hermosura, por su abundancia, por la felicidad de su sitio; hábil para las empresas de todo el orbe, y por la capacidad, fineza y artes de sus ingenios; y aunque hoy se halla dividida en muchos dominios, le quedan siempre aquellas vislumbres de que fue reina"¹⁴³. "Los Emperadores de Alemania le hicieron el amor por muchos siglos, y al mismo tiempo que la galanteaban la maltrataban. En estos dos últimos la han enamorado los franceses pero siempre con mala fortuna, porque no pueden sufrir que los españoles gocen en gran parte de sus delicias. Con esta provincia son necesarias diferentes máximas que en los otros Estados; se halla dividida en muchos, en quien al presente reina la moderación, cada uno tira a guardar lo propio y estar en sospecha del vecino"¹⁴⁴.

Lancina, después de describir el genio de los distintos Estados, observa que "son diferentes en leyes políticas, usos, y costumbres"¹⁴⁵. De ahí que la razón de Estado no sea

¹³⁹ C. P., p. 112, LXV, nº 66.

¹⁴⁰ C. P., p. 112, LXV, nº 67.

¹⁴¹ C. P., p. 113, LXV, nº 68.

¹⁴² C. P., p. 113, LXV, nº 70.

¹⁴³ C. P., p. 113, LXV, nº 71.

¹⁴⁴ C. P., p. 113, LXV, nº 72.

¹⁴⁵ C. P., p. 105, LXV, nº 35.

uniforme a todas las naciones. Sólo el político sin experiencia puede pensar que es posible gobernar por medio de un manajo único de máximas políticas: "En algunos Reinos no hay regla cierta de gobernar y cada día se mudan las leyes y los estilos por el genio de las gentes diverso y variable"¹⁴⁶. Sin embargo, en otros es posible gobernar de acuerdo con un orden: "Otros Estados tienen una disposición que a su principio fue acorde y manteniéndola se acierta. De estos es la Monarquía de España, y no hay duda que en su constitución se ordenaron las cosas con tal armonía que excede su planta a la de la República e Imperio romano"¹⁴⁷. Por tanto, las naciones se ha de gobernar según sus naturalezas, costumbres y estilos.

En definitiva, para Lancina la política no es una ciencia, ni siquiera de "contingentes" como pretendía Álamos de Barrientos. Según nuestro autor es un arte de la prudencia, se gobierna con "máximas adecuadas" no "muy científicas". Gobernar es un arte de la prudencia. Además, la prudencia constituye la vía de conocimiento que utiliza para llegar a la formulación de la razón de Estado. La primera vía -experiencia e historia- es indispensable para adquirir la segunda -prudencia política-, y la tercera -conocimiento de genio humano y de los Estados- es, en realidad, una función o aplicación de la prudencia política. Así, pues, la prudencia es de una extraordinaria importancia en la formación de la razón de Estado según Lancina, aparece con frecuencia como la cualidad única por medio de la cual el príncipe adquiere y pone en práctica la razón de Estado. En el capítulo siguiente nos ocuparemos del concepto de Estado, formas de gobierno y soberanía en la obra de Lancina.

¹⁴⁶ C. P., p. 88, LXV, nn. 14 y 15.

¹⁴⁷ C. P., p. 88, LXV, nn. 14 y 15.

CAPÍTULO III

ESTADO, FORMAS DE GOBIERNO Y SOBERANÍA EN LA OBRA DE LANCINA

En este capítulo nos proponemos analizar el concepto de Estado y la cuestión de las formas de gobierno en la obra de Lancina. Para ello, comenzaremos refiriéndonos al proceso histórico de formación del Estado y a las diversas teorías a que dio lugar. Desde comienzos del siglo XVI son muchos los autores que se dedican a elaborar una doctrina política que trata de dar razón de la nueva realidad política. Ahora bien, mientras en Italia, Francia e Inglaterra, los nuevos pensadores -Maquiavelo, Bodino y Hobbes, principalmente- van a poner las bases del Estado absoluto regido por el concepto de "razón de Estado", los tratadistas españoles intentan dar una formulación teórica nueva al Estado, tal como se había concebido durante el Renacimiento. Comenzaremos analizando el concepto de Estado de Maquiavelo, y a continuación el de Francisco Suárez. De este modo, podremos contrastar el concepto de Estado de Lancina con el de ambos autores, con el fin de mostrar a cual de ellos se aproxima su concepto de Estado.

II.1. La formación del Estado. El tiempo del Estado

En los siglos que inmediatamente anteceden a la aparición del Estado como forma de organización política, Europa había intentado vivir sobre la magna organización de dos poderes supremos que, coordinados entre sí, rigieran el mundo cristiano. La articulación medieval del Imperio y el Pontificado había sido posible sobre un último fundamento: el concepto de unidad de los hombres, cuyo conjunto constituye el *populus christianus* o *romanus*. Sin embargo, al terminar la Edad Media, el *populus romanus* aparece escindido en diversos pueblos nacionales con plena conciencia de su peculiaridad. La multiplicidad de reinos surgida de la diversidad de regiones, de climas, de condiciones humanas e incluso de lenguas -al romperse la unidad del latín-, produce la ruptura del *populus christianus*

sobre la que se basaba la articulación medieval del Imperio y el Pontificado. Surge, así, una nueva organización jurídico-política, con un poder independiente de cualquier otro, que ejerce un dominio supremo sobre un grupo humano diferenciado del resto. Esta nueva forma de organización política, que sustituye al viejo sistema del Pontificado y del Imperio, es lo que se va a llamar Estado.

Por razones obvias, no vamos a exponer aquí el proceso histórico de formación del Estado, tema ampliamente estudiado por los especialistas. La generalidad de los autores está de acuerdo en señalar que es un largo proceso que hunde sus raíces en la Edad Media. Según Werner Naëf¹, la aparición del Estado se produce como "precipitado histórico" de un doble proceso de expropiación protagonizado por el monarca medieval frente a los poderes que le enmarcan, y consiguientemente le vacían, por encima y por debajo de su autoridad; esto es, frente a las instancias infra-estatales -gremios, estamentos, poderes locales- y supra-estatales -el Papado, el Imperio-. En medio de ellos, el monarca medieval está como anulado, vaciado de entidad e imposibilitado de existir con consistencia políticamente plena. De ahí que acerca de este proceso histórico, W. Naëf aprecie la existencia de dos direcciones en su desarrollo: una mediante la que el poder político de las monarquías europeas fue emancipándose de otros poderes como el de la Iglesia y el Imperio; y, la otra, mediante la cual el monarca iba apropiándose de parte del poder de los señores, de las ciudades y de otras corporaciones. La suma de estos dos contenidos y de su personalización en el monarca dará lugar al nacimiento de los grandes Estados europeos a finales del siglo XV.

Acerca de la aparición de esta nueva forma de organización política se han apuntado diversas teorías, siendo su proceso objeto de estudio en los últimos años. Así, Naëf la estudió con relación a Francia, Inglaterra y Alemania; Hartung y Mousnier, aunque siguieron a Francia como modelo de estudio, tuvieron presente también a España. Gilmore considera que son, precisamente, la monarquía francesa y la española las que mejor ilustran el proceso de formación del Estado moderno.

El Estado es sólo la forma política que adopta la resolución de la convivencia -de las ultimidades sociales- en un determinado momento y en unas determinadas circunstancias; esto es, el Estado es el producto de un determinado tiempo o momento histórico del que, sin duda, recibe su impronta, es decir, su espíritu o condiciones. ¿Cuál es la circunstancia en la que surge y a la que responde esa forma que llamamos "Estado"?, con otras palabras, ¿cuál es el tiempo del "Estado"? Las respuestas, en principio, varían bastante de unos autores a otros; parece como si no hubiera un acuerdo demasiado universal a la hora de fechar o datar el nacimiento del Estado moderno².

¹ NAËF, W., *La idea del Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Aguilar, 1973.

² Las ideas expuestas son deudoras de los apuntes tomados en clase de la Profesora A. LÓPEZ MORENO.

A) Para algunos autores, es posible encontrar ya todos los elementos de esa nueva forma o estructura en *ciertas experiencias* producidas *dentro de la propia Edad Media*:

a) La más llamativa de todas estas experiencias que preludian al Estado es, sin duda, la constituida por el Reino de Sicilia, tal y como fue estructurado por Federico II de Suabia, en un momento tan temprano como es la primera mitad del siglo XIII.

Sicilia, efectivamente, durante este tiempo fue un auténtico Estado moderno. Así se ha preocupado de resaltarlo una extensísima e interesante literatura científica que va, desde una obra, hoy ya clásica, como es la de E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweiter*" (1927), donde se describe a Federico II como al fundador de la primera Monarquía moderna de occidente; hasta, por citar una investigación española, el trabajo del primer Presidente de nuestro Tribunal Constitucional, M. García Pelayo, "Federico II de Suabia y el nacimiento del Estado moderno"³.

En este tiempo, bajo la directa inspiración de Federico II, Sicilia vive, de *forma concentrada y paradigmática*, todos los *procesos que conducen a la modernidad política*, procesos que se reúnen para dar lugar a esa estructura política nueva que es el Estado; esto es:

- *Concentración ilimitada* del poder del Estado en manos del rey, anticipado así como verdadero *poder soberano*".
- *Independencia de su poder temporal* respecto del poder espiritual del Papado (Federico fue excomulgado varias veces).
- *Unificación del Derecho*, frente al medieval Derecho plural y privilegiado.
- Pero, sobre todo, *comprensión moderna y racionalizada del Estado* como estructura; dirigido no por una nobleza hereditaria y palatina, sino por un auténtico y muy estructurado *aparato burocrático*.

b) Una experiencia algo semejante, aunque más próxima en el tiempo, y no tan acabada como en el caso de Sicilia, recuerda Maravall en "Le origine dello Stato moderno"⁴, experiencia que podría situarse entre nosotros, en nuestra historia en el Reinado de Juan II de Castilla, en la primera mitad del siglo XV (entre 1406-1454). También aquí encontramos:

³ Includido en la Colección "Del mito y de la razón...", aparecido en 1959, cuyo título es ya expresivo de la tesis que en él se desarrolla.

⁴ MARAVALL, J. A., "Le origine dello Stato moderno", trabajo incluido en la obra colectiva recopilada por ROTELLI e SCHIERA, titulada "Lo Stato moderno", en vol. I, 1971, pp. 69 y ss.

- *Un poder regio absoluto*, apoyado en un valido muy conocido, Álvaro de Luna y en una burguesía ciudadana y pequeña nobleza que vota los subsidios que la Corona necesita para batir a la alta nobleza, esto es, a la estructura socio-política medieval.

- *Letrados*, esto es, comprensión del valor político de la burocracia y modernización racional de ésta.

- Y una cultura humanista pre-renacentista.

Pero la experiencia no perduró. Acaba con la ejecución de Álvaro de Luna decretada por el propio rey que muere al año siguiente, dejando al reino sumido en una profunda crisis y desconcierto.

B) Ahora bien, frente a estos testimonios que parecen anticipar el nacimiento del Estado en la propia Baja Edad Media, no es difícil encontrar *opiniones* que no "ven" el Estado hasta un tiempo bastante posterior, hasta bien entrada la Edad Moderna. Tal es la opinión -y la postura que comparten la mayoría de los especialistas- de Spengler, para quien el Estado *nace con Felipe II en el Escorial*. Aunque la referencia no tiene más que in valor simbólico y casi estético, si recordamos que el Escorial se construye entre 1563 y 1584, comprenderemos que hay aquí una *distancia*, una *diferencia*, de casi dos siglos con respecto a las fechas iniciales del reinado de Juan II de Castilla, que sube al trono en 1406.

Esa diferencia de fechas requiere una explicación; una explicación, por otra parte, nada complicada y sí bastante ilustrativa: consiste en advertir que ese desacuerdo entre los historiadores del Estado es más *aparente* que *real*. En realidad, quienes piensan que el Estado tiene su origen en la etapa final de la Edad Media, y quienes opinan que no hay auténtico Estado hasta fines del siglo XVI, unos y otros, no hacen sino *horquillar*, ayudar a *definir por sus extremos el tiempo del Estado*. Unos, *marcando su momento inicial* (porque como ha recordado muy acertadamente Maravall⁵ en toda estructura histórica es cualitativamente mayor siempre el volumen de lo que se hereda que el de lo que se innova). Otros, atendiendo, en cambio, al punto de llegada, al Estado como realidad acabada. A la postre, unos y otros, lo que están probando es que el *tiempo* del Estado no es *un momento*, sino, como ocurre necesariamente con todo tiempo histórico, un *proceso*. En nuestro caso, un *proceso* que cubre ese singular *gozne histórico* de siglo y medio que va desde la mitad del siglo XV hasta el final del XVI. Y que, por consiguiente, abarca esa etapa de la historia cultural de occidente que conocemos con el nombre de Renacimiento.

Para decirlo definitivamente, el Estado es un *típico producto del Renacimiento*, un

⁵ *Estado moderno y mentalidad social*, 2 vols., Madrid, R.O., 1972.

"resultado" que sólo puede entenderse bien en función de aquella circunstancia. Esta es, en definitiva la gran aportación, la fértil vía abierta en su día por J. Burckhart con su obra *La cultura del Renacimiento en Italia*, aparecida por primera vez en 1860. Aunque la obra de Burckhart -no es directamente una obra sobre el Estado- está escrita en el siglo XIX, siglo liberal que devalúa el fenómeno "Estado" a favor de la "sociedad", sí representó una auténtica revolución en el conocimiento y estudio del Estado.

La tesis de Burckhardt es que para hablar de Renacimiento es inexcusable hablar de Estado. Su planteamiento fue muy fértil para la teoría del Estado, ya que evidenció que es igualmente cierto plantear la tesis inversa: si no es posible entender el Renacimiento sin el Estado, aún es menos posible entender el Estado sin referirlo al mundo y a la mentalidad del Renacimiento. Hasta Burckhardt, el Estado es una categoría abstraída de su circunstancia cultural, explicada en función de datos histórico-políticos o exclusivamente estructurales. Tras él, la investigación del Estado se vincula a la noción "cultural" de Renacimiento.

En fin, el "Estado moderno" se nos presenta ante todo como una organización del poder, es decir, como una forma de organización política, que surge al filo del siglo XVI en medio de ese frondoso movimiento cultural que es el Renacimiento. Los orígenes de su desarrollo en España se sitúan en el reinado de los Reyes Católicos. Durante este periodo va a tener lugar una gran transformación política que generará la monarquía dando paso al nacimiento de lo que denominamos "Estado moderno". Desde los Reyes Católicos, y todavía con más claridad desde el reinado de Carlos I y sus sucesores, el "Estado" va a plantearse como la única organización política, como la única fuente de soberanía, constituida por un poder fuerte con instrumentos eficaces de gobierno. De todas maneras, aunque el reinado de los Reyes Católicos coincidió con una gran transformación política la ruptura no fue total y se conservaron elementos tradicionales. Esta nueva forma de organización política supuso una importante carga innovadora respecto del período anterior, pero también arrastró consigo una fuerte dosis de elementos traslaticios, de adherencias medievales, que afectan tanto a su organización como a sus fines y medios.

Según J. M. García Marín⁶, es importante subrayar que el "Estado moderno", también llamado Estado del Renacimiento y del Barroco, es una verdadera organización jurídico-pública, aún cuando la indudable presencia de elementos medievales se mantuviera presente a lo largo de los dos siglos invadiendo y penetrando los distintos aspectos con que tal construcción política se nos presenta. En este sentido, insiste en que

⁶ GARCÍA MARÍN, J. M., *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.

esa forma de poder político que se inicia en el siglo XVI, presenta diferencias respecto del período medieval: "Tales diferencias -escribe- no se limitan exclusivamente a la mera superación del "absolutismo" de carácter más doctrinal que efectivo que presidió éste y en buena medida subsiste en los siglos XVI y XVII. Por el contrario, aunque los puntos de divergencia no fueron radicales (no hay cortes radicales en la evolución de las instituciones jurídicas), sí fueron lo suficientemente importantes cualitativa y cuantitativamente como para dejar su impronta en la "nueva" organización política, perfilando su propia contextura"⁷.

Por esta razón y hasta este período, a juicio de J. Sánchez-Arcilla⁸, es preferible no hacer uso del término "Estado", ni siquiera genéricamente como forma de organización política, porque precisamente sus elementos se van a desarrollar a partir del siglo XVI. Hay autores, sin embargo, que consideran que la denominación "Estado" debe ser aplicada a cualquier tipo de organización política identificando su contenido con la manifestación del poder público en cualquier momento histórico. Respecto a la utilización del concepto "Estado" como sinónimo de organización política, J. Lalinde ha llamado la atención en el sentido de que debe analizarse en qué momentos se ha utilizado el término "Estado" y en qué sentido. Según este autor, debe excluirse la utilización del vocablo "Estado" para aquellas estructuras o formas políticas, a las que no se ha calificado así en su tiempo. Para Lalinde, la Monarquía hispánica no reunía las características que el Estado tiene en su concepción actual. En efecto, en la Monarquía Universal española no se da el Estado como una persona jurídica interpuesta; no existía una base nacional autoritaria; subsistía una organización social estamental; había una simbiosis entre la Monarquía y la Iglesia; había una insuficiencia del aparato de poder y una ausencia de monopolización de la defensa y del orden público. Por eso, Lalinde esgrime que la Monarquía Universal nunca fue calificada oficialmente de Estado, sino como un conjunto de Reinos y de estados -expresión equivalente a dominios- y, por tanto, se utiliza una concepción renacentista o maquiavelista. En el mismo sentido, escribe Bartolomé Clavero: "El concepto de "Estado" sigue en ella (la Edad Moderna) faltando; falta su constancia en la "mentalidad" de la época y falta, sobre todo, su presencia contrastada en las instituciones del momento"⁹. Este

⁷ GARCÍA MARÍN, J. M., *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, op. cit., p. 50.

⁸ SÁNCHEZ-ARCILLA, J., y MONTANOS FERRÍN, E., *Historia del Derecho y de las Instituciones*, T. II, Madrid, Dykinson, 1991, pp. 274 y ss.

⁹ CLAVERO, B., "Institución política y Derecho: acerca del concepto historiográfico del "Estado moderno", en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 19, enero-febrero 1981, Madrid, 1981, pp. 43-66, p. 52. Cfr. GARCÍA MARÍN, J. M., *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, op. cit., p. 63.

autor ha analizado con cierto detenimiento la virtualidad de una aplicación, sin más, del calificativo "estatal" a esa forma de organización política de los siglos XVI y XVII. A su juicio, la solución del problema podría pasar por trasladar el centro de gravedad de la discusión del análisis de la literatura política contemporánea a la puramente jurídica, donde la noción "status", con diversas significaciones, se venía utilizando desde la Edad Media. Por otra parte, antes de hablar de "Estado" en ese período, sin incurrir en una trasposición de términos actuales censurable desde el punto de vista historiográfico, convendría -a su juicio- analizar singularizadamente el conjunto de elementos doctrinales, de instituciones y de estructura, cuyo conocimiento efectivo pueda arrojar la debida luz a la hora de atribuir el citado calificativo.

Frente a este planteamiento, J. M. García Marín ha hecho importantes matizaciones. Considera, igual que Lalinde, que para llegar a una valoración correcta del concepto deben darse las circunstancias de que el término "Estado" (con mayúscula y no en el sentido medieval de "estado" o "estamento") evidentemente se dé, y que haya sido utilizado por una persona cualificada que supiera el sentido técnico del vocablo. García Marín es concluyente respecto al tema debatido: "Creemos que la organización política a la que llamamos Monarquía Católica puede ser calificada, respetando matices, de Estado"¹⁰. Como veremos más adelante, nuestros autores políticos del siglo XVII emplean el término "Estado" en un sentido que nos sugiere algo más que un rango social o una simple referencia territorial.

III.1.1. El concepto de Estado en Maquiavelo

Maquiavelo, ante la división que sumía a Italia en una gran impotencia política, quiere averiguar los factores que concurren en la adquisición, el afianzamiento e incremento o la pérdida del poder en el Estado y entre los Estados. Es la suya, pues, una concepción naturalista (en el sentido de las ciencias naturales) de la política. Se trata de analizar el mundo político como fenómeno objetivamente dado en la realidad y, al igual que el mundo natural, sometido a leyes, para actuar sobre él en lo que cabe. El Estado para él es un dato, un ser al que no pretende explicar como filósofo. Se comporta como un naturalista: observa la realidad de su tiempo y descubre que hay una realidad política natural, regida por leyes que le son intrínsecas, y en el caso del Estado moderno, sobre todo, por una que es norte y guía de todas las demás: la "razón de Estado". Aplica al campo

¹⁰ GARCÍA MARÍN, J. M., *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, op. cit., pp. 304-305. Los matices a los que se refiere están conectados tanto con las dimensiones que adquirió el Imperio como con el carácter multicéntrico y multinacional que revistió su contenido territorial.

político la tendencia empírico-matemática. Ve la realidad de manera física, simple y mecánica, en torno a los conceptos de dinamismo y acción. Para conocerla y valerse de ella hay que observarla de tal modo que puede preverse el futuro. La tarea del político estriba en el encauzamiento del movimiento previsible, calculando su desarrollo y desenlace. Desde este ángulo, estudia el Estado como realidad natural, sin tener en cuenta ningún tipo de criterios morales; pone su énfasis investigador en cómo es esa realidad que llamamos Estado y no cómo debe ser. Esta es la razón por la que, aunque la idea del Estado ocupa el centro de su pensamiento, no llega a formular su teoría, ni siquiera da una definición del mismo. El Estado para él es un dato, un ser al que no pretende explicar como filósofo. Pero, ¿cómo lo concibe?

Maquiavelo concibe la construcción del Estado y de la política como una obra de arte, esto es, como una obra técnica o "artificio", o lo que es igual, como una obra realizada por el saber humano sirviéndose de los recursos naturales. Le interesa la condición recurrente del acontecer, porque sobre lo que se repite es posible adquirir un saber inductivo y operar con él técnicamente. Si la realidad humana se repite, si se repiten los hechos políticos, es posible lograr sobre ella un saber con las características de la ciencia y comportarse con aquélla como con un mecanismo o artificio, regularla y hacerla marchar como un reloj. Esto es lo que desde Maquiavelo pretende el político renacentista.

Burckhardt interpreta la novedad política del Renacimiento bajo el signo del maquiavelianismo. En efecto, considera que la aparición del Estado se originaría como la creación de "una obra de arte" respondiendo a un proceso consciente y calculado. Es la consabida y admirable idea del *Estado como obra de arte* que formulara este autor. Meinecke, por su parte, también sostiene que el objetivo del pensamiento político del Renacimiento es "una obra artística de arquitectura, consciente y dirigida a un fin, un mecanismo estatal al que se pudiera dar cuerda como a un reloj y que utilizara como resortes y ruedas las diversas fuerzas y propiedades de los hombres"¹¹. Este tipo de pensamiento no se encontrará plenamente desenvuelto hasta el racionalismo del siglo XVII y XVIII; sin embargo, en Maquiavelo se adivinan ya sus primeros supuestos. Maquiavelo no llegará a contemplar el curso de la historia como un mecanismo, ni a reducir la política a puras leyes, pero el origen de esta línea intelectual se encuentra en él, en su concepción del Estado como arte. La concepción del Estado como una obra de arte se plasmará magistralmente en la obra de Hobbes, el *Leviathan* (1651): "mediante el arte -escribe en la Introducción- se crea ese gran Leviatán al que llamamos República ("Commonwealth") o Estado, el cual no es sino un Hombre Artificial".

¹¹ *La idea de la razón de Estado en la historia moderna* (estudio preliminar de L. Díez del Corral), Madrid, I.E.P., 1959, p. 88.

Obviamente, la inspiración naturalista de la política de Maquiavelo implica la separación entre política y ética, la autonomía de la política. No es que la política sea inmoral, sino que en el momento mismo de la acción la moral es indiferente. La política, independizada de la ética, se convierte en una técnica de adquirir, conservar y aumentar el poder del Estado y entre los Estados. Habrá que enjuiciarla no ya desde el punto de vista trascendente de una regla moral superior, sino desde el punto de su lógica interna, de los medios al fin. Por tanto, el Estado se yergue más allá de la esfera de la moral común, en un mundo de valoraciones propias, fundado en el principio de que su conservación es la ley suprema.

No podemos detenernos aquí a analizar más detalladamente el concepto de Estado de Maquiavelo. Como señalábamos al comienzo, conocida es la proyección decisiva que tuvo en el pensamiento político europeo su concepción del Estado como una obra de arte, una obra técnica o "artificio". En adelante, la reflexión política tiene que enfrentarse a un Estado, o en general, a una organización de la vida política real, que toma ésta como una obra humana y natural.

Pero Maquiavelo no es el único que se interesa por esa nueva realidad. Esa nueva forma de organización política o Estado la tienen también ante sí nuestros escritores del siglo XVII y también ellos se interesarán por ella. ¿Cómo conciben y definen el Estado nuestros autores, en concreto, Lancina? Como sabemos, Lancina en su obra no se dedica a teorizar sobre el Estado ni sobre la cuestión de las formas de gobierno, entre otras razones, porque de estas cuestiones ya se habían ocupado magistralmente nuestros autores del siglo XVI. Ni siquiera expone aquella doctrina, se limita a asumirla sin más. Por tanto, para comprender su concepto de Estado, y su postura respecto a las formas de gobierno, hemos de partir de la doctrina elaborada por nuestros grandes maestros del siglo XVI, concretamente, de la doctrina jurídico-política de Francisco Suárez, mucho más elaborada que la de cualquier otro escolástico anterior. Veamos, pues, el concepto de Estado y las formas de gobierno en la doctrina jurídico-política de Francisco Suárez.

III.1.2. El concepto de Estado y las formas de gobierno en la doctrina jurídico-política de Francisco Suárez

La obra y el magisterio de Francisco Suárez (1548-1617), aunque en buena medida pertenecen a la centuria precedente, tuvo enorme influencia en España y Europa durante todo el siglo XVII. Recordemos que de sus *Disputationes Metaphysicae*, obra que constituye una construcción sistemática de todo el saber filosófico, aparecieron por lo menos diecinueve ediciones entre 1597 y 1751, ocho de ellas en Alemania, en cuyas

universidades suplantaron los manuales de Melanchton, perdurando hasta Wolff¹². Con esta obra, Suárez abrió el camino a los grandes cursos de filosofía que tanto proliferaron durante el seiscientos. El tratado *De legibus* publicado por primera vez en Coimbra, en 1612, se extendió rápidamente por Europa a través de las ediciones de Lyon (1613) y Amberes(1613)¹³. Su doctrina jurídico-política influyó notablemente en nuestros escritores políticos del siglo XVII.

Lo primero que llama la atención es que el pensamiento político de Suárez está mucho más elaborado que el de cualquier otro escolástico anterior. Ello es debido a que en su tiempo había hecho aparición el "Estado moderno", y la Reforma protestante había sustituido el problema del emperador y el Papa dentro de la Cristiandad por el problema del Estado nacional, con su tendencia a una Iglesia nacional frente a la Iglesia universal. En el ambiente político de su época corrían aires de independencia y de absolutismo al propio tiempo: príncipes que trataban de emanciparse de los emperadores, pero proyectando pequeños imperios tan absolutos como los grandes; centralizaciones férreas y personales, absolutismo en ciertos ambientes religiosos, la tiranía de Enrique VIII y las pretensiones de Jacobo I en Inglaterra, contra éstas concretamente escribió Suárez la *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae errores* (Coimbra, 1613); Suárez no escribió un tratado *De Monarchia* o *De Republica*, sino la *Defensa de la fe católica contra los errores de la secta anglicana*. Esta obra, el tratado *De legibus* y algunos más, ofrecen todo un cuerpo de doctrina donde destaca el llamado "pactismo" suareciano, absolutamente contrapuesto al roussonian.

La preocupación primordial de Suárez es restablecer la armonía entre el individuo y la autoridad, fundada en el sentido social del hombre; y una razón inicial contra el juramento anglicano que exigía Jacobo I, es para él la de que inexorablemente dicho juramento conducirá a la apostasía. Por este motivo acentúa el pactismo para conjurar las tendencias absolutistas de los protestantes, y marcar las diferencias entre el poder pontificio, directamente recibido de Dios, y el poder civil, recibido indirectamente a través

¹² Cfr. CEÑAL, R., S. J., "La filosofía española del siglo XVII" en Revista de la Universidad de Madrid, Madrid, 1962, Vol. XI ("Estudios sobre el Barroco"), núms. 42-43, pp. 373-410.

¹³ Cfr. PEREÑA, L., *De legibus*, ed. crítica bilingüe bajo la dirección de L. PEREÑA, 8 Vols., Madrid, C.S.I.C., 1971-1982; "Estudio Preliminar", T. I, pp. XVII-XXVI. LANSEROS, M., O. S. A., *La autoridad civil en Francisco Suárez*, Madrid, I.E.P., 1949. MOLINA MELIÁ, A., *Iglesia y Estado en el Siglo de Oro español. El pensamiento de Francisco Suárez*, Valencia, Universidad, 1977. LEGAZ Y LACAMBRA, L., "Esquema de la filosofía jurídica suareziana" en *Horizontes del pensamiento jurídico político*, Barcelona, Bosch, 1947, pp. 228-266. IRIARTE, J., S. J., "La proyección sobre Europa de una gran metafísica o Suárez en los días del barroco" en *Pensares e Historiadores. Casa de Austria (1500-1700)*, Madrid, Razón y fe, 1960, pp. 482-520. FERRATER MORA, J., "Suárez y la Filosofía moderna" en *Cuestiones Disputadas*, Madrid, R.O., 1955.

del pueblo, a fin de que no se exagere la potestad temporal en detrimento de la espiritual¹⁴.

Respecto al origen de la sociedad, la causa próxima que explica el origen jurídico del Estado es un consentimiento implícito o explícito. Son los actos libres de los hombres el instrumento ordinario por el cual se constituye la comunidad civil. Pero si, por razón de la causa próxima, se puede hablar de un origen humano del Estado, por razón de la causa remota se debe hablar de un origen divino del mismo. Los hombres, no pudiendo realizar individual y aisladamente su ideal humano, se sienten inclinados por la misma naturaleza a emitir tal consentimiento creador de la sociedad civil. De esta manera Dios, que es el autor de la naturaleza, es también, al menos remotamente, autor de la sociedad natural que es el Estado.

En cuanto al origen de la soberanía, si es el libre consentimiento de los ciudadanos el que constituye jurídicamente la comunidad civil, es lógico que sea esta misma comunidad la poseedora de la autoridad civil por derecho natural. Suárez niega la tesis del derecho divino inmediato del rey, tal como estaba formulada en los ambientes protestantes, que ponían al rey como investido directamente por Dios de su soberanía, y contrapone la tesis que hace del pueblo, como comunidad, depositario de la autoridad, autoridad que el pueblo transfiere al soberano, a quien puede quitársela en el caso de que abuse de ella. La potestad política viene inmediatamente de Dios, y, sin embargo, ha sido encomendada a los reyes y a los supremos senados, no por Dios inmediatamente, sino por los hombres. El origen próximo de la soberanía del rey es humano: le es transferida por la comunidad; el origen remoto es divino: porque toda potestad viene de Dios.

El hombre -según Suárez y según toda la escolástica- es una realidad individual y al mismo tiempo social. La raíz de la sociabilidad no se encuentra solamente en la exigencia de satisfacción de sus necesidades, sino que ónticamente cada uno está abierto a los demás. Suárez en el *De legibus* dice que "lo fundamental es que el hombre es un animal social que por su naturaleza exige vida civil y comunicación con los otros hombres"¹⁵. Ésta es una idea constante en Suárez, que en la *Defensio fidei* vuelve a tratar con amplitud. El hombre, dice, por su naturaleza se siente inclinado a la sociedad civil y necesita mucho de ella para la conservación de la vida, como había dicho Aristóteles¹⁶. La sociabilidad no es un mal -sí lo es en la concepción roussoniana-, tampoco depende radicalmente de la libre voluntad humana, sino que forma parte del mismo ser humano; tampoco se la puede considerar

¹⁴ *Defensio fidei*, III, caps. 2 y 1.

¹⁵ *De legibus*, I, 3, 19.

¹⁶ *Defensio fidei*, III, 1, 4.

solamente como una mera necesidad, es además una perfección del hombre, perfección en sí misma apetecible.

La sociabilidad humana se concreta en diversas sociedades de distinta índole: desde la sociedad mundial hasta las sociedades puramente recreativas. En la cúspide de toda la humanidad coloca Suárez la *comunidad del género humano*, que abarca a todos los hombres, regida por la ley natural, que está inscrita en la naturaleza racional del hombre¹⁷. Partiendo de la sociedad mundial prepolítica pero de derecho natural, establece Suárez otra sociedad de derecho natural circunscrita por unos ciertos límites geográficos: tal es el principio de la sociedad civil. También en esta, como en la mundial, existen unos derechos y deberes anteriores al Estado. Existe al mismo tiempo una comunicación o convenio de voluntades. Estos dos elementos, llevados a su perfección o maduración, dan origen a la sociedad civil organizada o Estado.

Pues bien, el primer elemento constitutivo de la sociedad civil es la propia naturaleza humana, que, además de sentir la natural inclinación a vivir en comunidad, encuentra en ella su perfección y felicidad. Esta es la doctrina de Suárez y de toda la escolástica. Hay una notable diferencia entre esta doctrina y la teoría contractualista de Hobbes, Locke y Rousseau; aunque fundados en diferentes principios, todos ellos admiten o defienden que el estado natural del hombre es la libertad total individual: la sociedad es algo, no natural sino añadido por la libre voluntad humana como una necesidad para defender esta libertad, sin embargo para Suárez y todos los escolásticos es un bien apetecible. También en el elemento contractual existen importantes diferencias entre Suárez y la teoría contractualista. Para Suárez está siempre como causa determinante de la sociedad la naturaleza humana, que por un acto de su voluntad completa la creación de la sociedad. Pero una vez constituida así la sociedad, no está ya en su poder destruirla. El consentimiento o pacto social en Suárez es expresión del derecho natural, y en el sentido de la teoría contractualista no está sometido a ninguna ley de derecho natural, sino que depende solamente de la libre voluntad humana.

En cuanto al origen de la autoridad política, es una consecuencia de la doctrina sobre el origen de la sociedad civil. La autoridad política viene a ser como una propiedad de la naturaleza humana¹⁸. Por eso, esta potestad no existe hasta que no se unen los hombres para formar una comunidad perfecta; porque tal potestad no existe en los hombres individualmente considerados, ni en la confusa y desordenada multitud de los mismos. Primero se ha de constituir la comunidad, *corpus politicorum*, para que exista el sujeto de

¹⁷ *De legibus*, I, 6, 18.

¹⁸ *Defensio fidei*, III, 2, 3-4.

la autoridad¹⁹.

Suárez coloca la autoridad en la misma entraña de la sociedad; no le corresponde por derecho natural a ninguna persona concreta; tampoco es necesaria una especial voluntad de los hombres, "sino que se sigue por la naturaleza de la cosa y por la providencia del autor de la naturaleza"²⁰. Esta doctrina se halla equidistante entre el absolutismo imperante en su tiempo y el contractualismo posterior: Jacobo I de Inglaterra se creía investido de la autoridad inmediatamente por Dios, por el contrario los contractualistas posteriores -Hobbes, Locke, Rousseau, etc.- prescindirán de Dios y de la naturaleza, para concretar la autoridad como la suma de las voluntades individuales. Suárez, en cambio, reconoce que la autoridad viene de Dios, pero no conferida inmediatamente a una persona o clase social, sino a toda la comunidad: interviene en su creación la voluntad humana, pero no es la suma de las voluntades de los individuos, sino una propiedad natural inherente a la comunidad, que no tiene en su poder prescindir de ella o cambiar su naturaleza.

Suárez admite como posible una total democracia en que el pueblo ejerza por sí mismo la autoridad, si bien -apelando al derecho natural- afirma que no es necesario que permanezca siempre en ella o se ejerza inmediatamente por el pueblo, sino únicamente mientras la misma comunidad no determine otra cosa²¹. La comunidad política que posee la autoridad, la traspassa a una persona física o a un determinado número de personas; Suárez distingue entre el acto de voluntad por el que se designa la persona que recibe inmediatamente de Dios la autoridad, y el acto de voluntad por el que se confiere la autoridad por medio de una nueva donación o institución que vaya más allá de la designación de la persona²²; este último es el caso de la autoridad civil, que inmediatamente procede de la comunidad, y este traspasso es de derecho humano, aunque tenga su origen en el poder natural que la comunidad recibió de su autor sobre sí misma²³.

El traspasso del poder se verifica por un pacto o contrato. Hay, según Suárez, un doble pacto en la constitución de la sociedad civil: por el primero se organiza la comunidad en un *corpus mysticum politicum* con la consiguiente autoridad, y por el segundo, aunque

¹⁹ *De legibus*, III, 3, 6.

²⁰ *Defensio fidei*, III, 2, 7.

²¹ *Defensio fidei*, III, 2, 9.

²² *Defensio fidei*, III, 2, 17.

²³ *Ibidem*.

puede ser implícito, traspasa esta autoridad al príncipe. Esta es una peculiaridad de la doctrina de Suárez, otros autores, por ejemplo Vitoria, no hablan de ese doble pacto, sino de un mutuo consentimiento de la sociedad, por el que se realiza ese traspaso (*De potestate civili*, n. 7 y n. 14).

La concepción orgánica según Suárez y casi todos nuestros juristas y teólogos, entraña una unidad en la multiplicidad, jerarquización en los miembros, ordenación y subordinación de los fines individuales al fin del Estado, al bien común, exceptuando los fines personales trascendentes y la realidad de un bien común distinto y superior a la suma de los bienes particulares. Como es sabido, para las escuelas evolucionistas el Estado es un organismo biológico, es decir, una unidad superior, de la que los individuos son sólo partes, con lo que la vida y el fin de los individuos se supedita al Estado; en cambio, para la escolástica, el Estado es sólo un organismo moral, el individuo conserva su personalidad y finalidad trascendente al Estado, el cual tiene por misión favorecer y reconocer la personalidad de todos los miembros de la comunidad. Esta teoría tiene su origen en Aristóteles, la completa Santo Tomás, y es aceptada por la mayoría de nuestros juristas y teólogos.

La libertad humana interviene en la formación del Estado. Cuando la colectividad decide formar una comunidad política determinada, es preciso que todos sus miembros quieran unirse. La voluntad común crea esta unión política, es necesario que todos los miembros se pongan de acuerdo para formar el Estado. Su consentimiento es manifestado por medio de un *pacto o contrato* implícito a través de determinadas acciones; únicamente entonces y en virtud de este contrato de sociedad, la multitud se convierte en pueblo políticamente organizado. La libertad humana coopera con la naturaleza social en la constitución del Estado. El contrato constituye el acto fundacional. El Estado no es una mancomunidad arbitraria, ni tampoco un organismo físico. Al lado de la naturaleza, Suárez pone la voluntad: el Estado es la síntesis de impulsos naturales y causas libres. Como forma histórica es creado por la libertad en virtud de la naturaleza social, el contrato social realiza la unidad política y esta unión consiste en un vínculo moral. Los hombres se unen políticamente para ayudarse mutuamente en orden a un fin predeterminado en la naturaleza social y bajo la voluntad de la totalidad constituida libremente por los miembros que la forman. El valor unitivo del contrato estriba en el concepto de servicio, que consiste en el deber de subordinarse a un fin objetivo y en la obligación de sujetarse a la voluntad común. El contrato tiene un carácter ético, no se funda en la mera voluntad de los asociados.

Así, pues, el Estado no es de naturaleza meramente contractual. Tiene en sí realidad propia. Constituye una realidad supraindividual con derechos y deberes propios independientes de los derechos y deberes de los individuos. El Estado es una persona

colectiva. El contrato de sociedad tiene también un carácter jurídico. En la tesis de Suárez, el Estado no queda reducido a una mera asociación contractual ni a un organismo puramente físico. En el Estado, como organismo moral y jurídico, el hombre se encuentra a sí mismo sin contradecir su libertad ni la sociedad.

El Estado tiene una finalidad determinada, el bien común o la *felicitas politica vera*²⁴. Este bien común pertenece tan esencialmente a la comunidad política que un Estado incapaz de servirlo no sería, en realidad, un Estado. El bien común es el fin último del orden estatal²⁵. Resulta por tanto, que el Estado es algo más que una suma de intereses privados. El bien común consiste en la paz y en la justicia entre los miembros del Estado²⁶. El valor propio y el carácter supraindividual y universal del bien común tiene su fundamento en el orden de la *justitia legalis*. Ésta subsiste autónomamente junto con la justicia distributiva y la justicia conmutativa. Para Suárez, el Estado, titular de un valor propio, está sometido a la ley natural y ésta es dada para el hombre en cuanto hombre, titular de un derecho independiente de su reconocimiento o protección por parte del Estado. En la escala de los fines humanos, hay algo que trasciende a todo fin y todo ámbito estatal; las finalidades últimas de la persona son más altas que los fines del Estado²⁷.

Respecto a las formas de gobierno: si la comunidad social, una vez constituida, se bastara para gobernarse a sí misma, no tendría necesidad de elegir ningún régimen político ni ninguna forma especial de gobierno. Esta forma es de institución humana: "El modo de régimen temporal no ha sido definido ni preceptuado por Dios, sino dejado a la disposición de los hombres"²⁸. Aquí es donde interviene el segundo pacto (político), por el cual los ciudadanos delegan, traspasan o transfieren, libre y voluntariamente, su poder y parte de sus derechos a un gobernante concreto. El modo de hacerlo puede ser la elección, el consentimiento del pueblo, la guerra justa, la legítima sucesión o alguna donación. Todos esos títulos de legitimidad se reducen en último término al consentimiento libre y voluntario por el cual los miembros de una sociedad perfecta entregan el poder al gobernante. Suárez prefiere en concreto el régimen monárquico, que le parece el mejor²⁹.

²⁴ *De legibus*, III, 13, 7.

²⁵ *De legibus*, I, 7, 4.

²⁶ *De legibus*, III, 11, 7.

²⁷ LEGAZ y LACAMBRA, L., *op. cit.*, pp. 258-262.

²⁸ *Defensio fidei*, III, 3, 13.

²⁹ *De legibus*, III, 4, 1.

Para la teorización de la monarquía parte Suárez del presupuesto político de la *soberanía popular*. Por exigencia del hombre en su triple dimensión de libertad fundamental, igualdad natural y dignidad personal, la comunidad política es el sujeto natural de la soberanía. Por derecho natural la comunidad política es democrática. Este principio de filosofía política, perfectamente elaborado en el tratado *De legibus*, se hace reiterativo en la *Defensio fidei*. Al elegir su propio régimen político el pueblo *crea* la monarquía. El régimen monárquico es una institución de derecho positivo. Tiene su origen en la voluntad libre de los ciudadanos. Queda en simple forma de gobierno en el proceso de institucionalización política. Todo el poder que tiene el monarca lo ha recibido directamente del pueblo³⁰.

La institución monárquica se funda jurídicamente en un pacto entre el pueblo - sujeto de la soberanía- y el Rey, que se convierte por voluntad popular en único titular de la soberanía para el gobierno político³¹. No niega Suárez el origen divino del poder monárquico en cuanto también él procede, en última instancia, de Dios legislador y creador de la naturaleza social del hombre, pero entre Dios y el monarca *media* el pueblo³². El pueblo concede al monarca todo su poder, en las condiciones y con las limitaciones que quiere a través del pacto constitucional. El pueblo, en cambio, recibió inmediatamente de Dios el poder político sin mediar ningún pacto y sin otra limitación que ejercerlo justamente en bien de la comunidad. Suárez descubre un pacto constitucional entre el Rey y el pueblo a través del cual puede condicionarse, aumentarse o disminuirse el poder político³³.

Define el carácter ministerial de la monarquía como institución de derecho público; se ha investido al rey de un poder y dignidad para administrar justicia y promover el bien común. El Rey no tiene un poder patrimonial sobre los súbditos, sino un poder de jurisdicción que se llama poder político³⁴. A través del pacto constitucional estipula también el pueblo las condiciones y las limitaciones del Rey en el ejercicio del poder político. Formal y materialmente la institución monárquica se justifica en cuanto es un instrumento al servicio del bien común y viene legitimada por la voluntad popular. El

³⁰ *Defensio fidei*, III, 12, 13.

³¹ *Defensio fidei*, III, 1, 5.

³² *Defensio fidei*, III, 2, 6; III, 2, 7.

³³ *Defensio fidei*, III, 3, 13.

³⁴ *Defensio fidei*, III, 22, 9.

dinamismo de la voluntad popular se despliega en una gama casi ilimitada de formas de monarquía. Condicionado por el realismo político y la experiencia histórica, Suárez se abre al pluralismo: la legitimidad monárquica discurre para Suárez desde la monarquía electiva y temporal a la monarquía absoluta y hereditaria. La urgencia de una mayor precisión técnica del concepto de monarquía y el argumento de la experiencia histórica obligaron a Suárez a la profundización científica en el proceso de institucionalización monárquica. Su análisis crítico termina en una evaluación de sistemas políticos. Para Suárez, el grado de validez y de bondad de un régimen político es un problema ante todo de prudencia política. Y en virtud de la prudencia política, Suárez, rechaza por igual las formas extremas de gobierno. En el momento de mayor madurez intelectual aboga por una forma de régimen mixto.

III.2. El concepto de Estado y las formas de gobierno en la obra de Lancina

Lo primero que se observa en la obra de Lancina es que en ella no encontramos un uso unívoco y siempre claro del término "Estado". Por tanto, comenzaremos recordando las distintas acepciones del término para poder precisar el uso que hace nuestro autor. Como ha puesto de relieve A. López Moreno³⁵, el término "estado" procede del latín "*status*" (participio pasado del verbo "*stare*"), que, en principio, no tiene una connotación directamente política. En Roma, en el latín clásico, la palabra "*status*" tiene, aparte de otras, estas dos acepciones: a) se utiliza en sentido técnico-jurídico para indicar la situación o condición jurídica de una persona. b) se emplea en un sentido muy diferente en textos tan conocidos como aquel pasaje del Digesto donde Ulpiano distingue el derecho público del privado ("*publicum ius est quod ad statum rei romanae spectat*"); aquí "estado de la cosa romana" equivale casi a situación o disposición de las cosas públicas, pero comportando el sentido de buena disposición, buena ordenación de la cosa pública, buen gobierno, gobierno estable en el sentido de buena administración de los intereses que afectan no a un particular sino al común de los ciudadanos, esto es, a la comunidad. Por tanto, la palabra "*status*" tiene en esta segunda acepción una neta dimensión pública: ordenación de las cosas de la comunidad para su estabilidad y buen gobierno.

Durante la Edad Media, la primera acepción se politiza en gran medida y provoca los usos más próximos al nuevo sentido del término "Estado". Por lo que respecta a la segunda acepción ("*status*" como estado, disposición u ordenación de la cosa pública), ésta

³⁵ LÓPEZ MORENO, A., en Actas del Simposium Internacional "Staat und Rechtsstaat", Universidad de Münster, 1986, Ba. I, pp. 146-190.

se conserva e incluso cobra progresivamente un sentido cada vez más próximo a la idea de "forma" o "sistema" de gobierno, por clara traslación desde "disposición de la cosa pública" a "forma en que se ordenan los asuntos públicos". De todos modos, podría decirse que esta segunda acepción, oculta por otros términos (*regnum, ciudad, imperium, signoria*, etc.), tiene más bien un desarrollo entorpecido y soterrado. Mucho más llamativo es, en cambio, lo que ocurre con la primera acepción ("*status*" como condición jurídica), en principio, de apariencia infinitamente más distante y neutra. "*Status*" es la condición jurídica propia de una determinada persona, comporta, por tanto, una referencia exclusivamente individual. Sin embargo, hacia el principio de la Baja Edad Media se colectiviza, esto es, pasa a definir a aquellos grupos u "órdenes" de personas que comparten una condición jurídica diferencial y común. El término "estado" se empieza a utilizar y así hace fortuna para definir a los "estados" o "estamentos" medievales. Pasa a ser normal hablar del estado llano, o del estado del clero o del estado de la nobleza, cada uno de ellos con un estatuto o condición jurídica propia y diferente.

Ahora bien, hay algo más. Como el rey también tiene su estatuto propio, su condición jurídica singular (su "*status*"), poco a poco empieza a hacerse corriente la expresión "*status regis*" o "estado del rey" o "estado real", para definir todo aquel conjunto de privilegios y prerrogativas que componen su "*status*", su condición o posición jurídico-pública suprema y preeminente sobre todo el reino. Pero conforme el poder del rey se va imponiendo sobre el de los estamentos, la situación jurídica privilegiada de éstos, su "*status*", se deteriora. Al final del proceso ocurre que el "estatuto" de los demás poderes sociales ha retrocedido pues, a efectos político-institucionales, podría decirse que sólo el rey tiene "*status*" o "estado". De ahí que ya no sea preciso hablar de "*status regis*" o "estado del rey" para referirse a la potestad de dominio que permite la gobernación de la comunidad, basta hablar simplemente de Estado. A partir de este momento se disocia un doble uso o sentido: a) unas veces "*status*" (sentido subjetivo) es la potestad, el conjunto de poderes que reúne el rey, su estatuto jurídico. b) otras veces "*status*" (sentido objetivo) es incluso el dominio territorial, el territorio sobre el que se hace efectiva esa "*potestas*", incluidos los súbditos, las personas que habitan dicho territorio. Llegados a este punto, la convergencia con la otra acepción es evidente: el estado (derivación del "estado del rey") es el dominio ejercido sobre un territorio para gobernarlo; pero es también (en el sentido de "*status rei romanae*" o "estado de la cosa pública") la ordenación de las cosas públicas para mejor gobernarlas, la forma de gobernarlas.

Es un lugar común afirmar que, recogiendo toda esta tradición y dotando de intención a la palabra, es a Maquiavelo a quien corresponde haber acuñado finalmente el término "Estado". Sin embargo, la afirmación anterior no puede hacerse sin precisar que en

Maquiavelo no encontramos un uso unívoco y siempre claro del término. En líneas generales puede decirse que su uso es todavía arcaizante, vinculado a usos medievales, en ciertos pasajes de *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio*, o en sus *Historias florentinas*. Sin embargo, ese uso comienza a ser provocativamente modernizante en *El Príncipe*. El término parece tener, finalmente, un sentido moderno, porque si observamos con atención, han pasado a él dos mutaciones fundamentales: 1ª El término ha consumado la evolución antes descrita, desvinculándose incluso de toda referencia matriz al "Estado del rey". Ahora es no sólo el "*status real*" el del rey en un Principado sino que el término se eleva y se objetiva para definir el status de poder del complejo institucional que ejerce la autoridad, cualquiera que sea el régimen en que ello ocurra. Es decir, el término se modifica cualitativamente para convertirse en "género" que recubre tanto a las Repúblicas como Principados o Monarquías y que, por tanto, está sirviendo para definir al Estado en su realidad anterior a tales formas concretas. 2ª La segunda mutación es que por fin aquí aparecen también fundidos, expresando la nueva realidad como realidad global, esos dos sentidos -objetivo y subjetivo- a los que nos hemos referido anteriormente. A partir de aquí -de la gran difusión y del enorme influjo que tuvo entonces en Europa la obra de Maquiavelo- el término "Estado", con su significación actual, se generaliza y se hace común en el lenguaje de occidente. Durante él asistimos al surgimiento de un término nuevo, "*Lo Stato*", que hasta ahora no tenía un sentido excesivamente determinado y que se habilita para describir la nueva realidad institucional³⁶.

Hasta aquí hemos analizado las distintas acepciones del término "Estado" y su evolución desde la Edad Media hasta el Renacimiento. Ahora nos corresponde precisar en qué sentido lo utilizan nuestros escritores. Como hemos advertido anteriormente, no encontramos en nuestros autores un uso unívoco del término "Estado". En algunas ocasiones utilizan el vocablo con un sentido todavía arcaizante, como sinónimo de estamento -rango social- o de simple referencia a un territorio. Sin embargo, en otras ocasiones lo utilizan con un sentido moderno, como sinónimo de poder político u organización política. Por ejemplo, García Marín cita el caso de Mateo López; este autor utiliza el término en ambos sentidos en su obra *De rege et regendi institutione*, concretamente en la segunda edición (Madrid, 1627), traducida por Henry Mechoulan, *Mateo López Bravo. Un socialista español del siglo XVII* (Madrid, 1977): "Es curioso - escribe García Marín- que en los dos primeros libros no utilice el término "Estado" y sí en el tercero, que añadió en la edición de 1627, encontrándonos en los anteriores con el común vocablo "república". Cuando se refiere a "Estado" con significado de "estamento",

³⁶ LÓPEZ MORENO, A., *op. cit.*, p. 168.

lo hace de manera muy clara. El autor explica esto en su interesante Introducción. "Estado" como poder político lo encontramos muchas veces"³⁷.

Y nuestro autor, ¿en qué sentido emplea el término "Estado"? Unas veces utiliza el vocablo como sinónimo de territorio: "España como tiene sus Estados tan divididos fue necesario poner un orden irregular, pero tan discreto que todo se halla prevenido"³⁸. Y otras, para referirse al poder político u organización política: "Se eligen los reyes y todos los que gobiernan para la salud del Estado, que debe ser preferido a todo lo que pertenezca al amor propio"³⁹. Por otra parte, Lancina, al igual que otros muchos autores de la época, sigue utilizando el término "República" para referirse al Estado: "Es cierto que a los grandes Príncipes, les ha de ser más en el corazón, que el de sus hijos, el bien de la República; están también en el mismo grado todos los súbditos, y cuando fuese necesario sacrificarlos por ella, sería razonable el venderlos; se eligen los reyes y todos los que gobiernan para la salud del Estado..."⁴⁰. Aquí utiliza los términos "República" y "Estado" como sinónimos. En esta época también se usan como sinónimos "Estado" y "Monarquía", de lo que hay numerosos testimonios documentales⁴¹.

En definitiva, cuando Lancina emplea el término "Estado", puede referirse a un "estamento", a un "territorio", o bien al poder político. Él no suele precisar en qué sentido lo utiliza, pero es fácil deducirlo por el contexto. Por otra parte, para referirse al poder político u organización política, no siempre utiliza el término "Estado"; con frecuencia emplea el vocablo "República" o el de "Monarquía". Por tanto, habrá que precisar también en qué sentido emplea estos vocablos. Unas veces los utiliza para designar la forma de gobierno, y otras con un sentido genérico, para referirse al Estado.

III.2.1. El concepto de Estado

Una vez que hemos analizado las distintas acepciones del término "Estado" y el uso que hace de él nuestro autor, estamos ya en condiciones de abordar su concepto de Estado. ¿Cómo concibe y define el Estado Lancina? Por de pronto, Bodino había dado ya una

³⁷ GARCÍA MARÍN, J. M., *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, op. cit., p. 305.

³⁸ C. P., p. 88, LXI, n° 15.

³⁹ C. P., p. 293, CXCIV, n° 1.

⁴⁰ C. P., p. 293, CXCIV, n° 1.

⁴¹ Cfr. SÁNCHEZ-ARCILLA, J., y MONTANOS FERRÍN, E., *Historia del Derecho y de las Instituciones*, T. II, Madrid, Dykinson, 1991, p. 275.

definición de "República": "Republique est un droit gouvernement de plusieurs mesnages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine"⁴² ("República es un recto gobierno de muchas familias y de lo que es común a las mismas con poder soberano"). Esta definición de "República" se difundió muy pronto en España gracias a la traducción que Gaspar de Añastro publicó, en 1590, de *Los seis libros de la República*. Veamos cómo traduce Gaspar de Añastro la definición de Bodino de "República": "República es un justo gobierno de muchas familias y de lo común a ellas con suprema autoridad"⁴³. Observemos que el traductor español no emplea la expresión "con poder soberano" -"avec puissance souveraine", dice el texto francés-, sino la de "con suprema autoridad". Esto se debe, sin duda, a que Gaspar de Añastro tenía ante sí la versión latina, en la cual se decía "cum summna perpetuaque potestate". En la definición de República de Bodino, se destaca aquel aspecto que a su autor le interesa más en relación a las circunstancias a que respondía su obra: la construcción de la Monarquía absoluta que Francia necesitaba. Su obra es la consecuencia filosófico-política de la necesidad de dotar a la Francia salida de las guerras de religión de un Estado nuevo, un "Estado moderno", con entidad específica y propia, fundamentado en el absolutismo monárquico, único e indivisible, es decir, no compartido por nadie, capaz de restituir a Francia el prestigio perdido⁴⁴.

Nuestros autores conocen y aprecian la famosa definición de "República" de Bodino, pero a la vez consideran que es científicamente insuficiente y políticamente peligrosa. En el primer aspecto, o sea en el más propiamente científico, la definición de "República" de Bodino para ellos resulta insuficiente. Es cierto que en ella alude a la justicia, pero hace falta más: es necesario recoger la posición del Estado, por entero, en el orden natural a que pertenece y tal como la tradición cristiana entiende ese orden sobre la base del pensamiento aristotélico. Por ello, tratarán de incorporar a la definición de Bodino, que sólo se fija en un elemento de la República, aunque sea el más importante, el poder soberano, otra faceta esencial del problema: la naturaleza de la organización política -que es la comunidad perfecta-, llevados no de una simple y rutinaria aceptación de Aristóteles y la escolástica, sino de un auténtico respeto a lo natural, vivo en toda mente cristiana, que ve en la naturaleza de las cosas una obra de Dios⁴⁵. En el segundo aspecto, o sea en el político,

⁴² *Les six livres de la Republique*, 1576, I, I, 1.

⁴³ *Los seis libros de la República traducidos de la lengua francesa y enmendados católicamente por Gaspar de Añastro*, Turín, 1590, p. 1. (*Los seis libros de la República* (selecc., trad. y est. preliminar P. BRAVO GALA), Madrid, Tecnos, 1986.

⁴⁴ MEINECKE, F., *Idea de la razón de estado*, op. cit., pp. 56-61.

⁴⁵ MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*,..., op. cit., p. 96.

la aceptación del concepto de soberanía será innegable, como veremos al ocuparnos de éste en la obra de Lancina.

Entre los primeros escritores del siglo XVII, se dice con frecuencia que la República es lo que han afirmado que fuese tanto Aristóteles como Bodino, traduciendo con más o menos libertad sus exactos términos. Hasta 1645 no encontramos una formulación completa del concepto de Estado, sobre las dos bases que hemos señalado. Su autor es Diego Tovar y Valderrama. Según él, se llama República a "un agregado de muchas familias que forman un cuerpo civil, con diferentes miembros, a quienes sirve de cabeza una suprema potestad que les mantiene en justo gobierno, en cuya unión se contienen medios para conservar esta vida temporal y para merecer la eterna"⁴⁶. Tovar y Valderrama define la República comparándola con un organismo corporal, compuesto de muchos miembros y de una cabeza. Así, advierte expresamente, "dícese también cuerpo porque, a semejanza del humano, se venga en más claro conocimiento de este otro político". Pero en este "cuerpo civil", que como aquel otro físico se integra de miembros, no son los individuos los que propia y directamente se relacionan entre sí dentro de aquél. Desde el individuo al Estado hay otra cosa en medio: la familia. Bodino, a pesar de su oposición a los grupos sociales intraestatales, había pensado de la misma manera. Él introdujo, corrigiendo la concepción tradicional, a la familia en la definición de República, y de él la tomarán nuestros escritores⁴⁷. Con ello, el organicismo medieval no sólo se mantiene, sino que se acentúa.

En efecto, el antropofornismo político fue utilizado con frecuencia por los escritores españoles de los siglos XVI y XVII. Por ejemplo, en el siglo XVI, J. Merola en su obra, *República original sacada del cuerpo humano* (Barcelona, 1587)⁴⁸, resalta la identificación existente entre la República y el modo de disposición de los elementos del cuerpo humano. En el siglo XVII son muchos los autores que, al igual que Tovar y Valderrama, definen la República comparándola con un organismo corporal. Así, Juan de Santa María se sirve extensamente del antropofornismo político en su genial obra política, *Tratado de República* (1615). En ella, los cinco sentidos corporales simbolizan otras tantas virtudes: la vista simboliza la piedad; el oído, la justicia; el olfato, la prudencia; el gusto, la

⁴⁶ *Instituciones políticas*, p. 2. Cfr. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*,..., *op. cit.*, p. 99.

⁴⁷ Cfr. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*,..., *op. cit.*, p. 100.

⁴⁸ MEROLA, J. *República original sacada del cuerpo humano* (Barcelona, 1587), p. 8. Cfr. GARCÍA MARÍN, J. M., *Monarquía Católica en Italia. Burocracia imperial y privilegios constitucionales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 37.

templanza; y el tacto, la fortaleza⁴⁹.

En la obra de Lancina, casi al final del siglo XVII, todavía encontramos huellas del antropofornismo político. En efecto, al describir los distintos Estados que componen la península italiana, todavía recurre a la metáfora del organismo corporal. En la descripción de Lancina, cada Estado simboliza uno de los cinco sentidos corporales o bien una de las tres potencias del alma. Veamos cómo se distribuyen. El Papa simboliza "la voluntad en el cuerpo místico de Italia"⁵⁰. Venecia, el entendimiento⁵¹. Nápoles, Sicilia y Milán, la memoria⁵². Entre los sentidos corporales, Génova simboliza la vista, "porque cada instante mira los peligros que le amenazan de la Francia"⁵³. Florencia, el oído, porque "ha de cumplir en su política con muchos Príncipes"⁵⁴. Mantua, el olfato "porque aunque más lo ha disimulado, huele a francés y con sus facilidades ha puesto en grandes sospechas a toda Italia"⁵⁵. Parma, Módena, Luca, Mirándola, y Mafacarrara, "entre los sentidos del cuerpo de Italia son los que gustan; unos tienen la inclinación a España, otros franquean; y Parma y Módena están llenos de bizarrías"⁵⁶. Los esguizaros y Ginebra, simbolizan el tacto: "En los últimos confines de Italia se hallan los esguizaros, y también Ginebra, Estados todos pobres pero muy fuertes; gente roza pero valerosa y tremenda, que confina con Francia; y le toca entre los sentidos el tacto porque no es de mucha ciencia"⁵⁷.

Como advierte García Marín, "hay que entender que está vigente durante este período la concepción medieval de origen aristotélico⁵⁸ de que el príncipe, como cabeza de

⁴⁹ Cfr. FERRARI, A., *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa-Calpe, 1945, p. 129 y ss.

⁵⁰ C. P., p. 114, LXV, n° 77.

⁵¹ *Ibidem*, n° 83.

⁵² *Ibidem*, n° 85.

⁵³ *Ibidem*, nn. 89-90.

⁵⁴ *Ibidem*, n° 92.

⁵⁵ *Ibidem*, n° 95.

⁵⁶ *Ibidem*, n° 96.

⁵⁷ *Ibidem*, n° 97.

⁵⁸ García Marín señala el origen aristotélico de la concepción organicista medieval. Sin embargo, antes que Aristóteles, Platón ya compara el Estado con un organismo corporal. Para Platón el Estado es como un hombre en grande, un *macroantropos*, y como éste, está compuesto de partes. Cada una debe explicar su propia función a fin de que se realice la justicia, ya que ésta sólo es posible merced a la unidad y armonía de las partes. Por tanto, el concepto platónico de Estado es el de Estado *orgánico*. Así, pues, el origen de la concepción organicista es, antes que aristotélico, platónico.

todo el reino, ocupa el lugar más preeminente dentro de él, y desempeña las funciones más importantes para el gobierno de la comunidad. La misma comunidad, el reino, es concebido, de acuerdo con la concepción medieval en buena medida vigente en este período, como un cuerpo que, al igual que el humano, tiene una serie de elementos"⁵⁹.

Tan honda es la conciencia de la comunidad popular, que nuestros escritores, para afirmarla, echan mano de los textos bíblicos. En la Biblia hay, efectivamente, numerosos textos que aseguran la sustancial comunidad entre los que pertenecen a un mismo grupo. En el Nuevo Testamento, esta comunidad tiene, ante todo, un carácter espiritual. Es la idea paulina del *corpus mysticum*, tomada del Evangelio de San Juan⁶⁰. Como señala Kantorowicz en su magnífica obra, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de la teología política medieval*⁶¹, la doctrina del "cuerpo místico" se elabora durante la Edad Media. Los juristas, al servicio de los reyes, necesitan elaborar una doctrina para justificar los nuevos aparatos estatales que van surgiendo. Para ello, tomarán material prestado no sólo del Derecho romano y del canónico, sino también de la teología y la doctrina eclesiástica. Así, calificarán sin titubeos a los nuevos Estados territoriales, independientes de cualquier otro poder, de *Corpus Reipublicae mysticum*, en una clara apropiación de conceptos elaborados con tenacidad por la doctrina eclesiástica. De este modo, la idea de *corpus mysticum* que la Iglesia había elaborado para explicar la relación de Cristo con su Iglesia, fue apropiada por los juristas laicos para explicar la relación existente entre el rey y el Estado. La doctrina del "cuerpo místico" se aplicará en Inglaterra, en Francia y en España. Como sabemos, más tarde Enrique VIII de Inglaterra hará pedazos la secular ficción del cuerpo místico, para sustituirla por la nueva doctrina política en que el rey fuera la cabeza de los dos cuerpos político y espiritual.

La doctrina del "cuerpo místico", elaborada durante la Edad Media, aparece con fuerza en España en los tiempos del emperador Carlos V⁶², será aplicada por Suárez en su genial obra política, y se repetirá con frecuencia en nuestros escritores del siglo XVII.

⁵⁹ GARCÍA MARÍN, J. M., *Monarquía Católica en Italia. Burocracia imperial y privilegios constitucionales*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 37.

⁶⁰ Evangelio de San Juan, 15, 5: "Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. Quien permanece en mí y yo en él, éste lleva fruto abundante, porque fuera de mí nada podéis hacer". Bajo la imagen de la vid y los sarmientos se expresa lo que con términos paulinos se llama el *corpus mysticum* de Cristo, con sus dos elementos esenciales: la mutua inmanencia entre los hombres y Cristo y el influjo de Cristo en los hombres.

⁶¹ KANTOROWICZ, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de la teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 201.

⁶² Cfr. GARCÍA MARÍN, J. M., *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, op. cit., 1998, pp. 279-281.- SÁNCHEZ-AGESTA, L., *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, I.E.P., 1959, pp. 34-37.

Aunque los ejemplos podrían multiplicarse, citaremos sólo los siguientes. Fray Prudencio de Sandoval, en *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, recoge un pasaje del cronista Ayora, contemporáneo de Carlos V donde se dice: "Y el rey, asimismo, los debe oír y acoger y remediar (a sus súbditos) con sus propias entrañas y miembros unidos consigo mismo como con cabeza. De lo cual redunda un *cuerpo místico*, figurado del que Cristo y su Iglesia hacen"⁶³. S. Fox Morcillo, en su obra *De regni regisque institutione* (París, 1557), presenta al rey como cabeza de una comunidad constituida en República, a la que califica de "cuerpo místico"⁶⁴. Juan de Santa María, en su obra *Tratado de República*, obra citada anteriormente, escribe: "El argumento, en suma, de todo (de su obra), es la cabeza del cuerpo humano, comenzando del entendimiento hasta el último de los sentidos que tienen en ella el principio de sus operaciones, y las que son propias y han de obrar en el *cuerpo místico* de la República de los reyes, que son la cabeza; cómo han de regir y gobernar; cómo han de elegir a los que en esto les han de ayudar; las calidades que han de tener y cómo se han de haber con ellos; cómo han de conocer los humores, los afectos, los ánimos y naturales de sus ministros, allegados y dependientes; y, finalmente, cómo se han de haber con todo y con todos"⁶⁵.

Como señala J. M. Jover, en su magnífica obra *"1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación"*, el jurista sevillano, Guillén de la Carrera, uno de los polemistas españoles de la generación de 1635, todavía concibe el Imperio como un gran *cuerpo místico*. Así, escribe J. M. Jover, al referirse a las obligaciones de España con respecto al Imperio: "Obligaciones nacidas, sinteticemos, no de *amistad* existente entre ambas Coronas, sino de la concreta dependencia que, ante los ojos del español de 1635, era forzoso tuviera el Duque de Milán o el señor del círculo de Borgoña, con respecto a la suprema jerarquía de aquel imperio que Guillén de la Carrera llamara, con expresión adecuadísima, plena de resonancias teórico-políticas, *cuerpo místico*"⁶⁶.

A finales del siglo XVII, nuestro autor, todavía concibe el Estado como un *cuerpo místico*: "Todas las partes de un Estado componen un *cuerpo místico*, y no ha de repararse

⁶³ SANDOVAL, P., Fr., *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V*, en B.A.E., tomo LXXX, Madrid, 1955, p. 226. Cfr. GARCÍA MARÍN, J. M., *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, op. cit., 1998, p. 280.

⁶⁴ FOX MORCILLO, S., *De regni regisque institutione*, París, 1557, Lib. III, fol. 99 v. Cfr. TORRES SANZ, D., *La Administración central castellana en la Baja Edad Media*, Valladolid, 1982, pp. 20-21, y 28-29.

⁶⁵ SANTA MARÍA, J. de, *Tratado de República*, 1615. En la carta dedicatoria a Felipe III, que se incluye en la citada obra.

⁶⁶ JOVER, J. M., *"1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación"*, Madrid, C. S. I. C., 1949, p. 182.

en que padezca un miembro cuando se necesita de aquel dolor para conservarlo"⁶⁷. ¿Pero qué significa que el Estado es un *cuerpo místico*? En la expresión "cuerpo místico", el primer vocablo, "cuerpo", sirve para designar la unidad en que aparecen fundidos todos los miembros de una comunidad, comparable en este aspecto a la del cuerpo humano; mientras que el segundo término, "místico", destaca, entre otros matices, la diferencia con el simple cuerpo físico, advirtiendo que esa unidad tiene sólo realidad en lo espiritual, no en lo materialmente corpóreo, y en esto ya no puede ser comparada al organismo humano. Tiene, pues, esa expresión una significación equiparable a la que hoy damos en derecho a la persona moral o jurídica, en contraposición a la persona individual. Afirmar que la República es un "cuerpo místico", aparte de otros posibles sentidos, quiere decir que es un organismo cuya unidad se logra a través de una diversidad. ¿Qué clase de unidad es entonces esa del *corpus politicum mysticum*? Esta pregunta nos lleva a la raíz ontológica de la sociedad de la sociedad política, porque la unidad y el ser se implican y convierten cada uno recíprocamente en el otro. Puesto que la República es unidad, ya que la hemos definido antes como "cuerpo místico o civil", ¿cuál es esa unidad que es el ser de la República? ¿Cuál es ese ser de la comunidad política?

La idea de unidad, fundamental para el pensamiento cristiano, está plenamente vigente en el sistema de nuestros escritores del siglo XVII. La influencia tomista, en este aspecto, es grande sobre ellos⁶⁸. La República, la Ciudad, el Reino, en cuanto es algo que es, en cuanto es un ser, es uno. La unidad está íntimamente ligada al ser, de manera que ni aquélla puede existir sin éste, ni viceversa. La sociedad política de los hombres, la República, por cuanto es un ser, es unidad. De este fundamental estadio ontológico arrancará la transposición del principio de unidad al orden práctico con las exigencias que el mismo plantea respecto a la estructura y organización de la República. Es necesario asegurar la ordenación de todos los elementos de la República a la unidad superior, que es la perfección de su ser, en virtud del principio, también aristotélico-tomista, de que todo ser tiende a su perfección. Pero a estas razones hay que añadir que la mente cristiana siente aversión a lo dividido, a lo múltiple, cuando se queda sólo en múltiple. La división es siempre causa de confusiones. En teología, Dios es uno, y la unidad en los seres es más plena a medida que se asciende en grados de perfección. La misma naturaleza nos muestra esa ley. Todas sus partes están ordenadas de manera que, mediante la subordinación de unas a otras, se recompone la unidad en medio de la variedad de los elementos que la componen.

⁶⁷ C. P., p. 79, LV, nº 4.

⁶⁸ Cfr. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*,..., op. cit., pp. 115 y ss.

Preguntémonos ahora en qué consiste esa unidad de la República. En el pensamiento cristiano la unidad no absorbe y aniquila las partes de un ser, sino que ellas, en su orden, tienen también un ser propio. Por tanto, la unidad está formada por partes que hay que respetar. Y en particular, la unidad de la República está constituida por elementos - individuos, estamentos, dignidades- que no pueden ser absorbidos y confundidos con el todo. El individuo tiene una forma de ser distinta de la República. Tiene su ser que se inserta en el ser del Estado, pero que no se confunde con él, como las partes de la casa ni son ni se confunden con la casa. Por consiguiente, cuando nuestros escritores sostienen que los individuos, instituciones, y estamentos, son parte del cuerpo de la República, deberemos tener en cuenta ese fondo metafísico y entender que con ello no se destruye su ser particular. Incluso, aunque se llegue a pedir el sacrificio de un miembro en favor de la comunidad, en último término, como aquél, por naturaleza, participa esencialmente de ésta, en su propio favor se sacrifica. Así, pues, es necesario cuidarse de no convertir la unidad de la República en una unidad real. Cuando nuestros escritores sostienen que la República es un "cuerpo místico", cuerpo civil, edificio místico, etc., aluden a que su unidad es una unidad conseguida por la ordenación de partes diversas, que ni son indistintas entre sí y ante aquella unidad, ni en ningún momento se confunden con ella.

Pero esta idea de unidad, tan arraigada en nuestros escritores, pronto será objeto de la más dura oposición por parte de otros autores. En 1573, Etienne de la Botie publica un breve escrito, *De la servitude volontaire*⁶⁹, en el que ataca virulentamente la idea de unidad. A este autor ya no le admira esa creencia en la perfección de lo uno, y por eso dirá de la Monarquía, que es el régimen por excelencia de la unidad en lo político, que antes de ver el rango que a esa forma de gobierno le corresponda, desde el punto de vista de cuál sea la mejor de esas formas, habría que empezar por ver si propiamente puede decirse que le pertenece algún lugar como tal forma política. Pero es más, en 1576, Bodino, en su obra ya citada, lleva a cabo la impresionante construcción de la soberanía unitaria, originaria y absoluta del Monarca. Pero ese Estado neutro bodiniano, que para defender la unidad la reduce a su mínimo contenido, llevaba ya en su seno un principio de descomposición. Al romper con la fundamentación trascendente de ese orden del Estado, ya no es posible contener las fuerzas del pluralismo que, irremisiblemente, terminarán atacándolo.

Por el contrario, nuestros autores opondrán a esa descomposición el verdadero fundamento trascendente de la unidad del orden político. La República es una en cuanto es un orden inserto en un orden total, que va elevándose por grados hasta llegar al *unus Deus*,

⁶⁹ Publicado por Didot, París, al final de las Obras Completas de Montaigne. Cfr. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado,...*, op. cit., p. 121.

que es el ser primero y esencial. La unidad del cuerpo político es, para ellos, un orden a través del cual se reduce a un ser "uno" la multiplicidad de las partes que lo componen. Por consiguiente, la República es una ordenación social en virtud de la cual cada elemento componente se mantiene en su puesto: "Cada uno en la jerarquía y el estado en el que vive, debe observar las leyes, costumbres y modos que les son propios", escribe Lancina⁷⁰. Ese orden que hace ser "uno" al Reino, es parte a su vez de un orden superior, el orden del Universo. Por tanto, el orden de la sociedad está dado de antemano. Del orden de los cielos, tal como la filosofía natural aristotélica, cristianizada por el tomismo, lo concibe, se saca el de la sociedad, aseguran muchos de nuestros escritores del siglo XVII, entre ellos, como acabamos de ver, Lancina. Y en este, sentido, el orden es constitutivo del gobierno, del poder. Por tanto, el orden está sobre el poder, y sólo cuando éste así lo reconoce es propiamente poder político y no sólo fuerza material. Los decretos del Príncipe lo mantienen y, si se quiere, lo actualizan. Pero el orden social, como tal existe antes de la norma real.

Así, pues, el príncipe, como cabeza de la República, es decir, de la comunidad políticamente organizada o del Estado, es el encargado de procurar el bien de la comunidad, en general. Este postulado lo recoge Lancina -entre otros muchos- de forma bien clara cuando dice que "es cierto que a los grandes Príncipes, les ha de ser más en el corazón, que el de sus hijos, el bien de la República; están también en el mismo grado todos los súbditos, y cuando fuese necesario sacrificarlos por ella, sería razonable el perderlos; se eligen los reyes y todos los que gobiernan para la salud del Estado, que debe ser preferido a todo lo que pertenezca al amor propio"⁷¹. Por tanto, al príncipe le corresponde "naturalmente" la función rectora que determinará, junto con la armonía en el funcionamiento de los demás órganos, la salud del cuerpo total de la República. Pero, para la realización de tan ingente tarea las solas fuerzas del príncipe no bastan, necesitará de personas que colaboren con él en la consecución del fin primordial para cuya obtención recibió el poder de la comunidad: el bien de todos los que componen el reino. Tales individuos, que no son otros que los funcionarios u oficiales públicos, aparecerán descritos en las leyes y representados en la doctrina política como miembros de ese cuerpo, a través de los cuales podrá "instrumentalizar" su política.

Pero doctrinalmente, ¿en qué se juzga fundada esa comunidad política? En primer lugar, en la religión. Una religión es necesaria como vínculo más eficaz que ningún otro para fundir en unidad las conciencias de los ciudadanos. Saavedra Fajardo dedica la

⁷⁰ C. P., p. 295, CXCIV, nº 3.

⁷¹ C. P., p. 293, CXCIV, nº 1.

empresa XXIV a esta materia, y sostiene que hasta tal extremo es la religión lazo que une y fortifica el pueblo, "alma de las Repúblicas", que llegó a ser tenida por muchos impíos como mera invención política. Recuérdese, efectivamente, lo necesaria que considera Maquiavelo la existencia de una religión y la veneración y cuidado que reclama para el culto divino si un Príncipe o una República quieren mantenerse incorruptos⁷². Y nuestro autor, afirmará: "En ninguna cosa más que en la religión se ha de procurar no tocar a los pueblos. Son estas máximas ingeridas en el ánimo que aunque se muevan es difícil desarraigarlas"⁷³.

Pero, ¿basta con que los nacionales tengan una misma religión para que la comunidad esté plenamente definida? No. La religión no califica suficientemente al extranjero, porque se puede tener la misma religión y seguir siendo extraño. Otro factor de la comunidad es la justicia. Recordemos que en la misma definición de República que con tanto éxito formuló Bodino se exige que sea un "droit gouvernement". Entre nuestros escritores, Juan de Santa María, afirma: "La justicia es el fundamento de los reinos"⁷⁴. Y Lancina, en el mismo sentido, escribe: "Hasta que llega a venderse la justicia, se mantiene un Estado, aunque reinen las parcialidades y otros excesos"⁷⁵. Los testimonios que podrían aducirse en este punto son innumerables y demuestran que ésta es la "communis opinio" de nuestros escritos.

Pero la justicia, que es común a todos los pueblos, no es tampoco base, lo mismo que sucede con la religión, para especificarlos. ¿Qué es, por tanto, lo que termina de producir la existencia de comunidades distintas? En la concepción de nuestros escritores sólo puede señalarse, como causa de esa diferenciación el carácter. Una serie de factores de diversa condición da lugar a que unos pueblos tengan una manera de ser distinta de otros. Cada comunidad, pues, resulta especificada frente a las demás porque tiene un carácter diferente. Bodino hizo resaltar la importancia del clima y se alabó de ser el primero que observó la influencia del ambiente físico. Después de él es recogida la idea por muchos escritores, y aparece en la literatura un nuevo género de obras hasta entonces desconocido: las relaciones sobre los usos y caracteres de los pueblos. Entre ellas, es de las primeras la de Botero, tan conocido en España⁷⁶. En adelante será difícil hallar un libro sobre doctrina

⁷² *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, lib. I, cap. XII.

⁷³ *C. P.*, p. 483, CCCXII, n° 3.

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 99.

⁷⁵ *C. P.*, p. 8, V, n° 3.

⁷⁶ *Le relazioni universali*, 1595.

política que, con mayor o menor extensión, no se refiera a las diversidades de carácter de los pueblos en relación con su situación física, su pasado, su lengua, sus costumbres, su religión, etc. Desde Jerónimo Castillo de Bobadilla, que es de los primeros, a Lancina, que es de los últimos, se repiten con frecuencia los comentarios sobre esta materia. Y tan ligado está el carácter a la comunidad que lo posee, que ir contra aquél es ir contra ésta. Por eso, el gobierno de los pueblos debe atemperarse a la manera de ser de los mismos. Ya Bodino advertía de la necesidad de que el Estado se amolde al natural del pueblo. Y nuestro autor, escribirá: "A cada nación es menester gobernarla con aquellas máximas a que se inclina"⁷⁷.

Sin embargo, como en último término el hombre es libre espiritualmente y reformable, la comunidad también lo es, y por ese motivo cabe una acción de enmienda sobre el carácter común de un pueblo, si bien ha de ser lenta, prudente y, es más, adecuada a las condiciones de ese mismo carácter que se trata de corregir. Por tanto, si es cierto que hay que dar a los pueblos gobiernos acordes con su manera de ser, también es cierto, advierte Lancina, que "tal vez conviene mudar estos instintos con el contrario genio, cuando la calidad se ha hecho tan arraigada que se ha hecho vicio. Puede pasar a ser impertinente el belicoso y necesitar de un gobierno flemático que le modere; puede haber perdido toda la reflexión el prudente y haber menester de un corazón generoso que le avive"⁷⁸. Lancina piensa que los pueblos tienen caracteres propios y que esos pueblos así diferenciados tienen gobiernos propios; pero, en rigor, lo que hace que un grupo humano sea considerado como un pueblo, y como tal dotado de un privativo carácter, es justamente la dependencia de un mismo poder. En definitiva, pues, es el príncipe el que funde en real unidad a los miembros de una República. Sólo la República con un príncipe forma un cuerpo, y entonces, de la misma manera que aparece el Estado, aparece el pueblo.

¿Cuál es el fin del Estado según nuestros autores del siglo XVII? Como señala F. Elías de Tejada, en *Notas para una Teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII)*, para ellos el fin del Estado es "indudablemente el mismo que el de las leyes que determinan la organización y el funcionamiento de la complicada máquina estatal. Y el fin de las leyes, según el unánime sentido es el de la definición escolástica: el bien común"⁷⁹. Así, para Suárez el fin del Estado es el bien común o la *felicitas politica vera*⁸⁰. Este bien común pertenece tan esencialmente a la comunidad política que un Estado

⁷⁷ C. P., p. 397, CCLXIII, n° 6.

⁷⁸ C. P., p. 471, CCCVI, n° 1.

⁷⁹ ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA, *Notas para una Teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII)*, Sevilla, Raimundo Blanco, 1937, p. 102.

⁸⁰ *De legibus*, III, 13, 7.

incapaz de servirlo no sería, en realidad, un Estado. El bien común es el fin último del orden estatal⁸¹. Resulta por tanto, que el Estado es algo más que una suma de intereses privados. El bien común consiste en la paz y en la justicia entre los miembros del Estado⁸². El valor propio y el carácter supraindividual y universal del bien común tiene su fundamento en el orden de la *justitia legalis*. Ésta subsiste autónomamente junto con la justicia distributiva y la justicia conmutativa.

Para Suárez, el Estado, titular de un valor propio, está sometido a la ley natural y ésta es dada para el hombre en cuanto hombre, titular de un derecho independiente de su reconocimiento o protección por parte del Estado. En la escala de los fines humanos, hay algo que trasciende a todo fin y todo ámbito estatal; las finalidades últimas de la persona son más altas que los fines del Estado⁸³. A propósito de esta cuestión, escribe Elías de Tejada: "Si por una parte se huye de la divinización maquiavélica del Estado, por otra se rechaza también el anárquico individualismo. Bien común quiere decir bien supra-individual, al cual el personal se sacrificará en todo lugar y momento, pero al mismo tiempo sin olvidar los propios fines del individuo, anteriores y superiores al Estado, y de cuya suma cualitativa se deduce el concepto de bien común"⁸⁴. Pero, ¿qué ocurre en caso de oposición entre el bien común y el personal? Recordemos el comentario de Lancina: "Todas las partes de un Estado componen un cuerpo místico, y no ha de repararse en que padezca un miembro cuando se necesita de aquel dolor para conservarle"⁸⁵. Por tanto, prevalece el bien común porque el todo está antes que las partes que lo componen.

Según Lancina, el Estado sólo puede conservarse si se respeta la justicia, porque la justicia es el fundamento de la paz, y por tanto, de la conservación del Estado: "Hasta que llega a venderse la justicia -escribe Lancina- se mantiene un Estado, aunque reinen las parcialidades, y otros excesos. En introduciéndose este vicio se acaba todo: no tienen por sí poder las leyes si no hay brazo que las mantenga: las desestiman todos cuando el que tiene obligación a defenderlas es el primero que las quebranta"⁸⁶. Cuando hay alteraciones en un

⁸¹ *De legibus*, I, 7, 4.

⁸² *De legibus*, III, 11, 7.

⁸³ LEGAZ y LACAMBRA, L., *op. cit.*, pp. 258-262.

⁸⁴ ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA, *Notas para una Teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII)*, *op. cit.*, p. 104.

⁸⁵ *C. P.*, p. 79, LV, nº 4.

⁸⁶ *C. P.*, p. 8, V, nº 3.

Estado se pierde el respeto a la autoridad, por ello, la obligación principal del príncipe y de sus colaboradores es la defensa de la paz, ya que sobre ella se asienta la justicia: "Duerme en tiempo de las alteraciones la justicia. Los ministros cuidando cada uno de sí, no miran al público bien hasta que la introducción de la quietud hace que poco a poco se erija todo. Cuando se descuaderna el orden de una república se confunde la autoridad. La obediencia y el respeto consiste en una opinión que cesa cuando sirve la justicia y las leyes"⁸⁷. Todas las dificultades se superan cuando se dirigen las cosas por los caminos justos y adecuados: "Verdad es que no hay cosa más árdua ni más difícil que el cuidado de regirlo todo, pero cuando las cosas se dirigen por los caminos justos y adecuados y todos lo desean se superan las dificultades"⁸⁸.

La diferencia respecto a Maquiavelo es clara. Como hemos visto anteriormente, para Maquiavelo el príncipe es un ser de excepción, protegido por la *fortuna* y dotado de *virtú* (no moral, sino tomada en el sentido de capacidad, valor o energía) no común, apta para realizar, según él, fines objetivos superiores, los fines políticos, teniendo en cuenta la situación real, la *necesidad*, concepto que implica la idea, decisiva para la historia del Estado moderno, de que éste tiene unas finalidades "autónomas", no morales, propias; la misión del príncipe es servir las. El príncipe tiene que hacer, en este sentido, lo que debe ser hecho de acuerdo con lo posible. Por esta razón, el príncipe está, según Maquiavelo, por encima de la moralidad corriente, de la moral religiosa, pues su moral-como príncipe, no como hombre- consiste en servir por todos los medios a los fines del Estado. Por tanto, el Estado es un fin en sí mismo, y su conservación, la ley suprema.

Nuestro autor, a diferencia de Maquiavelo -que presenta el Estado como una obra técnica o "artificio"-, lo concibe, siguiendo la tradición medieval, como un "cuerpo místico", compuesto de diferentes partes o miembros, cuya cabeza es el Príncipe. Nuestro autor acepta esta doctrina tradicional sobre el Estado, pero al mismo tiempo no muestra especial interés en desarrollarla. En realidad, ni siquiera da su propia definición de Estado. Se limita a señalar que "todas las partes de un Estado componen un *cuerpo místico*". Pero esto no debe sorprendernos, por dos razones. Primera, cuando Lancina escribe su obra son muchos ya los autores españoles que se han dedicado a dar una definición del Estado. Recordemos la definición de Tovar y Valderrama. En ellas se limitan a repetir, sin aportar grandes novedades, la doctrina tradicional. Lancina asume, pero no repite, esa doctrina. Segunda, y más importante, Lancina no es un teórico, es un funcionario de la Administración de Justicia, por tanto, es lógico que no se dedique a teorizar sobre la

⁸⁷ C. P., p. 7, IV, nº 2.

⁸⁸ C. P., p. 88, LXI, nº 12.

naturaleza del Estado. Lo que le interesa, y a ello va a dedicar sus comentarios, es simplemente el funcionamiento del Estado en cuanto organización político-administrativa. Así, centra su atención en esa organización político-administrativa, y observa que el Príncipe, en cuanto cabeza de dicha organización, ejerce su poder a través de una serie de instituciones que están bajo su dirección. ¿Cuáles son esas instituciones?

En primer lugar, el ejército, que se constituye en permanente y sustituye al medieval reclutamiento de milicias señoriales. Esta organización racionalizada y técnica - que hace necesaria la profesionalización militar- es ahora controlada directamente por el monarca sin más limitaciones que la legislación que cada reino impone al uso de sus tropas. En segundo lugar, la organización de un cuerpo de oficiales al servicio del Estado y que configuran su estructura administrativa. Están profesionalizados, organizados jerárquicamente y se les atribuye el ejercicio -según su preparación- de actividades específicas. Constituye el instrumento a través del cual el Estado actúa; ejecuta la voluntad política del monarca. En tercer lugar, los órganos consultivos del monarca -los Consejos- en los que la actividad que desarrollan va a estar ejercida en su mayor parte por letrados. En cuarto lugar, la organización fiscal. Esta organización financiera es necesaria para el mantenimiento de la administración, pero principalmente, para afrontar los gastos continuos de las sucesivas guerras en las que España se ve inmersa por una serie de conflictos internacionales.

Pues bien, estas instituciones se han considerado tradicionalmente como elementos fundamentales en la configuración del Estado moderno. Como veremos más adelante, Lancina considera que es necesario formar una burocracia organizada, profesional y estrechamente vinculada con la soberanía; un ejército tecnificado y permanente, retribuido con soldada; y una administración financiera racional en la que se establezca un sistema de impuestos y otro de ingresos estatales. Esto significa que desde este punto de vista, es decir, desde el punto de vista del funcionamiento de los distintos elementos que componen el Estado, su postura no es arcaizante; al contrario, propone las reformas que cree necesarias para conseguir un funcionamiento más eficaz de la organización político-administrativa. Pero del funcionamiento de estas instituciones nos ocuparemos en otro capítulo dedicado a esta materia.

Hasta aquí nos hemos ocupado del concepto de Estado de Lancina, y a continuación abordaremos la cuestión de las formas de gobierno. ¿Cuál es la mejor forma de gobierno según nuestro autor? Si concibe el Estado como un cuerpo místico, lógicamente, para él la mejor forma de gobierno será la monarquía. Pero veámoslo detenidamente.

III.2.2. *La cuestión de las formas de gobierno*

Lancina se muestra claramente partidario del régimen monárquico, está convencido de que la monarquía es la única forma de gobierno que permitirá conseguir una situación de paz y tranquilidad en la que se respete la libertad de los súbditos: "cuando se sirve a un Príncipe hay más razón en la distribución de la justicia, no hay envidia ni emulación de Rey a vasallo, que castiga y premia conforme las obras. Si contrastan los súbditos, los modera el Soberano"⁸⁹. Desde su posición de superioridad, el príncipe ejercerá la moderación y la prudencia, y logrará la concordia entre los miembros de la comunidad y con los otros Estados. Para Lancina la monarquía, y en concreto, no la electiva, sino la hereditaria es la forma más perfecta de gobierno en la sociedad de los hombres. Entre las tres "formas de república", es decir, de sociedad política, la primera y sin duda la preferible es la monarquía: "El mejor gobierno es el de una cabeza, el de muchos es confuso, el de pocos ambicioso, el de nobles soberbio, y el de populares mecánico"⁹⁰.

No ofrece una definición precisa de monarquía; en rigor, casi lo único que destaca es la nota de singularidad personal en el gobierno, o, por lo menos, aquello que es estrictamente función gobernante, es decir, el poder de decisión. La unidad en la cabeza es la unidad en las partes, y, sólo cuando se asegura ésta, se puede desarrollar lo que va esencialmente implicado en la estructura de ese gobierno. Para Lancina la aristocracia es un régimen ambicioso y soberbio, y la democracia un régimen confuso y mecánico. El régimen democrático es confuso porque "cuando son muchos a mandar es difícil que no haya gran confusión en obedecer. El mayor escollo que tiene un gobierno es la igualdad de imperio; de ésta nace la emulación y la parcialidad, y mientras cada uno quiere mostrar que obra por sí y ganarse el aplauso, sucede que unos a otros se embarazan"⁹¹.

Maravall señala que en Lancina destaca el empleo de la palabra "mecánico" para calificar al gobierno popular, aunque lógicamente faltan los supuestos individualistas en los que se habría de basar la democracia en el siglo XIX y que habrían de permitir considerarla como un régimen mecánico, por lo menos en su formulación teórica: "Lancina se da cuenta -escribe Maravall- de que el Estado popular, al igual que la Física, que no maneja más que magnitudes reducibles a peso y medida, no tomaba tampoco en consideración más que las cantidades, la masa incualificada y no las calidades personales. En este caso, lo dicho por

⁸⁹ C. P., p. 8, V, nº 2.

⁹⁰ C. P., p. 1, I, nº 1.

⁹¹ C. P., p. 137, LXIX, nº 5.

Lancina, cobra en su momento, un interés político extraordinario"⁹². Ahora bien, lo importante es saber qué quiere expresar Lancina al calificar de "mecánico" el sistema democrático. Probablemente lo que quiere expresar es que coloca el gobierno en manos de los iletrados, es decir, de los que ejercen artes no liberales. Así se desprende de la definición que ofrece el diccionario el *Tesoro de la lengua castellana*, de Sebastián de Covarrubias: "mecánico" es "el que ejercita arte iliberal, que juntamente con el discurso es necesario aplicar las manos"⁹³. El propio Lancina reconoce que cuando son muchos los consultados no se logrará el acierto: "Al Príncipe le está mejor consultar con pocos, porque aquello que depende de muchos, difícilmente se alcanza cuando fácilmente discordan"⁹⁴. Agudamente señala que "cuando los Príncipes quieren acertar pesan las palabras, cuando quieren obrar de capricho numeran los votos"⁹⁵. Observemos que advierte con claridad la diferencia entre número y calidad.

Pues bien, nuestro autor añade otro argumento a favor del régimen monárquico, que como buen tacitista nos presenta con un cierto tono pesimista y pragmático: cuando entre muchos quieren asumir "una soberanía, la ambición da sospecha y hace que se emulen e insidien, hasta que queda sólo en el imperio (es decir, en el mando supremo) quien más puede; que es difícil que con igual poder la unión permanezca"⁹⁶.

Lancina se muestra claramente partidario de la monarquía hereditaria: "Diversa es la inspección de los que la naturaleza los hace sucesores de los Imperios de aquéllos que eligen los Príncipes. A unos en cualquier edad los aman los pueblos, y los desean; en los otros han de hallarse todos los requisitos del Principado para que los aprueben"⁹⁷. El pueblo ama más a los príncipes que son de la misma sangre que el soberano y les obedecen de mejor grado: "Aunque no todos los Príncipes de la casa real se críen inmediatamente para el cetro, conviene emplearlos y exaltarlos. Se halla más seguro un Soberano cuando descansa sobre ellos y los súbditos obedecen mejor a los gobernantes que son de la cepa de sus Príncipes. Muchas cosas se pueden fiar a éstos que se ocultan a otros de menos cuenta

⁹² *La teoría española del Estado...*, *op. cit.*, p. 175.

⁹³ COVARRUBIAS, S., de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (ed. Martín de Riquer según la impresión de 1611), Barcelona, S. A. Horta, 1943, p. 795.

⁹⁴ *C. P.*, p. 166, LXXXI, n° 1.

⁹⁵ *C. P.*, p. 273, CLXXVI, n° 1.

⁹⁶ *C. P.*, p. 3, I, n° 3.

⁹⁷ *C. P.*, p. 9, VI, n° 1.

o a quien no tendrá tan unidos los intereses"⁹⁸.

En cuanto a la educación del rey, no se consigue sólo por las distintas ciencias que debe conocer, hay algo mucho más grave y difícil que esto. La majestad real ha de ir envuelta y ha de proceder con un misterio y una grandeza impresionante, que sólo a aquel que está dedicado a ella desde el principio, y es educado en esa atmósfera, puede hacer propios: "Para que un Príncipe gobierne bien es uno de los requisitos imprescindibles que se haya criado entre las doctrinas de la majestad; aquella escuela le da un hábito como se necesita para el Imperio"⁹⁹. La majestad entraña un arcano que sólo puede poseer el que se forma en ella desde que nace. Éste es otro argumento que se deduce de la obra de Lancina a favor de sistema hereditario.

Es interesante observar que Lancina, previendo la difícil situación al final del reinado de Carlos II, trata de dejar en libertad para elegir, no tanto a los súbditos o a una parte de éstos, como al propio rey que iba a morir sin dejar sucesión. Aprovechando un pasaje en el que Tácito menciona el testamento de Augusto, escribe: "Los Testamentos de los Reyes y de los grandes personajes se deben pensar mucho; son sus cláusulas leyes, que sanan un Estado o lo enferman... y no sólo deben estar bien guardados en partes sacras, mas pensar mucho a las disposiciones, de donde nacen graves discordias"¹⁰⁰.

Se acoge al derecho positivo, entendiendo por tal cuanto ha tenido lugar en esta materia en la tradición de la monarquía española: "Entre algunas gentes dan los Reinos leyes a sus Príncipes para la sucesión; en otros, las dan éstos a sus Reinos. En España no se practica ley de mayorazgo en la Corona, y las que se leen o se mencionan nunca han tenido establecimiento, transgredidas al punto que pronunciadas. Sus Príncipes tienen por juro de heredad estos dominios; disponen a su voluntad de ellos; ninguno puede aducir razones para la sucesión no siendo con su consentimiento"¹⁰¹. Hay en este último párrafo toda una advertencia, dada la situación de los pretendientes en los últimos años del reinado de Carlos II. Y por si el recurso del rey para resolver el pleito sucesorio fallara, añade: "Habiendo tratado de la potestad que tienen los Monarcas de España en regular la sucesión de sus reinos, se sigue el declarar la que tienen éstos por sí, que es de muchas maneras. Pueden elegirle a su voluntad no habiéndolo, por ser libres no sólo del Imperio, pero de la soberanía de otro cualquiera Príncipe. Pueden privar a los que son inhábiles, dejar al más

⁹⁸ C. P., p. 12, VII, n° 2.

⁹⁹ C. P., p. 28, XVI, n° 5.

¹⁰⁰ C. P., p. 57, XXXVIII, n° 3.

¹⁰¹ C. P., p. 142, LXXII, n° 9.

próximo y elegir al más remoto de la sangre real y para quitar el cetro a los que fueren crueles, nombrando de la estirpe, aunque sean bastardos"¹⁰².

Es un poco sorprendente la tesis de Lancina en la que afirma "la potestad de disponer con mayor libertad de sus Reinos los Monarcas de España, sin que haya ley que les obligue a los modos regulados"¹⁰³. Como observa Maravall¹⁰⁴, sólo se explica condicionada por las circunstancias especiales que se daban al escribir sus *Comentarios*. En todos los demás autores lo común es entender la ley de sucesión como una de las leyes fundamentales.

Como hemos señalado anteriormente, el consejo es esencial en la estructura interna de la monarquía. A propósito de los Consejos, de la función de prestar consejo, y de la persona del buen consejero, hay abundante literatura retórica en el siglo XVII¹⁰⁵. En tales obras no se estudian los Consejos establecidos ni se analizan en cuanto instituciones. Tratan del deber moral que el gobernante tiene de dejarse aconsejar y de lo importante que es elegir a los consejeros. Y suelen dejar bien sentado el principio de que el príncipe está sobre el Consejo y, por tanto, no está obligado a seguir sus advertencias o amonestaciones u opiniones, que nunca pueden alcanzar para el soberano el valor de mandatos. Lancina escribe al respecto, "si el Príncipe se sujeta en todo a su Senado no obrará con valor"¹⁰⁶. También él considera el consejo obligatorio en su audiencia, no en su parecer. Lancina no presenta el consejo como un caso de gobierno combinado o mixto, sino monárquico puro. Para nuestro escritor cabría decir que el rey es siempre el rey con sus Consejos.

De lo expuesto anteriormente se deduce que en el siglo XVII la cuestión de las formas de gobierno se desenvuelve en el mismo plano que en la centuria anterior cuando se trata de la pura teoría. Los autores son con tal firmeza partidarios del régimen monárquico, que pocas veces se detienen a estudiar, como habían hecho los grandes maestros de la centuria anterior, los argumentos favorables o adversos a cada una de las otras formas. Se limitan a exponer la clasificación aristotélica, seguida de consideraciones sobre la mejor forma de gobierno. Exponen las excelencias de la monarquía, y a lo sumo señalan aquellas ventajas que suponen inconvenientes de las otras. La firme posición de la monarquía

¹⁰² C. P., p. 146, LXXII, nº 26.

¹⁰³ C. P., p. 143, LXXII, nº 16.

¹⁰⁴ Cfr. *La teoría española del Estado...*, op. cit., p. 183.

¹⁰⁵ MARAVALL ofrece una cumplida información al respecto en su obra *La teoría española del Estado...*, op. cit., pp. 275-295.

¹⁰⁶ C. P., p. 39, XXV, nº 1.

católica hasta bien entrado el siglo XVII; y las conquistas cosechadas por ella, son el argumento más contundente de la época a favor del régimen monárquico.

Conocida es la profunda convicción monárquica de nuestros grandes maestros del siglo XVI, no es necesario, por tanto, que nos detengamos en hacer una relación de los innumerables e interesantes testimonios que podrían aducirse. Pero sí queremos recordar uno de los principales argumentos en el que basan su monarquismo: sólo la monarquía puede ofrecer una sólida garantía de paz. Consideran que el régimen monárquico es el único que puede ofrecer esta garantía de paz al colocarse, por su unidad, sobre las desavenencias que engendran tumultos o rebeliones.

Pues bien, la preocupación política más importante del siglo XVII también la constituye el conseguir la paz, la concordia, y la quietud civil, y se considera que la monarquía es la forma de gobierno más adecuada para lograr este objetivo. Se busca con afán la pacificación interior y exterior, y se estima que la moderación es el medio más adecuado para lograrla. Precisamente, la impar situación de un monarca se juzga como la más adecuada para la realización de un gobierno moderado, ya que su preeminencia le libra de la ambición y su libertad del deseo de oprimir a los demás. Según Maravall, los fundamentos del monarquismo del siglo XVII se hallan en los deseos de paz interior o de "quietud civil", y en la creencia de que la moderación mantiene prudentemente el orden social¹⁰⁷. Nuestros autores consideran que la monarquía es el instrumento más ventajoso para lograr estos fines.

Sin embargo, algo varía respecto a la centuria anterior. En primer lugar, el sentido del problema de cuál es la mejor forma de gobierno adquiere un matiz político que no ofrecía con anterioridad. En efecto, la situación histórica, marcadamente caracterizada por las divisiones, enemistades, rebeliones, y guerras que las diferencias religiosas han engendrado, obliga a buscar un gobierno fuerte que pueda superarlas, y la monarquía se presenta como la forma más adecuada para atender a este fin.

En definitiva, para Lancina el régimen monárquico es el más perfecto. Es un régimen firme y estable, que ahoga fácilmente las sediciones y se opone como un solo hombre a los enemigos existentes. Es el símbolo de la unidad y de la paz. El titular ha de ser designado por principio hereditario, y ha de poseer el pleno ejercicio de la soberanía. Ahora bien, la monarquía es la mejor forma de gobierno, siempre y cuando el príncipe respete la justicia; de lo contrario, se convierte en el peor de los regímenes: "Cuando rebosan los excesos en el estado monárquico se hace el menos plausible, porque no hay a quien quejarse de las opresiones de un príncipe injusto. Buscan entonces los pueblos algún

¹⁰⁷ Cfr. MARAVALL, *La teoría española del Estado...*, op. cit., p. 169.

cabo de ánimo generoso, que los ponga en libertad y mude el gobierno"¹⁰⁸. Por tanto, a Lancina no se le ocultan los inconvenientes del sistema monárquico; pero considera que en las cosas humanas, cuando es imposible carecer de todos los inconvenientes, hay que preferir las que en igualdad de circunstancias introducen menores males: "Es prudencia permitir los menores males por evitar precipicios mayores"¹⁰⁹.

III.3. La doctrina de la soberanía

III.3.1. El concepto de soberanía de Bodino

La doctrina de la soberanía en Bodino da definitivamente carta de naturaleza en el pensamiento político a la idea de soberanía, como potestad absoluta, perpetua y libre con la que va actuar el Estado moderno. ¿Qué actitud adoptan los escritores españoles del siglo XVII ante ella? Algunos autores españoles echan sobre sus hombros la carga de construir una doctrina del Estado de forma tal que, sin hacer renunciar a éste, porque las circunstancias históricas no lo permiten, a su poder libre y soberano, el orden de la justicia, del que nace la paz, según se ha venido considerando desde San Agustín, sea el ámbito en el que precisamente se haga posible, sobre su pleno y recto sentido y se ponga en práctica esa soberanía del Estado moderno, al que no cabe ni oponerse ni desconocer. Como señala Maravall¹¹⁰, éste es el problema medular de la doctrina española del Estado en el siglo XVII. Así pues, nos ocuparemos de la doctrina de la soberanía de Bodino, en breve síntesis, y a continuación de la doctrina de la soberanía popular o el *principatus politicus* (el poder político) en la doctrina jurídico-política de Suárez. Como veremos, ambos influyen en el concepto de soberanía de Lancina.

En primer lugar, durante la Edad Media no cabe hablar de soberanía, ya que el poder está tipificado de modo muy distinto a como lo estará más tarde. En la Edad Media el rey tenía una autoridad muy reducida, carecía de la *potestas legibus soluta* que, como veremos, es la que caracteriza al que detenta la soberanía. Como ha puesto de relieve B. de Jouvenel¹¹¹, el monarca medieval no es legislador, sino juez; la función más característica de su autoridad radica precisamente en resolver "en apelación" cuantos litigios le son

¹⁰⁸ C. P., p. 2, I, nº 1.

¹⁰⁹ C. P., p. 33, XIX, nº 2.

¹¹⁰ Cfr. MARAVALL, J. A., *Teoría española del Estado*, op. cit., p. 188 y ss.

¹¹¹ JOUVENEL, B. de, *La soberanía*, Madrid, Rialp, 1957.

presentados a tal efecto. Y la merma más significativa de su poder viene constituida por la obligación de respetar la costumbre y los pactos. A este respecto, señala J. M. García Marín que "la monarquía europea medieval es siempre y en todo caso una monarquía preeminencial o, si se quiere, limitada. Limitada por la ley divina, por la ley natural y hasta por el derecho consuetudinario de origen popular, que siempre es anterior al derecho regio"¹¹². El monarca medieval no era, pues, soberano.

No obstante, podría objetarse que es durante la Edad Media cuando aparece más arraigada la doctrina acerca del origen divino del poder. Según esto, sería en el Medievo donde habría que buscar los orígenes doctrinales que condujeron al absolutismo. Sin embargo, como señala Jouvenel, la realidad es que "lejos de ser la causa del engrandecimiento del poder, el concepto de Soberanía divina ha coincidido durante siglos con su pequeñez"¹¹³. El hecho de que en la Sagrada Escritura se afirme que todo poder viene de Dios (Rom. 13, 1) no puede interpretarse como un privilegio personal que exime de responsabilidad en su ejercicio, sino todo lo contrario. La teología católica, al estudiar la autoridad, la considera totalmente ajena a la idea de un mandato directo confiado por Dios a los reyes; se afirma que la autoridad tiene un origen divino porque Dios ha creado la naturaleza y "la naturaleza del hombre quiere que éste sea un animal social y político y que viva en la colectividad"¹¹⁴, y que esa comunidad requiere una autoridad civil¹¹⁵, pero que depende de la voluntad de la comunidad el constituir rey, cónsules, o magistrados.

Por otra parte, la doctrina del origen divino del poder se interpreta durante la Edad Media en un sentido de carga para la autoridad, ya que le impone el marco y los límites de su actividad y, así como el monarca se ve obligado por la corte de los Pares a respetar la costumbre y otras normas, también se ve obligado a respetar la ley de Dios y la ley natural en el ejercicio de su función, ya que, debido a las circunstancias históricas propias de la época, la Iglesia vela por ese cumplimiento y sanciona con penas canónicas a quienes se desvían de él.

Es con posterioridad cuando se hace hincapié en esta doctrina con un sentido muy distinto; antes de llegar a esa concepción hay que pasar por la Reforma. Es el protestantismo y las consecuencias que de él se derivan (un cierto relativismo, el ideario un tanto laicista, la sobrevaloración de lo temporal no ya como un medio sino incluso como un

¹¹² *Teoría política y gobierno en la monarquía hispánica, op. cit.*, p. 274.

¹¹³ JOUVENEL, B. de, *El poder. Historia natural de su crecimiento*, Madrid, Unión Editorial, 1998.

¹¹⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S., *De regimine principum*, t. 1.

¹¹⁵ Cfr. SUÁREZ, F., *De legibus, op. cit.*, lib. 7, caps. I-IV.

fin en sí mismo, y la subordinación de la Iglesia al príncipe o poder civil de cada territorio) lo que influye -no exclusivamente, pero sí de modo inequívoco- en la interpretación absolutista de la doctrina de la soberanía¹¹⁶. La nueva teología que trajo consigo la Reforma arrumbó como algo inservible los restos de la doctrina agustiniana y medieval fundada en la dualidad comunicativa entre las dos ciudades, la celestial y la terrena y, con ella, del principio *nulla potestas nisi a Deo* aplicable tanto a los Papas como a los príncipes seculares. La autonomía de la religión arrastró consigo la autonomía de la política, una política que pronto habría de ser la propia de un Estado moderno¹¹⁷. Para que nazca la soberanía será necesario que se condensen los poderes, diversificados en el Medievo, en un centro de poder -el monarca- que monopolizará las funciones del poder político: legislación, justicia y derecho de guerra.

El proceso de formación del Estado, que se desarrolla, como hemos mostrado, a lo largo de casi cinco siglos, nace y se consolida vinculado fundamentalmente a tres aspectos: a) en primer lugar, a su condición *soberana*; b) en segundo lugar, a su conexión con una moral específica, que no es otra que lo que se ha denominado como *moral de Estado*; c) y, por último, a su cualidad como *aparato o estructura autónoma de poder*.

La primera de esas características está referida a la *condición soberana* del Estado, que como mostramos en el proceso de formación del Estado, es un resultado adquirido por la historia. Ahora bien, la operatividad de esta nueva concepción del poder como soberano exigía, lógicamente, su definición en términos de *concepto*, esto es, su elevación a *categoría*, más concretamente, a categoría fundamental de derecho público. Dicha elevación se realiza por obra de J. Bodino, en su obra principal, *Les six livres de la Republique* (Paris, 1576¹¹⁸).

El propio Bodino, en el capítulo octavo del libro primero, al tratar de la soberanía afirma que se ve obligado a comenzar por definirla, ya que ningún jurista ni filósofo político la había definido hasta ese momento; a pesar de ser, no obstante, el tema principal o la clave de cualquier obra que trate sobre el gobierno de los hombres.

Como es sabido, las primeras palabras con las que se abre la obra son una definición del Estado, o para ser fieles a Bodino, con una definición de República: "recto gobierno (un droit gouvernement) de varias familias y de lo que les es común, con *poder*

¹¹⁶ Cfr. sobre este punto JUVENEL, B. de, *El poder*, op. cit.

¹¹⁷ TERNI, M., *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra medioevo e età moderna*, Roma-Bari, 1995, p. 81.

¹¹⁸ La obra aparece en francés en 1576, y diez años después, con leves variantes, el propio autor realiza una traducción o versión latina (1586), de la cual, por su novedad y trascendencia, se realizaron siete ediciones en tres años, y ello aconteció, cosa insólita, a mitad del siglo XVI.

soberano". En la definición bodiniana se ofrece, en primer lugar, una visión *organicista*, residualmente medieval, de la sociedad: ésta es una *unión de familias* y no de individuos mismos. Pero sobre todo, en segundo lugar, en la definición aparece por primera vez en la historia de la teoría política, la condición de *esencialidad* que la soberanía tiene para la idea de Estado. La soberanía es, pues, aquí concebida, por primera vez, como el atributo esencial y definitorio del Estado. Lo que define al Estado es la soberanía, es decir, el ser una agrupación de familias, con *poder soberano*.

En el capítulo octavo del libro primero, de forma inequívoca, afirma Bodino que la *soberanía* es "el poder absoluto y perpetuo de una república". Los caracteres, pues, que la tipifican son: en primer lugar, el tratarse de un *poder perpetuo*, esto es, poder último; y en segundo lugar, *poder absoluto*, "*lege soluto*" o "*solutus a legibus*": "poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular... sin consentimiento de superior, igual o inferior" (Lib. I, cap. 10)¹¹⁹.

Tierno Galván ha mostrado como Bodino en su concepción de la *soberanía* no hace otra cosa que trasladar al plano político un modelo originaria y constitutivamente teológico: el arquetipo que sirve a Bodino para construir su imagen del soberano, voluntad última en el Estado, no es otra que la imagen de Dios, voluntad última de la que depende el orden total del universo. Continuando así la tesis del voluntarismo franciscano de Duns Scoto¹²⁰.

Poder absoluto y perpetuo que en Bodino no puede nunca confundirse con arbitrariedad, ya que ese poder soberano está dado a quien lo posee para que realice "el recto gobierno del Estado". P. Mesnard ha insistido en que el término "*droit*" tiene en Bodino una significación normativa innegable respecto a la posible conducta del soberano¹²¹.

Y en la misma línea nos confirma Bodino cuando comprobamos que la *soberanía absoluta* tiene, al menos, tres inexcusables límites: a) en primer lugar, la ley eterna y la ley natural; b) en segundo lugar, el soberano no puede desconocer el orden jurídico en el que se base su propia legitimidad, esto es, las leyes fundamentales del reino; c) y en último lugar, el régimen de la familia y de la propiedad, y ello porque la familia tiene una entidad previa a la propia República o Estado; y a su vez, porque la propiedad es la base de la

¹¹⁹ CONDE, F. J., "El pensamiento político de Bodino", en A.H.D.E., XII (1935), pp. 5-96.

¹²⁰ "Los supuestos scotistas en la teoría política de J. Bodin", en *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 95-118.

¹²¹ MESNARD, P., "Juan Bodino, teórico de la República", en *Revista de Estudios Políticos*, nn. 113-114, 1960, pp. 105-190. Y, más concretamente, en *Jean Bodin en la Historia del pensamiento político*, Madrid, I.E.P., 1962, pp. 76-77.

sustentación de la familia. Estos tres límites actúan como frontera fuera de la cual es imposible pensar que exista un "recto gobierno". Podrá no ser un Estado de Derecho como ahora conocemos, pero desde luego, sí es un Estado de leyes.

Como señala, muy acertadamente, Truyol y Serra¹²², el concepto de soberanía de Bodino (*souveraineté, majestas* en la versión latina), como hemos visto, es más complejo de lo que su definición parece indicar. En la *République*, soberanía es "el poder absoluto y perpetuo de una república"; en *De republica*, "el poder supremo sobre los ciudadanos y súbditos y desligado de las leyes" (*summa in civis ac subditos legibusque soluta potestas*). La primera fórmula hace hincapié en el carácter de absoluta y suprema que tiene la soberanía; la segunda, a la vez que precisa que no está limitada por las leyes, matiza el alcance del poder soberano en cuanto poder último, al indicar que es supremo respecto de los ciudadanos y súbditos, lo cual deja abierta la cuestión de si lo es precisamente de un modo absoluto, como se desprende en cambio literalmente de la definición francesa, más lapidaria. En realidad el poder soberano es "absoluto" sólo en relación al orden jurídico positivo, y aun así con las restricciones que veremos.

Para Bodino el punto de partida del poder político reside en el Estado. Este último y su personificación, el príncipe, es quien detenta de forma incompartida la soberanía. No obstante, que la *puissance souveraine* resida y se identifique con el poder estatal, no quiere decir que Bodino no esté pensando que el verdadero titular de la soberanía es el rey. El rey bodiniano es el vicario de Dios en la tierra y quien le perjudica hace afrenta a Dios. Si de éste procede el soberano, de ambos proviene la soberanía. Una soberanía que no reconoce superior en lo temporal, pero que está limitada por la ley de Dios. Aquí puede verse con mayor claridad cómo el concepto de soberanía al modo bodiniano tiene connotaciones éticas y religiosas. En efecto, el rey más que una persona es una entidad mística, diríase que un concepto trascendente corporeizado cuya majestad más que apoyarse en consideraciones jurídicas, tiene su origen en la filosofía cristiana. Desde esta perspectiva, como delegado de Dios y como factor aglutinante entre los franceses, está obligado a perseguir el bien público, la libertad natural, la propiedad de los bienes y la unidad religiosa dentro del Estado.

Nuestros escritores del siglo XVII también afirman con incansable frecuencia que el rey es vicario de Dios. Nos hallamos, pues, ante la expresión *Vicarius Dei*, que tan importante papel juega en la literatura jurídico-política medieval, sólo que ahora ha sufrido una importante evolución. En España se encuentra reiteradamente en las Partidas: el

¹²² TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, T. II, (3ª ed. revisada y aumentada), Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 149.

Emperador es vicario de dios y también lo es el rey. También en otros muchos documentos, tales como las actas diversas de las antiguas Cortes de León y Castilla, usan fórmulas análogas. Ahora bien, "en nuestros escritores, a la afirmación del vicariato divino que lleva en sí *-naturaliter-* la función del poder político sigue la expresa indicación del fin que entraña esa delegación de potestad"¹²³. La aplicación de la fórmula *Vicarius Dei* adquiere en nuestro siglo XVII un valor político específico y se maneja como una limitación en el sentido de que el poder tiene un contenido determinado por su fin. Mediante esta fórmula se pretende recordar a los reyes como un deber de conciencia la subordinación a la moral y a la religión en el ejercicio de sus funciones.

El príncipe de Bodino también está condicionado en su quehacer por la voluntad de Dios y la materialización positiva de ésta, la ley divina y su derivación directa el derecho natural. Aun así, su tesis es revolucionaria en una importante medida, desde el momento en que defiende y razona la tesis del rey *a legibus solutus*, y capacitado para legislar sin otras restricciones que las que imponga su conciencia¹²⁴. Respecto a la posible contradicción de principios que pueda darse entre la prevalencia indiscutible -que Bodino sostiene sin ambages- de la ley divina y natural con los eventuales recursos a una razón de Estado que de por sí reclama la adopción de soluciones basadas en el pragmatismo, el pensador francés adopta una posición claramente antimachiaveliana.

III.3.2. La soberanía popular o el principatus politicus (el poder político) en la doctrina jurídico-política de Suárez

En el tema que estamos analizando, dos hechos políticos condicionan el pensamiento de Suárez¹²⁵: el primero, la lucha dialéctica contra el Rey de Inglaterra, que en nombre del derecho divino de los reyes se arroga el poder espiritual supremo de su pueblo

¹²³ MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 198.

¹²⁴ Cfr. MEINECKE, F., *Idea de la razón de Estado*, op. cit., p. 59.

¹²⁵ Para el análisis de la doctrina de Suárez sobre el poder político seguimos el estudio de E. ELORDUY, S. J., *La soberanía popular según Francisco Suárez*, en "Introducción", (*Defensio Fidei III, Principatus politicus o la soberanía popular*), edición crítica bilingüe de E. Elorduy y L. Pereña, Madrid, C.S.I.C., 1965, pp. XV-CXCV (*C.H.P.*, Vol. II). PEREÑA, L., *Génesis suareciana de la democracia* en "Estudio Preliminar", T. V (*De legibus III*, 1-16, "De civile potestate"), ed. crít. bilingüe de L. Pereña y V. Abril, Madrid, C.S.I.C., 1975, pp. XV-LXXXVIII (*C.H.P.*, Vol. XV). GALLEGOS ROCAFULL, J. M., *La doctrina política del padre Suárez*, 1948. SOLANA, M., *Historia de la Filosofía española*, T. III, Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1941, pp. 453-513. ROMMEN, H., "La filosofía jurídica y política de Suárez" en *Pensamiento*, vol. 4, núm. extraordinario (1948), p. 494-536.-----, *La teoría del Estado y de la Comunidad internacional en Francisco Suárez*, (trad. de V. García Yebra). Estudio Preliminar de E. Gómez Arboleya, Madrid, 1951.

y exige juramento de fidelidad a todos sus súbditos. El segundo, la polémica del Parlamento de París que por antimonárquico condena y prohíbe el libro de Suárez. Ante estos hechos, Suárez enriquece su metodología con el análisis de los hechos históricos y la interpretación filológica de textos y argumentos aducidos en la polémica. El tratado de la *Defensio fidei* (1613) y la *Respuesta al Acta condenatoria del Parlamento de París* (1614) se completan con su estudio sociológico sobre la monarquía, que explica en sus últimas lecciones *De Fide* en 1615, texto que representa el momento cumbre de su madurez intelectual¹²⁶.

En efecto, en el mismo momento en el que Suárez envía a la imprenta el tratado *De legibus* se ve obligado a intervenir en la polémica teológico-política entre Roberto Belarmino y Jacobo I de Inglaterra sobre el absolutismo teocrático del Estado: Jacobo I había dirigido su apología a los príncipes cristianos para formar con ellos un frente común contra el Papa. El 5 de enero de 1610 el nuncio de Madrid, Decio Caraffa, en nombre del Papa Pablo V, pide a Suárez que responda al Rey de Inglaterra¹²⁷, por lo que se ve obligado a escribir el libro sobre la defensa de la fe católica. Jacobo I, con la ayuda de la Sorbona y las medidas del Parlamento francés, estuvo muy cerca del triunfo: la *Defensio fidei* fue quemada en Londres el 1 diciembre de 1613 y su lectura prohibida en Inglaterra; en 1614 se hizo quemar esta obra en el patio del Parlamento francés. Aquella fase polémica que transcurría paralela a la publicación de su obra jurídica fundamental (*De legibus*), le sirvió para precisar conceptos y madurar su tesis política.

Como señala L. Pereña, el libro III de la *Defensio fidei* es su tratado político fundamental; la primera parte (capítulos 1-9) trata sobre la soberanía popular, y la segunda (capítulos 10-30) se refiere a las relaciones entre la Iglesia y el Estado¹²⁸. La *Defensio fidei* (Coimbra, 1613)¹²⁹ cortó la polémica elevándola a una altura científica. Suárez se esfuerza por encontrar la base última del pensamiento político-religioso de Jacobo I, que tenía una concepción diferente del orden social. En el fondo del problema teológico se debatía una cuestión social y política, que Jacobo I resolvía a favor suyo, considerando el poder como

¹²⁶ Cfr. PEREÑA, L., *Génesis suareciana de la democracia*, op. cit., pp. LVIII-LXV.

¹²⁷ ELORDUY, E., *La soberanía popular según Francisco Suárez*, en "Principatus Politicus", "Estudio Preliminar" (C.H.P., Vol. II), pp. XXXIII-XXXVIII.

¹²⁸ *Defensio fidei* III, T. I, *Principatus politicus* o *La soberanía popular*. Ed. crít. bilingüe por E. ELORDUY y L. PEREÑA. Introducción por E. ELORDUY ("La soberanía popular según Francisco Suárez", pp. XIII-CCD), Madrid, C.S.I.C., 1965 (C.H.P., Vol. II).

¹²⁹ A esta edición príncipe siguieron diez ediciones más, sólo la de Colonia, 1614, es coetánea de Suárez, las restantes son posteriores a su muerte. Cfr., ELORDUY, E., *La soberanía popular según Francisco Suárez*, op. cit., pp. VI-VIII.

soberanía personal y absoluta otorgada por Dios inmediatamente al Rey, al mismo tiempo. Al fomentar la parcelación religiosa, introducía una profunda revolución en el concepto de pueblo. En la concepción suareciana, el pueblo como tal tiene un valor anterior a la autoridad humana e independiente de ella, las diversas estructuras -política y jerárquica- están al servicio, como medios, del perfeccionamiento social progresivo; con la tradición medieval defendía Suárez que la potestad política es otorgada por Dios directamente al pueblo, y por el pueblo a los gobernantes.

El texto simplemente teórico del tratado *De legibus* (III, 1-5), en cierto modo se "politiza" en la *Defensio fidei* (III, 1-4), al incorporar nuevos elementos de carácter social o político que Jacobo I había esgrimido en la polémica. La tesis fundamental en los dos textos es idéntica, pero varía la finalidad y hasta la estructura táctica de su desarrollo. La tesis suareciana se orienta, por confrontación, a refutar y deshacer el poder de derecho divino del Rey por el que se legitima el juramento de fidelidad hasta sus últimas consecuencias; en nombre de su poder espiritual, Jacobo I de Inglaterra *ataba* la conciencia de sus súbditos. A la concepción hierocrática de Jacobo I con poder absoluto -civil y espiritual- sobre todos sus súbditos, opone Suárez la tesis de la soberanía popular con poderes del Rey, delegados y limitados constitucionalmente por la voluntad de los ciudadanos. La obediencia y desobediencia civil tiene su justificación democrática: a los derechos y deberes del ciudadano corresponden correlativamente los deberes y derechos del monarca.

En la doctrina de Suárez, el poder político (*principatus politicus*) se configura como una dimensión de la comunidad soberana, el pueblo se constituye en sujeto natural e inmediato del poder que encuentra en Dios su causa última en cuanto creador de la naturaleza social del hombre. Estado, organismo moral y jurídico, necesita un principio ordenador para vivir y realizar el bien común. Suárez ha formulado este principio de filosofía política: "Ningún organismo puede conservarse si no existe un principio cuya función consista en buscar y fomentar el bien común de aquel. Así ocurre evidentemente en el cuerpo humano y nos lo enseña la experiencia respecto del cuerpo político"¹³⁰. El poder político es unidad en el orden y la jerarquía. Pero no es posible este orden y esta subordinación sin la libertad. La autoridad surge para servir a la libertad. El poder político constituye el principio vital de la comunidad, que hace posible la unidad de miembros distintos y de las sociedades inferiores. Cumple una función orgánica que ordena todas las partes al bien común de todo el organismo. El fin del poder político es el bien del conjunto.

Para Suárez, la característica del Estado es la de ser *supremum in suo ordine*, esto

¹³⁰ *De legibus*, III, 1, 5.

es, soberano: "Un poder se llama soberano cuando no reconoce otro poder superior a él, pues el término *soberano* significa negación de otro más alto a quien tenga que obedecer aquel de quien se dice que tiene el poder soberano"¹³¹. La soberanía en sentido formal es la propiedad de un orden o poder de ser "más alto" que otro. Soberano es aquel poder que no conoce ninguno más alto sobre sí. Esta concepción formal de la soberanía implica al mismo tiempo una limitación inmanente: la soberanía de un poder no excluye la de otro poder. Todo poder es "el más alto" -"soberano"- pero *in suo ordine*¹³². A diferencia de la literatura de su época, Suárez no enumera casuísticamente los atributos de la soberanía, sino que, con criterio plenamente sistemático, estudia las tres propiedades del Estado, es decir, el poder legislativo, el ejecutivo y el jurisdiccional. El poder político es general, porque es supremo. Significa plenitud de poderes. Es poder legislativo para dar leyes que polaricen las acciones humanas hacia el fin del Estado. Es poder judicial para definir el derecho y resolver contiendas. Es poder de coacción para castigar. Es poder de administración o gobierno para dirigir. Es poder jerárquico que manda y obliga. Tiene un carácter jurídico, es derecho natural de ordenación¹³³. Es universal y supremo, y esencialmente independiente. Existe por igual en todos los Estados independientemente de otros poderes internos o externos y de sus condiciones históricas. Radica en la naturaleza misma del Estado. Es una propiedad natural de la comunidad sin la cual no podría existir.

Este poder *supremo*, que es único e indivisible, constituye la soberanía del Estado sobre su territorio. Abstractamente no es un poder ilimitado y arbitrario: está condicionado por el derecho natural, que es el orden objetivo impuesto por Dios en la jerarquía de los seres; está limitado por la sociabilidad natural de todos los hombres y todos los pueblos, que no puede ser destruida por la convivencia política; está limitado por los derechos fundamentales de la persona y la familia, en función de los cuales el Estado mismo tiene sentido y valor; está limitado por las condiciones que libremente le impone el pueblo en la realización histórica del poder. Porque el sujeto y depositario de la soberanía es el pueblo mismo en cuanto que forma un organismo moral y jurídico¹³⁴. La comunidad en su conjunto constituye el portador jurídico de la soberanía.

En cuanto al origen de la soberanía, si es el libre consentimiento de los ciudadanos el que constituye jurídicamente la comunidad civil, es lógico que sea esta misma

¹³¹ *Defensio Fidei*, III, 5, 1.

¹³² *Defensio Fidei*, III, 5, 1.

¹³³ *De legibus*, III, 1-7.

¹³⁴ *De legibus*, III, 1, 8; III, 4, 1; III, 4, 2; III, 9, 10; III, 9, 11.

comunidad la poseedora de la autoridad civil por derecho natural. Suárez niega la tesis del derecho divino inmediato del rey, tal como estaba formulada en los ambientes protestantes, que ponían al rey como investido directamente por Dios de su soberanía, y contrapone la tesis que hace del pueblo, como comunidad, depositario de la autoridad, autoridad que el pueblo transfiere al soberano, a quien puede quitársela en el caso de que abuse de ella. La potestad política viene inmediatamente de Dios, y, sin embargo, ha sido encomendada a los reyes y a los supremos senados, no por Dios inmediatamente, sino por los hombres. El origen próximo de la soberanía del rey es humano: le es transferida por la comunidad. El origen remoto es divino: porque toda potestad viene de Dios.

Dios es la causa primera, fuente de toda jurisdicción. Constituida la comunidad, la autoridad política cuenta con ciertas facultades que exceden del poder individual; luego el sujeto primario de esa autoridad es radical y, virtualmente, la comunidad misma. El sujeto de la autoridad, es el pueblo mismo: "La potestad civil, por ser y naturaleza, está en la misma comunidad"¹³⁵; el pueblo es el sujeto, pero no el origen del poder. La potestad espiritual viene directamente de Dios, pero la temporal no la da Dios a ninguna persona particular, sino al cuerpo social una vez constituido, y éste la transmite a la persona o personas que habrán de ejercerla, "ningún rey o monarca tiene o ha tenido el principado político inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la institución humanas"¹³⁶.

Los hombres pueden formar este o aquel Estado, pero una vez que los individuos y sociedades libremente se reúnen en comunidad, surge necesariamente el poder político independientemente de la voluntad de los individuos. Poder y Estado son correlativos en virtud de su propia esencia¹³⁷. No es posible la formación de un Estado sin un poder político, aunque los hombres intentaran ponerse de acuerdo para prescindir de toda clase de subordinación. El poder político radica en la naturaleza social del Estado. Tiene carácter ético. Se convierte en autoridad con derecho a mandar y ser obedecido. Su esencia deriva de la naturaleza social del hombre creada por Dios. Como creador de la naturaleza humana y fundamento del derecho natural, Dios es origen de la autoridad del Estado. Es causa formal. Únicamente Dios puede ser el origen del poder a través de la ley natural. Pero no por un acto especial de otorgamiento, sino por el acto mismo de creación de la naturaleza humana históricamente realizada.

¹³⁵ *Def. fidei*, III, 3, 13. *De legibus*, III, 4, 2.

¹³⁶ *Def. fidei*, III, 2, 10.

¹³⁷ *De legibus*, III, 3, 1.

En Suárez toda la dinámica sociológica del Estado viene determinada por dos principios: libertad humana y orden social se necesitan, se completan. El orden es el bien común. Y ese orden limita y a la vez hace posible la libertad; esta libertad fecundiza y a la vez desborda el orden concreto. Ni libertad absoluta ni orden estático. El bien común es dinámico a través de la libertad política. En virtud de la libertad política y del bien común, el pueblo, que es naturalmente soberano, determina su forma de gobierno. A través del *consensus*, la libertad política se institucionaliza en pacto constitucional entre el pueblo soberano y el titular del poder. La organización histórica del poder se deja al libre discernimiento de los ciudadanos: "el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que dicho poder permanezca siempre en ella, ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no haya resuelto otra cosa"¹³⁸. La comunidad puede determinar libremente su poder en instituciones concretas que definan históricamente su origen político, porque a todo pueblo asiste el derecho natural de escoger el régimen político que quiera.

El traspaso del poder se verifica por un pacto o contrato. Hay según Suárez un doble pacto en la constitución de la sociedad civil: por el primero se organiza la comunidad en un *corpus mysticum politicum* con la consiguiente autoridad, y por el segundo, aunque puede ser implícito, traspasa esta autoridad al príncipe. Esta es una peculiaridad de la doctrina de Suárez. Otros autores, por ejemplo Vitoria, no hablan de ese doble pacto, sino de un mutuo consentimiento de la sociedad, por el que se realiza ese traspaso.

Según Suárez, el pueblo, por un acto de gobierno, concede el derecho subjetivo a la posesión del poder político. No tiene otra forma el gobernante de adquirir la autoridad¹³⁹. Este consentimiento para el acto fundacional de un régimen político pudo ser expresado explícitamente en leyes fundamentales o implícitamente por la adhesión progresiva de los ciudadanos por influjo de ciertas circunstancias históricas. Para Suárez, este consentimiento fundacional de un régimen tiene la característica de un pacto entre el pueblo y el soberano¹⁴⁰. El gobernante viene a ser como un delegado del pueblo que le ha investido del poder de jurisdicción para realizar el bien común. El soberano o jefe de Estado es administrador del pueblo, no es señor y dueño del Estado sino servidor; representa a toda la comunidad en cuanto que esta representación es conveniente para el

¹³⁸ *Defensio fidei*, III, 2, 9.

¹³⁹ *De legibus*, III, 4, 2.

¹⁴⁰ *Defensio fidei*, III, 2, 17.

bien común; es una persona pública que gobierna en función de un mandato¹⁴¹.

El soberano está obligado en consecuencia a gobernar de acuerdo con las condiciones y limitaciones del pacto constitucional. El pueblo elige a sus representantes y concede los poderes que quiere, fija la duración del mandato y las condiciones de su ejecución¹⁴². La legitimidad de la monarquía estriba en la voluntad popular. Existe un pacto entre el Rey y el Reino a través del cual se definen las limitaciones y las condiciones de gobierno. Pero puede el pueblo entregar al Rey todo su poder y renunciar totalmente a su libertad política. Suárez justifica la monarquía absoluta¹⁴³. El pueblo ha entregado en este caso todo su poder político y ha dejado de pertenecerle efectivamente. Por tanto, no se trata simplemente de una delegación en el ejercicio de la soberanía, sino de la transmisión de la soberanía misma: "la transmisión de ese poder por el pueblo al soberano no es delegación sino cuasi enajenación o entrega ilimitada de todo el poder que había en la comunidad"¹⁴⁴. El Rey en el caso de la monarquía absoluta será superior al pueblo mismo. No podría ya legítimamente el pueblo reclamar otra vez su propia libertad, ni podrá levantarse legítimamente contra el Rey, invocando el poder que ha dejado de pertenecerle. El pueblo tiene el deber de cumplir el pacto constitucional. Solamente en el caso de que el Rey cayera en tiranía, abusando de su legítimo poder, podría el pueblo hacer uso del derecho natural a la propia defensa. Porque a ese derecho nunca ha renunciado el pueblo¹⁴⁵.

Como señala Pereña¹⁴⁶, la tesis de la *translatio* fue una concesión a la monarquía absoluta de su tiempo. En aquel momento pesaba la exaltación de la monarquía, ideal político que venía impuesto desde Aristóteles a Santo Tomás, y Suárez lo acepta como dogma de filosofía política¹⁴⁷. El principio de *renunciabilidad* de la libertad le prestó la fórmula filosófica; Suárez acude constantemente al fenómeno de la esclavitud para explicar

¹⁴¹ *Defensio fidei*, III, 2, 11.

¹⁴² *Defensio fidei*, III, 2, 13.

¹⁴³ *De legibus*, III, 19, 6.

¹⁴⁴ *De legibus*, III, 4, 11.

¹⁴⁵ *Defensio fidei*, III, 4, 3.

¹⁴⁶ Pereña, L., *Génesis suareciana de la democracia*, op. cit., p. LV. Sobre la teoría de la traslación de la jurisdicción suprema de Dios a la comunidad y de ésta al príncipe en algunos representantes de la Segunda Escolástica (Vitoria, Soto, Molina o Suárez), vid. MURILLO FERROL, F., *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 94-95.

¹⁴⁷ *Defensio fidei*, III, 10, 23.

la posibilidad de la enajenación del poder político que originariamente detentaba el pueblo. Si los derechos naturales, en general, son inalienables, pueden ser renunciables y, en consecuencia, pueden ser enajenados, de voluntad o por fuerza, cuando son derechos naturales no preceptivos sino simplemente concesivos¹⁴⁸. Este tipo de derechos naturales han sido concedidos directamente por la naturaleza, pero no con la obligación de que permanezcan siempre igual. Es el caso de la libertad que, a pesar de ser un derecho natural inherente a la persona humana, es derecho natural simplemente concesivo al que se puede renunciar vendiéndose en esclavitud, o enajenar por fuerzas en caso de guerra justa.

En cuanto a las limitaciones del poder soberano, la primera limitación proviene del fin mismo de la sociedad civil, el bien común temporal, que limita intrínsecamente la autoridad del Estado. El pueblo traspasa su potestad al rey o gobernante, mas no por esto incurre en el absolutismo de Hobbes. La potestad que la comunidad política recibe directamente de Dios no es ilimitada, sino que queda limitada en primer lugar por el mismo sujeto en que se recibe. El pueblo no puede renunciar a sus derechos naturales ni enajenarlos, y los conserva siempre, de suerte que el rey no puede atentar contra ellos. Puede también poner límites y condiciones al poder que entrega, y el rey debe atenerse a lo estipulado en el contrato. No obstante, una vez hecho el traspaso del poder, el pueblo no puede reclamarlo a su antojo, ni destituir al rey, ni poner arbitrariamente nuevos límites a su potestad, "después que el pueblo ha trasferido al rey su potestad, no puede justamente, apoyado en la misma potestad, proclamar su libertad a su arbitrio o cuando se le antoje"¹⁴⁹. Otra cosa es cuando el rey abusa de su poder y lo convierte en tiranía, en ese caso el pueblo tiene el derecho de justa defensa, y puede llegar a destituirlo.

Suárez señala límites y objetivos al uso del poder político. Señala primero los derechos típicamente individuales (derecho a la vida, a la libertad, a la dignidad, etc.)¹⁵⁰. Insiste en segundo lugar, en derechos de carácter más bien social (derecho a la convivencia, a la paz, a la propiedad, etc.)¹⁵¹. Invoca por último otros derechos preferentemente políticos (derecho a la protección, a la seguridad jurídica, a la igualdad ante la ley, etc.)¹⁵². Los derechos definidos a través del pacto constitucional pueden venir

¹⁴⁸ *De legibus*, II, 14, 15.

¹⁴⁹ *Defensio fidei*, III, 3, 2.

¹⁵⁰ *Defensio fidei*, III, 1, 2; III, 1, 4; III, 2, 8.

¹⁵¹ *Defensio Fidei*, III, 1, 4; III, 1, 5; III, 2, 11; III, 2, 14.

¹⁵² *Defensio Fidei*, III, 1, 3; III, 1, 4; III, 1, 5; III, 3, 3.

expresados en una ley fundamental, en normas consuetudinarias o en fueros o leyes de carácter regional. Suárez condiciona la obediencia civil al cumplimiento por el monarca de estas exigencias de justicia, formuladas en normas de derecho natural o positivo. El abuso de poder puede obligar a la desobediencia civil¹⁵³. Pero de ello nos ocuparemos más adelante. Veamos ahora cómo concibe Lancina la soberanía.

III.3.3. La soberanía según Lancina. Relación del poder real con la ley. Límites al poder y poder de resistencia. El tiranicidio

Como hemos tenido oportunidad de notar, la palabra "soberanía" se generaliza muy pronto en España¹⁵⁴, si bien, en la traducción española de la obra de Bodino, Gaspar de Añastro no la usa en ninguna ocasión, sustituyéndola por la fórmula tradicional. Pero es sintomático el caso inverso sucedido con la traducción española de la obra de Botero. En 1589, el italiano Botero escribe su *Tratatto de la Ragion di Stato*. En el original italiano no aparece ni una sola vez la nueva expresión y sí, en cambio, la de *sopranitá* para designar el poder real valiéndose de una de sus notas: la superioridad. Sin embargo, el traductor que la vierte al español en 1593 por encargo de Felipe II, su cronista, Antonio de Herrera, traduce siempre esa voz extranjera por la de "soberanía". A comienzos del siglo XVII es ya universalmente aceptada, con muy rarísimas excepciones.

Pero la doctrina de la soberanía de Bodino llevaba en sí una raíz voluntarista, forzosamente contraria al pensamiento de nuestros escritores. De ahí el gran problema que tratan de resolver y que constituye lo más importante de su labor. El rey, en Bodino, es *legibus solutus*, y en Hobbes, sabido es que la voluntad, no la razón, hace la ley. Esta manera extremada de concebir la autoridad real no podrá ser encontrada en ningún autor español del siglo XVII¹⁵⁵. No obstante, el concepto de soberanía se halla desde muy pronto en los autores españoles del siglo XVII. Como veremos, Lancina, aunque no da una definición de soberanía, se refiere a ella en numerosos comentarios.

Nuestros escritores reconocen la soberanía del rey, su poder libre, pero al mismo tiempo, tratan de dejar bien sentado que este poder ha de realizar la ley natural, es decir, ha de decretar la justicia. El rey es soberano, libre, pero moviéndose en un orden objetivo de justicia y legalidad necesaria. De aquí el interés decisivo del problema de la relación del

¹⁵³ *Defensio Fidei*, VI, 6, 11.

¹⁵⁴ Cfr. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 190.

¹⁵⁵ MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 194.

poder real con la ley que con insistencia aparece analizado en los escritores del siglo XVII. Sostienen inalterablemente la subordinación del soberano a la ley divina, natural y de gentes. ¿Pero qué sucede en relación a las leyes civiles? ¿en qué posición está el rey respecto a ellas? A propósito de esta cuestión, escribe: "En España, Márquez y Portocarrero, sostienen que el rey es libre respecto a las leyes civiles. Éstas las puede derogar, mudar y dispensar. A ellas, pues, no está sujeto, porque puede promulgarlas o derogarlas"¹⁵⁶.

Lancina sostiene que, aunque esta exención es innegable en principio, no menos cierto es también que, no obstante, el rey debe cumplirlas. El rey puede no cumplir las leyes; debe, incluso, dejar de cumplirlas en determinados momentos. Pero, normalmente, el buen rey obrará dentro del ámbito de las leyes que él mismo ha dado o que por su voluntad se mantienen, porque, de lo contrario, las desestimarán todos si el que tiene obligación de defenderlas es el primero que las quebranta. Normalmente, el príncipe debe desenvolverse dentro de la ley que él mismo dicta.

Para asegurar el mantenimiento de la ley, a lo primero que se acude es a robustecer el respeto a ella. Se destaca el valor de la ley para llevar al ánimo del soberano la decisión de acatarla; se quiere fortalecer en él el deseo de hacerlas cumplir: "Cuando permiten los Príncipes que se corrompan los estatutos, dan los súbditos las leyes. Tanto es Príncipe un Príncipe cuanto mantiene el vigor de las leyes; mal va el Estado cuando los vasallos discurren públicamente de las reformas; estas conversaciones minoran el amor que se debe tener a la Majestad"¹⁵⁷. El príncipe debe cumplir las leyes y hacerlas cumplir. Excepcionalmente, en su soberanía reside el poder de librarse de ellas y dispensar a otros, pero sólo con carácter muy extraordinario: "Las leyes una vez promulgadas, aunque duras, porque por ellas se respetan los Príncipes, se han de hacer observar; si no es, que hechas por los excesos, cesando éstos, sea necesario moderarlas"¹⁵⁸.

El rey puede dispensar el cumplimiento de las leyes, pero sin que se convierta en costumbre: "Puede el Monarca en un caso grave valerse de la absoluta potestad, pero no dispensar tantas veces a la ley que se reduzca a costumbre"¹⁵⁹. En circunstancias de especial gravedad es necesario instituir cargos y tomar medidas excepcionales sin atenerse a la formalidad de las leyes: "A grande mal, grande remedio; alguna vez es necesario que el

¹⁵⁶ *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 205.

¹⁵⁷ *C. P.*, p. 184, XCIII, n° 1.

¹⁵⁸ *C. P.*, p. 447, CCXCV, n° 4.

¹⁵⁹ *C. P.*, p. 89, LXI, n° 16.

médico corte sin tener piedad porque si se detiene todo el cuerpo se pudre; ni hay otro remedio para salvarle"¹⁶⁰. Ahora bien, este tipo de medidas sólo deben aplicarse cuando se pretende atajar un peligro que atenta contra la seguridad del Estado: "En ciertos casos, adonde corren de prisa los peligros estorba la formalidad de las leyes; el beneficio que depende de muchos fácilmente se embaraza, y las resoluciones de los Senados suelen tenerse por más tardas"¹⁶¹.

El príncipe, después de tomar medidas para remediar la gravedad del asunto, deberá seguir muy de cerca la situación hasta que vuelva a la normalidad: "Aunque se haya reparado el mayor mal, suele quedar el mismo dolor, porque no se regula de la grandeza, sino es del sentimiento; y a cualquier novedad se renuevan los primeros temores. Los mayores males, cuando duran, hacen que se descuiden los menores; y después, los muy tenues se suelen sentir como los más grandes. Verdad es que abierta la llaga, o no resumido el humor, se debe caminar con gran regla, porque todo se puede volver a remover. El sabio Médico no deja al enfermo hasta que se halla afirmado en la salud, porque suele haber tanto peligro en una inadvertida convalecencia como en la misma enfermedad"¹⁶².

Hasta aquí hemos analizado la cuestión de si el rey puede o no considerarse exento de las leyes *solutus a legibus* y dispensar de ellas, es decir, trasladar la exención a otras personas. Ahora debemos considerar si puede cambiar las leyes y dar otras nuevas. "Las leyes se practican en los Estados conforme los tiempos -dice Lancina-; y las que en unos fueron necesarias, en otros se vuelven inútiles"¹⁶³. Las leyes no pueden ser universalmente válidas, van ligadas a circunstancias de lugar, de tiempo, de objeto. El rey puede modificar ciertamente las leyes y dar otras nuevas, pero en esta materia debe andar precavido. Contra el peligro de las innovaciones había advertido ya Maquiavelo¹⁶⁴, y "la conformidad de todos en este punto -escribe Maravall- es plena hasta fines del siglo XVII, en que ya Lancina llama la atención sobre el afán de reformas y novedades que anima al pueblo"¹⁶⁵.

Así pues, el príncipe debe aplicar las leyes teniendo en cuenta las circunstancias del momento. Unas veces será necesario aplicarlas con moderación y otras deberá ejecutarlas

¹⁶⁰ C. P., p. 450, CCXCVI, nº 5.

¹⁶¹ C. P., p. 214, CXXII, nº 2.

¹⁶² C. P., p. 310, CCVI, nº 4.

¹⁶³ C. P., p. 447, CCXCV, nº 4.

¹⁶⁴ *El Príncipe*, cap. VI.

¹⁶⁵ *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 214.

con más rigor, atendiendo a la gravedad de la situación: "No se pueden ejercer siempre de un modo los estatutos; hay tiempos en que es menester moderarlos y tiempos en que es necesario irritarlos"¹⁶⁶. Advierte Lancina que las leyes rigurosas a veces son necesarias: "Temer los súbditos la introducción de leyes rigurosas pareciéndoles que aunque a Príncipes moderados no los irritan, pueden ser a los tiranos medio para la destrucción de los Reinos. Las leyes que tiene violencia tal vez duermen en los Estados, tal vez se practican; no quieren usar de ellas los Príncipes cuando se vive en moderación, mas para algunos casos en que se necesita de inordenados y rigurosos castigos, es bueno tenerlas guardadas"¹⁶⁷.

Pero si el rey puede incumplir o cambiar las leyes cuando una nueva situación requiera una innovación legal, ¿en qué posición se encuentra respecto al contenido de la nueva disposición? ¿Cualquier cosa que decida su voluntad puede ser ley? Evidentemente, no. Si el rey tiene la facultad legislativa es porque se le considera capaz para dilucidar y establecer lo que se deduzca del "dictamen y ley de la razón". La ley humana tiene que estar siempre en armonía con el derecho natural. Sin duda, la vida social, como todo lo humano, se desenvuelve en el seno de la historia, y la ley universal de la naturaleza tiene que realizarse contando con la mutabilidad de circunstancias. Como señala Maravall, para nuestros escritores del siglo XVII, "la ley no es un dictado soberano, cualquiera que sea su contenido. Sólo es ley la norma justa, lo demás es arbitrio ilegal. Ese concepto sustancial, racionalista, de la ley es esencial a nuestros escritores, como lo fue a toda la escolástica"¹⁶⁸.

Las leyes, aunque sean justas, no deben ser sofocantes, es necesario aplicarlas con discreción: "Cuando se ejercitan con igualdad las leyes, el vulgo goza y se modera la altivez de los soberbios. Sea imprudente un Príncipe, sea ignorante, sea necio o sea altivo, sea mal mirado o sea ingrato, todo se disimula si guarda las leyes, porque en su equilibrio todo parece bueno"¹⁶⁹. El amor, no el temor, debe guardar las leyes: "No es cordura el ostentar violencia en practicarla [la justicia]; el amor, no el temor, ha de guardar las leyes"¹⁷⁰. Todas las leyes obligan a la templanza, es decir, a la moderación: "No hay ley que obligue al hombre, cuando puede perdonar, a resentirse, pero nos obligan a la templanza

¹⁶⁶ C. P., p. 450, CCXCVI, n° 4.

¹⁶⁷ C. P., p. 450, CCXCVI, n° 3.

¹⁶⁸ *La teoría española del Estado, op. cit.*, pp. 215-216.

¹⁶⁹ C. P., p. 72, L, n° 2.

¹⁷⁰ C. P., p. 73, L, n° 5.

todas las leyes"¹⁷¹. Las leyes deben ser breves y compendiosas: "En las órdenes reales cuanto más ceñidas de palabras, menos son las cavilaciones que se inventan. Han de ser las leyes breves y compendiosas, que en algunas, mientras se leen los preámbulos impertinentes, se olvidan, y cansan"¹⁷².

El mandato del rey, por tanto, no es ley más que cuando realiza la justicia. Sólo en este ámbito es realmente libre: moralmente, porque no se deja dominar por instintos desordenados; jurídicamente, porque conserva su autoridad del rey y no degenera en tirano. La justicia y la razón con que aquélla es conocida, ligan la acción real, de manera que ésta es libre para moverse dentro de su orden objetivo, pero no para salir de él. ¿Es que, según esto, razón y justicia son límites del poder real? No es el concepto de límite, sino el tantas veces citado de orden, el que determina el contorno del poder. El poder alcanza un punto preciso, no por un límite externo que le contenga, sino por su íntima contextura, que le fija sus dimensiones. El poder monárquico no tiene una barrera que le limite desde el exterior, sino una media constitutiva de su naturaleza.

Nadie, pues, puede juzgar y limitar al soberano. Así, escribe Lancina: "Cuando encarga el Soberano un orden preciso, el oficio del Ministro es obedecerlo, no disputarlo; estos son arcanos de la soberanía, donde la obediencia es ciega"¹⁷³. La indivisibilidad de la soberanía regia es para él indiscutible. Los ministros públicos deben obedecer los mandatos del soberano, porque a ellos no les corresponde examinar si son justos o injustos. Con ello llegamos a una de las cuestiones más debatidas en el siglo XVII: el derecho de resistencia. Los grandes maestros del siglo XVI se habían ocupado ampliamente de esta cuestión, y su doctrina influirá notablemente en los autores españoles del siglo XVII, si bien, al variar las circunstancias políticas, variará también su postura al respecto. Veamos la postura de Suárez, y a continuación la de los demás autores del siglo XVII.

En la doctrina de Suárez, la obediencia civil tiene su fundamento de legitimidad y moralidad en el pacto constitucional entre el Rey y el pueblo¹⁷⁴ "pacto de sujeción" (*pactum subjectionis*). Se obedece al gobernante en todo aquello que se orienta a la realización del bien común y en las condiciones y con las limitaciones que fueron señaladas en la transmisión del poder. La obediencia civil no adquiere, por tanto, un valor absoluto; en cierto modo se relativiza en virtud del dinamismo del bien común y de la voluntad popular.

¹⁷¹ C. P., p. 79, LV, n° 4.

¹⁷² C. P., p. 50, XXXIV, n° 2.

¹⁷³ C. P., p. 43, XXIX, n° 1.

¹⁷⁴ *Defensio fidei*, III, 2, 11.

La sumisión política es un deber de conciencia para todos los ciudadanos¹⁷⁵. El derecho natural obliga a todos a la obediencia política. Para Suárez esta responsabilidad moral debe interpretarse desde las exigencias objetivas del derecho natural dentro de una comunidad política y desde las condiciones subjetivas de convivencia política objetivadas en el pacto constitucional de una monarquía determinada¹⁷⁶.

El ciudadano toma conciencia de sus derechos y de sus deberes, tanto de su deber político de obediencia civil, como de su derecho a la desobediencia civil que puede pasar de la simple resistencia a las leyes y directrices políticas, a la rebeldía y a la guerra contra el poder dominante¹⁷⁷. Al tratar el tema de la tiranía, distingue entre el usurpador, que ocupó el reino *non justo titulo, sed vi et injuste*, y entonces no es realmente el soberano, y el que, teniendo justo título ejerce el poder de suerte que *aut omnia in proprium commodum, communi contempto, convertit, vil subditos injuste affligit, spoliando, occidendo, pervertendo, vel alia similia publice et frequenter injuste perpetrando*. Al usurpador no estamos obligados en conciencia a obedecerle, pues no es príncipe, sino tirano; pero mirando al bien común, y para evitar un mal mayor, pueden los súbditos ceder de su derecho, y someterse en aquello que no sea de suyo deshonesto. Pero en el caso de tener que librarse del usurpador, puede llegarse cuando no hubiese vía menos cruenta, al tiranicidio, incluso por parte del ciudadano. Porque entonces no se da muerte a un príncipe, sino a un enemigo de la república, con quien todos y cada uno se hallan en guerra defensiva; de suerte que, en rigor, la persona privada ya no actúa en tal caso por su decisión privada sino por voluntad del reino y autoridad pública.

Por lo que respecta al tirano de ejercicio, hay que distinguir el derecho de resistencia a las leyes injustas, que se convierte en deber cuando la ley infringe el derecho natural o el derecho divino positivo, y el derecho de resistencia activa contra la persona que ejerce el poder tiránicamente. Agotados los medios pacíficos de resistencia, puede el reino, *consilio communi civitatum et procerum*, deponerlo, basándose en el derecho de legítima defensa y en la necesidad de procurar la conservación de la comunidad; pero nunca podrá arrogarse este derecho un ciudadano particular, porque ello sería por su parte la usurpación de un poder y facultades que no tiene, *ut privata persona id faciat, non sufficit tacitus vel praesumptus consensus reipublicae, sed requiritur expressa declaratio per specialem vel*

¹⁷⁵ *Defensio fidei*, III, 4, 18; III, 4, 21; III, 5, 1.

¹⁷⁶ *Defensio fidei*, III, 3, 3; III, 3, 4.

¹⁷⁷ *Defensio fidei*, VI, 6, 11.

*generalem commissionem*¹⁷⁸. Tirano es el príncipe que abusa de su poder y pone en grave peligro el bien común de la república. Si llega ese caso extremo, la misma república en propia defensa puede, no sólo deponerlo, sino declararle la guerra e incluso llegar a darle muerte; pero esto último no puede hacerlo ningún particular, sino solamente la autoridad común de la nación¹⁷⁹.

Suárez formuló la tesis del tiranicidio solamente para un caso extremo de emergencia política. Sin embargo, le convirtió en causa de subversión contra la monarquía. Fue la acusación oficialmente alegada por el acta condenatoria del Parlamento de París. Según L. Pereña¹⁸⁰, los condicionamientos exigidos por Suárez hacen del tiranicidio la última consecuencia de su tesis democrática. El interés democrático de este principio consiste en que el pueblo, directamente o a través de sus representantes, era el único capacitado y responsable para valorar la situación, sentenciar al tirano y condenarle por traidor. Implica, sobre todo, el derecho del pueblo a una especie de control sobre la acción de gobierno y el derecho del pueblo, explícitamente reconocido por Suárez, a un cambio político de acuerdo con las exigencias del bien común en el transcurso de la historia¹⁸¹.

Suárez sigue la posición de Báñez y Molina frente a Castro, Sepúlveda, Covarrubias y Medina. Éstos, cuando se da la legitimidad de origen, sólo autorizan una resistencia pasiva que respete la vida del príncipe. Únicamente Mariana fue más allá al extender la licitud de la muerte del tirano por acción individual (tiranicidio en sentido estricto) al segundo supuesto, cuando la opresión sea tal que haga imposible la adopción de un acuerdo público en juntas o asambleas. El problema del tiranicidio lo planteó por primera vez Mariana en su obra *De Rege et Regis institutione* (1599)¹⁸². Por lo general, los escolásticos admitían el tiranicidio, la muerte del tirano por un particular, en el supuesto de la usurpación del poder; pero en el supuesto de que el rey legítimo se convirtiese en tirano por abusar de su poder, la resistencia (que podía culminar en la sublevación armada, la deposición y muerte del tirano) debía llevarse a cabo mediante acuerdo de los representantes autorizados del pueblo¹⁸³. Ésta era también la posición dominante entre los

¹⁷⁸ *Def. Fid.* VI, 3.

¹⁷⁹ *Def. fidei*, 6, 4, 7; 6, 4, 16-19.

¹⁸⁰ *Defensio fidei*, VI, 4, 1-22. Cfr. PEREÑA, L., *Génesis suareciana de la democracia*, p. LXXIV.

¹⁸¹ *Defensio fidei*, III, 3, 13; IV, 3, 17.

¹⁸² *De Rege et Regis institutione*, Lib. I, cap. 6.

¹⁸³ TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, T. II, *op. cit.*, p. 175 y ss.

calvinistas. Pero Mariana va más lejos. Admite igualmente en el segundo supuesto la acción individual cuando se han agotado los medios pacíficos de enmienda, y con la única reserva de que la calificación del tirano no quede al arbitrio del particular, sino que dimanase de una declaración colectiva o, cuando ya no son permitidas las reuniones públicas, o no resulten posibles, sea notoria la tiranía. Su teoría del tiranicidio, y en general de la resistencia al tirano, se basa en una concepción democrática de la titularidad del poder que era común en los escolásticos; pero, en él es más tajantemente formulada. La legitimidad del poder real descansa en el consentimiento de los ciudadanos.

Hasta aquí hemos visto la doctrina de Suárez sobre el derecho de resistencia y el tiranicidio. Los escritores españoles del siglo XVI se habían manifestado en favor de esa facultad de la República contra el tirano. Soto, Suárez, Molina, Báñez, y Mariana, con diferentes matices, están conformes en reconocer el derecho de matar al tirano. Sin embargo, esta doctrina era atentatoria a los fines de quietud y paz civil que el Gobierno político persigue, y estaba realmente en pugna con las circunstancias históricas que habían suscitado el concepto de soberanía. Se comprende que Bodino se manifestara con toda decisión frente a este derecho de resistencia. Es difícil hallar una negación más rotunda de la rebelión y tiranía que la de este autor, en el supuesto de los que él llama príncipes absolutamente soberanos o verdaderos monarcas, cuya potestad no es puesta en duda, ni cuya soberanía es compartida con los súbditos. Y no cabe proceder por vía de justicia, porque el súbdito no tiene ninguna jurisdicción sobre aquel del que depende toda potestad de mando y en su presencia cesa todo poder o jurisdicción. Mucho menos será lícito proceder por vía de hecho. El súbdito que se alza contra el rey es reo de lesa majestad.

Los escritores españoles del siglo XVII mantienen una doctrina semejante desde el momento en que empiezan a moverse en la esfera del concepto moderno de soberanía. Excluyen, como también había hecho Bodino, el caso del tirano por título ilegítimo, al que no consideran, en derecho, como rey, sino como un usurpador de hecho. Pero contra el príncipe legítimo que ejerce el poder tiránicamente no cabe resistencia. Lancina, al igual que la mayoría de los autores españoles del siglo XVII, se muestra contrario al derecho de resistencia. Respecto al tiranicidio, se limita a decir: "Disputable es la cuestión de si es lícito quitar la vida al tirano, los castellanos llevan la opinión que no lo sea, pues ninguno quiso poner las manos en el Rey Don Pedro, dejando al hermano que lo acabase, sino es Beltrán Clachin, que era francés; y los que hicieron el acto de desnudar a Enrique Cuarto de la Majestad todos eran estraños"¹⁸⁴. Es una cuestión discutible y él prefiere no entrar en ella.

Los escritores políticos del diecisiete no se conforman con negar la doctrina de la

¹⁸⁴ C. P., p. 252, CLVII, nº 3.

resistencia, ni aun siquiera con polemizar con los que mantuvieron una opinión contraria, sino que, conscientes de las circunstancias de la época en la que viven, se cierran a todo posible resquicio por donde pueda entrar tan peligrosa doctrina. Como sabemos, en este siglo se producen numerosos tumultos y revueltas populares tanto en los territorios de la Monarquía española como en muchos países extranjeros. Estos peligros suponen una amenaza y les obligan a alzarse contra el pretendido derecho de resistencia, defendiendo la tesis de que no es lícito oponerse al poder. Por tanto, les interesa dejar sólidamente asentada la seguridad del Estado.

Si nadie puede juzgar ni limitar el poder del soberano, será necesario buscar medios de carácter moral para que el individuo concreto que ejerce el poder monárquico no quiebre el orden que es esencial a éste, y la educación es un medio excelente para tal fin. Ésta es una de las razones por las que se lleva a cabo una gran labor educativa de los príncipes. Eliminado todo recurso jurídico o material para evitar el tirano, la educación es el único medio que queda para evitar que el príncipe se salga de sus límites y deberes.

Por otra parte, se observa un fortalecimiento del poder soberano, que asume entonces una inusitada gravedad. Esto es posible percibirlo claramente en el propio Lancina. El misterio y grandeza de la majestad resalta en él como en ningún otro de los escritores españoles que le preceden. A este respecto, escribe Maravall: "Es evidente que otros tacitistas anteriores a él fueron -así Álamos de Barrientos- unos enamorados de la doctrina de los *arcana imperii*; pero en Lancina se siente bajo sus palabras el pulso de una viva realidad"¹⁸⁵. Por esta razón, los delitos contra la majestad, los honores que le son debidos, y su encumbramiento sobre todas las clases sociales, son cuestiones que preocupan a los escritores políticos de esta época. Sobre los delitos contra la majestad, observa Lancina: "Como no se les toque a los Príncipes en la soberanía, todo lo demás es perdonable, y lo pasan, y disimulan"¹⁸⁶. Los reyes del siglo XVII se muestran rodeados de una majestad mucho más cerrada e inabordable que los monarcas de otro tiempo, y todo cuanto a ella atañe queda contagiado de su gravedad: "El hacer misteriosa la Majestad es cautela de quien gobierna, se desprecia si mucho se maneja, y aunque más se estime lo que mucho se mira, cansa. Con los medianos y menores fue siempre bueno en los Príncipes el semblante grave y afable, pero suele convenir mostrar el sobrecejo con los mayores. Los vasallos que están vecinos quieren ser compañeros del Imperio, los que se hallan lejos pecan de idólatras. La ofensa que se hace al Príncipe presente siempre es capital; la que se hace al ausente se ejecuta en quien no se conoce y es más perdonable cuando no es dolosa.

¹⁸⁵ *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 223.

¹⁸⁶ *C. P.*, p. 152, LXXIV, n° 3.

Verdad es que toda materia es grave cuando toca a la Majestad"¹⁸⁷.

Según nuestro autor, la ley de majestad es necesaria para castigar los delitos más graves que atentan contra la seguridad del Estado: "Esta ley [*lex maiestatis*] es muy razonable en todas las soberanías. En faltando tal arcano al imperio, será difícil que no se disuelva. Majestad tienen los Príncipes, Majestad las Repúblicas, y Majestad gozan todos los dominios despóticos, y todo es un nombre, aunque diversos los capítulos conforme el genio de los Príncipes y de los súbditos. En algunos imperios no sólo se castigan las obras y palabras contra los Soberanos; pero no se perdonan ni aún los pensamientos; en otros se permite todo lo que no lleva depravada intención"¹⁸⁸. Por esta razón, las leyes militares son siempre inviolables: "Las leyes militares, tanto para el premio cuanto para el castigo, han de ser inviolables; sepa el soldado que sigue la pena al delito y el galardón a la acción gloriosa"¹⁸⁹.

Ahora bien, la *lex maiestatis* no debe ser igual en todos los Estados, sino que ha de amoldarse al genio del príncipe y de los súbditos: "En estas leyes han de ser las penas y las observaciones conforme los ánimos y los genios; en unas Provincias lo que parece celo representado al Príncipe, en otras se hace capital delito exagerado con libertad"¹⁹⁰. Éstos serán los delitos que deberán castigarse mediante la ley de majestad: "Los tres capítulos de si alguno fuese traidor para perder un Ejército o Armada, o fuese Cabo de rebeldes, o administrase mal con culpa dolosa las cosas de la República, son muy dignos de las leyes de majestad y de que se resientan los Príncipes cuando se peca en ellos"¹⁹¹. En suma, la preeminencia de la soberanía lleva a la exaltación del que la ejerce. De esta manera, soberanía y majestad son términos que vienen a equipararse y ambos expresan el sinigual honor de la cabeza del Estado. Y es que, como hemos visto en el presente capítulo, en la noción de soberanía entra como factor decisivo la idea de superioridad. En el propio Bodino ésta es la idea fundamental de su doctrina de la soberanía, y la exención de las leyes aparece en gran medida ligada y aun derivada de la superioridad. Nuestros escritores del siglo XVII también destacan el carácter esencial de la superioridad del monarca.

¹⁸⁷ C. P., p. 320, CCXIII, nº 1.

¹⁸⁸ C. P., p. 445, CCXCIV, nº 1.

¹⁸⁹ C. P., p. 184, XCIII, nº 2.

¹⁹⁰ C. P., p. 445, CCXCIV, nº 2.

¹⁹¹ C. P., p. 445, CCXCIV, nº 3.

III.4. A modo de conclusión

Recapitulando acerca de lo expuesto en este capítulo, hemos visto que nuestro autor concibe el Estado como un *cuerpo místico*. El príncipe, como cabeza de la República, es decir, de la comunidad políticamente organizada, es el encargado de procurar el bien de la comunidad, en general. Este postulado lo recoge Lancina -entre otros muchos- de forma bien clara cuando dice que "es cierto que a los grandes Príncipes, les ha de ser más en el corazón, que el de sus hijos, el bien de la República; están también en el mismo grado todos los súbditos, y cuando fuese necesario sacrificarlos por ella, sería razonable el perderlos; se eligen los reyes y todos los que gobiernan para la salud del Estado, que debe ser preferido a todo lo que pertenezca al amor propio"¹⁹². Por tanto, al príncipe le corresponde "naturalmente" la función rectora que determinará, junto con la armonía en el funcionamiento de los demás órganos, la salud del cuerpo total de la República.

Pero, para la realización de tan ingente tarea, las solas fuerzas del príncipe no bastan, necesitará de personas que colaboren con él en la consecución del fin primordial para cuya obtención recibió el poder de la comunidad: el bien de todos los que componen el reino. Tales individuos, que no son otros que los funcionarios u oficiales públicos, aparecerán descritos en las leyes y representados en la doctrina política como miembros de ese cuerpo, a través de los cuales podrá "instrumentalizar" su política.

Pero doctrinalmente, ¿en qué se juzga fundada esa comunidad política? En primer lugar, en la *religión*. Una religión es necesaria como vínculo más eficaz que ningún otro para fundir en unidad las conciencias de los ciudadanos. Saavedra Fajardo dedica la empresa XXIV a esta materia, y sostiene que hasta tal extremo es la religión lazo que une y fortifica el pueblo, "alma de las Repúblicas", que llegó a ser tenida por muchos impíos como mera invención política. Recuérdese, efectivamente, lo necesaria que considera Maquiavelo la existencia de una religión y la veneración y cuidado que reclama para el culto divino si un Príncipe o una República quieren mantenerse incorruptos¹⁹³.

Pero no basta con que los nacionales tengan una misma religión para que la comunidad esté plenamente definida. Otro factor de la comunidad es la *justicia*. Recordemos que en la misma definición de República que con tanto éxito formuló Bodino se exige que sea un *droit gouvernement*. Según Lancina, el Estado sólo puede conservarse si se respeta la justicia, la justicia es el fundamento de la paz, y por tanto, de la conservación del Estado.

¹⁹² C. P., p. 293, CXCIV, nº 1.

¹⁹³ *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, lib. I, cap. XII.

Pero la justicia, que es común a todos los pueblos, no es tampoco base, lo mismo que sucede con la religión, para especificarlos. ¿Qué es, por tanto, lo que termina de producir la existencia de comunidades distintas? En la concepción de nuestro autor sólo puede señalarse, como causa de esa diferenciación, el *carácter*. Una serie de factores de diversa condición da lugar a que unos pueblos tengan una manera de ser distinta de otros. Cada comunidad, pues, resulta especificada frente a las demás porque tiene un carácter diferente. Bodino hizo resaltar la importancia del clima y se alabó de ser el primero que observó la influencia del ambiente físico. Después de él es recogida la idea por muchos escritores, y aparece en la literatura un nuevo género de obras hasta entonces desconocido: las relaciones sobre los usos y caracteres de los pueblos. Desde Jerónimo Castillo de Bobadilla, que es de los primeros, a Lancina, que es de los últimos, se repiten con frecuencia los comentarios sobre esta materia. Y tan ligado está el carácter a la comunidad que lo posee, que ir contra aquél es ir contra ésta. Por eso, el gobierno de los pueblos debe atemperarse a la manera de ser de los mismos. Ya Bodino advertía de la necesidad de que el Estado se amolde al natural del pueblo.

Sin embargo, como en último término el hombre es libre espiritualmente y reformable, la comunidad también lo es, y por ese motivo cabe una acción de enmienda sobre el carácter común de un pueblo, si bien ha de ser lenta, prudente y, es más, adecuada a las condiciones de ese mismo carácter que se trata de corregir. Por tanto, si es cierto que hay que dar a los pueblos gobiernos acordes con su manera de ser, también es cierto, advierte Lancina, que "tal vez conviene mudar estos instintos con el contrario genio, cuando la calidad se ha hecho tan arraigada que se ha hecho vicio. Puede pasar a ser impertinente el belicoso y necesitar de un gobierno flemático que le modere; puede haber perdido toda la reflexión el prudente y haber menester de un corazón generoso que le avive"¹⁹⁴.

Nuestro autor, a diferencia de Maquiavelo -que presenta el Estado como una obra técnica o "artificio"-, lo concibe, siguiendo la tradición medieval, como un "cuerpo místico", compuesto de diferentes partes o miembros, cuya cabeza es el Príncipe. Acepta la doctrina tradicional sobre el Estado, pero al mismo tiempo no muestra especial interés en desarrollarla. En realidad, ni siquiera da su propia definición de Estado. Se limita a señalar que "todas las partes de un Estado componen un *cuerpo místico*". Pero esto no debe sorprendernos, por dos razones. Primera, cuando Lancina escribe su obra son muchos ya los autores españoles que se han dedicado a dar una definición del Estado. Recordemos la definición de Tovar y Valderrama. En ella se limita a repetir, sin aportar grandes

¹⁹⁴ C. P., p. 471, CCCVI, nº 1.

novedades, la doctrina tradicional. Lancina asume, pero no repite, esa doctrina. Segunda, y más importante, Lancina no es un teórico, es un funcionario de la Administración de Justicia, por tanto, es lógico que no se dedique a teorizar sobre la naturaleza del Estado.

Respecto a las "formas de gobierno o de república", es decir, de sociedad política, la primera y sin duda la preferible es la *monarquía*. Se muestra claramente partidario de la monarquía hereditaria. El pueblo ama más a los príncipes que son de la misma sangre que el soberano y les obedecen de mejor grado. El régimen monárquico es el más perfecto: es un régimen firme y estable, que ahoga fácilmente las sediciones y se opone como un solo hombre a los enemigos existentes. Es el símbolo de la unidad y de la paz. El titular ha de ser designado por principio hereditario, y ha de poseer el pleno ejercicio de la soberanía. Ahora bien, la monarquía es la mejor forma de gobierno, siempre y cuando el príncipe respete la justicia; de lo contrario, se convierte en el peor de los regímenes.

Lancina reconoce la soberanía del rey, su poder libre, pero al mismo tiempo, trata de dejar bien sentado que este poder ha de realizar la ley natural, es decir, ha de decretar la justicia. El rey es soberano, libre, pero moviéndose en un orden objetivo de justicia y legalidad necesaria. De aquí el interés decisivo del problema de la relación del poder real con la ley que con insistencia aparece analizado en los escritores de la época. Nuestros escritores sostienen inalterablemente la subordinación del soberano a la ley divina, natural y de gentes. ¿Pero qué sucede en relación a las leyes civiles? ¿en qué posición está el rey respecto a ellas?

Lancina sostiene que el rey puede no cumplir las leyes; debe, incluso, dejar de cumplirlas en determinados momentos. Pero, normalmente, el buen rey obrará dentro del ámbito de las leyes que él mismo ha dado o que por su voluntad se mantienen, porque, de lo contrario, las desestimarán todos si el que tiene obligación de defenderlas es el primero que las quebranta. Normalmente, el príncipe debe desenvolverse dentro de la ley que él mismo dicta. Para asegurar el mantenimiento de la ley, a lo primero que se acude es a robustecer el respeto a ella. Se destaca el valor de la ley para llevar al ánimo del soberano la decisión de acatarla: tanto es Príncipe un Príncipe cuanto mantiene el vigor de las leyes.

CAPÍTULO IV

LAS MATERIAS O VARIANTES DE LA RAZÓN DE ESTADO

IV.1. Introducción

En capítulos anteriores hemos estudiado la naturaleza y las vías de conocimiento que utiliza Lancina para llegar a la formulación de la razón de Estado, su concepto de Estado, y la doctrina de la soberanía. En éste abordaremos las distintas categorías o variantes de la razón de Estado atendiendo a las materias que abarca. Como sabemos, la obra de Lancina no posee una construcción sistemática; los comentarios políticos brotan de la incitación mental de unas líneas de Tácito en relación con lo narrado o comentado a su vez por éste, aunque en algunas ocasiones es imposible determinar el lazo que une el pensamiento de Lancina al pasaje básico. En estos casos, los comentarios van colocados detrás del texto por simple emplazamiento local. Esta asistemática construcción de la obra nos obliga a salvar la dificultad de enhebrar comentarios dispersos e introducir un orden que permita conocer las líneas principales de su pensamiento. Para ello seguiremos el orden que propone Fernández-Santamaría, en la obra ya citada¹. Según este autor, tal y como entienden la razón de Estado los pensadores políticos españoles del siglo XVII, es posible dividirla en cuatro categorías o variantes atendiendo a las materias que abarca.

En primer lugar, existe una "razón de religión": la insistencia de los pensadores políticos españoles en que el príncipe ha de ser no sólo político sino político y cristiano crea, dentro del tópico general de la razón de Estado, una "razón de religión". Esta variante de la razón de Estado incluye temas como la conducta cristiana del príncipe y sus obligaciones para con Dios; conlleva, además, la discusión de cuestiones como la libertad de religión y las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

¹ *Razón de Estado, op. cit.*, pp. 77 y ss.

En segundo lugar, existe una "razón de justicia o razón de Estado administrativa". La justicia es el faro que guía al príncipe y a sus colaboradores: consejeros, embajadores, ministros, jueces, todos han de ser elegidos por el rey a base de una orientación dada por la justicia distributiva y conmutativa. Surge así, una razón de justicia, o razón de Estado administrativa, definida como el canon que rige, simultáneamente, la selección y el comportamiento oficial de los colaboradores del príncipe. Los criados del príncipe no pueden ser nombrados por éste a su capricho sino según unas premisas y principios delineados con precisión. Existe una norma perfectamente elaborada, la razón de justicia, que el rey está constitucionalmente obligado a emplear cuando selecciona a sus colaboradores. La función política de la justicia consiste en hacer posible el buen funcionamiento de la maquinaria del Estado.

En tercer lugar, existe una "razón de Estado militar", inseparable de la política exterior. El derecho de nada sirve si no va acompañado de la fuerza. Éste es uno de los tópicos que gozan de mayor actualidad en los medios gubernamentales del Barroco español. Por último, existe una "razón de Estado económica". Numerosos autores españoles -entre los que hay que destacar a los arbitristas-, tratan de encontrar la manera de curar los achaques económicos y demográficos que aquejan a la piedra angular del poder de la monarquía española, Castilla, ya que tienen una clara conciencia de la íntima relación que existe entre una política económica acertada y la supervivencia del Estado.

IV.2. La "razón de religión"

Comparativamente con otros temas, son pocos los comentarios que Lancina dedica a la religión, pero son suficientes como para conocer su postura acerca del papel que desempeña. Para Lancina, el rey debe sentirse ligado, en primer lugar, por la religión. La religión es un importante aglutinante de la sociedad política, y por tanto, al rey le incumbe mantenerla y defenderla para conservar la unidad sustancial de su reino. Pero él mismo debe militar activamente en ella para asegurar el acierto en sus actos de gobierno. El "príncipe cristiano" es la fórmula que asume en la literatura política del momento la subordinación del gobernante a las prescripciones positivas de la religión, y así, el príncipe que gobierna un Estado cristiano en la Europa del siglo XVII ha de ser un príncipe cristiano. El poder monárquico que ejerce ya no se ve como una fórmula universal e intemporalmente válida, sino como una realidad circunstancial e histórica. A propósito de esta cuestión, señala Maravall que "si bien el príncipe, sin la religión, puede ser legítimo, no cabe duda de que con aquélla es más perfecto. De este modo, pues, cabe afirmar, en términos generales, que el príncipe debe tener la religión verdadera, para bien suyo y de su

reino"².

Ahora bien, la religión no se presenta tan sólo como una plausible inspiración de los actos del príncipe, sino como una limitación de su poder. La voluntad del príncipe no es, por tanto, libre por encima de esta valla. El mandato divino, que ha constituido el poder monárquico, liga al rey a lo estatuido por Dios y, por consiguiente, a la ley eterna. El rey está sometido a los dictados de la ley natural, ya que ésta no es más que la participación en la ley eterna de la criatura racional. Por ello, Lancina exhorta al rey a que respete la religión del pueblo: "En ninguna cosa más que en la Religión se ha de procurar no tocar a los pueblos. Son estas máximas ingeridas en el ánimo, que aunque se muevan es difícil desarraigarlas. Con el pretexto de la Religión han ganado los Soberanos grandes cosas, y muchas también han perdido, opugnándola"³. Observa que la religión católica es la verdadera: "A las tomas de las ciudades enemigas, viene en consecuencia el destruir los templos, y despreciar aquella Religión; a cada uno, le parece la mejor la que profesa; pero algunas veces convendría no destruir aquella, aunque fuese falsa, porque se guardase respeto a la nuestra que es verdadera"⁴.

El príncipe debe ser el primero en dar ejemplo al pueblo: "Cuando en las funciones públicas es el primero para ejecutarlas el mismo que las manda, le sigue con gran conformidad quien obedece; y en las de Religión parece muy bien, que sean los Príncipes los primeros: en que se puede repetir la observancia de nuestro Monarca [Carlos II]"⁵. Dedicamos numerosos comentarios a ponderar la piedad de los Austrias. El príncipe debe sumarle veneración y obediencia al Santo Padre como cabeza de la Iglesia y no puede transgredir sus preceptos: "El primero con quien se ha de procurar tener una decorosa atención y grave correspondencia es con el Sumo Pontífice. Es poderoso por el Estado grande que posee, y poderosísimo por ser Cabeza de la Iglesia... Se le debe suma veneración y obediencia como Padre Santo, sin transgredir en cosa alguna sus preceptos"⁶. Ahora bien, el Sumo Pontífice, además de cabeza de la Iglesia, es príncipe de un Estado y como tal mantiene relaciones con otros Estados, y Lancina se queja de la actitud de Roma hacia España. En esta misma línea, es interesante recordar que en 1631 Saavedra, siendo embajador de España ante la

² *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 200.

³ *C. P.*, p. 483, CCCXII, nº 3.

⁴ *C. P.*, p. 340, CCXXVII, nº 2.

⁵ *C. P.*, p. 406, CCLXIX, nº 3.

⁶ *C. P.*, p. 115, LXV, nº 78.

Santa Sede, colaboró en un acto de protesta ante el Papa motivada por la marcada y equívoca simpatía que dispensaba la Santa Sede a los franceses y hasta a los suecos, en contraste con la fría actitud mostrada a España. En una de sus varias entrevistas con el Papa, Saavedra, con sumo tacto, hizo hincapié en que España sola defendía a la Santa Sede y que era España quien había impuesto el orden público en la muy dividida península italiana. El Papa replicó con sorna a Saavedra que éste y los suyos sólo querían debilitar la potestad del Papado⁷.

Por su parte, Lancina considera que "de ordinario los Reyes de España quieren en Roma lo justo; y es de su propio Estado y vasallos lo que se les concede. LLevan una maxima [en Roma], que los Españoles sirven mejor, cuanto más mortificados, y contra estas artes es menester la defensa, y una segura máxima, de pedir siempre que se haga con nosotros en Roma lo que se ejecuta con Francia, pues no dan los españoles menores utilidades a la Iglesia"⁸. Aconseja a nuestro monarca que pida el mismo trato que se dispensa a los franceses, pero reconoce que es muy difícil el cambio de actitud de Roma, porque allí se conoce muy bien la firmeza de la fe de nuestro país: "Por esta causa será menester siempre grande ocasión para que mude el estado presente Roma, pues aunque se muestren allí diversas inclinaciones, los Pontífices conocen muy bien la firmeza de la fe en España, y los cardenales en lo interno miran sólo a la grandeza, y conservación de la Iglesia, como decía a sus sobrinos los Barbarinos el Papa Urbano Octavo"⁹.

Aunque Lancina se queje de la actitud del Papa hacia España, no tiene inconveniente en reconocer la gran ayuda prestada por el Papa Inocencio XI en la guerra contra el turco en Viena: "Al celo, asistencias y deseos del Santo Padre Inocencio Undécimo se le deben tributar muy principales gracias; y porque mostrándose con todos gran Padre, ha fijado en la Cristiandad aquella Corona"¹⁰. No duda en aconsejar al príncipe que haga donativos a la Iglesia: "A cada cosa darle su dote, las que tocan en devoción o en Religión, tratarlas por medio de personas eclesiásticas que cuando un Príncipe desea aumentarlas, lo agradecen los Pontífices porque es aumento del culto y beneficio de la Iglesia"¹¹. Le recomienda también que premie a los eclesiásticos porque pueden hacer

⁷ Cfr. DOWLING, J., *El pensamiento político-filosófico de Saavedra, op. cit.*, p. 22.

⁸ C. P., p. 115, LXV, n° 80.

⁹ C. P., p. 116, LXV, n° 82.

¹⁰ C. P., p. 112, LXV, n° 64.

¹¹ C. P., p. 115, LXV, n° 79.

mucho bien: "También debe estar con atención un Príncipe al premio de los eclesiásticos, pueden éstos hacer mucho bien en el púlpito y con el buen consejo. Los Soberanos prudentes para honrarlos no viven descuidados y los sacan de su retiro o sus celdas para los ascensos"¹².

Advierte que los agravios que se hacen contra la religión deben castigarse siempre: "Los agravios que se hacen con desprecio de la Religión, o la Majestad, jamás se borran; y aunque la conveniencia debe tal vez disimularlos, no deben olvidarse; que cuando, en estos casos, no se da con el castigo ejemplo, dan ejemplo"¹³.

IV.2.1. Utilidad de la religión según Lancina

Lancina, como buen tacitista, también reconoce que la religión puede ser provechosamente aplicada a la política. En primer lugar, la religión sirve para granjear el amor del pueblo: "No parece mejor un Rey, que cuando el pueblo lo mira humilde con su Dios, que reconoce que por sí es nada; con estas demostraciones se granjea el vulgo, y cuanto más se humana, más le veneran. Este respeto se mira propio, y heredado en nuestro Monarca Carlos Segundo, que en encontrando el Sacramento de la Eucarístia, deja su carroza, le recibe en ella, y por polvos, o lodos, para cumplir la ley de su Reino, con gran devoción le sigue, hasta dejarle en su Templo"¹⁴. La piedad de nuestros monarcas con sus antepasados ha conquistado el amor del pueblo: "La piedad que usan los Príncipes con sus mayores, concilia el amor de los vasallos. Nuestros Austrias les pagan cada año en su gran Mausoleo del Escorial atenciones pías. Y como se les tributaban falsas religiones entre los gentiles, entre los católicos ofrecerles a Dios por su salvación repetidos cultos"¹⁵. En segundo lugar, la religión sirve para moderar al pueblo. Ahora bien, se utilizará de distinta manera según el príncipe sea bueno o malo: "Es cierto, que con ninguna, más que con la Religión, se moderan los pueblos. Los buenos Príncipes se valen de las justas plegarias; y los malos, para executar con seguridad, las aplican por pretexto de sus designios"¹⁶. En tercer lugar, la religión sirve para conquistar amigos el Estado: "Gran parte es, para tener

¹² C. P., p. 130, LXV, nº 148.

¹³ C. P., p. 378, CCLII, nº 3.

¹⁴ C. P., p. 83, LVIII, nº 5.

¹⁵ C. P., p. 85, LX, nº 4.

¹⁶ C. P., p. 224, CXXXI, nº 3.

muchos amigos un Estado, el ganar fama su Príncipe de piadoso, aunque le hayan faltado; pero esto no ha de ser con tanto extremo que se convierta en desprecio"¹⁷. Está bien que el príncipe sea piadoso, pero sin que le falten al respeto.

Lancina sugiere abiertamente que el príncipe puede servirse de la religión para disimular aquello que le interese ocultar: "Tiene buena ocasión un Príncipe de reparar las cosas que no le está bien ejecutarlas con vestir la excusa de algún pretexto de piedad; de este modo se suelen refrenar ciertos genios ambiciosos y amigos de descubrir los secretos, o sembrar precipicios"¹⁸. Por tanto, admite que la religión puede ser provechosamente aplicada a la política. ¿Implica este reconocimiento un compromiso con el maquiavelismo? De esta cuestión nos ocuparemos en el epígrafe siguiente.

IV.2.2. Contraste con Maquiavelo

A juicio de Maravall, en la obra de Lancina resalta claramente la aceptación de Maquiavelo, en un doble sentido: "en primer lugar, de lo que constituye el sentido de la obra del genial florentino en la historia del Estado moderno, y, en segundo lugar, de su tendencia en la manera de enfocar y resolver cuestiones concretas. Maquiavelo, instaurador de la política "pura", cuyos postulados se formulan con exclusión de consideraciones de cualquier otra índole, que no sean exclusivamente orientadas a las exigencias de la técnica del poder sobre un grupo social, está incorporado en grandes dosis en la obra de Lancina"¹⁹. Reconoce que el nombre de Maquiavelo no aparece ni una sola vez en la obra de Lancina. Observa que a finales del siglo XVII, la condena que recayó sobre Maquiavelo está todavía vigente; según Maravall nuestro autor no se atreve a enfrentarse a ella y para encubrir su maquiavelismo acude a un velo que había servido ya a estos fines, dentro y fuera de España: "Ahora bien, la primera barrera inabordable que habrá de mantenerse frente al maquiavelismo es la condenación del nombre y obra de Maquiavelo. Por este motivo, los que pretenden defender e inocular la cantidad de arte político autónomo que se estima necesaria para la conservación del Estado, se acogen a Tácito"²⁰.

Según el historiador español, Lancina recurre a Tácito para encubrir su

¹⁷ C. P., p. 379, CCLII, n° 4.

¹⁸ C. P., p. 57, XXXVIII, n° 1.

¹⁹ MARAVALL, J. A., "Los *Comentarios Políticos* del tacitista Juan Alfonso de Lancina" en *Estudios de Historia del pensamiento español*, (1ª ed.) Madrid, Cultura Hispánica, 1975, p. 318.

²⁰ "Los *Comentarios Políticos...*", *op. cit.*, p. 320.

maquiavelismo, afirmación que exige examinar los puntos principales de la doctrina de Maquiavelo con el fin de corroborar el supuesto maquiavelismo de nuestro autor. Ante todo, Maquiavelo es famoso por su actitud de indiferencia hacia la moralidad o inmoralidad de los medios empleados por el gobernante en la realización de sus fines políticos²¹. Valora la realidad según los principios de su doctrina política, o sea, según su propia concepción del Estado. Para él, el Estado no es un medio sino un fin en sí mismo, cuya meta principal es la conservación y aumento del poder. La existencia y seguridad del Estado deben estar por encima de las acciones privadas de los individuos. En consecuencia, la virtud en política debe tener un alcance utilitario y práctico. Según Maquiavelo es indispensable que el príncipe "conservar su corazón en exacto acuerdo con su inteligencia, para variar en sentido contrario a sus convicciones, en caso preciso, si para mantener el orden de su Estado, se viera obligado a obrar contra su palabra, contra las virtudes humanitarias o caritativas, y hasta contra su propia religión"²². Así, pues, es bueno parecer clemente, fiel, humano y religioso, y también es bueno serlo en realidad, pero al mismo tiempo el príncipe debe estar de tal manera dispuesto que sepa obrar de modo contrario cuando las circunstancias lo requieran. Maquiavelo no ignora que su doctrina contradice la moral oficial, pero considera que comportarse de otro modo resultaría peligroso, ya que los hombres son mentirosos y tramposos, y quien no sabe engañar o mentir corre el riesgo de ser devorado²³. Como los demás no respetan sus compromisos, uno tampoco está obligado a respetar los suyos.

Maquiavelo considera que es preciso ser un gran simulador y disimulador, ya que quien sepa mentir engañará a los hombres y podrá abusar de su irreflexión y de su simplicidad²⁴. En el famoso capítulo XVIII de *El Príncipe*, expone su doctrina de la hipocresía política, que es consecuencia de la necesidad en la que se encuentra el Estado de preocuparse de la opinión y producto de la ignorancia de los hombres, cuyos prejuicios hay que respetar aparentemente si se quiere conservar cerca de ellos el crédito necesario. Por ello, siempre que la razón de Estado, es decir, el interés o conservación del Estado lo exija, el príncipe debe mentir, simular y disimular. Maquiavelo asegura a estos procedimientos de gobierno un éxito infalible. Según él, la maldad inscrita en el corazón del hombre obliga

²¹ Cfr. TOMAR ROMERO, F., "La concepción de la ética y de la política en Nicolás Maquiavelo", en *Espíritu/4*, Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, Barcelona, 1994, pp. 857-877.

²² MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, cap. XVIII.

²³ MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, cap. XV.

²⁴ MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, cap. XVIII. *Discorsi*, III, 42.

al político a actuar partiendo del principio de que todos los hombres son falsos, simuladores, y disimuladores, lo cual le obliga a él mismo a incurrir en acciones condenables desde el ámbito de la moral. Por tanto, su menosprecio de la moralidad reside en la creencia de la maldad natural del hombre. Por ello quien quiera fundar un Estado y hacer leyes apropiadas para su gobierno, debe suponer de antemano que todos los hombres son malos por naturaleza.

Así, pues, Maquiavelo presenta un ejemplo extremo de la doctrina de un doble patrón de moralidad: el doble patrón de conducta para el estadista y para el ciudadano privado constituye la nota principal del llamado "maquiavelismo". Se debería distinguir, por lo tanto, entre unas normas para aplicar al gobernante que encarna la voluntad del Estado, y otras para juzgar los actos de los ciudadanos. Se juzga al primero por el éxito conseguido en el mantenimiento y aumento de su poder; y a los segundos por el vigor que su conducta da al grupo social. Como el gobernante está fuera del grupo, o por lo menos en una situación muy especial con respecto a él, se encuentra por encima de la moralidad, cuyo cumplimiento debe imponerse dentro del grupo. El gobernante, como creador del Estado, no sólo está fuera de la ley, sino que si la ley impone una moral, está también fuera de la moralidad. No hay otro patrón para juzgar sus actos sino el éxito de sus expedientes políticos para ampliar y perpetuar el poder del Estado. El legislador puede utilizar todos los medios para asegurar sus fines ya que, siendo él mismo la causa de la ley y de la moralidad cívica, es independiente de ambas en la realización de su función política.

En definitiva, en Maquiavelo se lleva a cabo la afirmación clara y explícita de la ruptura con la ética tradicional y de la autonomía de la esfera política. No parte de la ética tradicional para encontrar el fundamento de la acción política, sino que describe el marco y la entidad real de esta acción: el proceder político tiene sus propias normas independientes de la moral. Jamás se pregunta por el valor moral de un acto, lo único que le interesa es su valor político. La autonomía o separación que establece entre ética y política le lleva a concebir el factor moral como una fuerza que un político inteligente puede utilizar en provecho del Estado e incluso crear en interés de éste, con lo cual invierte por completo el orden normal de valores. De aquí que con Maquiavelo se haya producido un entendimiento ético de la política radicalmente distinto del hasta entonces vigente sistema tradicional. Para el florentino, lo que justifica los actos del poder no es ya su intrínseca bondad, sino su adecuación al fin de la conservación y fortalecimiento de ese poder dentro del Estado: su necesidad para los planes del poder; esa y no otra es su ley única y suprema: lo que es necesario para la conservación del Estado es bueno. Es este fin -la necesidad de este fin- el que justifica cualquier medio. Y es aquí donde su concepción naturalista del Estado ha producido los frutos que inevitablemente le son propios: la ética del Estado se ha

transformado en pura técnica del Estado. Además, esto hace que para muchos intérpretes de Maquiavelo ésta sea la clave de la amoralidad del autor²⁵. Sin embargo, la pretensión de Maquiavelo es mucho más sutil; no se trata de amoralidad, esto es, de mantener que en las relaciones en las que interviene el Estado no existan reglas, sino de pretender que la política -el comportamiento del poder del Estado- se rige por una moral autónoma, peculiar para ese ámbito de relaciones, y distinta, por tanto, de la moral común, destinada a regir el comportamiento y las relaciones de los ciudadanos.

Pues bien, la doctrina maquiavélica del Estado fin en sí mismo, implica un corolario absolutamente insoslayable: a la política debe someterse todo, incluso la religión²⁶. Como señala Ludwig von Pastor: "Maquiavelo reconoce y acentúa la importancia y necesidad de la religión para todo Estado político; pero considerándola, no obstante, sólo como un piadoso engaño. Una religión perfecta ha de tener, a sus ojos, un fin directamente político; ha de fomentar el patriotismo y éste entendido al modo pagano... Como para los paganos antiguos, es la religión para Maquiavelo puramente una institución del Estado, un medio político"²⁷. Es decir, Maquiavelo concibe el factor religioso como un medio de eficacia política. Cualquiera que sea su contenido doctrinal, la religión es siempre un *instrumentum regni*. Por tanto, la religión, al igual que las leyes y la educación, es valorada e interpretada por él como instrumento del poder y como elemento cohesionador del cuerpo social al que se canaliza en determinada dirección²⁸. Si la tarea de la educación

²⁵ CASSIER, E., *The Myth of the State*, London, New Haven, Connecticut, 1946, cap. 12. RENAUDET, A. *Machiavel*, (1ª ed. 1942) nueva ed. Paris, Gallimard, 1956, (Trad. castellana de F. Díez del Corral y D. Lacascade, Madrid, Tecnos, 1965).

²⁶ Maquiavelo en sus escritos alude reiteradamente a la religión por las incidencias sociales que tiene. Así, en los *Discursos sobre las Décadas de Tito Livio*, se refiere al papel que desempeña la religión en los Estados y afirma que "jamás hubo Estado ninguno al que no se diera por fundamento la religión, y los más prevenidos de los fundadores de los imperios le atribuyeron el mayor influjo posible en las cosas de la política". En los capítulos IX-XV, muestra la función indispensable de la religión como "lazo" de los hombres entre sí dentro del ordenamiento institucional. Recuerda que lo hicieron así los griegos Solón, Licurgo, etc. y estima que tres debieron de ser los motivos que les inclinaron a ello. En primer término, que la religión hacía pasar a los pueblos desde la nativa ferocidad a la sociabilidad de la civilización, y presenta como ejemplo la fiereza de Roma bajo el gobierno de Rómulo y la situación bajo las instituciones religiosas de Numa. En segundo lugar, que ante la dificultad que ofrecían los pueblos para aceptar actitudes que parecían deseables a los más prudentes, mediante el recurso a la religión se lograba decidir a los reacios. Finalmente, que ciertas empresas difíciles, peligrosas y aun contrarias a las disposiciones naturales de los pueblos, pero, sin embargo, necesarias para su prosperidad, sólo era posible emprenderlas mostrando que eran prescritas por la religión o que, por lo menos, se harían bajo sus auspicios. Considera que en todas partes hay ejemplos convincentes de esto "por lo que puede verse cuán útil es la religión a la política".

²⁷ PASTOR, L., *Historia de los Papas* (trad. española de Ramón Ruiz Amado), Barcelona, Gustavo Gili, 1911, vol. V, p. 191.

²⁸ Cfr. PREUS, J.S., "Machiavelli's functional analysis of Religion: context and object", en *Journal of the History of ideas*, XL (1979) p. 2. Cit. por TOMAR ROMERO, F., "La concepción de la ética y de la política en Nicolás Maquiavelo", en

es producir en los nuevos ciudadanos aquellas "buenas costumbres" que pueden suplir los defectos de la naturaleza generando la virtud y la moralidad necesarias para la conservación y expansión del cuerpo social y del Estado, la religión es para Maquiavelo el componente fundamental de la educación y un "ordine" básico en el Estado. De este modo, la religión misma aparece subordinada (en tanto que *instrumentum regni* y en tanto que ideología cohesionadora, educadora, formadora y movilizadora del cuerpo social) a la patria por su carácter y origen puramente "natural". A este respecto, señala F. Tomar Romero que "su funcionalidad reside precisamente en esta capacidad suya de vincular y "ligar" a los hombres entre sí. Por tanto, aunque la religión postula una divinidad y une a los hombres con ella, su función última es la cohesión humana en una perspectiva puramente inmanente; lo propio en suma de un orden político"²⁹.

En suma, Maquiavelo incita al príncipe o gobernante a saber violar la religión si es necesario³⁰, si bien le aconseja aparentar siempre el mayor respeto por ella³¹. Esto es un ejemplo más de que la religión sólo le interesa como medio de control y de integración social, como fenómeno humano, no como fenómeno sobrenatural, siguiendo la línea insinuada dos siglos antes por Marsilio de Padua. A la manera de su predecesor³², considera la religión como un hecho social, valorándola en función de la influencia que ejerce sobre el comportamiento de los hombres en el Estado. Este punto de vista explica su apología de la religión antigua, que con su *ethos* viril, centrado en la "*mondana gloria*", fortalecía al hombre y lo integraba en la ciudad. El cristianismo, por lo menos en la forma en que, según Maquiavelo, ha sido interpretado, tiende, por el contrario, a debilitarlo y a disociarlo a la vez del ciudadano, al ensalzar la humildad y el desprecio de las cosas humanas, contraponiendo las exigencias propias de su credo a las del Estado. Critica en diversos lugares a la Iglesia católica, pero no le hace acusaciones teológicas, sino políticas: ha impedido la unidad italiana, es un ejemplo de gobierno que corrompe cualquier organización, por perfecta que sea, no fomenta el amor a la patria, y sus efectos en la educación son nefastos, pues no induce a las virtudes cívicas, a la fortaleza y a la libertad, sino, muy al contrario, a la humildad, la debilidad, el despotismo, la cobardía y el absoluto

Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA), Barcelona, 1993, Vol. II, publicadas en *Cuadernos de Espiritu*, Barcelona, Ed. Balmes, julio-diciembre 1994, p. 867.

²⁹ TOMAR ROMERO, F., "La concepción de la ética y de la política en Nicolás Maquiavelo", *op. cit.*, p. 867.

³⁰ *El Príncipe*, cap. XVIII.

³¹ *Discorsi* I, 13.

³² Cfr. TRUYOL y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, T. II, *op. cit.*, p. 17.

desinterés por la colectividad. Maquiavelo juzga el valor de las religiones en función de su mayor o menor capacidad de educación política. De ahí la clara superioridad de la religión romana pagana sobre la cristiana. Para él la religión no es más que un instrumento social indispensable, ya que en verdad el criterio del valor de una religión es su papel como promotor de solidaridad y cohesión, y en este sentido, se anticipa a Saint-Simon y al propio Durkheim al hacer hincapié en su crucial importancia social. Por ello, el debilitamiento de los lazos religiosos es una parte de la corrupción y decadencia general: no hay necesidad de que la religión descansa en la verdad con tal de que sea socialmente efectiva³³. No hay una presunción seria de la existencia de Dios y de la ley divina; por tanto, cualesquiera que sean las convicciones privadas de Maquiavelo, un ateo puede leerlo con perfecta comodidad intelectual. No hay el más mínimo interés en el papel que pueda jugar la conciencia individual, muy al contrario de lo que sucede en Lancelotti o en los autores contemporáneos suyos.

Esta concepción se opone diametralmente a la ética tradicional: en Aristóteles la política estaba subordinada a una ética que deseaba, sobre todo, el perfeccionamiento del hombre. Platón, por su parte, había escrito en las *Leyes* que el Estado perfecto era aquel en el que se realiza la comunidad de bienes. Ambos concebían la organización política como un marco para la educación moral e intelectual de los hombres. Y en esa línea se sitúa la tradición política española, basada en un profundo respeto hacia la religión y su relevancia e incidencia en la política³⁴. Para los escritores españoles del siglo XVII, la religión sigue siendo el fin de la comunidad política: las virtudes -prudencia, justicia, fortaleza y templanza- presentes en alto grado en el príncipe modelo, deben estar coronadas y guiadas por una sincera fe religiosa. Como señala J. M. Jover: "Una antología de testimonios de escritores de nuestra generación [1635], demostrativos del sentido religioso dado a la misión histórica de nuestra Monarquía, sería inacabable. Hacemos constar, sin embargo, la unanimidad de este sentir"³⁵. Los testimonios son innumerables a lo largo de todo el siglo XVII. Por ejemplo, Calderón de la Barca, en el auto sacramental *A Dios por razón de Estado* -obra exclusivamente teológica y escolástica-, termina con estas palabras: "... debe el ingenio humano llegar a amar y creer por razón de Estado cuando faltara la de la fe"³⁶. A

³³ *Discorsi*, I, 12.

³⁴ Cfr. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado*, *op. cit.*, p. 35.

³⁵ JOVER, J. M., 1635. *Historia de una polémica semblanza de una generación*, Madrid, C. S. I. C., 1949, p. 217.

³⁶ CALDERÓN DE LA BARCA, P., *A Dios por razón de Estado*, en *Obras Completas*, T. III, Autos sacramentales, (Recop. prólog. y notas por A. Valbuena Prat), Madrid, Aguilar, 1952, p. 869.

propósito de esta cuestión, observa Dowling: "Maquiavelo y su discípulo Bodino, habían reconocido la utilidad de la religión, y ningún escritor español la negaría. No obstante, sabían muy bien estos moralistas que la fe religiosa, lo mismo que las virtudes, tiene que ser sincera"³⁷.

Fernández-Santamaría³⁸ señala con acierto que los pensadores españoles coinciden en lo esencial, si bien no siempre lo hacen a partir de premisas idénticas: los eticistas hacen hincapié en la verdad, mientras que los tacitistas se centran en la cuestión de la utilidad. Todos los escritores españoles consideran la religión como algo esencial para el Estado y la comunidad. Por ejemplo, el historiador Herrera, traductor de Tácito y Botero, que, en su ya citado *Discurso IV*, se ocupa de las materias que abarca la razón de Estado, enumera entre ellas la religión y la califica de "columna principal"; y señala, además, una condición básica que da a la razón de Estado su verdadero significado: todas las acciones -tanto las públicas como las privadas-, deben estar dirigidas a aumentar el bienestar de todos³⁹. Por su parte, Álamos de Barrientos escribe: "El príncipe ninguna cosa ha de procurar tanto como la religión y honra de Dios"⁴⁰. Y Eugenio de Narbona, tacitista, y por tanto ajeno a la escuela eticista, se expresa en el mismo sentido que los eticistas: "La religión se ha de seguir y amar por sí misma, por lo que es bueno, no por medio engañoso para la conservación del Estado"⁴¹.

Como hemos visto anteriormente, Lancina, al igual que los demás tacitistas españoles, reconoce que la religión puede ser provechosamente aplicada a la política. El propio Maravall, después de afirmar que Maquiavelo está incorporado en grandes dosis en la obra de Lancina, advierte no obstante que: "Subsiste, sin embargo, la diferencia radical con Maquiavelo de los escritores políticos españoles, franceses, italianos, etc., obligados a escandalizarse de aquél. Aunque el tema religioso no sea frecuente en Lancina, en su misma obra, aparte de los testimonios de su vida personal como "cristiano viejo", hay indicios que aseguran no entrar el menor motivo de relativismo político en su adhesión. Esta circunstancia templó en Lancina el radical pesimismo antropológico que está en la base del maquiavelismo y le hace contar, en las soluciones a los problemas políticos que se

³⁷ DOWLING, J., *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo: posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de Monarquías*, Murcia, Tip. Sucesores de Nogues, 1957, p. 215.

³⁸ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado*, op. cit., p. 66.

³⁹ DIV, f. 51.

⁴⁰ *Aforismos*, Libro I, núm. 80, p. 11.

⁴¹ *Doctrina*, IV

plantea, con resortes y estímulos internos del alma humana, que exhiben su condición moral"⁴².

A juicio de Maravall, los tacitistas españoles se sienten "obligados" a escandalizarse de Maquiavelo por la condena que recayó sobre él en España, pero en el fondo aceptan su doctrina, y acuden a Tácito para introducirla en España. Observa, respecto a Lancina: "Cuando en medio de una sociedad en la que hasta reyes que llevan dictados de cristianos practican una acción política sin contención moral, tiene [Lancina] forzosamente que recomendar las exigencias de la razón de Estado para la defensa de la Monarquía española, un titubeo se aprecia con frecuencia en sus palabras, no es fácil averiguar si por motivaciones externas o sinceramente internas"⁴³. Maravall duda de la sinceridad de los autores españoles del siglo XVII. A propósito de esta cuestión, advierte J. M. Jover que no podemos contemplar el siglo XVII con la mentalidad del XX: "Un posible prejuicio hemos de desechar ante todo de nuestras mentes, si es que vive en ellas. No podemos contemplar el XVII con ojos del XX. Vivimos unos tiempos en los cuales lo religioso, políticamente considerado, suele ser ingrediente de la nación, como la lengua o la raza, o contenido del Estado: medio al servicio del Estado... No podemos, pues, dudar, prejuzgando por lo que vemos en nuestros días, de la cordial sinceridad del español del XVII"⁴⁴. Y en esa línea, los estudios más recientes del hispanista británico H. Kamen ponen de manifiesto que "durante todo el siglo XVII y la mayor parte del XVIII, España siguió siendo una sociedad masivamente fiel a la fe católica"⁴⁵.

Y en coherencia, como ha señalado Fernández-Santamaría, el hecho de que los tacitistas españoles admitan la utilidad de la religión no implica compromiso alguno con el maquiavelismo. Y cita el caso de Moles: "Moles, hombre que ha condenado la razón de Estado y acusado a los *políticos* de mezclar las cosas humanas con las divinas y subordinar la religión a la razón de Estado, echa mano de Aristóteles: "Aristóteles quiere que la política sirva a la religión, como la medicina a la salud"⁴⁶. Nuestro autor, como buen tacitista, también acepta la utilidad de la religión, pero el tratamiento que ofrece de la misma no puede considerarse maquiavelista como el propio Maravall reconoce. Lancina, a

⁴² "Los Comentarios Políticos...", *op. cit.*, p. 318.

⁴³ "Los Comentarios Políticos...", *op. cit.*, p. 319.

⁴⁴ JOVER, J. M., *op. cit.*, p. 216.

⁴⁵ KAMEN, H., *La España de Carlos II*, *op. cit.*, p. 476.

⁴⁶ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado*, p. 66.

lo largo de toda su obra, insiste en que el príncipe debe evitar por todos los medios caer en los extremos: negar la utilidad de la religión sería caer en un extremo del evangelismo, y subordinar la religión a la política sería caer en el otro extremo, en el del maquiavelismo. Y al igual que en otros temas, en el de la religión propone seguir la vía media de la moderación.

IV.3. La "razón de justicia" o razón de Estado administrativa

IV.3.1. La administración de justicia

Lancina siguiendo el pensamiento tradicional⁴⁷, considera que la prudencia y la justicia son las dos virtudes fundamentales para desempeñar legítimamente el ejercicio del poder. Justicia, prudencia y bien común son categorías inseparables. La relevancia de la justicia en Lancina es claramente puesta de manifiesto: "No hay mayor atributo en los Príncipes que el de la justicia, ésta asienta la quietud de los Reinos; cuando se ejecuta ninguno puede quejarse; y aunque repugne, el mismo se condena cuando advierte su defecto"⁴⁸. La prudencia, como virtud de gobierno, tanto de sí mismo como de la sociedad, es necesaria para el arreglo de la vida moral entera. El gobernante debe obrar según un justo sentido y no merced a un impulso excesivo, y la determinación de ese sentido armónico corresponde a la prudencia como regla de conducta en todos los aspectos de la vida.

El príncipe o gobernante es la persona que tiene a su cargo la administración de la justicia, para conseguir el bien común. Respecto a ésta, distingue las dos especies señaladas por la doctrina escolástica: conmutativa y distributiva. Aquélla se refiere a las relaciones de las partes del reino o ciudadanos entre sí; ésta a las que anudan las relaciones entre el todo y las partes. Ambas tienen innegable trascendencia política; pero, no obstante, la de la segunda es mucho mayor. La justicia del príncipe es la justicia distributiva, cuya función principal consiste en procurar el bien común al mismo tiempo que se respeta la dignidad de la persona y se da a cada uno lo suyo: "No se debe negar a los súbditos lo justo para que no acumulen sus quejas con otras causas; muchas cosas se superarían con un remedio tenue, repugnadas, necesitan de muchos grandes"⁴⁹.

⁴⁷ ARISTÓTELES, *Política* 3, 4, 1.277 b. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 50, 1 ad. 1.

⁴⁸ C. P., p. 72, L, nº 1.

⁴⁹ C. P., p. 267, CLXX, nº 2.

El príncipe debe anteponer siempre la defensa del bien común y, cuando sea necesario, deberá sacrificar otros intereses particulares: "Es cierto que a los grandes Príncipes les ha de ser más en el corazón que el de sus hijos, el bien de la República; están también en el mismo grado todos los súbditos y cuando fuese necesario sacrificarlos por ella sería razonable el perderlos"⁵⁰. E incluso, "hay algunos casos en que, aventurándolo todo los corazones generosos, lo vencen todo; cuando se interpone de por medio el bien de la República, supera al de los hijos y los padres porque la República es padre de todos"⁵¹. Aunque a veces se presenta como un bien público lo que en realidad no es más que un interés particular del gobernante: "Muchas veces en los Príncipes ha de vencer la razón pública a la particular aunque se murmure; y cuando va de por medio la salud del pueblo se han de olvidar las amistades y beneficios; otras se sirven los hombres de estos pretextos y visten de los públicos sus fines particulares"⁵².

El buen funcionamiento de la administración de justicia, depende de que se respeten las leyes; éste debe ser el objetivo prioritario del príncipe. "De la administración de la justicia -escribe Lancina- ganan los súbditos la libertad, porque cesa el imperio de los poderosos y cada uno vive sin opresión, salvadas las leyes"⁵³. La libertad no hay que entenderla abstractamente, sino en relación con la naturaleza del hombre, y siendo éste en sí mismo social, esa libertad debe ser concebida en el orden de la sociedad. La libertad es la que permite al súbdito cooperar con el poder, obedeciendo libremente sus órdenes, y de esta obediencia activa se deduce la obtención de los bienes que es permitido esperar del estado de sujeción civil. De que todos los súbditos sean libres se desprende una segunda calificación de los mismos: todos los súbditos son iguales. De esta igualdad fundamental de las criaturas racionales, que se deduce de una igualdad en los fines a cumplir, se deriva una igualdad de medios. Por eso, ante la ley, con la que se regula la conducta de los hombres en vista de una finalidad, deben ser todos iguales. Aparte de su valor jurídico, que se pone de manifiesto en la esfera de la ley y la justicia, la igualdad tiene un valor político. Liga por igual todos los súbditos al príncipe cuando éste la practica en su trato con ellos.

En materia de justicia, Lancina recomienda que el príncipe no acuda a los tribunales con el fin de respetar su independencia: "Si éste toma la coyuntura, y hace que se dirijan por su orden conveniente y determinado, las materias camina seguro, y no podrá

⁵⁰ C. P., p. 293, CXCIV, n° 1.

⁵¹ C. P., p. 294, CXCIV, n° 3.

⁵² C. P., p. 70, XLVIII, n° 4.

⁵³ C. P., p. 2, I, n° 1.

menos de ganarse aplausos, dejando cada Tribunal que haga su ministerio, mostrándose sobreestante de todos, queriendo regulares las consultas"⁵⁴. Pero, "al contrario sucede cuando el que gobierna quita la autoridad a los Tribunales, quiere manejarlo todo y disponerlo todo y tratar los negocios por caminos irregulados"⁵⁵. Advierte que, cuando no se conducen los asuntos por su camino regular, todo se confunde: "El caso es que queriendo sacar las cosas del camino regular todo se confunde"⁵⁶. Por ello, el príncipe "con los Tribunales debe mostrarse independiente, dejar que cada uno haga su ejercicio, estar vigilante, pagar a los Ministros, y a quien faltare castigarlo"⁵⁷.

Si a pesar de tener una buena reputación, el príncipe es despiadado en la administración de justicia, creará un gran malestar entre sus súbditos, porque el pueblo resiste a la severidad: "Siempre fue bueno acompañar con la justicia la moderación; debe dárseles a los soldados su trabajo y a la plebe su carga, pero al mismo tiempo, que no cuestan nada las palabras, compadecerlos"⁵⁸. El príncipe ha de estimar la justicia sobre todo lo demás, pero debe tener en cuenta al mismo tiempo que el mundo es cuna de imperfección, por lo tanto, deberá aceptar la presencia del vicio para poder apreciar la virtud en todo su valor. De esta realidad se deriva una consecuencia importante: no siempre ha de ser la maldad automáticamente seguida por la retribución y el castigo; de lo contrario, ¿de qué servirían la misericordia y la clemencia, virtudes tenidas en tan elevada estima? Además, la razón enseña que la justicia e injusticia absolutas no se diferencian en nada.

A juicio de Lancina, la inevitable realidad creada por esas deficiencias inherentes a la naturaleza humana solamente puede ser encauzada con la moderación; no existe otro medio eficaz de conservar la salud de la república. Por tanto, el príncipe debe ejercer al mismo tiempo la justicia y la misericordia: "Debe un Soberano tener en tal moderación los vasallos que no estén en su poder las fuerzas de su imperio; ponerles al mismo tiempo la brilla y servirse de ellos ejerciendo la justicia y misericordia"⁵⁹. "Es menester dar de cuando en cuando avisos con la justicia, porque no se olviden los súbditos de que se mantiene. La

⁵⁴ C. P., p. 89, LXI, n° 17.

⁵⁵ C. P., p. 89, LXI, n° 18.

⁵⁶ C. P., p. 89, LXI, n° 16.

⁵⁷ C. P., p. 92, LXI, n° 31.

⁵⁸ C. P., p. 196, CIV, n° 2.

⁵⁹ C. P., p. 249, CLV, n° 2.

discreción del que gobierna está en ejecutarla con tal maña que muestre de tener pena al mismo tiempo que castiga"⁶⁰. Ahora bien, ningún desorden debe quedar sin castigo, porque del desorden nacen los disturbios y de éstos la desobediencia: "De la primera licencia no castigada nace el desorden; de éste el disturbio; y de éste los estragos; y por último la desobediencia a la justicia y la Majestad"⁶¹.

En las inquisiciones de los delitos también se ha de proceder con moderación: "En las inquisiciones ha de practicar quien gobierna una medianía; ejercitarlas alguna vez hace que se mantengan en freno los poderosos; son éstos como los caballos bizarros que han de estar con el cabezón para poder regirlos. El usarlas siempre suele ocasionar la desesperación; por apretarla mucho con violencia rompe la cuerda y es grande tormento para un ánimo generoso hallarse expuesto al arbitrio del más infame; este remedio con discreción es saludable, sin ella mata y descompone lo más reducible"⁶². Observa que en algunos delitos que no atentan contra el bien público ni particular, puede el príncipe ejercitar su gracia: "En los delitos que no hay interés puede quien impera ejercitar su gracia; en los que tocan a los públicos o particulares dejar que corra la justicia"⁶³. Sin embargo, los delitos contra el poder, según Lancina, al igual que en los demás escritores de su época⁶⁴, no se pueden perdonar: "Los delitos que han llegado a ejecutarse contra la Majestad o se ha practicado todo el poder para que lleguen son imperdonables, ni quien hizo la falta se halla jamás de veras arrepentido, ni el Soberano ofendido queda satisfecho"⁶⁵. Lancina advierte que es funesta equivocación la de perdonar al que sabe que merece la pena mayor, porque de él no podrá estar nunca seguro el Estado. Así, pues, el príncipe no debe ser cruel, salvo cuando peligran la majestad.

Nuestro autor, como escritor de su tiempo, dedica al tema de los libelos y pasquines numerosas páginas. Durante el siglo XVII, los escritores satíricos desarrollaron una actividad de gran volumen en la esfera de la política a través de los libelos y pasquines. En verdaderas batallas de libelos y pasquines luchan los partidos. Recuérdese en el reinado de Carlos II la lucha de panfletos entre los partidarios de Doña Mariana de Austria y el Padre

⁶⁰ C. P., p. 73, L, nº 5.

⁶¹ C. P., p. 475, CCCVIII, nº 3.

⁶² C. P., p. 456, CCXCVIII, nº 8.

⁶³ C. P., p. 462, CCCI, nº 6.

⁶⁴ Cfr. MARAVALL, *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 261.

⁶⁵ C. P., p. 445, CCXCIV, nº 3.

Nitard y los secuaces de Don Juan de Austria. Es curioso observar, por una parte, las escasas veces que la publicación de uno de estos documentos acarrea la persecución y el castigo del autor, y por otra, la utilidad que le confieren los teóricos de la ciencia política. Lo más extraordinario de Lancina es la defensa de la sátira clandestina desde el punto de vista del gobernado. Entiende que los pasquines son muy útiles para decir los errores del gobierno: "Cuando hay peligro en decir los errores del gobierno, son los pasquines inciertos muy propios, que advierten y no dan lugar a la venganza porque el que los publica no se conoce"⁶⁶.

Observa que el príncipe deberá distinguir al castigar o disimular los pasquines y libelos: "Los pasquines enseñan muchas veces a los Príncipes lo que sus ministros les ocultan y dicen la verdad; lo más seguro es ni deseárselos ni perseguirlos. Observados cuando se publican y remediar si hay falta en los que gobiernan. Felipe Cuarto quería que todos los que saliesen en la Corte se le mostrasen aunque fuesen contra su persona, y decía sacar fruto de ellos"⁶⁷. Pero "los libelos que tocan en la honra particular de sus Príncipes, descubriendo sus arcanos y secretos son siempre perjudiciales; y del mismo modo si tocan el pundonor de hombres o mujeres ilustres. En éstos no puede haber algún celo del bien público, y de estas sátiras nacen en la república disensiones y enemistades"⁶⁸.

Por último, Lancina al igual que los demás escritores del siglo XVII, al tratar de justicia incluye unas páginas dedicadas a la facultad de premiar y castigar que el príncipe posee⁶⁹. La distribución de los premios es uno de los puntales del Estado. Con ello se asegura la fidelidad y dependencia de los súbditos. Es ésta una cuestión vital para el Estado. Es común que se advierta la necesidad de castigar al que falta, pero no es menos conveniente, para la buena marcha de la sociedad, que los que sirven bien sean premiados. En primer lugar, porque así es de justicia, y en segundo lugar, porque de esta manera se ven incitados los demás a cumplir cada vez mejor en su servicio, con el fin de alcanzar los honores que se les prometen. El sistema de premios y castigos tiene un doble fundamento, en la igualdad y en la conveniencia política, al tener en cuenta la manera de ser de los súbditos.

Al dar los premios, el príncipe debe tener en cuenta los merecimientos de cada persona, porque ello es de justicia; pero, además, por su misma conveniencia, para que

⁶⁶ C. P., p. 447, CCXCV, n° 6.

⁶⁷ C. P., p. 446, CCXCIV, n° 5.

⁶⁸ C. P., p. CCXCIV, n° 6.

⁶⁹ Cfr. MARAVALL, *La teoría española del Estado...*, op. cit., p. 332.

aquéllos no sean despreciados. Sobre todo cuando se trata de algunos premios u honores que en sí no tienen valor material, y su prestigio se basa en la estimación social al ser reconocidos como marca de valor y grandeza. Estos premios no cuestan nada a los príncipes y son los más deseados. Por eso es muy delicada su concesión. Algunos de ellos deben ser comunes al rey y a los súbditos para que sean todavía más apreciados y creen un vínculo de honor entre aquél y éstos.

Para poder medir bien los premios deben darse sin apresuramiento, aunque sin retraso para no impacientar y desalentar y que no pierdan su valor ejemplarizante. Pero a veces conviene detenerlos para que se advierta que es merced y no precio concederlos. Debe recompensar con honores a los hombres que arriesgan su vida, pero siguiendo una regla, sin dar más de lo que le corresponde a cada uno: "El encanto de los hombres de ofrecer su vida a los peligros de la guerra se ha de compensar con premios de honor y utilidad, conforme las personas y los méritos porque todos lo sigan. Mucho desfallece al hombre en el servicio la falta de galardón que se concibió su esperanza; pero muchas veces, aunque sean las remuneraciones grandes, las minora la malicia o la ambición. Esto nace de no tener orden en las cosas y hacer costumbre de dar más de lo que merece el trabajo. Debe un Príncipe poner en los premios su regla y por ningún caso mudarla ni transgredirla"⁷⁰.

El príncipe debe premiar la moderación y dar a entender a los súbditos que sólo los medios honestos son camino para los premios: "El ver que se premia la moderación hace que todos vivan ajustadamente o que lo finjan. No hay mejor modo de ordenar un Estado que con dar a entender que sólo los medios honestos son camino para los premios"⁷¹. Sin embargo, en algunos Estados para ser premiado parece que hay que ser resentido: "Hay algunas repúblicas donde se hace lo contrario y para ser premiado es necesario ser resentido. A quien sirve bien lo cargan hasta que sufre, y contemplan a quien se desazona, pero esto es afirmar con el temor más que con la justicia y generosidad el imperio"⁷².

IV.3.2. La selección de los colaboradores del príncipe

Otra importante cuestión en relación con la "razón de justicia" o razón de Estado administrativa es la distribución de cargos y honores. El desarrollo de la Administración

⁷⁰ C. P., p. 179, XCI, nº 3.

⁷¹ C. P., p. 7, IV, nº 5.

⁷² C. P., p. 279, CLXXX, nº 2.

estatal en el siglo XVII, su organización burocrática, sus necesidades de competencia y eficacia en quienes en ella han de servir, da una importancia extraordinaria a la provisión de los cargos. La igualdad ante la justicia, en su aspecto de justicia distributiva, implica establecer un justo sistema en la distribución de cargos, premios y honores. Por esta razón, los autores del siglo XVII pondrán especial interés en mostrar al rey los medios que puedan posibilitar una selección adecuada de los ministros y oficiales. Permanencia y sistema de ascenso por grados son dos ideas fundamentales en la administración estatal del siglo XVII. Como veremos, Lancina se refiere a ellas con frecuencia; sus páginas están llenas de observaciones en este sentido.

Lancina se centra en las cualidades de índole técnica que capacitan a una persona para el desempeño de un cargo público, lo cual no quiere decir que no aluda a las condiciones de índole económica y social que deben reunir las personas llamadas a desempeñar determinados cargos públicos. Como señala García Marín, respecto a la primera de las condiciones: "Conviene no olvidar que la exigencia de idoneidad técnica en el futuro burócrata, que hará del letrado elemento clave en el funcionamiento de la Administración, se explica dentro del concepto de preponderancia que aquél alcanza en la conformación del Estado moderno"⁷³. Es decir, el funcionario se va a transformar en un elemento esencial o pilar básico en la construcción del nuevo Estado. Según García Marín⁷⁴, ésta es la razón por la cual Lancina, consciente de la trascendental importancia que los poseedores de los cargos públicos tienen para la buena marcha de la Monarquía, afirmará sin ambages: "La provisión de los cargos es el primer quicio del gobierno y la elección de los sujetos; porque un Príncipe no pudiendo acudir a todo, descansa en ellos"⁷⁵.

Pues bien, veamos qué condiciones de índole técnica debe reunir una persona para desempeñar un cargo público. En primer lugar, advierte Lancina que: "Hay diversas opiniones en la creación de los ministros, pero la más segura es que se adapte el hombre al cargo"⁷⁶. En coherencia con la justicia distributiva, "los cargos deben darse conforme a las cualidades y méritos de las personas"⁷⁷. Es decir, a cada cargo hay que darle "su" persona la

⁷³ GARCÍA MARÍN, J. M., "El dilema ciencia-experiencia en la selección del oficial público en la España de los Austrias", en *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, p. 18.

⁷⁴ "El dilema ciencia-experiencia en la selección del oficial público en la España de los Austrias", *op. cit.*, p. 19.

⁷⁵ C. P., p. 485, CCCXIII, nº 3.

⁷⁶ C. P., p. 488, CCXIII, nº 15.

⁷⁷ C. P., p. 489, CCCXIII, nº 18.

más capacitada para desarrollar su contenido competencial. Es fundamental la adecuación de la persona al cargo, su "conveniencia", es decir, esa aptitud que específicamente cualifica a un sujeto para ocupar un oficio concreto y no otro diferente: "Muchas utilidades se sacan en conferir los cargos conforme la edad, y los méritos; es más seguro el acierto y se mantienen los pretendientes en moderación"⁷⁸. Según Lancina, ordinariamente el mérito va acompañado de la moderación: "De ordinario camina el mérito acompañado con la moderación; quien es capaz para un cargo, o lo pretende con modestia o lo desprecia con generosidad, evita, porque conoce los escollos"⁷⁹. Advierte que el cargo "no lo merece quien lo ocupa sino quien con sus acciones heroicas lo llena"⁸⁰.

Los ascensos deben fundarse en los méritos de las personas de manera que el ascenso regular de unos anime a otros: "Se ha de procurar en los Estados, que cuanto más grandes sean las personas, se aparten más de las leyes de la ambición, suban por sus grados y funden sobre sus méritos los deseos. Cuando los más altos toman este camino se moderan los inferiores, pero cuando los miran adelantados aquellos sin razón y se ven mandados de la soberbia y de la ignorancia, se desesperan"⁸¹. Es decir, el ascenso gradual no sólo es el mejor medio de dar a cada cargo su persona, sino también el sistema más conveniente para lograr la deseada eficacia en la gestión de los negocios públicos, además de constituir un adecuado vehículo para premiar méritos adquiridos en el fiel servicio de la Monarquía. A propósito de esta cuestión, señala García Marín que no puede olvidarse que el ascenso gradual a puestos de mayor responsabilidad, con independencia de los beneficios que de su aplicación pueden deducirse, tiene aún otra utilidad que conviene reseñar: "Efectivamente, la posibilidad del ascenso genera en el oficial unas expectativas de mejora profesional, social y económica que no conviene despreciar, constituyendo, por otra parte, un eficaz mecanismo de leal competitividad entre quienes se consideran capacitados para escalar los peldaños superiores de la Administración y gobierno de la República"⁸². Lancina lo expresa en términos inequívocos cuando observa que: "La prudencia es adelantar a los hombres por sus grados, de manera que puedan sustituirse, que

⁷⁸ C. P., p. 28, XVI, n° 6.

⁷⁹ C. P., p. 150, LXXIII, n° 1.

⁸⁰ C. P., p. 88, LXI, n° 10.

⁸¹ C. P., p. 28, XVI, n° 7.

⁸² GARCÍA MARÍN, J. M., "El dilema ciencia-experiencia en la selección del oficial público en la España de los Austrias", *op. cit.*, p. 36.

entre los que se prefieren se alimente un cierto estímulo de gloria"⁸³.

Por tanto, ésta es la regla que debe seguir el príncipe: "Dar conforme la graduación y los méritos los oficios, de manera que el ascenso regular de unos anime a los otros"⁸⁴. El cargo público se configura, pues, como un medio de ascenso social, un ascenso que se ofrece paralelo en sus logros efectivos con la escalada por los peldaños de la pirámide burocrática. Por ello, advierte nuestro autor: "Cuando se llega a honrar y merecer, estancar al que sirve en la mitad de los ascensos es hacerle agravio porque parece que se duda de su fidelidad o mérito"⁸⁵. Cada oficio debe tener su persona que lo sirva actuando las tribuciones que sean propias de aquél, y consecuentemente beneficiándose de los honores y privilegios adscritos al mismo. Es decir, los cargos no deben hacerse a la medida de las personas, sino más bien al revés. En consecuencia, la persona que aspira a obtener un cargo, debe aportar la formación específica que requiera el oficio en cuestión. Lo cual exigirá la concurrencia en el candidato de experiencia y ciencia, es decir, la justificación de un *cursus honorum* o de un *curriculum* burocrático, de un lado, y de una formación técnica típica de los letrados, de otro. Así lo expresa Lancina: "Generalmente para obrar con acierto en el cargo, es necesaria la práctica, y la enseñanza"⁸⁶. A este respecto, señala García Marín: "En líneas generales, ésta es la posición más generalmente mantenida por la doctrina, quien parece concorde a la hora de precisar que es la síntesis de los dos elementos y no su disyuntiva la que contribuirá a proporcionar el oficial técnico, experto en las singularidades de su cargo y profesionalmente competente"⁸⁷.

Lancina, al igual que otros muchos autores, propone una serie de medidas para que el monarca pueda determinar la idoneidad o inhabilidad de los candidatos. Veamos esas medidas.

a) La primera consiste en recabar información sobre el futuro oficial: "Gran prudencia es en un Príncipe querer informarse de los que pretenden los cargos"⁸⁸. De lo primero que deberá informarse es de los méritos del candidato: "Cuando el Soberano se aplica a tener noticia particular de cada uno que le sirve en las

⁸³ C. P., p. 10, VI, nº 4.

⁸⁴ C. P., p. 101, LXV, nº 14.

⁸⁵ C. P., p. 384, CCLIV, nº 6.

⁸⁶ C. P., p. 28, XVI, nº 5.

⁸⁷ "El dilema ciencia-experiencia en la selección del oficial público en la España de los Austrias", *op. cit.*, p. 38.

⁸⁸ C. P., p. 491, CCCXV, nº 1.

cualidades y los méritos, difícil será que yerre las elecciones y la colación de los cargos"⁸⁹. Para los súbditos es un gran consuelo que el príncipe procure estar informado de los méritos de cada uno: "Gran consuelo es para el vasallo considerar a su Príncipe aplicado a informarse y premiar los méritos. Sirve con más amor y más fidelidad"⁹⁰. Se debe erigir un tribunal en el que se examinen los méritos de los aspirantes y se compruebe la veracidad de las relaciones de servicios, ya que con frecuencia son falsas: "Muchas veces se yerra con dolor de los dignos por ser los informes no comprobados. Creer más a ejecutores de servicios particulares que a certificadoras de oficios procuradas por los favores o dadas sin ninguna reflexión"⁹¹.

Además de los méritos, el príncipe debe informarse de las condiciones económicas y sociales del candidato: "Es conveniente también informarse de su orden, si es noble o plebeyo; aquéllos nacen con las obligaciones de bien obrar, éstos es menester que se califiquen con los servicios; pero ninguno de cualquier calidad que sea nace enseñado"⁹². Advierte que "si se puede hallar la nobleza y el mérito para los cargos, éstos deben preferirse; cuando no están juntos, debe tener el mérito mejor lugar. Nobleza con ignorancia es caballo indómito que desprecia las leyes; no es razón que pierda el premio el valor porque le falta naturaleza"⁹³. Por tanto, los cargos deben otorgarse a quien los merece por sus méritos aunque no pertenezca a la nobleza: "A que se exalten los de menor sangre opugnan los mayores, pero los pueblos aprueban que los cargos se den a quien se los ha ganado con sus honrados procederes y servicios. A muchos despreciamos cuando empiezan a ocuparlos por su bajeza, que después es necesario que los adoremos. Éstos, cuando se ensoberbecen con la dignidad, son insufribles, del mismo modo que se concilian el amor cuando saben unir la grandeza con la moderación"⁹⁴. Por ello, advierte Lancina que los que aconsejan al príncipe que los cargos sólo se confieran a los poderosos tienen poca experiencia en la política: "Harta desdicha es

⁸⁹ C. P., p. 491, CCCXV, n° 3.

⁹⁰ C. P., p. 492, CCCXV, n° 4.

⁹¹ C. P., p. 469, CCCIV, n° 9.

⁹² C. P., p. 308, CCV, n° 9.

⁹³ C. P., p. 10, VI, n° 3.

⁹⁴ C. P., p. 10, VI, n° 2.

en un Reino envilecerse un noble por su pobreza y poco prácticos de la política los que aconsejan a los Príncipes que no confieran los cargos más que a los poderosos. Como si no pudiese reinar en los cortos medios la moderación y la codicia en el grande caudal"⁹⁵. Así pues, para Lancina las condiciones verdaderamente decisivas son las de índole técnica -los méritos del candidato- y no las sociales.

b) La segunda medida que debe adoptar el príncipe consiste en probar al candidato antes de concederle el cargo: "Arte es también en el Soberano primero de constituir los sujetos en los cargos el probarlos; de este modo se adquiere el acierto y seguridad. Algunas elecciones a la ciega acarrear luego el arrepentimiento, y las ignorancias de muchos, que pensando nazcan los hombres enseñados no buscan los expertos, mas procuran que los cargos se ajusten a ellos"⁹⁶. Y la tercera, proceder con moderación: "Para encumbrar alguna persona en un cargo es prudencia introducirle poco a poco, que no haga después novedad"⁹⁷.

El príncipe debe elegir personas apropiadas para los diversos países en que hayan de ejercer sus funciones. Muy importante es este conocimiento para la elección de ministros. Se ocupa especialmente de la elección de los embajadores: "La disposición de elegir embajadores es en los Estados uno de los negocios de más importancia. En esto deben poner más particular cuidado algunas Monarquías por los muchos Príncipes de diversos genios con quien comunican"⁹⁸. No se conforma con sentar el principio, sino que lo detalla. Describe cómo ha de ser el genio de cada embajador según el Estado a que se envíe. En Francia "se necesita de un hombre sagaz, resuelto, corriente, de edad mediana, muy fiel, recatado, buen político, liberal, galante con las damas, que pueden mucho en aquella Corte, y buen cortesano"⁹⁹. En cambio, en Alemania "se requiere un gran Señor, rico, de gran cortesía, ostentoso y agradable; porque ha de tratar con otros muy grandes; y que sepa acostumbrarse al genio de la nación, en la poca sujeción que quieren y trato libre"¹⁰⁰. A su vez, en Inglaterra "se requiere un buen caballero, pero muy capaz de los

⁹⁵ C. P., p. 467, CCCIV, n° 1.

⁹⁶ C. P., p. 10, VI, n° 5.

⁹⁷ C. P., p. 14, VIII, n° 5.

⁹⁸ C. P., p. 162, LXXIX, n° 6.

⁹⁹ *Ibidem*, n° 7.

¹⁰⁰ *Ibidem*, n° 8.

negocios de Estado, enterado de las artes de todo el Norte, y de los franceses, con quien es necesario que siempre contraste"¹⁰¹. En Portugal, "basta un residente para los avisos y noticia de las artes de Francia, pues mientras no los toquen, se estarán quietos los portugueses; que sea hombre moderado, sin ponerse en cualidades de naciones, que se romperá en todo"¹⁰².

De los problemas de la diplomacia se había ocupado ya ampliamente Vera y Zúñiga, en su obra titulada *El Embajador*; y también Saavedra¹⁰³, aunque no de un modo sistemático como el primero, pero el tema surge constantemente en sus escritos. Para Saavedra el embajador es un espejo del príncipe, que ha de procurar identificarse con él en todo para ser digno representante. Pero, a su vez, se han de elegir personas apropiadas para los diversos países en que hayan de ejercer sus funciones.

Observa nuestro autor que los príncipes no quieren a su lado ministros muy sabios, basta que sirvan para desempeñar la función que les va a encomendar: "No quieren los Príncipes junto a sí, ni en los grandes cargos ministros muy sabios. Basta elegirlos como los han menester, algunas veces que sean rectos y tal vez, para moderar vasallos poco obedientes, que sean temerarios. El ministro muy capaz, mayormente si conoce flaqueza de ingenio en su Príncipe, quiere hacerle el pedagogo; es menester saber refrenar la sabiduría con el superior; que le parezcan a éste los aciertos del gobierno partos propios"¹⁰⁴. Es decir, el ministro no debe excederse en su función, ha limitarse a cumplir con diligencia la función que se le encomienda. En cualquier caso, el príncipe necesita de todos, incluso de los ministros malos: "No siempre son buenos los ministros muy celantes, han de ser conforme para que sirven; por esto se valen los Príncipes de todos, porque en el gobierno de un Estado son muchos y muy diversos los arcanos"¹⁰⁵. Algunos opinan que los buenos sólo sirven para lo bueno y los malos para todo: "Muchas veces una operación que repugnaría a un ministro recto, la abraza un malo por dar gusto. LLevan algunos una máxima, que el bueno sirve para lo bueno y el malo para todo"¹⁰⁶. En definitiva, según

¹⁰¹ *Ibidem*, nº 10.

¹⁰² *Ibidem*, p. 163, nº 11.

¹⁰³ Cfr. FRAGA IRIBARNE, M. *Don Diego de Saavedra Fajardo y la diplomacia de su época*, Madrid, Artes Gráficas "Arges", 1956, pp. 30-38.

¹⁰⁴ *C. P.*, p. 487, CCCXIII, nº 11.

¹⁰⁵ *C. P.*, p. 487, CCCXIII, nº 12.

¹⁰⁶ *C. P.*, p. 487, CCCXIII, nº 12.

Lancina, tanto el hombre virtuoso como el bribón son indispensables a la república, porque sin el ejemplo del primero y la influencia negativa del segundo, sería imposible llevar a cabo grandes acciones: "Gran verdad es que los traidores y los que hacen el servicio por camino menos plausible a ninguno agradan; a quien causan el daño, ofenden; y a quien tiene la utilidad aunque la abrace no se obliga. Aunque tengamos de alguno lo que deseamos injustamente, queremos el gusto, no la persona y nos sirve de guía para no fiarnos de ellos. Estos hombres son necesarios en el mundo porque las cosas que necesitan de diligencias menos aprobadas no las abrazan los buenos"¹⁰⁷.

Ahora bien, la insistencia de Lancina, al igual que otros muchos autores, en proponer una serie de medidas para comprobar la idoneidad de los aspirantes a un cargo, nos lleva a una conclusión incuestionable: pocas o muy pocas veces esas recomendaciones doctrinales obtenían su fruto. De ello es muy consciente Lancina: "La ambición en aspirar a los cargos hace que no se confieran a quien los merece. El poder de los magnates es la ruina de la justicia y destrucción de los menores"¹⁰⁸. En efecto, la habilidad de los poderosos e influyentes para obtener la recomendación, o simplemente, el ascenso sin justificar, abrirá de hecho la puerta de los cargos más a la astucia que a los méritos: "Cada uno procura vestirse de las maneras que tiene para obligarle [al príncipe], por esta causa es llaga que necesita de fuerte medicina en algunos Estados la que causa el dinero y los favores. Estos dos males hacen en los ascensos perder el ánimo a los que merecen más y pueden menos"¹⁰⁹.

Mil y una maneras podían servir de vehículo para el ascenso del menos cualificado, aunque mejor arropado con las influencias de sus valedores. Junto a la fama y al apoyo más o menos patente y sólido, la nobleza desempeñaba -como más adelante veremos- un papel primordial, hasta el punto de que Lancina lo considera cosa tan corriente que casi puede calificarse -y él lo califica así- de máxima: "¡Pluguiera Dios que no fuese verdad esta máxima!... que ha menester ostentar el pretendiente grandezas, pues a quien pide y llora todos le desestiman; y porque piensan que no puede tomar otro camino, le hacen reventar esperando los adelantamientos aunque más los gima"¹¹⁰. La triste realidad del candidato sin influencias, abocado a continuar en la brecha con grandes apuros y derroche de tiempo y energías, queda claramente reflejada en las anteriores palabras de Lancina.

¹⁰⁷ C. P., p. 385, CCLV, nº 3.

¹⁰⁸ C. P., p. 464, CCCII, nº 464.

¹⁰⁹ C. P., p. 491, CCCXV, nº 3.

¹¹⁰ C. P., p. 278, CLXXX, nº 2.

En efecto, parece indudable que todas estas recomendaciones y denuncias apuntadas no impidieron que los hechos discurrieran o siguieran discurriendo por caminos diferentes de las pretensiones de los teóricos. Las continuas quejas y reproches de la doctrina no hacen más que confirmar un estado de cosas que parecía haber desbordado las posibilidades de control. Con frecuencia se confieren los cargos a quien el gobernante desea aunque no sea la persona más adecuada para desempeñarlo: "Muchas veces estorban las mismas virtudes, pues los hombres no se quieren como debieran ser, sino como los reinantes, o otros privados los desean"¹¹¹.

Hasta aquí nos hemos ocupado de las condiciones de índole técnica y social del candidato y de las medidas que debe adoptar el príncipe en la provisión de cargos. Pero Lancina se ocupa también de los deberes de los colaboradores del príncipe. Ante todo, conviene recordar que la competencia del rey, como cabeza del cuerpo político y vértice de la Administración, se resume en el control de la actuación de los funcionarios, pero sin inmiscuirse en las respectivas esferas de competencia: manejo de los hilos del gobierno y de la administración de justicia, pero sin intervenir personalmente en los negocios. Esto es lo propio del oficio de rey.

Los oficiales públicos o funcionarios, como delegados del monarca para unos fines concretos, actúan ejerciendo unas competencias y usando de unas atribuciones que les han sido especialmente conferidas por la suprema autoridad y origen: el rey. Los oficiales y ministros son, pues, simples ejecutores, a los que en muchos casos no les es permitido conocer las razones primeras determinantes de la voluntad real. En cualquier caso, son personas muy próximas al príncipe, capaces de influir en su voluntad, de ahí que Lancina señale sus deberes. El primero y más importante, es el de la fidelidad: "Entre todos los servicios que se pueden hacer a un Príncipe, ninguno estima más que el de la fidelidad"¹¹². No obstante, la existencia de los ministros podrá dar lugar a que, confundiéndose los oficios, éstos se atribuyan lo que pertenece a la postestad real. Si los ministros mandan, el orden del poder se deshace. El mal es tan grave que da lugar a enérgicas advertencias por parte de Lancina: "Cuando encarga el Soberano un orden preciso, el oficio del Ministro es obedecerlos no disputarlo; éstos son arcanos de la soberanía donde la obediencia es ciega"¹¹³.

Lancina tiene clara conciencia de la necesidad de los ministros, pero esto no

¹¹¹ C. P., p. 26, XVI, nº 1.

¹¹² C. P., p. 383, CCLIV, nº 4.

¹¹³ C. P., p. 43, XXIX, nº 1.

disminuye, sino que mantiene el deber del rey de cumplir con las funciones inalienables de su cargos, y aún aumenta sus obligaciones con la de elegir buenos ministros, mantenerlos en su papel, limitarlos si por exceso pretenden salirse de él, vigilarlos en su gestión, conocer y resolver sus propuestas, separarlos si no son apropiados, etc. Puede suceder que el ministro actúe en el gobierno con cesión de prerrogativas que se estiman propias de la majestad. Y esto puede tener lugar o por medio de un acto negativo de la voluntad, o por fuerza propia del ministro. En este último caso tendríamos un antecedente de la figura del dictador. Lancina hace referencia explícita a esta figura, quizá porque el tiempo en el que escribió podía hacerlo recomendable: "Hay algunos cargos en las Repúblicas que perpetuos las destruyen, pero instituidos en coyuntura las sanan. Es necesario salir en ellos tal vez del orden de las leyes, que para curar males arraigados o envejecidos no bastan ordinarios remedios. La erección de las dictaduras entre los romanos fue para los últimos peligros, y temporales por los sumo del poder, y para que todos pudiesen con los méritos esperarlas"¹¹⁴.

Nuestro autor tiene ante sí lo que hoy se denomina dictadura en comisión. Según Maravall¹¹⁵, como un antecedente de ésta podría interpretarse la elevación al gobierno del segundo Don Juan de Austria, a quien un movimiento de opinión, con sus correspondientes manifiestos, panfletos, pasquines, etc., reclama para ministro, con la concreta misión de poner en regla el desordenado estado en que habían caído los negocios públicos. Don Juan de Austria pretende estar apoyado por sí mismo en el pueblo, y su presencia coactiva, con fuerzas armadas que le siguen ante las puertas de Madrid, tiene los caracteres de un golpe de Estado. El dictador ejerce un poder superior al del ministro, que se centra en el terreno de las facultades soberanas, pero no por voluntad real, sino por presión ajena a ésta, hecho que sólo puede acontecer en épocas en que hay alguna o algunas fuerzas sociales capaces de imponerse a la majestad, lo que en la segunda mitad del siglo XVII empieza a suceder con la opinión.

IV.4. La "razón de Estado militar"

En el pensamiento del siglo XVII es omnipresente el tópico de la preocupación militar: el derecho poco vale si no es apoyado por la fuerza. Y como no podía ser menos, este tema, crucial en la literatura política española del Barroco, también interesa a nuestro autor. Por tanto, su postura sólo puede comprenderse poniéndola en relación con las

¹¹⁴ C. P., p. 2, I, nº 1.

¹¹⁵ Cfr. *La teoría española del Estado, op. cit.*, pp. 305-306.

circunstancias de la época en la que escribe. Por una parte, el potencial económico y militar de la monarquía española se había ido debilitando progresivamente durante toda la centuria. En política exterior, España tiene que hacer frente a los continuos ataques de la potencia hegemónica, Francia. Por otra, la Corona española tiene que hacer frente al problema sucesorio que plantea la falta de descendencia del monarca español, Carlos II. Este problema despierta el interés de las potencias europeas que, en el momento en el que escribe Lancina, conciertan entre sí el primer tratado secreto para repartirse los dominios de la Monarquía española.

Lógicamente, ante esta situación, no cabe pensar en el aumento de la monarquía, uno de los objetivos de la razón de Estado. Por eso, Lancina, "inteligentemente consciente de las circunstancias históricas por las que atraviesa España" según escribe Maravall¹¹⁶, se centrará en la conservación, única preocupación de la monarquía española en aquel momento de crisis y desconcierto. Propone como objetivo prioritario de la razón de Estado asentar una paz segura que permita a la monarquía española conservar sus extensos dominios: "Todas las direcciones de los Príncipes se han de aplicar a asentar una paz segura, con ella se enriquecen los reinos, están quietos, y más aliviados los súbditos"¹¹⁷. Es difícil alterar a los hombres que viven sumergidos en los bienes de la paz¹¹⁸. Observa que "en los reinados sabios sirve la paz para ejecutar con quietud las reformas"¹¹⁹, por tanto, "el primero instituto ha de ser a conservar la paz"¹²⁰. Señala, además, que para asentar una paz segura es conveniente la unión con la casa de Austria: "Es verdad que conviene a todos los Príncipes la unión con la Casa de Austria en Europa para mantener la paz, gozar cada uno su imperio, y reparar a grandes designios"¹²¹. Esta amistad es necesaria para mantener la paz en Italia y para hacer frente al enemigo común, Francia: "Un cuerpo de diversos miembros compone en Alemania el Imperio, con quien no sólo ha menester estrecha confederacion España, pero por mantener contra Francia un poderoso enemigo, y en Italia la quietud, necesita de conservarlo en la Casa de Austria"¹²².

¹¹⁶ *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 322.

¹¹⁷ *C. P.*, p. 17, XI, nº 1.

¹¹⁸ *C. P.*, p. 265, CLXVIII, nº 3.

¹¹⁹ *C. P.*, p. 81, LVII, nº 1.

¹²⁰ *C. P.*, p. 113, LXV, nº 73.

¹²¹ *C. P.*, p. 386, CCIV, nº 6.

¹²² *C. P.*, p. 110, LXV, nº 60.

Observa Lancina que "la guerra discreta es el fundamento de la paz, y conveniente mantenerla siempre en alguna parte, para la conservación del arte militar y los soldados"¹²³. Como señala L. Pereña¹²⁴, al estudiar la teoría de la guerra en Francisco Suárez, esta postura es universal a toda la escuela española. La guerra no va contra la paz, porque busca esencialmente la justicia; se opone a la paz mezquina, siguiendo la fórmula del Aquinate¹²⁵. Tranquilidad del orden en la justicia es la paz¹²⁶ que justifica la guerra como medio necesario para lograr el fin del Estado. Es decir, la guerra queda dialécticamente subordinada a la paz. Frente al concepto quietista de paz como *otium*, nuestros autores mantienen el concepto dinámico de paz como orden de justicia, que muchas veces implica la guerra misma. Por tanto, la paz no es estática sino dinámica, se proyecta en el futuro. En esta concepción dinámica de la paz se encuentra la base más sublime de la teoría de la guerra de Suárez¹²⁷.

Suárez ha dado una clasificación de los derechos que pueden ser títulos de una guerra justa¹²⁸: 1º Cuando un Estado se apodera de las cosas de otro y no quiere restituir las. 2º Cuando sin causa justificada se le niegan los derechos internacionales. 3º Cuando se le infiere una injuria grave en su fama y en su honor. El Doctor Eximio completa el esquema: son títulos de guerra las injurias contra los súbditos y el soberano; las injurias hechas a sus aliados (son los *socii belli* que llama Suárez), unidos por lazos de alianza cuyos tratados deben ser cumplidos en virtud del derecho natural. Estos son los títulos de guerra en la teoría de Francisco Suárez. Veamos los que señala Lancina: "Las causas de una justa guerra son, por reparar el honor; por asentar la paz; por conservar el Imperio y por defender los confederados; hacerla por extender los confines, entonces sería plausible cuando sirviese para cautelarse más contra los enemigos poderosos, pero intentarla por la lascivia de dominar u oprimir a los inferiores no puede ser aprobable ni sin dar celos a los otros potentados"¹²⁹. Estas causas son generales a toda la escuela española de derecho

¹²³ C. P., p. 18, XI, nº 1.

¹²⁴ PEREÑA VICENTE, L., *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, T. I, Madrid, C.S.I.C., 1954, p. 141.

¹²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q, 40, art. 1.- SUÁREZ, F., *De Bello* sec. I, n. 4.

¹²⁶ Según San Agustín, la paz es la tranquilidad del orden; es la tranquila seguridad de un orden de justicia y que procura a cada Estado el medio más eficaz de cumplir su misión y de aportar su contribución al bien común de la sociedad internacional (SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Lib. XIX, caps XI y XIII).

¹²⁷ Cfr. PEREÑA VICENTE, L., *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, *op. cit.*, p. 142.

¹²⁸ *De Bello*, sec. IV. Cfr. PEREÑA, L., *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, *op. cit.*, pp. 45 y ss.

¹²⁹ C. P., p. 18, XI, nº 2.

internacional.

Así pues, Lancina, siguiendo a los demás autores, considera que la causa suprema a la que debe subordinarse el poder de la guerra es el honor nacional. Un pueblo no puede quedar impasible ante el honor ultrajado. Este principio fue sistematizado por primera vez por Suárez. El honor es el valor supremo de la persona. Todos los teólogos lo admitían, y Suárez lo eleva a derecho público como título de guerra justa. El prestigio del que goza un Estado en la comunidad de pueblos por sus actos y dignidad personal, constituye su fama. La opinión pública es su elemento esencial. El derecho a este estado de opinión pública como culto a su persona, representa el honor. La infamia será la disminución injusta de este estado de opinión pública. Cuando a un pueblo se le difama o se le calumnia y pierde su prestigio en la opinión pública, se dice que su honor ha sido ultrajado. Un ataque al honor era la más grande ofensa que podía recibir una persona -o un Estado- en esta época. Esa conciencia nacional se refleja claramente en el teatro y la literatura, y también en la política. En efecto, estaba tan arraigado desde el siglo XVI el sentimiento del honor, la opinión ante los demás Estados, que ya Pedro de Ribadeneyra, en la arenga que escribió para los soldados de la Invencible, dijo aquellas palabras memorables: "El mundo se gobierna por la opinión y más las cosas de la guerra; con ella se sustentan los imperios; mientras ella está en pie, ellos están; y cayendo ella, caen; y con la reputación muchas veces se acaban más cosas que con las armas y con los ejércitos"¹³⁰.

IV.4.1. El arte de la guerra

Veamos cómo debe hacerse la guerra según nuestro autor. En primer lugar, el modo de hacer la guerra depende del lugar y carácter de las naciones: "Tienen diverso modo de hacer la guerra las naciones, conforme la cualidad de las gentes y los países que habitan; y muchas veces por no saber sus estratagemas se pierden las victorias"¹³¹. Por tanto, "el saber el genio del general enemigo, es en quien gobierna ejércitos la primera diligencia para disponer, conforme le conozca, su ejército"¹³². Además, da una serie de normas tácticas y estratégicas, recalcando el interés de las fortificaciones militares, con fortines y trincheras, separándose de la opinión de Maquiavelo y siguiendo la doctrina común de los españoles¹³³. Por último, advierte que "la guerra depende en gran parte de la

¹³⁰ *Opera*, p. 1340. (Citado por PEREÑA, L., *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, *op. cit.*, p. 151).

¹³¹ *C. P.*, p. 413, CCLXXIV, nº 1.

¹³² *C. P.*, p. 307, CCV, nº 6.

fortuna"¹³⁴.

A continuación va describiendo los diferentes tipos de guerra y los medios que deben emplearse en cada una. Como señala Maravall¹³⁵, en gran parte de la literatura política del siglo XVII se halla un capítulo sobre las revueltas. Naturalmente, es éste un tema recurrente en las obras de los comentaristas de Tácito, ya que los *Anales* están llenos de referencias a tumultos internos del Imperio Romano. Según el historiador español, es curioso el cuadro de revoluciones que traza Lancina, por la fina perspicacia que en él demuestra y por la analogía con muchos aspectos de la materia en la actualidad. En efecto, nuestro autor analiza la manera de producirse una revolución y su desarrollo; el carácter, procedimientos y fines de los dirigentes; la actitud de la masa en las distintas fases de la sublevación; los peligros que ésta entraña; las reivindicaciones que se suelen airear en ellas; la psicología de los revolucionarios, etc. Sus observaciones están basadas en experiencias personales que le permitieron conocer la realidad de esta clase de hechos. De Lancina es la primera historia de una revolución en el sentido moderno, *Historia de las Revoluciones del Senado de Mesina* (Madrid, 1692) por su título y por su contenido; él emplea antes que ningún otro probablemente la palabra revolución en su significado casi actual. Las copiosas observaciones de Lancina sobre el siniestro panorama de las revueltas son realmente agudas e interesantes. Una táctica que da muy buen resultado es disimular: "Algunas veces aunque los hombres sean fieles conviene el que parezca se unen con los desleales; el servicio que pueden hacer a su Príncipe cuando a la descubierta repugnan, pero pueden con la influencia y artes secretas, obrar y reparar mucho, cuando parece que aceptan. Ya que sucedan los embarazos de la rebelión, no le está mal al Soberano que los cabos por enemistades particulares anden divididos; de este modo se minoran las fuerzas y se encuentran los expedientes que toman"¹³⁶. Y dividir al enemigo: "Si no hay discordia entre los rebeldes, la primera arte se ha de aplicar en sembrarla y si la hay, emplearlas todas en seguirla. Cuando entre los cabos de la rebelión se sustenta alguna causa de enemistad privada, fomentarla para exasperarlos y ponerlos en mayor sospecha"¹³⁷.

Lógicamente, al manifestarse el problema del motín revolucionario, surge

¹³³ Cfr. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 329.

¹³⁴ C. P., p. 307, CCV, nº 6.

¹³⁵ *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 359.

¹³⁶ C. P., p. 371, CCXLVII, nº 3.

¹³⁷ C. P., p. 371, CCXLVII, nº 4.

correlativamente el de la represión. Según Lancina, ésta deja de ser una cuestión de derecho penal para tomar el carácter de una técnica política. Ante el hecho revolucionario no sirve ya el sistema penal de sanción legal de un delito definido. Se acude a hacerle frente con procedimientos más bien de política, porque esta materia tiene mucho más parecido con la guerra civil y sus exigencias técnicas que con la acción penal y sus garantías de justicia. Por eso, a la vez, no será tampoco aplicable un procedimiento propiamente judicial, sino más bien rápidos y eficaces recursos a la fuerza. Estos medios de represión son las armas, más que las leyes. Así, pues, la rebelión es materia militar y no penal. Técnicamente, la revolución es una guerra, si bien con especiales complejidades que exigen todavía más ágil proceder: "Es un género de guerra las revoluciones donde se deben observar los momentos, que en uno puede ganarse todo por algún accidente, y en otro todo perderse"¹³⁸. El derecho penal tiene siempre en su base una idea de proporción que reclama la justa correspondencia entre el delito y la pena, sin embargo, la técnica de la represión atiende a otros fines, en los que predomina la conveniencia social. Por eso, Lancina afirma que en estos casos "el príncipe juzga por los informes extrajudiciales, según su conciencia, porque sólo a Dios ha de dar cuenta de sus obras y lo primero ha de mirar la salud del Reino"¹³⁹.

Lancina señala la diferencia entre las guerras civiles y las extranjeras: "La guerras civiles se diferencian de las extranjeras porque en éstas se mira quién es el enemigo, y en aquéllas no se conoce"¹⁴⁰. La sedición o guerra civil, es un tipo de guerra cuya materia es muy difícil de estudiar, porque en ella no hay máxima segura, y, más que en ningún otro caso, importa la coyuntura. Problema difícil pero novedoso -un capítulo inexistente en los escritores del siglo XVI- que Lancina presenta con su interesante experiencia personal, con un gran realismo de viva relación con la política española. Lancina parte de una observación que, con el paso de los siglos, se ha manifestado válida en todas las revoluciones: la presencia del agitador que se sirve de comprometer por la violencia. Pone en claro el oculto mecanismo de los procesos subversivos y estudia los delicados resortes de una eficaz represión. A juicio de Maravall, el "arte" de Lancina llega en esta cuestión "a sus extremos de mayor finura y agudeza técnicas, coincidentes con la mayor falta de escrúpulos"¹⁴¹; considera que "el maquiavelismo, rayano en la más incuestionable ilicitud,

¹³⁸ C. P., p. 187, XCVI, nº 2.

¹³⁹ C. P., p. 236, CXLIV, nº 2.

¹⁴⁰ C. P., p. 331, CCXIX, nº 3.

¹⁴¹ *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 330.

de muchas de sus máximas concretas, se manifiesta aquí como en ninguna otra parte, levantando con frecuencia nuestra repulsa". Pues, bien, veamos las máximas que propone Lancina.

Para combatir la sedición, lo primero que deberá hacer el príncipe es conocer el estado en que se halla el mal: "Para poder aplicar el remedio a una sedición, lo primero es menester conocer el mal que padece y el estado en que se halla; si no han perdido del todo la obediencia, medios suaves o resueltos; si la han perdido se requieren las armas"¹⁴². Así, pues, según la situación en la que se halle, deberán aplicarse distintas medidas: "Todos los buenos sucesos de estos accidentes [sediciones] consisten en conocer el mal qué cualidad tenga. Cuando no se da apertura a ningún Tratado ni viso de moderación, el único remedio es el de las armas y lo más que se puede hacer es divertirlos hasta prevenirlos"¹⁴³. Advierte que contra las sediciones no hay máxima segura, unas veces es necesario el rigor y otras la moderación: "Es cierto que contra la sedición no hay alguna máxima segura, lo que parece útil muchas veces daña, y de los errores se suelen originar muy propios remedios. Las cosas empezadas con desorden las suelen curar otro mayor desorden"¹⁴⁴. La fama del general ayuda para apaciguar la sedición: "En las sediciones hace mucho la fama de quien se destina para aquietarlas; si ofrecen partidos los sediciosos que son decentes lo mejor es recibirlos que muchas veces nos engañamos en las líneas por despreciarlos"¹⁴⁵. Porque "hay casos en que no basta para vencer el poder y la ciencia militar y se necesita el exterior aplauso"¹⁴⁶.

Advierte también que no sería acertado componer un ejército de sediciosos para hacer una guerra justa¹⁴⁷. Observa que "la desdicha de las sediciones es que por castigar al delincuente perece el justo; esto habría de refrenar a los hombre para no llegar a estos casos; pues cuando son motores de las inquietudes no hay duda que vayan a su cargo todos los excesos. Un Príncipe a quien se le alteran los vasallos no puede evitar estos escándalos ni los castigos; puede sólo detenerlos y amonestarlos; pero no es razón que pierda por

¹⁴² C. P., p. 197, CVI, n° 3.

¹⁴³ C. P., p. 210, CXVIII, n° 1.

¹⁴⁴ C. P., p. 331, CCXX, n° 1.

¹⁴⁵ C. P., p. 313, CCVIII, n° 4.

¹⁴⁶ C. P., p. 346, CCXXXII, n° 3.

¹⁴⁷ C. P., p. 334, CCXXII, n° 2.

salvar el particular, una provincia o un Reino"¹⁴⁸.

En las revueltas y sediciones hay que dispensar en los procedimientos, su técnica es análoga a la de la guerra, y la permisión de las artes políticas en ellas se extiende a términos amplísimos, más que en la guerra misma. Según Lancina en estos casos es conveniente mostrar hecha la justicia: "Mostrar hecha la justicia es óptimo, que el cadáver enseña, no persuade. De este modo lo ejecutó el Virrey D. Pedro de Toledo en Nápoles por un tumulto pues queriendo el pueblo circundando el Palacio de la Vicaría a uno de los cabos, con darle en secreto un garrote y ostentar pendiente de un balcón el cadáver, se deshizo la unión de la plebe"¹⁴⁹. Cuando se evitan graves escándalos o amenazan males mayores, basta la verdad del delito para infringir el castigo¹⁵⁰. En circunstancias de especial gravedad, conviene que no se sepan ocultar los castigos: "Algunas veces conviene también que en ningún modo se sepan los castigos y echar otras voces para que se mantenga el vulgo entre el temor y la esperanza"¹⁵¹. El caso de sedición que amenaza el ser de la República y su conservación, se estima de la más extremada gravedad. Maravall considera que "a ello se debe el hecho de que casi todos los escritores, al llegar a este punto, echen, fácilmente el lastre de toda consideración de otra especie para reducirse a las puramente técnicas y pragmáticas... Y como es de esperar, por esta brecha entra en seguida el maquiavelismo, impregnando toda esta materia y llegando en algunos casos a tales extremos de ilicitud, que no se encontrarían iguales ni en el mismo Maquiavelo"¹⁵².

Ahora bien, Lancina admite que se dispense en los medios en un caso de extrema gravedad pero no justifica que se empleen malas artes en la guerra como norma general: "En los siglos pasados se vieron en estos dos puntos admirables ejemplos; ahora se usa otro modo de guerrear y otros aplausos; y como se gane de todos modos, o por valor, por arte, o por traición, se celebran los triunfos. Y hemos visto concluir con juramento de paz a los franceses en los Pirineos prometiendo no dar ayuda a Portugal y después mantener en aquel Reino a su costa muchos tercios y batallones; y violentar de aquel Rey el pacto que no haría en diez años concordia con España para atenuarle las fuerzas; después, a la muerte de Felipe Cuarto apoderarse en sana paz sin intimar la guerra de casi todo el Brabante, con

¹⁴⁸ C. P., p. 327, CCXVI, nº 8.

¹⁴⁹ C. P., p. 198, CVII, nº 2.

¹⁵⁰ C. P., p. 236, CXLIV, nº 1.

¹⁵¹ C. P., p. 237, CXLIV, nº 4.

¹⁵² *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 362.

aéreos pretextos teniendo por contradictores una Reina viuda y un Rey pupilo de cuatro años"¹⁵³.

Alude reiteradamente a lo largo de la obra a las "malas artes" que emplea Francia en la guerra contra España: "No hay peor tiempo en los Estados que aquel en que se vive con una guerra muda o una paz mal observada; entonces es necesario hallarse más prevenidos porque los enemigos practican sus traiciones y sus artes. Muchas de éstas ha usado con nosotros en estos tiempos Francia; que es fácil sobre la paz y seguridad, apoderarse de las plazas y fortalezas. Cuando tratan los émulos con doblez y sin puntualidad mejor le está a un Príncipe una guerra declarada que una paz aparente con la intención dolosa"¹⁵⁴. Francia hace la guerra con malas artes, doblez y engaños: "Algunas naciones hay que no saben pelear frente a frente, mas sólo con arte y engaño; esta práctica la han usado casi siempre los franceses de quien se lee en las historias que hayan tenido pocas batallas campales peleando ellos solos con otras naciones en que hayan vencido"¹⁵⁵. No respeta el derecho de gentes: "Algunas naciones hay que en esta parte tienen poca vergüenza faltando al derecho de las gentes en lo más quieto de la paz cuando les importa [Francia]"¹⁵⁶.

IV.4.2. La política militar

Además del arte de la guerra, el príncipe necesita conocer la política militar. Tiene la obligación indeclinable de honrar y atender el arte militar. Política militar y arte de la guerra son, pues, dos obligadas facetas de la virtud de la fortaleza del príncipe. La seguridad de un Estado radica en sus fuerzas, y ello exige precaverse y mantener las tropas aun en la paz. La conservación y paz del Estado depende del mantenimiento del ejército, armada, y fortalezas: "El mantenimiento de los ejércitos, armadas, y fortalezas toca a la cuatela y seguridad universal, y a la conservación y paz del imperio, de donde dimanar todos los demás bienes; así, lo primero se ha de pensar a esto, pues su estabilidad produce la conveniencia a los demás"¹⁵⁷. Un ejército poderoso y disciplinado es clave para la

¹⁵³ C. P., p. 335, CCXXIII, nº 4.

¹⁵⁴ C. P., p. 339, CCXXVI, nº 2.

¹⁵⁵ C. P., p. 375, CCL, nº 3.

¹⁵⁶ C. P., p. 378, CCLII, nº 1.

¹⁵⁷ C. P., p. 124, LXV, nº 127.

seguridad del Estado: "Es sin duda que la seguridad de un Estado se halla apoyada en el poder de los Ejércitos"¹⁵⁸.

El príncipe ha de formar su ejército según las características del Estado: "Cada Príncipe ha de formar su Ejército conforme su Estado, y lo que tiene que guardar, de manera que no le cojan los enemigos al improviso"¹⁵⁹. No podrá gobernar bien un Estado quien no tiene su ejército prevenido, pues, "además que le hacen ser verdaderamente Príncipe las armas, de esta manera, por una parte, emplea los espíritus generosos y, por otra, se quita los vagabundos"¹⁶⁰. El arte militar desordenado ocasiona confusión, debe observarse siempre la disciplina militar: "El arte militar desordenado ocasiona confusión, como no hay religión más estrecha que un Ejército regulado con sus leyes; la bien disciplinada milicia es la mitad de la victoria"¹⁶¹. Los soldados deben estar siempre ocupados porque el ocio es su mayor enemigo: "Los Ejércitos jamás se han de tener en ocio, deben emplearse con los enemigos o aplicarlos al trabajo con los fosos, en las trincheras, o en los ejercicios de armas; y que éstos deben ser continuos para que se hallen más diestros"¹⁶².

Disciplina militar acompañada de moderación y afabilidad en el trato a los soldados: "Cuando los cabos militares mantienen las milicias en disciplina y moderación, no hay cosa que no se ejecute bien; para tenerlas en freno se les deben tener presentes las leyes del honor; poco a poco se pierde la obediencia y después no se puede reparar la temeridad"¹⁶³. Es necesario mantener la disciplina militar, pero con afabilidad al mismo tiempo: "No es el menor daño en la guerra los malos modos y avaricia de los capitanes; hace gran fruto en el soldado el mortificarlo cuando merece el castigo; pero también vale mucho el tratarlo con amor según sus merecimientos. No puede hacerse la guerra con felicidad donde al soldado que está pobre se le aplica al trabajo, y se le admite la indulgencia a quien transige con el dinero"¹⁶⁴. Además de valor se requiere sabiduría para

¹⁵⁸ C. P., p. 249, CLV, nº 1.

¹⁵⁹ C. P., p. 99, LXV, nº 7.

¹⁶⁰ C. P., p. 98, LXV, nº 4.

¹⁶¹ C. P., p. 184, XCIII, nº 3.

¹⁶² C. P., p. 172, LXXXVI, nº 2.

¹⁶³ C. P., p. 191, IC, nº 2.

¹⁶⁴ C. P., p. 183, XCII, nº 5.

mandar el ejército: "Tanto importa al capitán la sabiduría en guardar su Ejército y prevenir a los enemigos como el valor en la ocasión para pelear; antes es más noble virtud aquella que éste: con el valor puede perderse envistiendo a la ciega, pero con el saber no podrá menos de salvarse"¹⁶⁵.

Cautela y moderación son, pues, indispensables en el arte militar: "El ver a su general humanado, que se compadece de los trabajos que se pasan en la guerra, obliga a los soldados a que le amen. Hay algunos tan bárbaros u austeros que no se dignan ni aún de oírlos"¹⁶⁶. No son buenos cabos los que dan las órdenes con brusquedad: "Hay algunos cabos tan austeros que quieren con la fuerza que todos hagan como ellos hicieron. Conservar la escuela militar es razonable, pero distinguir es necesario los tiempos. Cuando se puede mandar con moderación, no pecar en el modo. Los grandes capitanes han conseguido lo que han deseado con el ejemplo, que obliga mucho a los soldados el mirar que su cabo sea en las fatigas el primero"¹⁶⁷.

Para la seguridad del Estado, no basta tener un ejército bien formado, es necesario además tener una armada poderosa y cultivar el arte marítimo: "España en el siglo pasado fue en sus Armadas célebre; e Inglaterra y Holanda de este modo se han hecho respetar en todo el orbe... Esta máxima la ha practicado nuevamente Francia, que hoy con sus Armadas quiere darle higas y leyes a toda Europa"¹⁶⁸. En el pasado, España ha tenido una armada muy poderosa con la que obtuvo grandes victorias, pero ahora se halla en una situación de decadencia, en clara inferioridad de condiciones frente a la armada inglesa y holandesa. Lancina aconseja al príncipe que intente reforzar la armada española porque es clave para la defensa y seguridad del Estado.

Advierte que el príncipe debe estar muy bien informado en estas materias de las que depende la seguridad del Estado y observa que Felipe II siempre siguió esta norma: "En las materias de Hacienda, Armadas y Ejércitos debe mostrarse enterado aún de las cosas mínimas que de este modo da temor y advertencia. Esta norma tuvo Felipe Segundo, Príncipe el más ecónomo de cuantos han imperado"¹⁶⁹. También se ocupa de los tratados; señala que el arte de los tratados es muy difícil, lo más conveniente es tratar las materias

¹⁶⁵ C. P., p. 341, CCXXVIII, nº 4.

¹⁶⁶ C. P., p. 441, CCXCII, nº 8.

¹⁶⁷ C. P., p. 196, CV, nº 2.

¹⁶⁸ C. P., p. 100, LXV, nº 10.

¹⁶⁹ C. P., p. 131, LXV, nº 154.

divididas: "Es muy difícil arte la de ajustamientos y Tratados, mayormente si los interesados son pertinaces y de genios tercios. Suele suceder que unos quieran mucho y otros no quieran cederlo porque les será detrimento y deshonra; en estos casos son difíciles los medios términos; la destreza consiste en registrar las intenciones, moderar los caprichos con las conferencias, y tratar las materias divididas porque las disputas en presencia de los interesados pueden ocasionar que se pierdan ambas partes"¹⁷⁰.

En definitiva, el príncipe debe ejercitarse en el arte de la milicia tanto en la guerra como en la paz, ya que si los enemigos ven a un príncipe de experiencia y reputación, y con sus soldados bien disciplinados, no se atreven a provocarlo. Debe establecer que los ascensos se obtengan por experiencia y merecimientos de guerra, que los vasallos se instruyan militarmente, que la disciplina se mantenga hasta los mayores extremos de inflexibilidad y que los soldados sean pagados y premiados puntualmente. Importa que el príncipe se preocupe del número y condición de los soldados, de los bastimentos y su adecuado emplazamiento, de las fortificaciones y de la armada. El ejército es un orden que se mantiene con la disciplina, los ascensos por grados y méritos y la práctica en escuelas de formación militar. Probablemente, "en ningún otro aspecto, como en este de la política militar -observa Maravall-, se separan más las opiniones de Lancina de lo que fue la realidad española"¹⁷¹.

IV.5. La "razón de Estado económica"

Como señalábamos al comienzo de este capítulo, la preocupación por los problemas económicos y demográficos que aquejan a Castilla durante el siglo XVII suscita el interés de numerosos autores españoles, que pretenden "arbitrar" -de ahí que reciban el nombre de "arbitristas"- remedios o proponer medidas para atajar la crisis económica y demográfica. Esta preocupación se refleja también en la obra de Lancina. Tiene una clara conciencia de la íntima relación que existe entre una política económica acertada y la supervivencia del Estado. Después de describir los Estados que componen la Monarquía española, y los Estados amigos y rivales, se ocupa del tema económico: del modo de establecer y distribuir las rentas; de la liberalidad y la riqueza; de las medidas para atajar el problema demográfico, etc. Veamos cada una de estas cuestiones.

IV.5.1. El sistema tributario

¹⁷⁰ C. P., p. 385, CCLV, nº 4.

¹⁷¹ MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 329.

Lancina se ocupa de cómo debe el príncipe establecer, dispensar y distribuir las rentas: "Delineada la noticia de los Estados propios y extraños, no le importa menos a un Príncipe tenerla del modo de establecer sus rentas, y dispensarlas. En la presente política cifran en tributos, imposiciones, y gabelas los Soberanos todos sus derechos, y este es el principal nervio de los imperios; pues no pueden mantenerse sin soldados y otros gastos; ni éstos sin los tesoros, ni éstos sin las imposiciones y tributos. Esta es necesidad que ha introducido la sociedad humana, pues como fue conveniente que los hombres se gobiernen con su cabeza política, también lo fue que se ayudasen los miembros para mantenerla; pero ya que en los Estados no se puede vivir sin tributos, se ha de mirar de la cualidad que sean, y el modo de dispensar sus rentas los Soberanos"¹⁷².

Es muy importante que el príncipe esté bien informado, puesto que la quietud del Estado depende de que se establezca una política fiscal acertada: "Un Príncipe debe estar enterado de todas estas noticias para saber cómo gravar o aliviar los vasallos, y la cualidad y certidumbre de sus rentas, pues esta es la primera máxima de un gobierno de donde nace la quietud o grandes trabajos. Puede de este modo saber en el estado que están sus pueblos, no sea que mirando sólo a sus necesidades lo pierda todo cuando piensa más en cargarlos"¹⁷³.

Nuestro autor destaca la importancia del buen manejo de la hacienda, anticipando un rudimentario sistema de presupuestos públicos; sostiene que a cada necesidad hay que asignarle su ingreso normal, no tocando los demás de este tipo cuando aquél no baste, sino acudiendo al subsidio extraordinario. En sus planteamientos encontramos fuertes influencias mercantilistas, aunque ya con cierta apertura postmercantilista, exponiendo curiosas ideas sobre el sistema tributario, con una clasificación de impuestos y críticas de los mismos. La madurez del moderno régimen del Estado, de la que él, como experto funcionario, tiene clara conciencia, le hace plantear la cuestión de las clases pasivas. El reconocimiento de la obligación para con ellas no se basa en un derecho individual, sino en el interés público: los que sigan en servicio activo tomarán ejemplo de la generosidad del Estado y hallarán seguridad, con lo que todos servirán debidamente al verse libres de futuras dificultades económicas. En la difícil situación social de España a fines del siglo XVII, éste es un problema de primer orden.

Señala las clases de tributos existentes¹⁷⁴ y observa que a veces son cargas muy

¹⁷² C. P., p. 119, LXV, n° 99.

¹⁷³ C. P., p. 124, LXV, n° 126.

¹⁷⁴ "Los tributos se dividen en necesarios y voluntarios, ciertos e inciertos". "Los tributos voluntarios e inciertos sujetan

onerosas para los súbditos más pobres, que no pueden contribuir con lo que se les exige: "Las rentas que pagan los súbditos por vía de tributos son las más ciertas para los Príncipes porque se sabe de quien han de cobrarse; mas para aquellos muy onerosas y particularmente a los pobres que viven de la jornada que trabajan; pues habiendo de pagar en pocas tandas lo que se les reparte, no teniéndolo pronto por muchos accidentes que suelen suceder de enfermedades, esterilidad y trabajos, se les envían los ejecutores, se les vende la poca hacienda que tienen, de que nace el desesperarse y abandonar los propios países, con que al mismo tiempo se halla el vasallo perdido, y con su falta se minoran las rentas reales, o caen las cargas sobre los otros que, no pudiendo sufrirlas, se descompone todo el orden de la república; mayormente que por personas eclesiásticas o por privilegios los más hacendados procuran hacerse francos"¹⁷⁵.

Así pues, para imponer los tributos es necesario que el príncipe conozca muy bien la situación de los súbditos, y debe establecerlos con prudencia sin gravarlos excesivamente: "Para el repartimento de los tributos es menester gran prudencia, doctrina y práctica de los vasallos y cualidad del Estado; si es rico de frutos, si lo es de estables, o si abunda de mercancías, para advertir donde se puede cargar el peso, que sea útil al Príncipe y no destruya al vasallo. Cierto es que adonde se puede vivir por gabelas es más acertado como diremos en otro libro"¹⁷⁶. Aconseja establecerlos sobre las haciendas, y empleos, al igual que se hace en Francia: "El más seguro modo de asegurar los tributos es asentarlos sobre las haciendas, empleos, o artes de cada uno que es el estilo que tiene Francia, que son más exigibles"¹⁷⁷.

No debe obligarse a pagar al que no puede, pues a veces se producen situaciones muy dolorosas para los más pobres, mientras que los poderosos se liberan de pagar: "Pues es necesario que todos coman, y quien no tiene para comer, no es razón que pague; y cada día se cobra de este modo el tributo sin que lo sientan y aunque parezca crueldad cargar el

a los Príncipes a la voluntad de sus súbditos". "Otros tributos son necesarios y ciertos, y con ellos se sabe las rentas y fuerzas que tiene, y hasta donde puede extenderlas un Soberano. Son los tributos de cuatro maneras; aquellos que se pagan por repartimientos sobre las personas y hacienda de los vasallos, como en Nápoles lo que llaman sal y fuegos, y la buena tenencia, y en España el que llaman pecho". Existen, además, otras clases de imposiciones: "Otros consisten en gabelas sobre las cosas comestibles. Otras imposiciones consisten en las extracciones que se hacen de los frutos del Estado, los que se introducen, y éstas las pagan los forasteros, o los vasallos. Y otras menores sobre los puertos secos, pesos o medidas, que las tienen los Príncipes como regalías, pero suelen dar fastidio a los vasallos aunque sean de poca sustancia" (C. P., pp. 119-120, LXV, nn. 100-104).

¹⁷⁵ C. P., p. 120, LXV, nº 105.

¹⁷⁶ C. P., p. 121, LXV, nº 106.

¹⁷⁷ C. P., p. 121, LXV, nº 107.

peso sobre cosa necesaria a la vida humana, es en verdad piedad, pues siendo inevitable el que paguen, no es de tanto sentimiento cuando no sacan de una vez el dinero; se excusan de las ejecuciones y comisarios, que son las sanguijuelas de los Reinos; se libran de la crueldad de los repartimientos y tasas de los que gobiernan, que se disimulan los unos a los otros los poderosos y salvan a sus parientes con que todo viene a cargar sobre los pobres que se bruman, sin haber quien los remedie, ni quien los compadezca"¹⁷⁸.

Sería conveniente reducir los tributos a una sola carga insensible a los vasallos, como hicieron los romanos: "Si todas las materias que tocan a los tributos se pudiesen reducir solo a una carga insensible de los vasallos, censuando las tierras en la forma que los romanos acostumbraron en las haciendas y artes, dejando libres los comercios, sería de grande conveniencia, mayormente en los lugares cortos, pues de este modo no estarían tan maltratados; se podrían repartir y exigir por las justicias ordinarias, teniendo los catastros y cuadernos fieles de las personas y las haciendas... Cuantos más tributos se imponen, goza un Príncipe menos conveniencia; consumiéndose todo por las exacciones y cuentas en ejecutores, tribunales y salarios de ministros, cuando para todo bastaría uno que tuviese la razón de las cobranzas y que lo comprendiese todo un único Erario"¹⁷⁹.

En suma, los tributos deben establecerse con mucha discreción: "es menester la discreción para imponerlos de manera que sean cuanto más se pueda a los Príncipes útiles y a los súbditos menos onerosos"¹⁸⁰. Observa que los súbditos aborrecen las novedades en materia fiscal: "Más fácil es con los pueblos el seguir en mantener los tributos ya asentados que imponer otros; aborrecen la novedad; que el dolor envejecido se hace connatural y piensan que aquello que induce la necesidad, lo mantiene la costumbre"¹⁸¹.

Hasta aquí hemos visto cómo deben establecerse las rentas. Veamos a continuación como deben distribuirse. Según Lancina, los gastos del ejército y de la armada ocupan un lugar preferente en la distribución de las rentas, porque de ellos depende la conservación del Estado: "Para diversos empleos han de tener los Príncipes sus rentas y tesoros, unos de obligación, otros de piedad, y otros de atención y agradecimiento. El mantenimiento de los Ejércitos, Armadas, y Fortalezas toca a la cautela y seguridad universal, y a la conservación y paz del imperio, de donde dimanar todos los demás bienes; así lo primero

¹⁷⁸ C. P., p. 121, LXV, nº 108.

¹⁷⁹ C. P., p. 122, LXV, nº 109.

¹⁸⁰ C. P., p. 120, LXV, nº 103.

¹⁸¹ C. P., p. 479, CCCX, nº 2.

se ha de pensar a esto, pues su estabilidad produce la conveniencia a los demás"¹⁸². Advierte que "cuando se pervierte este orden, nacen las necesidades y los empeños. El primero cuidado del Soberano es el Erario militar; en él se afirma la milicia y ésta asegura el Estado"¹⁸³.

Lancina aconseja que los ministros y militares tengan un solo oficio y sueldo para que haya para todos: "Si el oficio que ocupa el militar o ministro tiene por sí sueldo competente, no se le deben dar otros. Lo mejor es que cada uno tenga un oficio sólo y un sueldo competente, o una merced con esto cumplirá con su cargo, habrá más premios y más tesoros"¹⁸⁴. Observa que los sueldos deben ser suficientes pero no excesivos: "En lo que toca a los sueldos de los ministros, de sus mujeres e hijos, debe un Príncipe andar con mayor advertencia, llevando la máxima de darles con que se mantengan con decencia y estimación, no para que se enriquezcan"¹⁸⁵. No debe descuidarse el cumplimiento del deber de abonar las pagas y asegurar el conveniente sustento de los militares. Se debe pagar a los militares con puntualidad: "Los buenos cabos con las pagas puntuales y los agasajos mitigan las quejas, que muchas cosas arduas con la galantería y agrado se abrazan, se obedecen y modifican"¹⁸⁶. Según Maravall, "en esta materia las amonestaciones de nuestros escritores alcanzan un tono de severidad pocas veces superado. Todos ellos tienen conciencia de tocar uno de los puntos más débiles y tristemente deplorables de la organización de la Monarquía española"¹⁸⁷.

Advierte Lancina que las pagas y alimentos deben llegar puntualmente a los soldados mientras están en servicio activo, pero también cuando se retiren. Es necesario que los soldados sean atendidos en la vejez o cuando han resultado inhábiles por las heridas en campaña, y que reciban haberes que les aseguren su sustento, así como el de sus mujeres e hijos que no puedan mantenerse. El príncipe debe atender a las necesidades de las viudas e hijos de los militares pero sin cargar el Erario público con sueldos muertos: "Gran consuelo es para los militares el tener en la vejez seguros los alimentos, pero no es menos el creer que sirven a un Príncipe que tendrá caridad con sus hijos y mujeres cuando

¹⁸² C. P., p. 124, LXV, nº 127.

¹⁸³ C. P., p. 479, CCCX, nº 4.

¹⁸⁴ C. P., p. 129, LXV, nº 146.

¹⁸⁵ C. P., p. 126, LXV, nº 137.

¹⁸⁶ C. P., p. 266, CLXIX, nº 3.

¹⁸⁷ *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 343.

queden viudas y pobres. En la Monarquía de España se practica esta atención, pero se extravía el modo, cargando al Erario de sueldos muertos"¹⁸⁸.

En definitiva, moderación al establecer las rentas, al distribuirlas, al establecer los sueldos de ministros y militares, y también en los gastos de palacio: "También deber estar advertido un Soberano a que no sean excesivos los gastos de su Palacio. Esto lo ha ejecutado al tiempo presente nuestro gran Monarca Carlos Segundo, habiendo reformado su Casa Real, manteniéndose constante en tan sabia resolución, entre las quejas y los ruegos"¹⁸⁹. Por tanto, la moderación es la clave que asegura el éxito de la razón de Estado económica: "La buena economía, la regulada liberalidad, la moderación de los lujos y superfluidades, y el dar a quien lo merece, hace que los Reyes tengan para todos, y que les sobre para poner muchas cantidades en sus tesoros"¹⁹⁰.

IV.5.2. La liberalidad y riqueza

La liberalidad y la riqueza son factores muy importantes en el proceso encaminado a apuntalar la autoridad del príncipe, su reputación. Como observa Maravall, "entre nuestros escritores es muy corriente el rey liberal frente al príncipe avariento del maquiavelismo. El rey se ha de dar todo a sus súbditos como la antorcha que arde y se consume para alumbrar a los demás. Se le recomienda en esto buena administración, para que no pierda su reputación si un día no tiene qué dar"¹⁹¹. Según Lancina, lo primero que deberá hacer el príncipe es estar bien informado de lo que posee y dispensa: "En ninguna cosa se puede desear que tenga todas las noticias más que en lo que posee y dispensa; en esto es donde más fácilmente son los Príncipes engañados. Pero anotándolo por su mano, se acuerdan mejor de ello y cuando sus ministros les tratan poca verdad pueden advertirlos, como practicaba Felipe Segundo, de quien he leído muchos despachos secretos sobre estas materias referidas, escritos a los Virreyes de Nápoles donde se admira el cuidado, vigilancia, y economía de su gobierno"¹⁹².

El príncipe debe dar con sabiduría y discreción; es decir, debe saber cuándo, por

¹⁸⁸ C. P., p. 126, LXV, nº 134.

¹⁸⁹ C. P., p. 130, LXV, nº 148.

¹⁹⁰ C. P., p. 130, LXV, nº 151.

¹⁹¹ *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 262.

¹⁹² C. P., p. 132, LXV, nº 156.

qué, qué, y a quién da. Lancina es de la opinión, corriente durante la época, que aunque en principio todos los hombres son igualmente merecedores de gracias, en la práctica algunos lo son más que otros. Advierte que con algunas personas es un error ser liberales: "Dar a los viciosos es error para que cultiven sus vicios; a muchos no les bastan los Tesoros Reales, que les sobrarían sus haciendas cuando se regulasen a vivir en moderación"¹⁹³. Y dar a quien tiene mucho es vanidad: "Dar a quien tiene mucho es errada vanidad; los Príncipes suelen tener estos caprichos; dar mucho es de Príncipes pero emplearlo con sabieza y discreción"¹⁹⁴. Por tanto, es necesario que el príncipe conozca los méritos y servicios de cada uno: "Para esto es necesario que tenga gran advertencia un Príncipe en conocer los méritos de cada uno, y que en el Breviario de su imperio estén anotados los años de edad, servicios generales y particulares de todos, para poder emplear y aplicar las personas conforme los méritos y ejercicios"¹⁹⁵.

El príncipe debe ser liberal, pero con moderación: "cuando un Príncipe da con discreción, tiene para todo"¹⁹⁶. Y advierte que "no es prudencia en los hombres por parecer liberales en sus testamentos, empobrecer su casa; en los Príncipes es impiedad destruir por esta causa sus herederos; deben ceñirse a una liberalidad regulada y a una civil parsimonia"¹⁹⁷. Así pues, la reputación del príncipe se balancea continuamente entre dos extremos: la liberalidad jamás ha de degenerar en prodigalidad, ya que el despilfarro es siempre causa de que se impongan cargas intolerables sobre los súbditos; pero el príncipe tampoco ha de ser miserable. Observa que Felipe II es un admirable ejemplo de príncipe moderado en los gastos: "Ahorrar en lo superfluo para ser puntual en lo preciso. En esto fue a todos los Príncipes norma Felipe Segundo, que consultado del gobernador del Peñón para que se recogiesen las balas perdidas por la campaña dando a los soldados en premio un tenue precio, aprobando la proposición, le advierte que sea cuanto más pueda adelgazando el pacto"¹⁹⁸.

A propósito de la cuestión de la liberalidad, es interesante notar cómo, inmediatamente después de recomendarla por su intrínseco valor moral, Lancina la

¹⁹³ C. P., p. 467, CCCIV, nº 2.

¹⁹⁴ C. P., p. 467, CCCIV, nº 3.

¹⁹⁵ C. P., p. 125, LXV, nº 131.

¹⁹⁶ C. P., p. 127, LXV, nº 140.

¹⁹⁷ C. P., p. 60, XL, nº 1.

¹⁹⁸ C. P., p. 466, CCCIII, nº 6.

justifica como un excelente instrumento de razón de Estado. Los hombres, según Lancina, permanecen fieles mientras continúan recibiendo mercedes. Según esta consideración, eminentemente utilitaria, aconseja al príncipe que gobierne su riqueza con economía, un fin fácilmente asequible a todo aquel que sujeta su liberalidad a la influencia moderadora de la prudencia. Advierte que "en esto se necesita de discreción, pues hay algunos Príncipes que saben repartir tan mal que a pocos se lo dan todo, y muchos no participan cosa alguna de su clemencia"¹⁹⁹.

En suma, para administrar bien la riqueza es fundamental la moderación de ánimo: "No es pobre quien no tiene si no es el que por sus desórdenes se hace. Ciertamente es que la moderación de ánimo se contenta con poco en los intereses, aunque tenga un corazón para los honores que no cabe en el mundo"²⁰⁰; observa, además, que "primero se ha de procurar cumplir con lo preciso en un Estado, después entra lo voluntario; y el dar ha de ser de lo superfluo, y dar donde se saque fruto"²⁰¹.

IV.5.3. Medidas para atajar el problema demográfico

Lancina observa, en primer lugar, que sin una población suficiente y bien distribuida es imposible asegurar la permanencia del Estado: "La mayor potencia de los Estados consiste en que estén bien poblados, esto gozan otros y lo contrario España... En España falta quien atienda la agricultura; la mercancía está perdida y las artes; y aún faltan gentes para sustituir en los ejércitos y presidios"²⁰²; y añade que "ninguna provincia tiene más necesidad de remedio en esto que España, ha padecido siempre falta de habitantes"²⁰³. Señala las causas que han originado el problema demográfico: "El descubrimiento de las Indias ha ocasionado a España grandes ruinas, pasando cada año más de diez mil hombres en aquellas Provincias... No ha sido menos lo que ha costado el mantenimiento de las provincias de Flandes, las guerras de Italia, en Milán, Nápoles, y Sicilia los presidios. La expulsión de los judíos por el Rey Católico para purificar la Religión en doscientas mil familias, y la de Felipe Tercero en ochocientas mil de moros; además de la gran falta que

¹⁹⁹ C. P., p. 124, LXV, n° 130.

²⁰⁰ C. P., p. 467, CCCIV, n° 3.

²⁰¹ C. P., p. 130, LXV, n° 150.

²⁰² C. P., p. 179, XCI, n° 4.

²⁰³ C. P., p. 179, XCI, n° 6.

causaron de hombres, hicieron a las comodidades humanas grandes perjuicios; eran éstos los que labraban la tierra, y aquéllos los que mantenían los comercios y enriquecían el Reino, y ambos gremios los que tributaban a los Tesoros Reales grandes riquezas, por la poca aplicación que tienen al trabajo los españoles y por hacer a los más su nobleza francos"²⁰⁴.

Por tanto, se debe limitar el número de emigrantes hacia América: "Dejemos aparte que se debieran prohibir a las Indias tan continuos pasajes, y dar otro orden en la misión de los galeones y flotas donde al presente es toda la utilidad de los particulares y del Rey todo el cuidado y el trabajo, pues en otras provincias donde tienen grandes comercios practican otros modos. Y muchos son de opinión que las Indias nos han hecho pobres"²⁰⁵.

Otra de las medidas consiste en asignar tierras desiertas para que se cultiven: "El expediente de asignar las tierras desiertas para que se cultiven, pueblen y reedifiquen no es nuevo en España. De este modo se restauraron las ciudades y lugares que se ganaban a los moros"²⁰⁶. Aconseja que se envíe a los más pobres e indigentes, que viven en ciudades grandes, a lugares apartados para que los repueblen, observa que esta medida se practica en otros Estados: "Pudiérase, si no bastasen los militares, sacar de las ciudades grandes los pobres cargados de familia, los vagabundos, y mujeres pobres, o públicas. Tampoco es ésta idea nueva, pues hoy la está practicando Francia pasando las mujeres públicas por castigo para que pueblen sus Indias; lo mismo hacen Inglaterra y Holanda, y lo han tomado de los romanos que fundaban sus metrópolis de las gentes que merecían los destierros por sus delitos"²⁰⁷.

Otra medida altruista y novedosa es la de recoger niños abandonados o huérfanos, medida ya aconsejada por Tomás Moro en su *Utopía*: "Otro modo hay también de recoger los niños y niñas que son huérfanos, andan perdidos, o tienen los padres inútiles [...] Esto lo practicaron los espartanos; hoy se ejecuta con gran caridad en la ciudad de Nápoles; lo da por precepto en su *Utopía* el sabio Tomás Moro"²⁰⁸.

Señala también otras medidas, más importantes, si cabe, que las anteriores: "aliviarlos en los tributos; poner término a las donaciones eclesiásticas, y a que se elija este

²⁰⁴ C. P., p. 180, XCI, n° 7.

²⁰⁵ C. P., p. 180, XCI, n° 8.

²⁰⁶ C. P., p. 181, XCI, n° 10.

²⁰⁷ C. P., p. 181, XCI, n° 11.

²⁰⁸ C. P., p. 181, XCI, n° 12.

orden de los súbditos; favorecer los comercios y las artes con particulares privilegios; y cultivar la justicia, evitando las parcialidades y delitos"²⁰⁹. Observa que es de vital importancia para la conservación de la monarquía el adoptar estas medidas.

IV.6. A modo de conclusión

Lancina, como buen tacitista, reconoce que la religión puede ser provechosamente aplicada a la política. En primer lugar, la religión sirve para granjear el amor del pueblo. Además, sugiere abiertamente que el príncipe puede servirse de la religión para disimular aquello que le interese ocultar. Admite que la religión puede ser provechosamente aplicada a la política. ¿Implica este reconocimiento un compromiso con el maquiavelismo? A juicio de Maravall, en la obra de Lancina resalta claramente la aceptación de Maquiavelo, en un doble sentido: "en primer lugar, de lo que constituye el sentido de la obra del genial florentino en la historia del Estado moderno, y, en segundo lugar, de su tendencia en la manera de enfocar y resolver cuestiones concretas. Maquiavelo, instaurador de la política "pura", cuyos postulados se formulan con exclusión de consideraciones de cualquier otra índole, que no sean exclusivamente orientadas a las exigencias de la técnica del poder sobre un grupo social, está incorporado en grandes dosis en la obra de Lancina"²¹⁰.

Fernández-Santamaría²¹¹ señala con acierto que los pensadores españoles coinciden en lo esencial, si bien no siempre lo hacen a partir de premisas idénticas: los eticistas hacen hincapié en la verdad, mientras que los tacitistas se centran en la cuestión de la utilidad. Todos los escritores españoles consideran la religión como algo esencial para el Estado y la comunidad. Por ejemplo, el historiador Herrera, traductor de Tácito y Botero, que, en su ya citado *Discurso IV*, se ocupa de las materias que abarca la razón de Estado, enumera entre ellas la religión y la califica de "columna principal"; y señala, además, una condición básica que da a la razón de Estado su verdadero significado: todas las acciones -tanto las públicas como las privadas-, deben estar dirigidas a aumentar el bienestar de todos²¹². Por su parte, Álamos de Barrientos escribe: "El príncipe ninguna cosa ha de procurar tanto

²⁰⁹ C. P., p. 179, XCI, n° 5.

²¹⁰ MARAVALL, J. A., "Los Comentarios Políticos del tacitista Juan Alfonso de Lancina" en *Estudios de Historia del pensamiento español, op. cit.*, p. 318.

²¹¹ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado, op. cit.*, p. 66.

²¹² DIV, f. 51.

como la religión y honra de Dios"²¹³. Y Eugenio de Narbona, tacitista, y por tanto ajeno a la escuela eticista, se expresa en el mismo sentido que los eticistas: "La religión se ha de seguir y amar por sí misma, por lo que es bueno, no por medio engañoso para la conservación del Estado"²¹⁴.

Lancina, al igual que los demás tacitistas españoles, reconoce que la religión puede ser provechosamente aplicada a la política. El propio Maravall, después de afirmar que Maquiavelo está incorporado en grandes dosis en la obra de Lancina, advierte no obstante que: "Subsiste, sin embargo, la diferencia radical con Maquiavelo de los escritores políticos españoles, franceses, italianos, etc., obligados a escandalizarse de aquel. Aunque el tema religioso no sea frecuente en Lancina, en su misma obra, aparte de los testimonios de su vida personal como "cristiano viejo", hay indicios que aseguran no entrar el menor motivo de relativismo político en su adhesión. Esta circunstancia templó en Lancina el radical pesimismo antropológico que está en la base del maquiavelismo y le hace contar, en las soluciones a los problemas políticos que se plantea, con resortes y estímulos internos del alma humana, que exhiben su condición moral"²¹⁵.

A juicio de Maravall, los tacitistas españoles se sienten *obligados* a escandalizarse de Maquiavelo por la condena que recayó sobre él en España, pero en el fondo aceptan su doctrina, y acuden a Tácito para introducirla en España. Observa, respecto a Lancina: "Cuando en medio de una sociedad en la que hasta reyes que llevan dictados de cristianos practican una acción política sin contención moral, [Lancina] tiene forzosamente que recomendar las exigencias de la razón de Estado para la defensa de la Monarquía española, un titubeo se aprecia con frecuencia en sus palabras, no es fácil averiguar si por motivaciones externas o sinceramente internas"²¹⁶. Parece que Maravall duda de la sinceridad de los autores españoles del siglo XVII, sin embargo, como advierte J. M. Jover, no podemos contemplar el siglo XVII con la mentalidad del XX: "Un posible prejuicio hemos de desechar ante todo de nuestras mentes, si es que vive en ellas. No podemos contemplar el XVII con ojos del XX. Vivimos unos tiempos en los cuales lo religioso, políticamente considerado, suele ser ingrediente de la nación, como la lengua o la raza, o contenido del Estado: medio al servicio del Estado... No podemos, pues, dudar, prejuzgando por lo que vemos en nuestros días, de la cordial sinceridad del español del

²¹³ *Aforismos*, Libro I, núm. 80, p. 11.

²¹⁴ *Doctrina*, IV

²¹⁵ "Los Comentarios Políticos...", *op. cit.*, p. 318.

²¹⁶ "Los Comentarios Políticos...", *op. cit.*, p. 319.

XVII²¹⁷. Y en esa línea, los estudios más recientes del hispanista británico H. Kamen ponen de manifiesto que "durante todo el siglo XVII y la mayor parte del XVIII, España siguió siendo una sociedad masivamente fiel a la fe católica"²¹⁸.

Y en coherencia, como ha señalado Fernández-Santamaría, el hecho de que los tacitistas españoles admitan la utilidad de la religión no implica compromiso alguno con el maquiavelismo. Y cita el caso de Moles: "Moles, hombre que ha condenado la razón de Estado y acusado a los *políticos* de mezclar las cosas humanas con las divinas y subordinar la religión a la razón de Estado, echa mano de Aristóteles: "Aristóteles quiere que la política sirva a la religión, como la medicina a la salud"²¹⁹. Nuestro autor, como buen tacitista, también acepta la utilidad de la religión, pero el tratamiento que ofrece de la misma no puede considerarse maquiavelista como el propio Maravall reconoce. Lancina, a lo largo de toda su obra, insiste en que el príncipe debe evitar por todos los medios caer en los extremos: negar la utilidad de la religión sería caer en un extremo del *evangelismo*, y subordinar la religión a la política sería caer en el otro extremo, en el del *maquiavelismo*. Y al igual que en otros temas, en el de la religión propone seguir la vía media de la *moderación*.

El príncipe o gobernante es la persona que tiene a su cargo la administración de la justicia, para conseguir el bien común. Respecto a ésta, distingue las dos especies señaladas por la doctrina escolástica: conmutativa y distributiva. Aquélla se refiere a las relaciones de las partes del reino o ciudadanos entre sí; ésta a las que anudan las relaciones entre el todo y las partes. Ambas tienen innegable trascendencia política; pero, no obstante, la de la segunda es mucho mayor. La justicia del príncipe es la justicia distributiva, cuya función principal consiste en procurar el bien común al mismo tiempo que se respeta la dignidad de la persona y se da a cada uno lo suyo: "No se debe negar a los súbditos lo justo para que no acumulen sus quejas con otras causas; muchas cosas se superarían con un remedio tenue, repugnadas, necesitan de muchos grandes"²²⁰.

El príncipe debe anteponer siempre la defensa del bien común y, cuando sea necesario, deberá sacrificar otros intereses particulares. El buen funcionamiento de la administración de justicia, depende de que se respeten las leyes; éste debe ser el objetivo prioritario del príncipe. "De la administración de la justicia -escribe Lancina- ganan los

²¹⁷ JOVER, J. M., *op. cit.*, p. 216.

²¹⁸ KAMEN, H., *La España de Carlos II*, *op. cit.*, p. 476.

²¹⁹ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado*, p. 66.

²²⁰ C. P., p. 267, CLXX, nº 2.

súbditos la libertad, porque cesa el imperio de los poderosos y cada uno vive sin opresión, salvas las leyes"²²¹. La libertad no hay que entenderla abstractamente, sino en relación con la naturaleza del hombre, y siendo éste en sí mismo social, esa libertad debe ser concebida en el orden de la sociedad. La libertad es la que permite al súbdito cooperar con el poder, obedeciendo libremente sus órdenes, y de esta obediencia activa se deduce la obtención de los bienes que es permitido esperar del estado de sujeción civil. De que todos los súbditos sean libres se desprende una segunda calificación de los mismos: todos los súbditos son iguales. De esta igualdad fundamental de las criaturas racionales, que se deduce de una igualdad en los fines a cumplir, se deriva una igualdad de medios. Por eso, ante la ley, con la que se regula la conducta de los hombres en vista de una finalidad, deben ser todos iguales. Aparte de su valor jurídico, que se pone de manifiesto en la esfera de la ley y la justicia, la igualdad tiene un valor político. Liga por igual todos los súbditos al príncipe cuando éste la practica en su trato con ellos.

Otra importante cuestión en relación con la "razón de justicia" o razón de Estado administrativa es la *distribución de cargos y honores*. El desarrollo de la Administración estatal en el siglo XVII, su organización burocrática, sus necesidades de competencia y eficacia en quienes en ella han de servir, da una importancia extraordinaria a la provisión de los cargos. La igualdad ante la justicia, en su aspecto de justicia distributiva, implica establecer un justo sistema en la distribución de cargos, premios y honores. Por esta razón, los autores del siglo XVII pondrán especial interés en mostrar al rey los medios que puedan posibilitar una selección adecuada de los ministros y oficiales. Permanencia y sistema de ascenso por grados son dos ideas fundamentales en la administración estatal del siglo XVII.

Los ascensos deben fundarse en los méritos de las personas de manera que el ascenso regular de unos anime a otros: "Se ha de procurar en los Estados, que cuanto más grandes sean las personas, se aparten más de las leyes de la ambición, suban por sus grados y funden sobre sus méritos los deseos. Cuando los más altos toman este camino se moderan los inferiores, pero cuando los miran adelantados aquellos sin razón y se ven mandados de la soberbia y de la ignorancia, se desesperan"²²².

Por tanto, ésta es la regla que debe seguir el príncipe: "Dar conforme la graduación y los méritos los oficios, de manera que el ascenso regular de unos anime a los otros"²²³. El

²²¹ C. P., p. 2, I, nº 1.

²²² C. P., p. 28, XVI, nº 7.

²²³ C. P., p. 101, LXV, nº 14.

cargo público se configura, pues, como un medio de ascenso social, un ascenso que se ofrece paralelo en sus logros efectivos con la escalada por los peldaños de la pirámide burocrática. Por ello, advierte nuestro autor: "Cuando se llega a honrar y merecer, estancar al que sirve en la mitad de los ascensos es hacerle agravio porque parece que se duda de su fidelidad o mérito"²²⁴. Cada oficio debe tener su persona que lo sirva actuando las atribuciones que sean propias de aquél, y consecuentemente beneficiándose de los honores y privilegios adscritos al mismo. Es decir, los cargos no deben hacerse a la medida de las personas, sino más bien al revés. En consecuencia, la persona que aspira a obtener un cargo, debe aportar la formación específica que requiera el oficio en cuestión. Lo cual exigirá la concurrencia en el candidato de experiencia y ciencia, es decir, la justificación de un *cursus honorum* o de un *curriculum* burocrático, de un lado, y de una formación técnica típica de los letrados, de otro. Así lo expresa Lancina: "Generalmente para obrar con acierto en el cargo, es necesaria la práctica, y la enseñanza"²²⁵.

Observa nuestro autor que los príncipes no quieren a su lado ministros muy sabios, basta que sirvan para desempeñar la función que les va a encomendar: "No quieren los Príncipes junto a sí, ni en los grandes cargos ministros muy sabios. Basta elegirlos como los han menester, algunas veces que sean rectos y tal vez, para moderar vasallos poco obedientes, que sean temerarios. El ministro muy capaz, mayormente si conoce flaqueza de ingenio en su Príncipe, quiere hacerle el pedagogo; es menester saber refrenar la sabiduría con el superior; que le parezcan a éste los aciertos del gobierno partos propios"²²⁶.

Es decir, el ministro *no debe excederse en su función*, ha limitarse a cumplir con diligencia la función que se le encomienda. En cualquier caso, el príncipe necesita de todos, incluso de los ministros malos: "No siempre son buenos los ministros muy celantes, han de ser conforme para que sirven; por esto se valen los Príncipes de todos, porque en el gobierno de un Estado son muchos y muy diversos los arcanos"²²⁷. Algunos opinan que los buenos sólo sirven para lo bueno y los malos para todo: "Muchas veces una operación que repugnaría a un ministro recto, la abraza un malo por dar gusto. Llevan algunos una máxima, que el bueno sirve para lo bueno y el malo para todo"²²⁸. En definitiva, según

²²⁴ C. P., p. 384, CCLIV, nº 6.

²²⁵ C. P., p. 28, XVI, nº 5.

²²⁶ C. P., p. 487, CCCXIII, nº 11.

²²⁷ C. P., p. 487, CCCXIII, nº 12.

²²⁸ C. P., p. 487, CCCXIII, nº 12.

Lancina, tanto el hombre virtuoso como el bribón son indispensables a la república, porque sin el ejemplo del primero y la influencia negativa del segundo, sería imposible llevar a cabo grandes acciones: "Gran verdad es que los traidores y los que hacen el servicio por camino menos plausible a ninguno agradan; a quien causan el daño, ofenden; y a quien tiene la utilidad aunque la abrace no se obliga. Aunque tengamos de alguno lo que deseamos injustamente, queremos el gusto, no la persona y nos sirve de guía para no fiarnos de ellos. Estos hombres son necesarios en el mundo porque las cosas que necesitan de diligencias menos aprobadas no las abrazan los buenos"²²⁹.

Ahora bien, la insistencia de Lancina, al igual que otros muchos autores, en proponer una serie de medidas para comprobar la idoneidad de los aspirantes a un cargo, nos lleva a una conclusión incuestionable: pocas o muy pocas veces esas recomendaciones doctrinales obtenían su fruto. De ello es muy consciente Lancina: "La ambición en aspirar a los cargos hace que no se confieran a quien los merece. El poder de los magnates es la ruina de la justicia y destrucción de los menores"²³⁰. En efecto, la habilidad de los poderosos e influyentes para obtener la recomendación, o simplemente, el ascenso sin justificar, abrirá de hecho la puerta de los cargos más a la astucia que a los méritos: "Cada uno procura vestirse de las maneras que tiene para obligarle [al príncipe], por esta causa es llaga que necesita de fuerte medicina en algunos Estados la que causa el dinero y los favores. Estos dos males hacen en los ascensos perder el ánimo a los que merecen más y pueden menos"²³¹.

Lancina se ocupa también de los *deberes de los colaboradores del príncipe*. Ante todo, conviene recordar que la competencia del rey, como cabeza del cuerpo político y vértice de la Administración, se resume en el control de la actuación de los funcionarios, pero sin inmiscuirse en las respectivas esferas de competencia: manejo de los hilos del gobierno y de la administración de justicia, pero sin intervenir personalmente en los negocios. Esto es lo propio del oficio de rey.

Los oficiales públicos o funcionarios, como delegados del monarca para unos fines concretos, actúan ejerciendo unas competencias y usando de unas atribuciones que les han sido especialmente conferidas por la suprema autoridad y origen: el rey. Los oficiales y ministros son, pues, simples ejecutores, a los que en muchos casos no les es permitido conocer las razones primeras determinantes de la voluntad real. En cualquier caso, son

²²⁹ C. P., p. 385, CCLV, nº 3.

²³⁰ C. P., p. 464, CCCII, nº 464.

²³¹ C. P., p. 491, CCCXV, nº 3.

personas muy próximas al príncipe, capaces de influir en su voluntad, de ahí que Lancina señale sus deberes. El primero y más importante, es el de la fidelidad: "Entre todos los servicios que se pueden hacer a un Príncipe, ninguno estima más que el de la *fidelidad*"²³². No obstante, la existencia de los ministros podrá dar lugar a que, confundiendo los oficios, éstos se atribuyan lo que pertenece a la postestad real. Si los ministros mandan, el orden del poder se deshace. El mal es tan grave que da lugar a enérgicas advertencias por parte de Lancina: "Cuando encarga el Soberano un orden preciso, el oficio del Ministro es obedecerlo no disputarlo; éstos son arcanos de la soberanía donde la obediencia es ciega"²³³

Lancina tiene clara conciencia de la necesidad de los ministros, pero esto no disminuye, sino que mantiene el deber del rey de cumplir con las funciones inalienables de su cargos, y aún aumenta sus obligaciones con la de elegir buenos ministros, mantenerlos en su papel, limitarlos si por exceso pretenden salirse de él, vigilarlos en su gestión, conocer y resolver sus propuestas, separarlos si no son apropiados, etc. Puede suceder que el ministro actúe en el gobierno con cesión de prerrogativas que se estiman propias de la majestad. Y esto puede tener lugar o por medio de un acto negativo de la voluntad, o por fuerza propia del ministro. En este último caso tendríamos un antecedente de la figura del dictador. Lancina hace referencia explícita a esta figura, quizá porque el tiempo en el que escribió podía hacerlo recomendable: "Hay algunos cargos en las Repúblicas que perpetuos las destruyen, pero instituidos en coyuntura las sanan. Es necesario salir en ellos tal vez del orden de las leyes, que para curar males arraigados o envejecidos no bastan ordinarios remedios. La erección de las dictaduras entre los romanos fue para los últimos peligros, y temporales por lo sumo del poder, y para que todos pudiesen con los méritos esperarlas"²³⁴.

En el pensamiento del siglo XVII es omnipresente el tópico de la preocupación militar: el derecho poco vale si no es apoyado por la fuerza. Y como no podía ser menos, este tema, crucial en la literatura política española del Barroco, también interesa a nuestro autor. Por tanto, su postura sólo puede comprenderse poniéndola en relación con las circunstancias de la época en la que escribe. Por una parte, el potencial económico y militar de la monarquía española se había ido debilitando progresivamente durante toda la centuria. En política exterior, España tiene que hacer frente a los continuos ataques de la potencia hegemónica, Francia. Por otra, la Corona española tiene que hacer frente al problema sucesorio que plantea la falta de descendencia del monarca español, Carlos II.

²³² C. P., p. 383, CCLIV, n° 4.

²³³ C. P., p. 43, XXIX, n° 1.

²³⁴ C. P., p. 2, I, n° 1.

Este problema despierta el interés de las potencias europeas que, en el momento en el que escribe Lancina, conciertan entre sí el primer tratado secreto para repartirse los dominios de la Monarquía española.

Lógicamente, ante esta situación, no cabe pensar en el aumento de la monarquía, uno de los objetivos de la razón de Estado. Por eso, Lancina, "inteligentemente consciente de las circunstancias históricas por las que atraviesa España" según escribe Maravall²³⁵, se centrará en la conservación, única preocupación de la monarquía española en aquel momento de crisis y desconcierto. Propone como objetivo prioritario de la razón de Estado asentar una paz segura que permita a la monarquía española conservar sus extensos dominios. Según Lancina la guerra discreta es el fundamento de la paz, es conveniente mantenerla siempre en alguna parte, para la conservación del arte militar y los soldados. Como señala L. Pereña²³⁶, al estudiar la teoría de la guerra en Francisco Suárez, esta postura es universal a toda la escuela española. La guerra no va contra la paz, porque busca esencialmente la justicia; se opone a la paz mezquina, siguiendo la fórmula del Aquinate²³⁷. Tranquilidad del orden en la justicia es la paz²³⁸ que justifica la guerra como medio necesario para lograr el fin del Estado. Es decir, la guerra queda dialécticamente subordinada a la paz. Frente al concepto quietista de paz como *otium*, nuestros autores mantienen el concepto dinámico de paz como orden de justicia, que muchas veces implica la guerra misma. Por tanto, la paz no es estática sino dinámica, se proyecta en el futuro. En esta concepción dinámica de la paz se encuentra la base más sublime de la teoría de la guerra de Suárez²³⁹. El modo de hacer la guerra depende del lugar y carácter de las naciones; da una serie de normas tácticas y estratégicas, recalcando el interés de las fortificaciones militares, con fortines y trincheras, separándose de la opinión de Maquiavelo y siguiendo la doctrina común de los españoles.

Además del arte de la guerra, el príncipe necesita conocer la política militar. Tiene la obligación indeclinable de honrar y atender el arte militar. Política militar y arte de la guerra son, pues, dos obligadas facetas de la virtud de la fortaleza del príncipe. La

²³⁵ La teoría española del Estado, *op. cit.*, p. 322.

²³⁶ PEREÑA VICENTE, L., *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, T. I, Madrid, C.S.I.C., 1954, p. 141.

²³⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q, 40, art. 1.- SUÁREZ, F., *De Bello* sec. I, n. 4.

²³⁸ Según San Agustín, la paz es la tranquilidad del orden; es la tranquila seguridad de un orden de justicia y que procura a cada Estado el medio más eficaz de cumplir su misión y de aportar su contribución al bien común de la sociedad internacional (SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Lib. XIX, caps XI y XIII).

²³⁹ Cfr. PEREÑA VICENTE, L., *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, *op. cit.*, p. 142.

seguridad de un Estado radica en sus fuerzas, y ello exige precaverse y mantener las tropas aun en la paz. La conservación y paz del Estado depende del mantenimiento del ejército, armada, y fortalezas.

La preocupación por los problemas económicos y demográficos que aquejan a Castilla durante el siglo XVII suscita el interés de numerosos autores españoles, que pretenden *arbitrar* -de ahí que reciban el nombre de "arbitristas"- remedios o proponer medidas para atajar la crisis económica y demográfica. Esta preocupación se refleja también en la obra de Lancina. Tiene una clara conciencia de la íntima relación que existe entre una política económica acertada y la supervivencia del Estado. Después de describir los Estados que componen la Monarquía española, y los Estados amigos y rivales, se ocupa del tema económico: del modo de establecer y distribuir las rentas; de la liberalidad y la riqueza; de las medidas para atajar el problema demográfico, etc.

Nuestro autor destaca la importancia del buen manejo de la hacienda, anticipando un rudimentario sistema de presupuestos públicos; sostiene que a cada necesidad hay que asignarle su ingreso normal, no tocando los demás de este tipo cuando aquél no baste, sino acudiendo al subsidio extraordinario. En sus planteamientos encontramos fuertes influencias mercantilistas, aunque ya con cierta apertura postmercantilista, exponiendo curiosas ideas sobre el sistema tributario, con una clasificación de impuestos y críticas de los mismos. La madurez del moderno régimen del Estado, de la que él, como experto funcionario, tiene clara conciencia, le hace plantear la cuestión de las clases pasivas. El reconocimiento de la obligación para con ellas no se basa en un derecho individual, sino en el interés público: los que sigan en servicio activo tomarán ejemplo de la generosidad del Estado y hallarán seguridad, con lo que todos servirán debidamente al verse libres de futuras dificultades económicas. En la difícil situación social de España a fines del siglo XVII, éste es un problema de primer orden.

La *liberalidad* y la *riqueza* son factores muy importantes en el proceso encaminado a apuntalar la autoridad del príncipe, su *reputación*. Según Lancina, lo primero que deberá hacer el príncipe es estar bien informado de lo que posee y dispensa: "En ninguna cosa se puede desear que tenga todas las noticias más que en lo que posee y dispensa; en esto es donde más fácilmente son los Príncipes engañados. Pero anotándolo por su mano, se acuerdan mejor de ello y cuando sus ministros les tratan poca verdad pueden advertirlos, como practicaba Felipe Segundo, de quien he leído muchos despachos secretos sobre estas materias referidas, escritos a los Virreyes de Nápoles donde se admira el cuidado, vigilancia, y economía de su gobierno"²⁴⁰.

²⁴⁰ C. P., p. 132, LXV, nº 156.

El príncipe debe *dar con sabiduría y discreción*; es decir, debe saber cuándo, por qué, qué, y a quién da. Lancina es de la opinión, corriente durante la época, que aunque en principio todos los hombres son igualmente merecedores de gracias, en la práctica algunos lo son más que otros. Advierte que con algunas personas es un error ser liberales: "Dar a los viciosos es error para que cultiven sus vicios; a muchos no les bastan los Tesoros Reales, que les sobrarían sus haciendas cuando se regulasen a vivir en moderación"²⁴¹. Y dar a quien tiene mucho es vanidad: "Dar a quien tiene mucho es errada vanidad; los Príncipes suelen tener estos caprichos; dar mucho es de Príncipes pero emplearlo con sabieza y discreción"²⁴². Por tanto, es necesario que el príncipe conozca los méritos y servicios de cada uno: "Para esto es necesario que tenga gran advertencia un Príncipe en conocer los méritos de cada uno, y que en el Breviario de su imperio estén anotados los años de edad, servicios generales y particulares de todos, para poder emplear y aplicar las personas conforme los méritos y ejercicios"²⁴³.

El príncipe debe ser liberal, pero con moderación: "cuando un Príncipe da con discreción, tiene para todo"²⁴⁴. Y advierte que "no es prudencia en los hombres por parecer liberales en sus testamentos, empobrecer su casa; en los Príncipes es impiedad destruir por esta causa sus herederos; deben ceñirse a una liberalidad regulada y a una civil parsimonia"²⁴⁵. Así pues, la reputación del príncipe se balancea continuamente entre dos extremos: la liberalidad jamás ha de degenerar en prodigalidad, ya que el despilfarro es siempre causa de que se impongan cargas intolerables sobre los súbditos; pero el príncipe tampoco ha de ser miserable. Observa que Felipe II es un admirable ejemplo de príncipe moderado en los gastos: "Ahorrar en lo superfluo para ser puntual en lo preciso. En esto fue a todos los Príncipes norma Felipe Segundo, que consultado del gobernador del Peñón para que se recogiesen las balas perdidas por la campaña dando a los soldados en premio un tenue precio, aprobando la proposición, le advierte que sea cuanto más pueda adelgazando el pacto"²⁴⁶.

A propósito de la cuestión de la liberalidad, es interesante notar cómo,

²⁴¹ C. P., p. 467, CCCIV, n° 2.

²⁴² C. P., p. 467, CCCIV, n° 3.

²⁴³ C. P., p. 125, LXV, n° 131.

²⁴⁴ C. P., p. 127, LXV, n° 140.

²⁴⁵ C. P., p. 60, XL, n° 1.

²⁴⁶ C. P., p. 466, CCCIII, n° 6.

inmediatamente después de recomendarla por su intrínseco valor moral, Lancina la justifica como un *excelente instrumento de razón de Estado*. Los hombres, según Lancina, permanecen fieles mientras continúan recibiendo mercedes. Según esta consideración, eminentemente utilitaria, aconseja al príncipe que gobierne su riqueza con economía, un fin fácilmente asequible a todo aquel que sujeta su liberalidad a la influencia moderadora de la prudencia. Advierte que "en esto se necesita de discreción, pues hay algunos Príncipes que saben repartir tan mal que a pocos se lo dan todo, y muchos no participan cosa alguna de su clemencia"²⁴⁷. En suma, para administrar bien la riqueza es fundamental la *moderación de ánimo*: "No es pobre quien no tiene si no es el que por sus desórdenes se hace. Cierto es que la moderación de ánimo se contenta con poco en los intereses, aunque tenga un corazón para los honores que no cabe en el mundo"²⁴⁸.

Como hemos tenido oportunidad de notar, dentro de estas categorías o variantes de la razón de Estado -razón de religión, justicia o administrativa, militar y económica- existen una serie de conceptos conocidos colectivamente como instrumentos o medios de la razón de Estado: opinión, duplicidad, cautela, secreto, fortuna, etc., cuyo estudio abordaremos en el capítulo siguiente.

²⁴⁷ C. P., p. 124, LXV, n° 130.

²⁴⁸ C. P., p. 467, CCCIV, n° 3.

CAPÍTULO V

FORMULACIÓN DE LA RAZÓN DE ESTADO

V.1. El titular del poder

Lancina, en común con la abrumadora mayoría de los pensadores políticos españoles de la época, considera que el instrumento ideal para llevar a cabo las estipulaciones de la razón de Estado es el príncipe. El príncipe personifica en su conducta política todos los atributos inherentes a la verdadera razón de Estado. Veamos, pues, cuáles son las características fundamentales que definen al "príncipe perfecto" e, implícitamente, a la verdadera razón de Estado.

Frente al pesimismo antropológico de Maquiavelo o del mismo Tácito, Lancina, siguiendo a los autores españoles -Saavedra, Gracián- ve al hombre como un ser capaz de perfeccionamiento. Considera que la educación es el modo de fortalecer su voluntad e ilustrar su inteligencia. Pero la educación ha de hacerse teniendo en cuenta el oficio y condición del hombre, es decir, la pedagogía debe estar matizada por la personalidad y el oficio del destinatario. Por consiguiente, al rey hay que educarlo en cuanto rey. Así, escribe Gracián: "De una heroica educación sale un rey heroico"¹.

Según Lancina, la educación es imprescindible para forjar o esculpir la personalidad política del príncipe. Para ello el príncipe debería tener tres "ayos" o maestros desde la infancia: uno para que le instruya en materia de religión, otro en cultura general, y el tercero en el arte de reinar: "Mucho es menester para saber elegir Ayo o Maestro a un Príncipe que le dirija. Tres debiera tener desde su infancia. Uno, que lo instruyese en las cosas de la Religión; otro, en los rudimentos pueriles; otro, en las artes de reinar y las leyes de caballerescas. Pero se debe mirar que cada uno sea capaz en el ministerio que se le

¹ GRACIÁN, B., *El Político*, Salamanca, Anaya, 1961, p. 26

encarga"². Se lamenta de que no siempre cumplen con su deber los que tienen la obligación de instruir al príncipe: "Grande galardón merecen los palatinos que se hallan al lado de su Príncipe cuando tienen la caridad de enseñarle a reinar; y sobre todo, es menester que tengan estos hombres la buena gracia. Muchos piensan sólo a enviciar a sus Príncipes, no a instruirlos, y a hacerles horroroso el cetro para que se enajenen de tan noble trabajo y se apoderan ellos del gobierno"³. Y advierte: "Los Príncipes pecan contra los pueblos cuando les dan a sus hijos mala enseñanza. Los defectos de éstos son como los del espejo, que da lo que le muestran. Muchos son intratables por haberlos tenido retirados que la comunicación los haría muy plausibles"⁴.

² *C. P.*, p. 209, CXVII, n° 4.

³ *C. P.*, p. 209, CXVII, n° 5.

⁴ *C. P.*, p. 15, IX, n° 4.

El príncipe debe crecer en un ambiente que estimule su formación: "Las conversaciones han de ser con quien pueda darles enseñanza; se aprende sin trabajo en los discursos familiares; en los ocios y poco convenientes ocupaciones se entorpece el genio"⁵. A tal fin, recomienda la lectura de las obras de Tácito, muy útil para formar al príncipe: "Los años pasados salió a luz aquel *Alphabeto de Príncipes*, obra digna según se dice del Cardenal Richelieu que al mismo tiempo que los divertía en los juegos en la infancia les enseñaba las letras, y los hacía capaces de los propios y los extraños Reinos. Un Maestro del Duque de Saboya, con el motivo de enseñarle la Gramática por Tácito, le hizo capaz de todas las máximas de este gran político"⁶.

Como señala Maravall, la importancia del factor educacional, permanente y común a toda la literatura cristiana, cobra en el siglo XVII una significación política mucho más acentuada, ya que, eliminado todo recurso jurídico o material para evitar el tirano, la educación del rey es el único medio queda para evitar que éste se salga de sus límites y deberes⁷. Por tanto, todo el problema de la educación política consiste en que el príncipe debe conocerse, sujetarse y enmendarse a sí mismo, tanto en su moral privada como en el trato con los demás. Así, advierte Lancina: "Lo primero que ha de hacer un Príncipe es conocerse a sí mismo"⁸, ya que sólo así podrá corregirse: "Toda la aplicación del hombre prudente debe ser a investigarse su natural y corregirle. La mayor empresa es la de vencerse a sí mismo; es necesario hacer el hábito que parezca naturaleza, ni esto se puede conseguir en breve tiempo; poco a poco se cultiva el terreno humano para que de sazonado fruto"⁹.

El genio no puede cambiarse, pero puede corregirse con el estudio y la disciplina: "Verdad es que el genio no puede mudarse pero puede moderarse y corregirse con el estudio y la disciplina"¹⁰. Precisamente, la prudencia consiste en que cada uno conozca su genio: "La prudencia consiste en conocerse el hombre su genio; el que es violento, moderarlo, como aquel que lo tiene tardo, revivirlo"¹¹. Aconseja al príncipe practicar la

⁵ C. P., p. 93, LXI, nº 35.

⁶ C. P., p. 102, LXV, nº 18.

⁷ *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 223.

⁸ C. P., p. 92, LXI, nº 33.

⁹ C. P., p. 27, XVI, nº 4.

¹⁰ C. P., p. 16, IX, nº 4.

¹¹ C. P., p. 394, CCLXI, nº 1.

virtud opuesta al defecto o vicio que debe corregir, es decir, le aconsejar practicar el *agere contra*: "En los defectos que se miran, el remedio para que no se motejen es apartarse de ellos; al que se le puede notar de poca nobleza, obrar con generosidad; a quien le murmuran de inexperto tomar consejo y practicar con hombres doctos y versados; el de poca edad ejecutar con prudencia y reflexión; el de muchos años portarse con vivacidad y sin ser tedioso; el que está en opinión de miserable, gastar con liberalidad, y procurar la buena economía el pródigo; que el reprimirse y ejecutar estas virtudes dará grandes aplausos"¹².

En el mismo sentido, había escrito Saavedra: "Si descubriere el príncipe algunas inclinaciones opuestas a las calidades que debe tener quien nació para gobernar a otros, es conveniente ponerle al lado meninos de virtudes opuestas a sus vicios, que los corrijan, como suele una vara derecha corregir lo torcido de un arbolillo, atándola con él. Así pues, al príncipe avaro acompañe un liberal; al tímido, un animoso; al encogido, un desenvuelto; y al perezoso, un diligente; porque aquella edad, imita lo que ve y oye, y copia en sí las costumbres del compañero"¹³.

Pero ¿qué virtudes ha de poseer el príncipe tal y como lo concibe Lancina? En primer lugar, ha de poseer las virtudes morales, virtudes que observa en nuestro monarca, Carlos II, monarca políticamente débil de carácter, siempre sometido a las decisiones de su madre y de su hermano natural Juan José de Austria -que más que un tutor del rey fue un rey sin título-. Sin embargo, para Lancina: "Es ejemplo -escribe interesadamente- en todas las virtudes morales y, en particular, en la de honesto"¹⁴. Señala que destaca, sobre todo, en la virtud de la *religión*: "Observé en mi gran Monarca lo devoto en las cosas divinas, lo ejemplar e igual entre los mismos religiosos en la Iglesia y en el coro, sentado en la silla de la comunidad que ocupaba Felipe Segundo, mientras se cantaban los divinos oficios; por seguir la antigua, y loable costumbre, que practicaron en Castilla sus Católicos y Nobles Reyes [...] Era de gran júbilo, el mirar lo humano, que se mostraba, sin porteros, ni guardias, más de caballero particular, sabiamente enseñado, que con la soberanía de tan gran Rey, consolando a todos los vasallos, y a todos los que quisieron verle: haciendo aquella gran fábrica, como casa, y particular oratorio de su grandeza"¹⁵. Observa que el monarca debe ser el primero en dar ejemplo: "Cuando en las funciones públicas es el

¹² C. P., p. 219, CXXVI, nº 3.

¹³ *Empresas, op. cit.*, T. I, empresa II, p. 88.

¹⁴ C. P., p. 448, CCXCV, nº 10.

¹⁵ C. P., p. 321, CCXIII, nº 8.

primero para ejecutarlas el mismo que las manda, le sigue con gran conformidad quien obedece; y en las de Religión parece muy bien que sean los Príncipes los primeros, en lo que se puede repetir la observancia de nuestro Monarca"¹⁶. Como hemos visto en el capítulo precedente, Lancina reconoce la utilidad de la religión; pero, a diferencia de Maquiavelo, considera que la fe religiosa del príncipe ha de ser sincera.

Otra importante virtud que ha de poseer el príncipe es la *justicia*: "No hay mayor atributo en los Príncipes que el de la justicia, ésta asienta la quietud de los reinos"¹⁷. Virtud que debe ir acompañada de la *moderación* o *templanza*: "Siempre fue bueno acompañar con la justicia la moderación"¹⁸. Advierte que no siempre se puede practicar la moderación, a veces es necesario acudir al derecho de las armas: "Hay también unos genios tan moderados que no saben alterarse ni tomar resoluciones ásperas, porque les parece que todo se puede superar con los buenos modos; sin duda que se deben primero practicar todos, pero no es prudencia perderse por no obrar en los últimos casos con el derecho de las armas"¹⁹. Por tanto, el príncipe ha de poseer también la virtud de la fortaleza: "debe mostrar valor y ejecutar lo que conviene"²⁰; observa que "no es defecto en el Príncipe ser más inclinado al rigor que a la piedad, ésta obliga, aquel refrena, pero como los hombres son de dura cerviz más fácilmente se embridan que se persuaden"²¹. Para Lancina lo importante es saber regular el justo medio: "de los dos extremos, la bondad daña, la justicia refrena; si no aman, temen; si se dejan manejar los Soberanos, los desprecian; pero el saber regular el medio lo acierta todo"²².

Como hemos visto ya, la *prudencia* es la principal virtud que ha de poseer el príncipe: "Debe aventurarse con prudencia un ánimo generoso, y sobre las buenas direcciones dejar su parte a la fortuna. No se puede negar que sea la última miseria morir de desconfiado, u omitir lo que le ofrece la razón por temor de los enemigos: llevando delante lo justo, éstos se abaten cuando hay valor, y los que aman lo razonable, protegen y

¹⁶ C. P., p. 406, CCLXIX, nº 3.

¹⁷ C. P., p. 72, L, nº 1.

¹⁸ C. P., p. 196, CIV, nº 2.

¹⁹ C. P., p. 289, CLXXXIX, nº 2.

²⁰ C. P., p. 235, CXLIII, nº 1.

²¹ C. P., p. 235, CXLIII, nº 1.

²² C. P., p. 235, CXLIII, nº 1.

ayudan"²³. La prudencia consiste en saber aprovechar lo que presenta la fortuna: "no puede quien gobierna repararlo todo porque no puede prevenirlo. Muchas cosas ofrece la fortuna, y la prudencia consiste en valerse de ellas y aplicarlas a lo que convenga"²⁴.

Para Lancina, las virtudes morales del príncipe han de ser verdaderas, no simuladas, ya que de lo contrario, no serían virtudes sino simples artes sin contenido moral. Pero las virtudes morales no son suficientes para gobernar: "Para vivir sabiamente de particular bastan las virtudes morales, pero se necesitan otras artes para dirigir a otros y mantener un reino"²⁵. El príncipe debe formarse en el arte de reinar, no basta que posea las virtudes morales según el cuadro tradicional, necesita adquirir unas virtudes especiales, las virtudes heroicas o de imperio.

V.2. *Las virtudes heroicas o de imperio*

Es un lugar común en la doctrina política del siglo XVII la creencia en la fuerza ejemplar del príncipe. El príncipe ha de poseer la virtud en cuanto persona pública, porque sólo la virtud le permite conservar el poder y cumplir con su deber de gobernante. La tesis de que la virtud atrae el favor divino y asegura la conservación del poder es general en nuestros escritores²⁶. Uno de los fines del gobierno es incitar a la virtud a los vasallos, para lo cual es muy eficaz que pueda mostrarse a ellos como modelo.

Lancina, coincidiendo con el criterio general de la época, recomienda al príncipe que sea virtuoso en atención a los súbditos: "Cuando en las funciones públicas es el primero para ejecutarlas el mismo que las manda, le sigue con gran conformidad quien obedece... Muchas acciones, que por sí serían reprobables para el vulgo, al practicarlas los Príncipes las hacen plausibles. Quien quiere tener a su pueblo obediente, haga lo que le manda, que no hay acción, que como no sea de sí reprobada, ejecutada una vez con aplauso, no vuelva a quien impera decoroso"²⁷. El príncipe tiene la obligación de dar ejemplo a sus súbditos: "Muchas cosas, que repugnaría el vasallo, practicadas del superior, las imita, pudiera decirse, que en las acciones públicas, hace mucho más que la razón el

²³ C. P., p. 254, CLIX, nº 2.

²⁴ C. P., p. 226, CXXXIV, nº 1.

²⁵ C. P., p. 93, LXI, nº 36.

²⁶ Cfr. MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 235.

²⁷ C. P., p. 406, CCLXIX, nº 3.

ejemplo"²⁸.

Aunque el espejo de los tres últimos Austrias que Lancina tiene para inspirarse no sea el adecuado, está convencido de que el príncipe debe procurar imprimir las acciones justas en el ánimo de los súbditos porque "una vez aprendidas siguen los unos a los otros con el ejemplo para ejecutarlas"²⁹. Una vez aprendidas nacerá una especie de emulación en el servir bien: "Las cosas se han de disponer de manera que nazca la emulación en el servir bien; y las buenas operaciones y los premios en unos sean estímulo a los otros para que los imiten"³⁰. De este modo estimulará su fidelidad: "Es fortuna cuando para que sean los Príncipes bien servidos se puede sembrar entre los vasallos la emulación; pues por no ceder en la fidelidad los unos a los otros, ejecutarán todos los milagros"³¹. Advierte Lancina que a veces también se utiliza para fomentar la rivalidad o envidia: "Esperanzar a muchos a un mismo tiempo para las dignidades no es más que introducir la emulación y la envidia. Se suele hacer para que unos se descubran los defectos de los otros con la oposición"³².

Para la mayoría de los autores españoles del siglo XVII, todas las condiciones establecidas para ser un príncipe perfecto se hallan en Fernando el Católico, un príncipe que por herencia, educación, temprana experiencia, circunstancias de origen nacional y virtud política mereció el nombre del perfecto. La idealización de Fernando el Católico comenzó en el siglo XVI con las historias de Zurita y Mariana, y en el siglo XVII llegó a ser compendio de todas las virtudes reales y modelo para la conducta del príncipe en los negocios de Estado. A este respecto, es significativo el título de Blázquez Mayoralgo, *Perfecta razón de Estado deducida de los hechos del Señor Rey Don Fernando el Católico, quinto de este nombre en Castilla y segundo en Aragón. Contra los políticos ateístas* (Madrid, 1646).

Fernando, el príncipe cuyos hechos concretos habían servido a Maquiavelo como modelo de un político moderno, se convierte en el idealizado y mítico ejemplo del buen príncipe político y cristiano para los autores más representativos de la época: Quevedo, Saavedra³³ y Gracián. Por ejemplo, Gracián escribe: "Contemporizó Fernando con la

²⁸ *Ibidem*, nº 4.

²⁹ C. P., p. 306, CCV, nº 1.

³⁰ C. P., p. 12, VII, nº 2.

³¹ C. P., p. 292, CXCIII, nº 1.

³² C. P., p. 10, VI, 4.

³³ Cfr. SAAVEDRA FAJARDO, D., *Razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*, en *Obras completas* (ed. de Á. González Palencia), Madrid, Aguilar, 1946, pp. 1241 y ss.

política de un Luis XI, con la prudencia de un Maximiliano, con la sagacidad de Alejandro VI, con la astucia de un Ludovico Moro; dióles por su comer a cada uno, y alzóse al cabo con la ganancia. Fue era de políticos, y Fernando el catedrático de prima. Digo político prudente, no político astuto, que es grande la diferencia"³⁴. Lógicamente, nuestros autores suprimen de su retrato idealizado aquellos rasgos que más admiraba Maquiavelo, en especial el atrevimiento que tuvo a la hora de utilizar la religión como arma política. Fernando el Católico expulsó a los judíos apelando a una "piadosa crueldad" y "valiéndose siempre de la religión", lo cual constituye, a juicio de Maquiavelo, "un ejemplo que no cabe hallar más admirable y extraordinario"³⁵.

Lancina repetidamente le llama dechado o maestro de todos los políticos: "El Príncipe que quiere mantener la autoridad, es menester que en cualquier edad que tenga visite sus Reinos y Ejércitos; así practicó aquel dechado de todos los políticos (muriendo por último en una hostería) nuestro Rey Católico"³⁶. Entre sus innovaciones señala, por ejemplo, la de haber tenido en Roma un agente y no un embajador: "En Roma no se necesita de embajador, basta un agente como lo practicaba aquel Maestro de todos los políticos, Don Fernando el Católico"³⁷.

Para llegar a ser un maestro de todos los políticos, es necesario formarse en el arte de gobernar: "Para que un príncipe gobierne bien, uno de los requisistos es que se haya criado entre las doctrinas de la majestad; aquella le da un hábito como se necesita para el imperio"³⁸. Sólo así podrá adquirir las virtudes heroicas o de imperio. Según Lancina "las virtudes heroicas o de imperio son el esmalte de la majestad"³⁹. Pero estas virtudes no se improvisan, requieren de un lento aprendizaje por parte del príncipe: "Sirve para una ocasión lo que se prepara en muchos años y con aplicarse a las artes de reinar no sólo se sustenta, pero se extiende su Imperio"⁴⁰.

¿Pero cuál es la verdadera naturaleza de estas cualidades que deben adornar al

³⁴ *El Político*, GRACIÁN, B., *op. cit.*, p. 43.

³⁵ Cfr. MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, cap. XXI.

³⁶ *C. P.*, p. 314, CCIX, n° 1.

³⁷ *C. P.*, p. 162, LXXIX, n° 6.

³⁸ *C. P.*, p. 28, XVI, n° 5.

³⁹ *C. P.*, p. 466, CCCIII, n° 7.

⁴⁰ *C. P.*, p. 21, XIII, n° 5.

príncipe?, ¿son arte o son virtud? Para Maquiavelo, las virtudes heroicas o de imperio son simples artes sin contenido moral. En efecto, Maquiavelo tiene una versión de la virtud formalmente diferente de la tradicional y cristiana. Para él la virtud cristiana es la antítesis de la verdadera *virtù*, y la causante de la degeneración política y moral del mundo contemporáneo, y particularmente de Italia.

Según Meinecke⁴¹, la clave de Maquiavelo está en su concepto de *virtù*, entendida no como virtud moral, sino como suma de vigor, valor, coraje, fuerza para realizar grandes hazañas, astucia, conocimiento, capacidad de simulación, de heroísmo, de fundar y conservar Estados, etc. Esa órbita de la virtud, subrayada por Meinecke, está junto al círculo de la moral, pero más allá de ese círculo, en un mundo aparte. Es, por decirlo así, una esfera "ética" distinta de la esfera ordinaria de la moral, un plano superior, en cuanto constituye la fuente del "vivere político". Los hombres no hacen nada bueno si la necesidad no los constriñe. Así, la justicia y el bien moral necesitan de la coacción política. Junto a este positivismo subraya Meinecke la nota mecanicista y vitalista en el concepto maquiaveliano de la *virtù*. La *virtù* es, pues, algo así como energía vital combatiente; recoge en su seno la *andreia* helénica, más que las virtudes cristianas. Inevitablemente, el nuevo concepto rebaja a rango de instrumentos la religión y la ética⁴². La virtud es un concepto natural y dinámico, que incluye la *ferocia*, y en vano trata de vincularse al concepto de "orden" como *virtù ordinata* y fuerza de mando racionalmente regido. La *virtù ordinata* de Maquiavelo toma en cuenta la religión sólo por su importancia política. Cierto que el fundamento del Estado está en la religión, las leyes y la justicia. Pero la religión y la moral ya no valen por sí mismas, carecen de autonomía, son simples medios para conseguir los fines de la *virtù*.

El tercer término que comprende el juego de los conceptos maquiavélicos es el vocablo *necessità*. Virtud, fortuna y necesidad forman la clave de bóveda del pensamiento maquiaveliano. En efecto, el príncipe, además de poseer *virtù*, o si se prefiere fortaleza o *andreia* como decía Platón, en grado suficiente, ha de saber evaluar la situación, la circunstancia concreta, la *necessità* que condiciona causalmente la actividad política. Para Maquiavelo la *necessità* es el imperativo u obligación emanada de la naturaleza y situación reales de las cosas, y la política como esfera de acción es una respuesta permanente a la necesidad. La *necessità* exige más *virtù* cuando es más intensa, y si se sabe sacarle partido suministra las pautas y los medios para vencer al adversario o dominar al pueblo, reducido

⁴¹ Vid. MEINECKE, F., *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959, pp. 39 y ss.

⁴² CONDE, F. J., *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, C.S.I.C., 1948, p. 48.

a masa de individuos, e incluso infundirle también *virtù*.

En la aguda visión de Meinecke, Maquiavelo se muestra como un hombre desarraigado de toda religión, sumido en un mundo desdivinizado y entregado a las fuerzas que la naturaleza le dio para empezar la lucha con la naturaleza misma. A un lado está la *fortuna*, a otro la *virtú*. La ausencia de *virtù* ha llevado al hombre a ser vencido por la *fortuna*. Pero la *fortuna* sólo gobierna la mitad de nuestros actos. Vencer a la *fortuna* es como vencer a una mujer, y requiere audacia y astucia. Es preciso que la *virtù* venza a la *fortuna*. Si ésta es astuta, también aquélla debe serlo. Con esto queda desvelada a los ojos de Meinecke la esencia misma del maquiavelismo. En el obrar político es lícito el empleo de medios impuros cuando esos medios importan para el mantenimiento del poder. El hombre maquiavélico es un ser sin luz trascendente, abandonado a la lucha con fuerzas demoníacas más poderosas que él.

Para Maquiavelo, la *virtù* es la capacidad de acción política; la competencia técnica, la eficacia y el valor militar, la decisión y también la capacidad de ganar el "consentimiento" social. La *virtù* debe tener un alcance utilitario y práctico. No es necesario que el príncipe sea virtuoso; lo importante es que lo parezca, o deje de serlo si es un impedimento para realizar los fines del Estado. Así, es indispensable "conservar su corazón en exacto acuerdo con su inteligencia, para variar en sentido contrario a sus convicciones, en caso preciso, si para mantener el orden de su Estado, se viera obligado a obrar contra su palabra, contra las virtudes humanitarias o caritativas, y hasta contra su propia religión"⁴³. La *virtù* sería, en última instancia, la capacidad de adaptarse convenientemente a la condición de los tiempos y saber mudar a tiempo de manera de actuar.

Si la virtud cristiana supone siempre un bien, la virtud maquiaveliana también tiende a un bien: el aumento y conservación del poder. Pero, mientras que en la virtud cristiana el bien a que se tiende está ordenado a otro último, que es Dios, en la "virtud" política se rompe esta escala, y ya no cabe otra consideración moral más allá de la que hemos señalado; por tanto, las virtudes morales, como cualesquiera otras cualidades del príncipe, se reducen a medios calculados para realizar una obra de gobierno. Son, pues, simples artes. Y de ahí viene la aparición de algo desconocido hasta entonces: el arte político puro. El príncipe ha de tener una "virtud": querer el engrandecimiento y conservación del Estado y actuar según esto, y unas artes políticas con las que ha de jugar según la ocasión o la fortuna.

Maquiavelo expuso magistralmente la política como un arte, pero al hacerlo desde

⁴³ MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, cap. XVIII.

el punto de vista del *homo politicus*, el hombre guiado exclusivamente por el deseo de poder, fue mal comprendido. Para él la política es una técnica libre de consideraciones morales, o cuya "moralidad" estriba en su éxito (el poder justifica al poder). La esencia del maquiavelismo (que es amoral) consiste, precisamente, en quedarse en la praxiología y deducir la moralidad de la acción de la técnica (la técnica es neutra) de su realización.

Lancina, a diferencia de Maquiavelo, considera que las virtudes heroicas o de imperio son manifestaciones de la prudencia, debidas a la específica posición del príncipe. El príncipe debe tener las virtudes comunes más aquellas cualidades propias del oficio de reinar, las virtudes heroicas, que dependen de la prudencia. Esos dos órdenes de cualidades del rey se fundan en el vértice de la prudencia, ya que ésta se refiere a la totalidad de la vida en todo hombre, cualquiera que sea su posición. Por tanto, el príncipe debe procurar gobernarse por la prudencia en la aplicación de las demás virtudes. No se trata de que alguna de las virtudes no deba usarse, sino de que hay que esperar al tiempo y sazón oportunos.

Según la doctrina tradicional, el arte es una regla de la razón que se aplica a las obras que el hombre realiza. El elogio que hacemos de un artista o artesano depende de la calidad de lo que hace, no de la intención que tiene al hacerlo. Hasta aquí, el arte es, como la virtud, un *habitus operativus*, pero como no tiende por sí al sumo bien, no es virtud. Claro que ya, el arte tiene cierta relación con la virtud en el sentido de que, si bien no asegura el buen uso, como sucede con las virtudes morales, da la facultad de bien ejecutar. Pero la obra que el político tiene que realizar consiste en gobernar hombres, en regir su propia conducta y la de sus súbditos, y esto introduce en su actividad una diferencia radical respecto al puro arte. Consiste en otra cosa, fundamentalmente en la prudencia. El arte confiere la capacidad de buena realización, la prudencia añade el buen uso de esa capacidad. El arte es una regla de razón para la fabricación de cosas, y la prudencia, una regla de razón para la conducta de la vida. El primero lleva a un acto que se ejecuta sobre materias exteriores; la segunda queda en el agente. Por eso la prudencia, que es *recta ratio* en la conducta de la vida, exige la buena disposición respecto al fin, es decir, un apetito recto. La prudencia implica la virtud moral, por la cual se ordena la facultad apetitiva, la que nos hace tender a un fin⁴⁴.

Así pues, la diferencia de la posición de nuestro autor respecto a la de Maquiavelo es clara: según Lancina no se trata de especular con los vicios de la sociedad para asegurar el imperio, sino de dejarlos pasar como manera más apropiada en ocasiones, para vencerlos después. Mientras que la oportunidad del pragmatismo maquiaveliano coloca en el mismo

⁴⁴ *Suma Teológica*, I-II, q. 57, arts. 3 y 4.

plano al bien y al mal y se sirve de ellos para un fin en sí mismo, despojado de toda trascendencia, es amoral. Para la nueva técnica política de Maquiavelo, la prudencia tiene que actuar en el plano de la política con plena autonomía. Sin embargo, para Lancina la oportunidad está al servicio de un fin virtuoso, alcanzable si no al presente, algún tiempo después. La idea de tiempo es esencial en el hombre prudente. Lancina no olvida que la prudencia tiene que moverse orientada en su dirección por las demás virtudes. El príncipe prudente, en el trato con los súbditos, o con otros príncipes, tendrá que ser justo, magnánimo, clemente, templando, veraz, etc., todo ello en la manera que le dicte su prudencia.

Hasta aquí nos hemos ocupado de las características fundamentales que definen al "príncipe perfecto", e implícitamente, a la razón de Estado. Veamos ahora, explícitamente, la formulación de la razón de Estado según Lancina, sus características o rasgos fundamentales.

V.3. Formulación de la razón de Estado

No ofrece Lancina en su obra una definición de la razón de Estado, se limita a comentarla con simpleza afirmando que: "La razón de Estado es un no sé qué aparte de la persona del Príncipe, ni puede perdonar por sí cuando tiene a su cargo el honor de un reino"⁴⁵. De manera similar, había escrito Saavedra Fajardo en las *Empresas*: "Con el hombre nació la razón de Estado y morirá con él sin haberse entendido perfectamente"⁴⁶. Con mucha cautela prefieren no dar una definición de la razón de Estado. Su postura no debe sorprendernos. En la centuria precedente, los autores españoles se habían dedicado a definir la "verdadera razón de Estado" -compatible con la religión y la moral- frente a la "falsa razón de Estado" de Maquiavelo, que subordinaba la religión a la política. Esta polémica pasa a un segundo plano en el siglo XVII: los autores no discuten ya la existencia de la razón de Estado.

Admitida la existencia de la razón de Estado, de lo que se trata es de demostrar su eficacia en la práctica. Con esta finalidad escribe los comentarios políticos Lancina. Así, afirmará: "Los particulares ostentan sus proezas, a los Soberanos les compete conservar y aumentar sus Estados"⁴⁷. El cometido específico de la razón de Estado es, pues, fundar,

⁴⁵ C. P., p. 406, CCLXIX, n° 1.

⁴⁶ *Empresas*, T. I, *op. cit.*, empresa V, p. 110.

⁴⁷ C. P., p. 395, CCLXII, n° 1.

conservar y aumentar el Estado. Respecto a la fundación del poder, escribe: "Para erigir una Monarquía se necesita del absoluto arbitrio, y del imperio regulado con el consejo, y las leyes para conservarla"⁴⁸. Observa que, cuando el príncipe comienza a reinar, necesita del consejo de otros para suplir la falta de experiencia personal: "Suceden también a los principios de los gobiernos algunas ignorancias irreparables, que por mostrar mucho celo se cae en grandes precipicios, y se descubren muchos secretos porque no hay destreza en las artes de Estado. Quien empieza a regir es menester que se sepa aconsejar y lo que le falta de práctica, lo supla con la aplicación, enseñanza y doctrina"⁴⁹.

El príncipe debe asentar su autoridad desde el comienzo del reinado: "Cuando un Príncipe empieza a reinar debe estar advertido a todas partes; no basta aquietar al Senado y poner en orden la Corte; es necesario desde luego a los que se hallan lejos alentarlos con esperanzas y explicarles favorables noticias de sus deseos; con esto se placen los vasallos que se hallan apartados; y ya que no pueden gozar la cara del Soberano, atienden la noticia de sus hechos"⁵⁰. Debe comenzar honrando a todos sin dar la exclusiva a ninguno para que todos sirvan: "Para hacerse amar un Príncipe, empezar honrando, emplear a unos en los cargos, a otros darles esperanzas, y la exclusiva a ninguno para que todos sirvan"⁵¹.

Ahora bien, Lancina es consciente de que, en cierto modo, lo de menos es la fundación de un poder político o la conquista de uno existente, cuestión en la que la violencia juega un papel principal. Lo difícil es suscitar cotidianamente la obediencia, la conservación del poder. Por ello, desde tiempos antiguos se comparó el gobernante, desde el punto de vista de la conservación del poder, con el *timonel* del barco (*kybernetikós*, palabra de la que deriva gobierno) o con el *tejedor*, que entrelaza los distintos hilos o fuerzas sociales para formar un todo ordenado. Platón, en el diálogo *El político*, elige el paradigma del arte de tejer para definir la política. Distingue en este arte la doble función de entramado y de separación; eso mismo será el arte político; en él la discriminación y separación también tienen un lugar importante: "Éste es -digámoslo- el fin del tejido de la actividad política: la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los

⁴⁸ C. P., p. 1, I, n° 1.

⁴⁹ C. P., p. 43, XXVIII, n° 5.

⁵⁰ C. P., p. 171, LXXXV, n° 3.

⁵¹ C. P., p. 165, LXXX, n° 1.

contenga en esa red y, en la medida en que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito"⁵².

Lancina también compara al gobernante con el tejedor: "Es necesario que conozcan los que gobiernan que no pueden mandarlo todo, es como el del tejedor su oficio: desatar y unir cabos a su tiempo"⁵³. De tal manera, que para Lancina la función del gobernante consiste en formar un todo ordenado, en poner orden en la realidad. En eso consiste, precisamente, el "oficio de rey". Como señala Tomás y Valiente⁵⁴, la expresión "oficio de rey" y sus múltiples variantes ("el reinar como oficio", "el oficio real", y otras semejantes), constituye un tópico reiterado en la literatura política del Barroco, pero su sentido no siempre es unívoco. En una primera acepción, cuando se habla de que reinar es oficio, se apunta a la idea de que el rey tiene que trabajar, debe asumir y realizar por sí mismo su oficio, su trabajo de rey. Se insiste en el sentido oneroso y no ocioso del oficio real, entendido como carga. Los autores tratan de recordar al rey que él y no otro, no su valido o ministro, debe reinar. El trabajo, el oficio de rey, no es transmisible. En el lenguaje indirecto, tan propio del Barroco, cuando se habla del oficio del rey, en este primer sentido, como carga o trabajo, se está censurando que descanse y entregue el ejercicio de su oficio a otro, al valido. En un segundo sentido, relacionado con el anterior, la expresión, "oficio real" u oficio del rey significa que la realeza es un *ministerium*, un servicio, es decir, que el oficio del rey está concebido y legitimado no en función de la gloria personal y dignidad del monarca, sino en virtud de la defensa, tutela y protección de los súbditos; tiene una finalidad de servicio y tutela.

Tomás y Valiente señala una tercera dimensión en la temática del oficio real, de mayor interés que las anteriores, si bien sólo puede ser entendida partiendo de aquéllas. Es claro que el "oficio de rey" no puede ejercerse a solas, si no en necesaria colaboración con los ministros. Pero también es claro que los reyes algo han de hacer por sí mismos, sin asistencia de los ministros. Así, los autores tratan de deslindar el quehacer propio de los ministros y oficiales del rey de aquellos otros cometidos que componen el haz de competencias que sólo el rey puede asumir y realizar, y que por consiguiente, constituyen lo peculiar del "oficio real", de tal manera que nadie debe entrometerse en ese núcleo último del oficio real.

⁵² PLATÓN, *El político*, 310 e - 311 c.

⁵³ C. P., p. LXII, nº 3.

⁵⁴ TOMÁS y VALIENTE, F., "El gobierno de la monarquía y la administración de los reinos en la España del siglo XVII", en *Historia de España*, T. XXV, vol. II, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 84 y ss.

Desde este enfoque, lo primero que observan es que lo propio del oficio de un rey es el mandar, no el ejecutar: "el oficio de un rey es el mandar, que no el ejecutar" escribe Gracián⁵⁵. Es decir, el poder en su plenitud y en su totalidad corresponde al rey, lo cual no significa que él deba realizar por sí todos los menesteres del gobierno. El príncipe no ha de hacer el oficio de juez, consejero, o presidente. Al él le corresponde "la dirección superior", "la eminencia en el gobierno", es lo específico de su oficio; y a los oficiales y altos ministros, ejecutar sus mandatos. Por supuesto, el oficio del rey es más alto y elevado que el de cualquiera de sus ministros. Su oficio consiste en valerse de los ministros como instrumentos de reinar y en dejarlos obrar, pero atendiendo a lo que obran con una dirección superior.

Ahora bien, el ministro debe obrar con cierta libertad: "Elegido el ministro que sea de aprobación y conocida fidelidad, se debe fiar de él; las negativas puede saber en las afirmativas; debe hacer lo que le pareciere mejor y dejarle obrar con libertad"⁵⁶. Porque "muchos negocios graves se han malogrado por tener atadas las manos los que los dirigen, o por imaginarse si serían reprobados"⁵⁷. Para corroborar el acierto de esta máxima, Lancina cita un ejemplo personal de cuando él era ministro en Italia: "Los ministros advertidos, aquellas cosas que pueden remediar por sí, sin participarlas a sus Príncipes, deben repararlas para aliviarles los cuidados, y representarles después, al mismo tiempo que el daño, el remedio. Este precepto me dio a mí, cuando pasé en las Calabrias por las revoluciones de Mesina, un gran ministro; y ejecutado, tuve el acierto, y con el Virrey Marqués de los Vélez, aquietados por mi cuidado los disturbios de la ciudad de Tropea, el agradecimiento y el aplauso"⁵⁸.

El ministro no siempre ha de ir atado a las instrucciones del superior: "No siempre se ha de ir atado a las intrucciones, y aunque no se premie lo que en beneficio del Príncipe se ejecuta, basta la satisfacción de hacer con aplauso el servicio, apagando en los grandes inconvenientes la causa. No es poca gloria la de quien acierta, y los honrados vasallos se deben preciar con sus Reyes de enamorados y amantes"⁵⁹. Pero cuando el superior da una instrucción clara y determinada, el ministro debe ejecutarla con gran seguridad: "Para

⁵⁵ GRACIÁN, B., *El Político*, p. 55.

⁵⁶ C. P., p. 207, CXV, n° 5.

⁵⁷ C. P., p. 217, CXXIV, n° 2.

⁵⁸ C. P., p. 217, CXXIV, n° 3.

⁵⁹ C. P., p. 274, CLXXVI, n° 3.

mandarles cosas grandes son menester ministros grandes; estos obran sobre las leyes; cuando los subalternos no pueden sin peligro o expreso orden apartarse de ellas. Con gran seguridad ejecutan los ministros cuando les dan intrucción clara y determinada sus Soberanos"⁶⁰.

Así, pues, "al soberano le corresponde mandar, al ministro consultar y al súbdito obedecer"⁶¹; y al final de la obra reitera Lancina: "al Príncipe sólo le toca mandar, y a los súbditos sólo el obedecer"⁶². De manera similar, escribe Saavedra: "En el príncipe está toda la potestad del pueblo. Al príncipe toca obrar, al pueblo obedecer con buena fe del acierto de sus resoluciones... Concedió a los príncipes Dios el supremo juicio dellas y al vasallo la gloria de obedecer"⁶³. Y el jurista hispalense, Guillén de la Carrera, una de las figuras más destacadas de la generación de 1635: "A los Príncipes les toca mandar, y a los súbditos la gloria de obedecer"⁶⁴.

Observa nuestro autor que el príncipe deberá mandar con amor y los súbditos obedecer con toda la voluntad: "En los Príncipes se requiere mandar con amor, y sin ceder a la propia estimación y en los súbditos, que el obedecer sea con toda la voluntad"⁶⁵. Por ello el mayor servicio que pueden hacer al príncipe los que gobiernan es fomentar la obediencia de los súbditos: "Los ministros que gobiernan provincias, el mayor bien que pueden hacer a sus señores es que juren los vasallos luego la fidelidad en el principio del reino; de la obediencia nace todo y cuando le confiesan señor se someten a todo lo que quisiere mandar"⁶⁶.

También Lancina advierte que el mandar y ejecutar no es lo mismo: "Piensan algunos Príncipes que con elegir buenos ministros que gobiernen y mandar las cosas se descargan. Ordenar y ejecutar no es lo mismo. Es necesario que después que se han establecido las disposiciones quieran saber si se hallan ejecutadas para poder hacer la planta de sus ideas"⁶⁷. Es de notar que Lancina, en las palabras anteriores, está, por una

⁶⁰ C. P., p. 357, CCXXXIX, nº 2.

⁶¹ C. P., p. 45, XXX, nº 4.

⁶² C. P., p. 480, CCCX, nº 6.

⁶³ *Empresas, op. cit.*, T. I, empresa XXXII, p. 322.

⁶⁴ Cfr. J. M. JOVER, *Historia de una polémica...*, *op. cit.*, p. 176.

⁶⁵ C. P., p. 233, CXL, nº 6.

⁶⁶ C. P., p. 260, CLXIV, nº 4.

⁶⁷ C. P., p. 98, LXV, nn, 2 y 3.

parte, estableciendo lo que fue tónica diferencia entre reinar y gobernar, que los escritores del Barroco catalogan respectivamente como "mandar y ejecutar". Pero además se percibe claramente que ese "mando" *-imperium-*, es alto, elevado, superior, eminente, supremo. Con todos esos adjetivos se insinúa una afirmación fundamental: lo que pertenece al rey y constituye lo específico, peculiar e inalienable de su oficio es la soberanía. La función del gobernante consiste en mandar, en hacer que otros hagan lo que manda u ordena. Pero mandar no es coaccionar, es ordenar, dar orden a un conjunto de hombres. "Debe procurarse -escribe Lancina- que haya su orden en obedecer y su premisa en el mandar, pues el proponer muchas cosas sin orden es el principio de los desórdenes"⁶⁸.

Desde este planteamiento, nótese como para Lancina el príncipe debe establecer un orden al principio y después vigilar que se observe: "Primero debe procurar que se asiente un buen orden, y después que se observe, que puestas una vez las cosas en carrera el cuidado hace que se mantengan"⁶⁹. Cuando las cosas no se llevan por su camino regular es muy difícil no equivocarse: "Y como en descomponiendo este orden, y sacando las cosas de su centro es imposible que no se yerre; cuando se dejen en él y se dirijan las materias por las proposiciones y consultas de quien le toca, es difícil que no se acierte. El caso es que queriendo sacar las cosas del camino regular todo se confunde; cuando si se halla bien determinado un orden que observa un Consejo no debe mudarse. Puede el Monarca en un gran caso valerse de la absoluta potestad pero no dispensar tantas veces a la ley que se reduzca a costumbre"⁷⁰.

Pero, para poner orden es necesario dividir las materias o asuntos a tratar: "cuando se multiplican los embarazos y peligros es menester dividir las haciendas, que unos atiendan a reparar los daños y otros a que no sucedan otros mayores"⁷¹. La prudencia consiste, precisamente, en saber dividir las materias: "La mayor prudencia de quien gobierna consiste en saber dividir los cuidados, nacen de la confusión muchos yerros, ni puede tener acierto quien no discierne las tareas"⁷². Lancina advierte que: "Hay muchos hombres que por querer ejecutar diversas cosas a un tiempo se embarazan. Todo ha de tener un orden, que de otro modo cuando piensan que caminan más se hallan más atrasados

⁶⁸ C. P., p. 262, CLXVI, n° 5.

⁶⁹ C. P., p. 131, LXV, n° 154.

⁷⁰ C. P., p. 89, LXI, n° 16.

⁷¹ C. P., p. 412, CCLXXIII, n° 2.

⁷² C. P., p. 341, CCXXVIII, n° 5.

y retroceden con la misma celeridad que se aceleraron"⁷³.

De esta manera, el arte de gobernar culmina en el *divide et impera* (divide y domina). Por ejemplo, en una rebelión, el príncipe procurará dividir a sus enemigos: "Si no hay discordia entre los rebeldes, la primera arte se ha de aplicar en sembrarla"⁷⁴. Tratará de dividir a los poderosos: "Los poderosos de ordinario se valen de la plebe para ostentar con los Príncipes sus caprichos y minorarles la Majestad. Gran arte, saber tenerlos de tal manera divididos que saque el Soberano lo que necesita mientras entre sí constriстан y se aborrecen"⁷⁵. La división o rivalidad entre nobles y plebeyos es buena para conservar el Estado: "De ordinario sucede que cada uno procura que sean más rigurosos los castigos con quien no es de su gremio, el noble contra el plebeyo, y al contrario. Esta división es buena para la conservación del Estado, y dejarlos que se emulen contradigan; moderando cuando sea menester el Soberano para que no rompan"⁷⁶. También deberá dividir el poder de los militares: "Nunca fue bueno en las Repúblicas entregar a uno sólo todo el imperio de las armas, es cautela dividir la potencia y que uno pague las milicias cuando otro las mande"⁷⁷. Y el gobierno de las provincias: "La división del gobierno de las provincias es también un gran orden, que cada una constituirá sus fuerzas particulares para ayudar a las otras, y guardarse, también el que tengan por sí cabeza es gran prevención para el gobierno de los vasallos y para la administración de la justicia"⁷⁸. Esta máxima deberá seguirla incluso con sus parientes: "Con dividir un Soberano el poder entre sus parientes cultiva su seguridad, que unos se guardan a otros"⁷⁹. Observa también que "es óptimo dividir de tal manera los cargos que el Príncipe tenga que dar mucho y premiar a muchos"⁸⁰.

Lancina ha tenido la oportunidad de comprobar la eficacia de este principio político durante su estancia en Italia. En efecto, esta política del *divide et impera*, tan antigua en la teoría política de todos los tiempos y tan del gusto de Fernando el Católico, fue practicada

⁷³ C. P., p. 342, CCXXVIII, nº 5.

⁷⁴ C. P., p. 371, CCXLVII, nº 4.

⁷⁵ C. P., p. 169, LXXXIII, nº 1.

⁷⁶ C. P., p. 477, CCCIX, nº 1.

⁷⁷ C. P., p. 77, LIII, nº 4.

⁷⁸ C. P., p. 71, XLIX, nº 5.

⁷⁹ C. P., p. 16, X, nº 1.

⁸⁰ C. P., p. 485, CCCXIII, nº 1.

con resultados muy positivos en los dominios españoles de Italia (Nápoles, Milán, y Sicilia). Los tratadistas de la época y los propios delegados del rey en los territorios italianos, alaban los resultados obtenidos con la aplicación de este principio. Según J. M. García Marín, la puesta en práctica de este principio, "además de estar presidida por la nota de la coyunturalidad y la prioridad de intereses en un momento determinado, constituyó un verdadero principio político que algunos representantes regioes tuvieron muy presente respecto de situaciones o de supuestos de hecho dispares"⁸¹. En el caso de Nápoles, la aplicación de ese principio como medio de someter a un nivel de control aceptable el reino, se materializó esencialmente en el mantenimiento de la tensión entre dos capas sociales por principio antagónicas: la nobleza feudal tradicional, acaparadora de los más importantes cargos públicos del reino, y los sectores populares. En Milán se manifestó en el apoyo incondicional de los letrados, titulares de los más relevantes puestos de decisión política y administrativa del ducado, frente a la prepotente y ambiciosa nobleza tradicional. Finalmente, en Sicilia, entre otras medidas, a través del hábil sostenimiento de la vieja rivalidad existente entre las dos principales ciudades sicilianas, Mesina y Palermo⁸².

Si Lancina escribe pensando en el mantenimiento del *statu quo*, lógicamente el objetivo de la razón de Estado será el mantenimiento de la paz: "Todas las direcciones de los Príncipes se han de aplicar a asentar una segura paz, con ella se enriquecen los reinos, están quietos y más aliviados los súbditos"⁸³. Considera que, para lograr este objetivo, a los príncipes de Europa les interesa la amistad con la Casa de Austria: "Es conveniencia vivir vecino a una Monarquía grande que ha dejado ya la sed de conquistar, pues mientras se aplica a conservar lo propio, guarda al vecino. En tiempo de los romanos, convenía a los alemanes su amistad para gozar cada uno su Estado, y no dar lugar a nuevos tiranos, como si ahora se asentase, y es verdad que conviene a todos los Príncipes la unión con la Casa de Austria en Europa, para mantener la paz, gozar cada uno su imperio y reparar a grandes designios"⁸⁴.

Pero el *statu quo* vigente se halla amenazado por un poderoso enemigo, Francia, el cual practica todas "las malas artes" tanto en la paz como en la guerra: "Hay algunas naciones que no saben pelear frente a frente, sino sólo con arte y engaño. Esta práctica la han usado siempre los franceses, de quienes se lee en las historias que han tenido pocas

⁸¹ *La Monarquía Católica en Italia, op. cit.*, p. 343.

⁸² Cfr. GARCÍA MARÍN, J. M., *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica, op. cit.*, pp. 114-124.

⁸³ *C. P.*, p. 17, XI, n° 1.

⁸⁴ *C. P.*, p. 386, CCLV, n° 6.

batallas campales peleando ellos solos con otras naciones en las que hayan vencido"⁸⁵. No duda en rechazar el uso de "las malas artes" que los franceses practican: "Cuando el que impera tiene el uso de engañar ostente lo que quisiere no habrá quien le crea; las mismas verdades porque son raras se confunden con las mentiras conocidas"⁸⁶. Las malas artes -la mentira, el engaño, el fraude, faltar a la palabra dada, etc- no aseguran el éxito en la política, por el contrario, conducen antes o después a un precipicio o callejón sin salida: "el fruto que se saca de la grandeza por malas artes es por último dar en el precipicio"⁸⁷.

A juicio de Lancina, existen otros instrumentos que sí aseguran el éxito en política: la prudencia, la moderación, la opinión, etc., son los instrumentos que componen su formulación de la razón de Estado. Al análisis pormenorizado de cada uno de ellos dedicaremos el epígrafe siguiente.

V.4. Los instrumentos o medios de la razón de Estado

V.4.1. Introducción

Como ya hemos tenido oportunidad de señalar en el capítulo dedicado a las vías de conocimiento de la razón de Estado, el sentido de la prudencia es encontrar las vías adecuadas para la realización de los fines y determinar así su actualización, conforme al aquí y al ahora del caso concreto. Allí veíamos también que para Lancina el principal oficio de la prudencia consiste en conocer la naturaleza humana con la experiencia. El príncipe, sabiendo muy bien como es él mismo, y dispuesto a controlarse adecuadamente, necesita estar atento a la condición de los que gobierna y de los que, al igual que él, se hallan colocados al frente de otros Estados y pueden rivalizar con él, es decir, debe estar advertido frente a sus émulos. Pero ese no es el único oficio de la prudencia. Tiene muchas otras aplicaciones, en realidad abarca toda la esfera de actividad del príncipe.

Veamos, pues, las distintas modalidades que presenta la prudencia política en la obra de Lancina: *opinión, disimulación y simulación, cautela, secreto, consejo, y fortuna*. Es decir, analizaremos cada uno de los instrumentos o medios que propone Lancina para llevar a cabo las estipulaciones de la razón de Estado. Nuestro autor, como buen tacitista, aconseja al príncipe el pleno dominio de la prudencia. Si la prudencia en la doctrina

⁸⁵ C. P., p. 375, CCL, n° 3.

⁸⁶ C. P., p. 492, CCCXVI, n° 1.

⁸⁷ C. P., p. 457, CCXCVIII, n° 15.

tradicional actúa como árbitro de todas las virtudes, engendradora, "*genitrix*", que une a la naturaleza racional su dimensión dinámica⁸⁸ creando mesura y evitando que degeneren en vicios, en la obra de Lancina actúa como árbitro de cada uno de los instrumentos políticos que propone; así, exclamará: "la soberanía entre los hombres consiste en una opinión"⁸⁹, y el príncipe que se atraiga a ésta hará estable su poder. En este aspecto, la prudencia aparecerá como cuidado de la reputación, que no se consigue sólo con ser bueno, sino con saber serlo y demostrarlo. De este modo, el tema de la reputación pasa a formar parte de la prudencia política. Lo mismo cabría decir de los demás instrumentos políticos; cada uno de ellos es, en realidad, una manifestación o modalidad de la prudencia política.

Lancina recomienda al príncipe prudencia en las palabras y cortesía en las formas, de este modo logrará atraer hacia sí la voluntad del pueblo: "No es menor prenda en quien gobierna el buen modo y la ajustada elocuencia; un Príncipe austero se gana sin alguna causa el aborrecimiento; es menester saber decir lo que conviene, que muchas veces pueden más pocas palabras a tiempo que muchas obras intempestivas. No basta para el acierto el valor, ni la justificación, porque en los imperios es muy necesaria esta doctrina: un Príncipe elocuente y mañoso vuelve el pueblo a su voluntad a cualquier parte"⁹⁰. La prudencia en las palabras obliga a hablar con reflexión aún en las cosas insignificantes, así se adquiere el hábito para las importantes: "Verdad es que hablar con reflexión aún en las cosas que no importan es prudencia, porque se hace hábito para las que sirven. También es arte para no dejarse registrar el genio y dominar los otros, discurrir sin afectación, pero misterioso"⁹¹. Para evitar ofender al superior se debe esperar a que éste hable primero: "Ser regulado en las palabras siempre es conveniencia, a quien no está advertido puede venirle mucho daño de la lengua; cuando piensa que se dice una gracia, o se adula o se ofende; es bueno esperar el sonido de la voz del que manda para darle agradable respuesta"⁹².

El príncipe debe mostrar siempre una gran serenidad y aplicar las resoluciones sin

⁸⁸ LÓPEZ MORENO y PUY MUÑOZ, F., *Manual de Teoría del Derecho*, Madrid, Colex, 1999, pp. 35-37. Magistralmente estudia esta virtud J. PIEPER en *La prudencia*, Madrid, Rialp, 1957. De la prudencia política dirá Albino LUCIANI, patriarca de Venecia, más tarde Juan Pablo I o el Papa de la sonrisa como le llamaban, que el fundamento de la prudencia consiste en "poseer los principios y aplicarlos a la realidad", "tratar de saber y al mismo tiempo comprender", "ten muy metido en la cabeza algunos principios básicos y trata de adaptarlos a las circunstancias de la vida", en *Ilustrísimos Señores*, (6ª ed.) Madrid, B.A.C., 1978, pp. 39-41.

⁸⁹ C. P., p. 151, LXXIV, nº 1.

⁹⁰ C. P., p. 189, XCVIII, nº 2.

⁹¹ C. P., p. 95, LXIII, nº 4.

⁹² C. P., p. 56, XXXVII, nº 5.

turbarse aún en las circunstancias más difíciles: "Todos los temores de los pueblos los sanan los Soberanos con aplicar los remedios sin turbarse, y mostrar serenidad"⁹³. Con los súbditos se debe practicar, más que el rigor, la galantería o cortesía: " Cuando se sabe practicar la galantería concediendo lo que se pide, obliga mucho, como lo que se da con temor o escasez, se desprecia"⁹⁴. Observa Lancina que la altivez en las formas altera al pueblo: "Agrada mucho a los pueblos que las órdenes de los Príncipes vayan adornadas de la modestia, y vestidas del amor al vasallo; del mismo modo que la altivez en los estilos altera, la moderación obliga"⁹⁵. Advierte que no es prudencia hacer ostentación de la crueldad: "Cuando se falta en el modo, debe temer quien castiga porque a todos los agravia y en la ocasión tendrá contrarios aún aquellos a quien no haya ofendido"⁹⁶.

Así pues, la prudencia del príncipe ha de habérselas con la manera de ser de él mismo, con el tiempo, con los vasallos, con otros príncipes, y también con la fortuna⁹⁷. Como veremos, en Lancina, como en los demás escritores españoles de la época, se observa una cierta flexibilización de la prudencia, conservando, no obstante, toda sus sustancia. A este respecto, señala con acierto Maravall que "es lo más interesante del tiempo, y responde, en el fondo, a un ensanchamiento de la prudencia, debido a exigencias de las circunstancias históricas"⁹⁸. En efecto, las circunstancias históricas en las que escribe Lancina dan al mando político una inseguridad que caracteriza al Estado de la época y determina muchas de las reglas de gobierno que propone. De aquí que nuestro autor recomiende al príncipe, con insistencia, una gran vigilancia y prudencia para superar los obstáculos que desde dentro mismo, y sobre todo desde fuera, ponen en peligro la conservación del Estado. Y es que a la intranquilidad de la época se debe, en gran medida, el auge del arte político: la amenazadora presencia del émulo. Émulo es el que en el interior del reino ambiciona la posición del príncipe, y también el príncipe de otros países que pretende ensanchar el ámbito territorial de su poder a costa de otros. Veamos, pues, los distintos instrumentos o medios que propone Lancina en su formulación de la razón de

⁹³ C. P., p. 24, XIII, n° 9.

⁹⁴ C. P., p. 276, CLXXVII, n° 4.

⁹⁵ C. P. p. 50, XXXIV, n° 1.

⁹⁶ C. P., p. 204, CXIII, n° 2.

⁹⁷ "Ojo, pues, a las circunstancias, a los estados de ánimo: si cambian, cambia tú también, no los principios sino la aplicación de los principios a la realidad del momento" (A. LUCIANI, *op. cit.*, p. 40).

⁹⁸ *La teoría española del Estado, op. cit.* p. 255.

Estado: opinión, disimulación y simulación, cautela y secreto, consejo, y por último, fortuna.

V.4.2. *Opinión*

Generalmente todos nuestros escritores del Barroco se ocupan de la reputación del príncipe al tratar del arte político⁹⁹; por ejemplo, Saavedra le dedica la empresa XXXI, en la que escribe: "En la majestad real no hay más fuerza que el respeto, el cual nace de la admiración y del temor, y de ambos la obediencia. Y si falta ésta no se puede mantener por sí misma la dignidad del príncipe fundada en la opinión ajena. ¿Qué otra cosa es la reputación sino un ligero espíritu encendido en la opinión de todos, que sustenta derecho el cetro?"¹⁰⁰ Y Lancina afirmará: "Lo primero que deben procurar los hombres es que se tenga buen concepto de sus operaciones, mayormente quien gobierna, y en particular los militares"¹⁰¹. El príncipe ha de procurar que "sean tales las máximas de su gobierno que tengan el aplauso de los súbditos"¹⁰². Tener una buena reputación es esencial para mantenerse en el poder.

Como han puesto de relieve los estudiosos del Barroco, una constante en las actitudes mentales y vitales de esta época es el simbolismo, la tendencia al boato, la preocupación por los aspectos formales, por lo que está a la vista, en definitiva, por la apariencia, y por el sentido del honor. Si honor es "lo que reside en otro" -"Las cosas del honor consisten en una opinión de quien las padece"¹⁰³, escribe Lancina-, no sólo importa lo que se es, sino lo que los otros creen de uno. En la mentalidad del Barroco, lo mismo vale ser que parecer, el aparentar ser es como una segunda forma de ser; vida y sueño se corresponden con apariencia y realidad. La vida es sueño -apariencia-, y como tal hay que vivirla, nos dirá Calderón de la Barca en *La vida es sueño*; Quevedo en *Los Sueños*, describirá el mundo como una pesadilla; y Gracián en *El Criticón*, como un engaño, una cueva de la nada. Los hombres sueñan lo que son hasta que la muerte los despierta: el rey, el rico, el pobre, no lo son por naturaleza, sino en cuanto representan un papel pasajero, de

⁹⁹ MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 252.

¹⁰⁰ *Empresas*, T. I, op. cit., empresa XXXI, pp. 310-311.

¹⁰¹ *C. P.*, p. 219, CXXVI, nº 1.

¹⁰² *C. P.*, p. 92, LXI, nº 32.

¹⁰³ *C. P.*, p. 81, LVII, nº 3.

ahí la importancia de que cada uno represente bien su papel. Para representar bien su papel, lo primero que deberá adquirir el príncipe es una buena reputación. La reputación es el cimiento sobre el cual se funda la habilidad del gobernante.

Lancina, al igual que los demás escritores de la época, critica y al mismo tiempo alaba la apariencia. Reconoce que no es más que un engaño, pero constituye la vestimenta de todas las cosas: "Toda la grandeza consiste en una apariencia y un engaño en que se ceban los ignorantes y los soberbios, y las cosas de los Príncipes en una opinión"¹⁰⁴. Llega a afirmar que el gobierno se ha reducido a apariencias: "Hoy se ha reducido el gobierno todo a apariencias, y en mudar quien impera las artes: se ostenta piedad, y se hace que aprendan los pueblos que se practica la justicia. Se forjan diversidad de máximas, y muchas veces porque lo pedirán los casos, unas a otras contrarias"¹⁰⁵. Observa que la apariencia es muy importante con el vulgo, ya que éste califica las cosas por la opinión que tiene de ellas: "La opinión que tienen los hombres gobierna las cosas con facilidad o las embaraza. Estos conceptos valen mucho con el vulgo que por la fama de los hombres los condena o los califica"¹⁰⁶.

El príncipe sólo será respetado si se mantiene a cierta distancia de los súbditos y colaboradores: "El segregarse algún tanto de los demás, les granjea el respeto; lo que mucho se trata, luego se conoce y se maneja"¹⁰⁷; y exclamará: "No hay duda que da aprensión una persona real cuando dura aquella opinión del respeto"¹⁰⁸. El respeto y la obediencia consisten en una opinión -o apariencia- que ha fabricado la conveniencia pública: "Consiste en una opinión la veneración a los Príncipes y a la justicia; ni pueden pocos hombres, cuando no los guíe la razón, gobernar a tantos. Este respeto lo ha fabricado la conveniencia pública pues, cuando cada uno viviese según su capricho, cualquier República desordenada tomaría el nombre de habitación de bárbaros o espelunca de fieras"¹⁰⁹. El respeto es el estímulo que obliga a la obediencia, y la obediencia asegura la paz y conservación del Estado.

El respeto no es más que una apariencia pero indispensable para gobernar, porque

¹⁰⁴ C. P., p. 52, XXXV, n° 2.

¹⁰⁵ C. P., p. 90, LXI, n° 21.

¹⁰⁶ C. P., p. 190, XCVIII, n° 3.

¹⁰⁷ C. P., p. 52, XXXV, n° 2.

¹⁰⁸ C. P., p. 210, CXVIII, n° 2.

¹⁰⁹ C. P., p. 295, CXCVI, n° 1.

sólo el que es respetado por estar investido de poder - "*auctoritas non veritas facit legem*"- es obedecido: "Para desatar la cadena de la obediencia no es menester más que disolver aquella ley del respeto; hombre es quien manda como quien obedece; la opinión mantiene el mundo; perdido el estímulo que obliga a la quietud, se confunde todo porque cada uno quisiera mandar"¹¹⁰. A juicio de Maravall, en el párrafo anterior Lancina alude a la opinión pública: "En forma extrema, que podría ser aceptada por cualquier sociólogo o político del siglo pasado, Lancina, en la segunda mitad del siglo XVII -recordemos la fecha-, proclama: "La opinión mantiene el mundo". Y ya no es esa opinión de los filósofos que recomendaba, por ejemplo, un Alfonso de Valdés, se tuviese en cuenta, como en la república de Platón, sino que aquí tropezamos con la opinión del pueblo entero e indiferenciado, y aún más exactamente, de la plebe como conjunto de los no distinguidos"¹¹¹. Señala que el advenimiento de la "opinión pública" como una nueva fuerza política se debe a que la posición del súbdito sufre una importante transformación a finales del siglo XVII. Según él, este cambio lo percibe claramente Lancina: "La opinión mantiene el mundo dice Lancina, que pudo conocer muy bien su eficacia en la nueva situación de la Monarquía española que le tocó vivir. Lancina, inquieto por esta por esta nueva potencia política que amanece, no se olvida de ella un momento al tejer sus pensamientos sobre el poder"¹¹².

En el mismo sentido interpreta otra frase de Lancina: "Por eso, dice Lancina, con frase arriesgada, que "la soberanía consiste en una opinión", queriendo expresar con esto que un poder se mantiene, como ya lo vimos también reconocido por Saavedra, cuando es aceptado por el pueblo y la opinión de éste no se manifiesta hostil a aquél, porque de lo contrario es muy improbable su conservación"¹¹³. Sin embargo, Lancina no tiene conciencia de esa transformación en la posición del súbdito a la que alude Maravall. Como veremos, nuestro autor insiste reiteradamente en que los súbditos deben estar apartados de las determinaciones de gobierno: "El pueblo, con tener la mano en las materias públicas, se ensorberbece, y los poderosos mal contentos, poniéndole alguna opinión errónea, lo alteran. Lo más seguro es tenerlo apartado de las determinaciones del gobierno para que sepa servir y sin repugnancia obedezca"¹¹⁴.

¹¹⁰ C. P., p. 177, XC, nº 1.

¹¹¹ *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 352.

¹¹² *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 223.

¹¹³ *La teoría española de Estado, op. cit.*, pp. 353-354.

¹¹⁴ C. P., p. 166, LXXXI, nº 1.

Tomadas aisladamente ambas frases de Lancina podrían interpretarse en ese sentido. Sin embargo, si las leemos en su contexto, es claro que Lancina utiliza la palabra "opinión" como sinónimo de "apariencia". Veamos el párrafo en el que se incluye la segunda frase que cita Maravall: "Nunca es bueno el sutilizar tanto las cosas que se conozcan los fondos; todos somos hombres y a los que mandan les mantiene una cierta aprehensión en la mayoría, que descubierta, se desprecian; ni es fácil castigar a todos los que pecan cuando se ha perdido aquel concepto que se acarrea la obediencia. La soberanía entre los hombres consiste en una opinión"¹¹⁵.

Como ya hemos tenido oportunidad de notar, el sentimiento del honor -la "opinión" ante los demás Estados- estaba tan arraigado, que ya Pedro de Ribadeneyra, en la arenga que escribió para los soldados de la Invencible, dijo aquellas palabras memorables: "El mundo se gobierna por la opinión y más las cosas de la guerra; con ella se sustentan los imperios; mientras ella está en pie, ellos están; y cayendo ella, caen; y con la reputación muchas veces se acaban más cosas que con las armas y con los ejércitos"¹¹⁶. Y en el mismo sentido escribirá Lancina que el respeto y la obediencia consisten en una opinión; la soberanía consiste en una opinión; la opinión mantiene el mundo; todo es un nombre, es decir, mera apariencia: "Majestad tienen los Príncipes, Majestad las Repúblicas, y Majestad gozan todos los dominios despóticos, y todo es un nombre, aunque diversos los capítulos, conforme el genio de los Príncipes y de los súbditos"¹¹⁷.

La reputación consiste en el manejo prudente de lo que los demás piensan de uno mismo, y a tal fin, Lancina propone al príncipe algunas medidas que le permitirán conseguir y consolidar una buena reputación. En primer lugar, "para ganarse un Príncipe el aplauso con sus súbditos, entrar haciendo gracias, remediando agravios, y reparando los trabajos que padecen, procurar premiar los merecedores y desvalidos y perseguir los malhechores; una vez que se gana crédito, camina seguro"¹¹⁸. Es conveniente adoptar las resoluciones que espera la fama: "Arte es, aunque se hubiesen de ejecutar los expedientes, de una manera seguirlos en aquella forma que publica la fama si no son contrarios a lo que convenga"¹¹⁹. Los hombres hábiles utilizan todos los medios a su alcance para asentar una

¹¹⁵ C. P., p. 151, LXXIV, nº 1.

¹¹⁶ *Opera*, p. 1340. (Citado por PEREÑA, L., *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, T. I, *op. cit.*, p. 151).

¹¹⁷ C. P., p. 445, CCXCIV, nº 1.

¹¹⁸ C. P., p. 218, CXXV, nº 2.

¹¹⁹ C. P., p. 393, CCLX, nº 5.

buena reputación: "Los hombres diestros asientan la buena opinión, valiéndose de todas las artes, gacetas, relaciones, y discursos, para ensalzar sus operaciones y abajar las de sus enemigos"¹²⁰.

Otra de las medidas que debe adoptar el príncipe para asentar su reputación es estar siempre bien informado de lo que se comenta acerca de las acciones de gobierno: "No debe ser la menor aplicación de quien gobierna procurar saber con arte lo que se discurre de sus hechos, y de aquello que conviene obrar en la República. Las murmuraciones suelen ser a los Príncipes, cuando tienen honor, grandes avisos, y los discursos particulares sirven, sin tomarse tanto trabajo, para el acierto"¹²¹. El príncipe debe procurar enterarse del parecer de sus súbditos respecto a sus medidas de gobierno; la opinión de los súbditos tiene aquí un papel de información, puesto que permite comprobar mediante ella si un acto es acertado o no, en vista de los efectos que produce. Pero la opinión pública no siempre es unánime, lo más frecuente es que esté dividida. Ordinariamente las opiniones están separadas por estamentos o clases, que en el siglo XVII son dos fundamentalmente, la nobleza y la plebe. ¿En cuál de ellos apoyará el príncipe su poder? Lancina rechaza la opinión del vulgo, porque considera que es incapaz de razonar: "Con el vulgo no es prudencia disputar porque son en la razón incapaces"¹²². A propósito de esta cuestión, señala Maravall¹²³ que los escritores del siglo XVII comúnmente detestan el criterio del pueblo al que califican con frecuencia de torpe, necio, egoísta; piensan sobre la base de su firme aristocratismo, que ha de ser más recto el parecer del Príncipe y, a lo sumo, el de unos cuantos varones prudentes y experimentados. Así, en otro comentario, escribirá Lancina: "La plebe es como la mandra de ovejas, que siguen a quien hace ruido sin distinguir el metal. En las ciudades es necesario estar atentos al genio de todos, que en la ocasión puede hacer cabeza el más ínfimo. En perdiendo el freno de la obediencia, no hay diferencia en los hombres, reina la temeridad, y quien debe servir, manda; por esto deben castigarse severamente cualesquiera licencias del pueblo, porque las unas llaman a las otras"¹²⁴. Observa agudamente que el ambiente popular es adecuado para conseguir el imperio ("imperium"), y el de la nobleza para conservarlo: "Gran parte es el aura de la plebe para granjearse un imperio, como la de

¹²⁰ C. P., p. 175, LXXXIX, nº 2 bis.

¹²¹ C. P., p. 90, LXI, nº 27.

¹²² C. P., p. 190, IC, nº 2.

¹²³ *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 353.

¹²⁴ C. P., 200, CVIII, nº 3.

la nobleza para conservarlo... Verdad es que el estar el Príncipe bien visto de la nobleza mantiene los Estados, mas, porque en ésta suele haber intereses diversos y caprichos, es bueno moderarla teniendo contenta la plebe que empieza los disturbios"¹²⁵.

En relación con el tema que estamos tratando, existe una cuestión que interesa en gran medida al pensamiento político del siglo XVII. Los autores se plantean qué es más eficaz como fundamento del lazo de obediencia de los súbditos, ¿que el príncipe sea amado o temido? Su arranque como problema está, una vez más, en Maquiavelo. Éste se ocupa del tema de la opinión pública en *El Príncipe*, y en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. En el capítulo XVIII de *El Príncipe*, analiza en qué medida debe tenerla en cuenta el príncipe y cómo puede servirse de ella. Un príncipe, y sobre todo un príncipe nuevo, no puede observar todas las virtudes de un particular, es preciso que sepa actuar contrariamente a la buena fe para la defensa del Estado; pero como los súbditos exigen de sus príncipes ciertas virtudes, éstos deberán aparentar que las poseen, porque la multitud sólo juzga según las apariencias y los resultados. Según Maquiavelo, el mundo entero no es más que una multitud y piensa como una multitud: "en general, los hombres juzgan más por los ojos que por las manos; pues todos saben ver, pero sólo unos pocos pueden tocar. Todos ven lo que uno aparenta ser; pero pocos se dan cuenta exacta de lo que uno es realmente; y esta minoría no se atreve a contradecir la opinión de la mayoría, apoyada por la majestad del Estado"¹²⁶.

Su doctrina sobre el manejo de la opinión pública recurre esencialmente a dos medios: la fuerza, y la simulación¹²⁷. Se pregunta qué es mejor para un príncipe: si ser amado o temido. El príncipe debería inspirar a la vez amistad y temor, pero como esto no es posible, vale más el temor que la amistad. Pero al mismo tiempo, Maquiavelo hace una observación importante: debe hacerse temer evitando la reputación de hombre cruel, lo cual conseguirá por medio de la hipocresía. Por tanto, la hipocresía se convierte en el talento indispensable del príncipe. ¿Cuál es la postura de Lancina al respecto?

A diferencia de Maquiavelo, Lancina considera que el amor es más eficaz que el odio como fundamento del lazo de obediencia de los súbditos: "si el Príncipe es amado, la misma fidelidad de los súbditos le guarda"¹²⁸. Y señala el modo de conseguirlo: "Para hacerse amar un Príncipe, empezar honrando, emplear a unos en los cargos, a otros darles

¹²⁵ C. P., p. 6, III, n° 4.

¹²⁶ Cfr. Cap. XVIII, *El Príncipe*.

¹²⁷ Cfr. RENAUDET, A., *Maquiavelo*, Madrid, Tecnos, 1965, pp. 312-328.

¹²⁸ C. P., p. 186, XCIV, n° 4.

esperanzas, y la exclusiva a ninguno para que todos sirvan"¹²⁹. Además, deberá adaptar las resoluciones de gobierno al genio o carácter del pueblo: "Los pueblos aman a los Príncipes si en sus dictámenes se confrontan con su genio y toman en sus operaciones aquellos pasados estilos que antes perdieron"¹³⁰. El príncipe debe procurar ser amado, porque "si el príncipe es amado, la misma fidelidad de los súbditos le guarda"¹³¹. Observa que "en los príncipes se requiere mandar con amor, y sin ceder a la propia estimación; y en los súbditos, que el obedecer sea con toda la voluntad"¹³².

Lancina, al igual que otros muchos autores del Barroco, reitera con insistencia su oposición a un clima de familiaridad entre el príncipe y sus súbditos: "Todas las operaciones de los príncipes se deben ejecutar salva la majestad; se desprecian si mucho se manejan; por esto los que se hallan más apartados más los veneran. Deben mezclar un no sé qué de afable con la soberanía para que no den temor si están en el trono. Cuando deponen la majestad, aunque manteniéndose aquel decoro que se les debe, se han de mostrar humanados. Se granjean las voluntades los Príncipes que saben unir estos dos extremos; pero quien se halla siempre con el sobrecejo no puede menos de ser aborrecido, como el que mucho se deja manejar no podrá menos de ser despreciado"¹³³.

Con cortesía y afabilidad, el príncipe conquistará el amor de sus súbditos: "Tantos, con practicar ciertas exterioridades corteses, se han hecho amados, aunque en lo interno sean malos; cuántos aunque sean justos y santos con la autoridad se han visto aborrecidos"¹³⁴. El semblante del príncipe debe mostrarse siempre propicio: "Los Príncipes se han de mostrar siempre con el semblante propicio; contristan los súbditos cuando le miran menos alegre. A quien ha delinquido, si no le pueden hacer la gracia no admitirlo a su presencia. El rostro del Soberano ha de estar siempre para favorecer, quedando al ministro que se irrite cuando sea necesario castigar"¹³⁵. El príncipe no debe mostrarse arrogante, descortés o soberbio en su modo de hablar: "Los hombres en quienes reside el

¹²⁹ *C. P.*, p. 165, LXXX, nº 1.

¹³⁰ *C. P.*, p. 254, CLX, nº 1.

¹³¹ *C. P.*, p. 186, XCIV, nº 4.

¹³² *C. P.*, p. 233, CXL, nº 6.

¹³³ *C. P.*, p. 321, CCXIII, nº 5.

¹³⁴ *C. P.*, p. 441, CCXCII, nº 7.

¹³⁵ *C. P.*, p. 391, CCLIX, nº 1.

imperio nunca es bueno que se descompongan en las palabras; ejecutar con resolución y discurrir con flema sin envilecerse"¹³⁶. Lancina exclamará con gran sencillez: "Yo no acabo de entender cómo hay algunos que pierden el lucro que se saca de ser apacibles, atentos y afables; porque sin duda que se granjean ciento por uno para los aplausos, cuando también lo es que lo pierden todo los arrogantes, descortesés y soberbios"¹³⁷. En suma, los príncipes no deben inspirar temor, por el contrario, han de procurar ser afables: "Deben mezclar un no sé qué de afable con la soberanía para que no den temor si están en el trono. Cuando deponen la Majestad, aunque manteniéndose aquel decoro que se les debe, se han de mostrar humanos: se granjean las voluntades los Príncipes que saben unir estos dos extremos. Pero quien se halla siempre con el sobrecejo, no puede menos de ser aborrecido, como el que mucho se deja manejar no podrá menos de ser despreciado"¹³⁸.

Así pues, para Lancina el fundamento del lazo de obediencia de los súbditos es el amor y el respeto al príncipe, no el temor. El príncipe logrará asentar la quietud del Estado si es amado y respetado al mismo tiempo, porque el amor y el respeto son las dos columnas sobre las cuáles se levanta y mantiene su poder. Ahora bien, el amor y el respeto dependen en gran parte de la reputación, la cual está condicionada por la disimulación y, como veremos más adelante, la disimulación es la prueba más fehaciente de la prudencia política.

Maquiavelo, para evitar que el príncipe adquiriera la reputación de hombre cruel, propone la hipocresía como instrumento político, ¿la acepta Lancina? Nuestro autor, a diferencia de Maquiavelo, no aconseja la hipocresía como instrumento político; sostiene que el príncipe deberá poseer las virtudes. No basta, pues, con la mera apariencia. La apariencia es un engaño y muchas veces no se corresponde con la realidad. Así, advierte que es un requisito importante que el príncipe tenga buenas costumbres, pues sólo así será obedecido: "Muchas veces, no convienen los nombres con las cosas, ni todos los Alejandros son militares, ni generosos. Aquí el nombre se debe tomar por la fama; pues es un gran requisito que el que ha de mandar a otro tenga buenas costumbres para el ejemplo"¹³⁹. Ahora bien, el hombre sabio no sólo debe poseer las virtudes, sino que en caso necesario también ha de manifestarlas sin hipocresía: "Muchas veces toma la opinión diverso sentido de las cosas porque no se tratan. Por esto, el hombre sabio no sólo debe tener las virtudes, pero si es necesario para sus designios aunque sin hipocresía, debe

¹³⁶ *C. P.*, p. 189, XCVII, nº 2.

¹³⁷ *C. P.*, p. 151, LXXIV, nº 2.

¹³⁸ *C. P.*, p. 321, CCXIII, nº 5.

¹³⁹ *C. P.*, p. 307, CCV, nº 8.

mostrarlas"¹⁴⁰.

Lancina, al igual que Maquiavelo parte del hecho empírico, comprobado históricamente, de que el hombre es fácilmente corruptible y difícil de curar, como responde tanto al temor como al amor, a la crueldad (Maquiavelo cita a Aníbal) o a la justicia (representada por Escipión), y como además es muy difícil que estas emociones puedan combinarse, el temor es lo más seguro, siempre y cuando no se convierta en odio, que para Maquiavelo destruye el mínimo de respeto que los súbditos deben conservar para aquellos que los gobiernan. Como además para Maquiavelo la sociedad es, normalmente, un campo de batalla en donde rige el conflicto entre y dentro de los grupos, este conflicto sólo puede ser controlado por el uso juicioso tanto de la persuasión como de la fuerza; cualquier solución ideal al conflicto es auténtica irrealidad, es no ver a los hombres como realmente son, y ha conducido a muchos estadistas a su condenación. Los ideales tiene de malo que no pueden alcanzarse, ¿cómo se sabe esto? A través de la observación y de la historia se comprueba que hubo hombres que desarrollaron especiales facultades, como mayor fuerza moral, poder, magnificencia, orgullo, búsqueda de la gloria, vigor, disciplina, "*antiqua virtus*"; esto es lo que hizo grandes a esos estadistas y a sus Estados. Y como lo que se hizo una vez se puede volver a realizar -Maquiavelo no cree en la irreversibilidad del proceso histórico- aquellas glorias pueden ser revividas si hombres vigorosos, bien dotados y realistas son movilizados al efecto. Si para ello es preciso recurrir a la fuerza, a la astucia, a la crueldad, a la traición, al odio, todos estos medios no son más que medidas quirúrgicas que se necesitan para restaurar un cuerpo en decadencia y llevarlo a una condición saludable.

Y, claro está, Maquiavelo está convencido de que lo que comúnmente se considera como las virtudes cristianas centrales, cualquiera que sea su valor intrínseco, son a todas luces obstáculos insuperables para construir la clase de sociedad que desea ver; más aún, la sociedad que supone natural para todos los hombres normales, la clase de sociedad que, en su opinión, satisface los intereses y deseos permanentes de los hombres.

Por el contrario, Lancina -como católico del siglo XVII- defiende y postula virtudes que, al entender de Maquiavelo, son medidas ideales, adecuadas sólo a ángeles, planteamiento, por tanto, visionario e irresponsable que acaba conduciendo a la ruina del Estado. Es imposible combinar las virtudes cristianas con una sociedad terrena satisfactoria, estable, vigorosa, fuerte. Y si para esto ha de renunciar a una educación y vida cristianas, habrá de hacerlo, sustituyendo aquella por otra mejor adaptada para el caso y circunstancia política concreta. Salvar el alma y construir y conservar un gran Estado es a

¹⁴⁰ C. P., p. 379, CCLII, n° 6.

todas luces incompatible. No siempre el buen estadista puede hacer ambas cosas a la vez ("se incurre en el odio tanto por medio de los buenos actos como por los malos"¹⁴¹). La idea, pues, de una comunidad cristiana, muy presente en Lancina, es para Maquiavelo algo utópico, irreal e irrealizable. Con ello, Maquiavelo claramente está rechazando -frente a Lancina- una moral, la cristiana, pero no a favor de algo que pueda ser descrito como otra moralidad distinta de la cristiana, sino más bien como un juego de destreza, una actividad -no lo olvidemos- llamada política, que según él no se ocupa de los últimos fines humanos y que, por lo tanto, no es ética en forma alguna.

Nuestro autor no aconseja la fuerza como instrumento político. Afirma que obrarían de otra manera los que gobiernan si llegasen a comprender que las cosas se mantienen con una opinión, más que con la fuerza: "Ciertas demostraciones en la ocasión que hacen los Príncipes en alivio de los vasallos los califican por generosos y los hacen más amados. Esta gloria se ha granjeado este año nuestro Monarca Carlos Segundo habiendo quitado en los Reinos de Castilla gran parte de los tributos. También le es fácil ganarse los ánimos a un General de un Ejército con algunas demostraciones hechas con los pueblos. Obrarían de otra manera los que gobiernan si llegasen a conocer que las cosas tal vez se mantienen con la apariencia y una opinión más que con la fuerza"¹⁴².

En definitiva, Lancina se manifiesta como un hombre plenamente identificado con la mentalidad de su época, en la que se daba mucha importancia a la apariencia, a los aspectos formales. Pero esta preocupación por la apariencia, típica del hombre del Barroco, no supone necesariamente insinceridad, ni mucho menos hipocresía. Es consecuente con la mentalidad de una época, que inculca que la apariencia constituye una forma complementaria de la realidad, tan importante, o casi tan importante, como la realidad misma.

V.4.3. *Disimulación y simulación*

Como ya hemos tenido oportunidad de señalar, Maquiavelo, en el famoso capítulo XVIII de *El Príncipe*, sostiene que el príncipe ha de disimular e incluso faltar a la palabra dada si así lo aconsejan la necesidad o los intereses políticos. Por tanto, la duplicidad maquiavélica presenta dos aspectos o facetas: la disimulación y la simulación, es decir, mentir abiertamente. Estas dos facetas serán los dos ejes centrales sobre los que girará la polémica sobre la duplicidad política durante el Barroco. ¿Qué actitud adoptan los autores

¹⁴¹ *El Príncipe*, cap. XIX.

¹⁴² *C. P.*, p. 441, CCXCII, nº 6.

españoles? ¿Aceptan la disimulación? ¿y la simulación? Veamos, pues, su postura frente a ambas facetas de la duplicidad maquiavélica.

Los autores españoles, la mayoría de las veces usan la palabra "disimulación"¹⁴³ para significar una forma de engaño admisible y hasta necesaria. Por ejemplo, Ribadeneira escribe: "andando entre enemigos, necesario es que vayan armados, y que con los disimulados usen de alguna disimulación"¹⁴⁴. Mariana trata el problema de la doblez, en el capítulo X del libro segundo de su *De Rege*: "No debe el príncipe presentarse directamente a resistir a la muchedumbre cuando está amotinada... Conviene disimular"¹⁴⁵. No debe sorprendernos que tan severos moralistas hagan semejante advertencia, la disimulación formaba parte de la visión cristiana del mundo. Se presta a manipulaciones sutiles bosquejadas con el fin de ofrecer al príncipe cierta libertad de acción política, pero es cualitativamente muy diferente a la simulación. El concepto de defensa propia, claramente implícito en los ejemplos anteriores, va a ser el elemento más constante en la justificación de la disimulación como alternativa a la simulación.

También Lipsio creía que una actitud puramente evangélica podría tener resultados desastrosos en el campo de la política. Así, escribe: "Aristóteles dice que los reinos se arruinan por el fraude y el engaño, pero, ¿no sería posible utilizar los mismo medios para lograr el fin opuesto, es decir, la salvación del reino? El vino no deja de serlo, aunque esté templado con un poco de agua; ni la prudencia prudencia si bien haya en ella algunas gotas de disimulación o fraude. Entendiendo que sea poco y a buen fin"¹⁴⁶. Lipsio teme haber ido demasiado lejos y aclara inmediatamente que no quiere "soltar enteramente las riendas de la malicia y el engaño". Llevado de este propósito divide el fraude -"un consejo agudo que se desvía de la virtud o de las leyes por bien del rey y su reino"- en tres clases: ligera, mediana, y grande. A la primera pertenecen la desconfianza y la disimulación. A la segunda, la malicia "llegando hasta los confines del vicio". Y a la tercera, la perfidia y la injusticia. Lipsio aconseja la primera, tolera la segunda, y condena la tercera. Así, pues, el fingimiento y la disimulación son esenciales para el príncipe, tanto en el trato con los amigos como con los enemigos.

¹⁴³ La palabra disimulación tiene varios significados: encubrir con astucia la intención; desentenderse del conocimiento de una cosa; ocultar o encubrir algo como el miedo, la pena, la pobreza, el frío, etc.; tolerar, disculpar un desorden, afectando ignorarlo o no dándole importancia; disfrazar u ocultar una cosa, para que parezca distinta de lo que es (*Diccionario de la lengua española de la Real Academia Español*).

¹⁴⁴ *Tratado, op. cit.*, p. 524.

¹⁴⁵ *De Rege, op. cit.*, p. 566.

¹⁴⁶ *Las políticas, op. cit.*, cap. XIII, parte 4ª.

Según la doctrina tradicional, la prudencia implica acomodación a las circunstancias de tiempo, lugar y personas; y resultado natural de la filosofía de la acomodación es, como sugiere Saavedra en la empresa XLIII, la disimulación: "Alguna vez conviene cubrir la fuerza con la astucia, y la indignación con la benignidad, disimulando y acomodándose al tiempo y a las personas; se corona en esta empresa la frente del león, no con las artes de la raposa, viles y fraudulentas, indignas de la generosidad y corazón magnánimo del príncipe, sino con las sierpes, símbolo del Imperio y de la majestad prudente y vigilante, y jeroglífico en las Sagradas Letras de la prudencia; porque su astucia en defender la cabeza, en cerrar las orejas al encanto, y en las demás cosas, mira a su defensa propia, no al daño ajeno"¹⁴⁷. En esta empresa, Saavedra recoge el célebre aforismo atribuido por Commines a Luis XI, *qui nescit dissimulare, nescit regnare* ("el que no sabe disimular, no sabe reinar"): "Con este fin y para semejantes casos se dio a esta empresa el mote *Ut sciat regnare*, sacado de aquella sentencia que el rey Luis XI de Francia quiso que solamente aprendiese su hijo Carlos VIII, *Qui nescit dissimulare, nescit regnare*. En que se incluye toda la ciencia de reinar"¹⁴⁸.

Así, pues, la disimulación se presenta como una modalidad de la prudencia política. Como señala Fernández-Santamaría el enlace entre la prudencia y la disimulación es universal entre los autores españoles del Barroco. Algunos testimonios muy relevantes de la época dan prueba de ello. Por ejemplo, el burócrata portugués, Fernando Alvia de Castro, en el capítulo IX de su *Razón*, escribe: "La disimulación, como definí arriba, es callar y encubrir aquello que es como si no fuese. Y digo que la simulación en la forma que la dejo significada es impía y peligrosa, la disimulación, usada bien, es justa, prudente, y necesaria"¹⁴⁹. Enlaza la prudencia con la disimulación, un lazo que se hará progresivamente más fuerte hasta llegar a hacer ambos conceptos idénticos entre sí.

El segundo testimonio es el de Juan Pablo Mártir Rizo, miembro de los círculos literarios madrileños de la época, que ocupa un lugar importante entre los exponentes del tacitismo político del Barroco; autor de varios tratados políticos, entre los que cabe destacar el *Norte de príncipes* y *Vida de Rómulo*. En el capítulo XVI de *Norte de Príncipes*, encara el dilema de si el príncipe ha de guardar la palabra empeñada, pretende refutar el famoso capítulo XVIII de *El príncipe*, especialmente el párrafo que sigue: "En nuestros tiempos enseña la experiencia que aquellos príncipes que han conseguido grandes

¹⁴⁷ *Empresas, op. cit.*, T. I, empresa XLIII, p. 404.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Razón, op. cit.*, cap. IX (Cit. por FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado, op. cit.*, p. 100).

cosas han hecho poco caso de su palabra y que han sabido con astucia traer engañados los juicios de los hombres, y en fin, han vencido a los que se fundaban en la lealtad y fundamento de su palabra".

Según Mártir Rizo, la posición de Maquiavelo es insostenible. Mucho más aconsejable es que el príncipe guarde la fe, pues ésta "es el fundamento y apoyo de la justicia, sobre quien se fundan todas las repúblicas"¹⁵⁰. Mártir Rizo acepta la disimulación, considera que no sólo es conveniente sino incluso obligatoria, y establece la siguiente diferencia entre ella y la simulación: "Ella y la simulación difieren en que la disimulación es no manifestar lo que uno ha sabido o sospecha, y la simulación es decir o prometer una cosa y pensar y hacer otra"¹⁵¹. La simulación se ha de rechazar sin contemplaciones, pero la disimulación es un caso distinto. El príncipe ganará dos cosas a través de la disimulación. Primero, reconocerá a los leales y a quien no es digno de su confianza. Segundo, adquirirá una reputación de discreción que a su vez animará a sus súbditos a informarle de aquellos asuntos que jamás estarán al alcance de un príncipe locuaz. Martir Rizo enlaza la prudencia con la disimulación: "La prudencia y la disimulación están tan unidas, que el que sabe disimular es prudente, y la prudencia no es otra cosa sino conducir las acciones a su fin con disimulación, hasta que llegue el tiempo de ejecutar bien lo que se disimula"¹⁵².

Saavedra Fajardo también enlaza la disimulación con la prudencia: "El saber ser ignorante a su tiempo es la mayor prudencia: en Agrícola lo alabó Tácito"¹⁵³. El saber disimular es, pues, parte integrante de la prudencia del príncipe. Ahora bien, advierte el diplomático murciano: "La disimulación y la astucia sólo son lícitas cuando ni engañan ni dejan manchado el crédito del príncipe. Y entonces no las juzgo por vicios, antes o por prudencia o o por virtudes hijas de ella, convenientes y necesarias en el que gobierna. Esto sucede cuando la prudencia, advertida en su conservación, se vale de la astucia para ocultar las cosas según las circunstancias del tiempo, del lugar y de las personas, conservando una consonancia entre el corazón y la lengua, entre el entendimiento y las palabras"¹⁵⁴.

Lancina, siguiendo a la opinión española, enlaza la disimulación con la prudencia: "Es prudencia saber doblarse, que no siempre se puede todo, ni importa que lo que se desea

¹⁵⁰ Cit. por FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, *Razón de Estado*, op. cit., p. 103.

¹⁵¹ *Razón de Estado*, p. 104.

¹⁵² *Ibidem*, p. 106.

¹⁵³ *Empresas*, op. cit., T. I, empresa XLIII, p. 403.

¹⁵⁴ *Empresas*, op. cit., T. I, empresa XLIII, p. 405.

parezca razonable si lo impide la temeridad o la violencia. Si no se supiese disimular en los accidentes que ocurren hasta poder superarlos, difícil sería gobernar los Reinos"¹⁵⁵. Observa que no siempre se puede aplicar la justicia, a veces es necesario disimular: "También sucede que no se puede practicar en algunas ocasiones como se desea la justicia. Tal vez es necesario disimular y premiar a quien delinque; y por tenues excesos ejecutar graves penas"¹⁵⁶. Es prudencia disimular los defectos para corregirlos en el momento oportuno: "Muchas veces es prudencia disimular los defectos a quien se necesita, porque estos serán menores que la conveniencia que se saca de tener a un hombre contento; pues disgustándolo puede perderse todo, y disimulando no falta después tiempo de corregirlo"¹⁵⁷. A veces conviene incluso disimular los pecados: "Muchas veces es prudencia disimular los pecados, y mientras se hace demostración con quien es iniquo, es bueno mostrar piedad con quien se ha deslizado"¹⁵⁸. Cuando un inferior comete un agravio, es prudencia disimularlo si no se puede castigar: "Aunque se halle un Príncipe agraviado de otro inferior, si no le puede castigar a su satisfacción, es prudencia disimularlo, pues sucederá que por quitarse un capricho se engolfe en tales embarazos en que se pierda"¹⁵⁹.

Nuestro autor, como buen tacitista, presenta la disimulación como un medio de aumentar el carácter enigmático de la política: "Cuando en las ejecuciones hay solicitud y en las palabras ambigüedad, se embelesan los genios y da temor"¹⁶⁰. Según nuestro autor, "las palabras de los Soberanos se han de temer y ponderar siempre; es su corazón un bosque, y todo su cuidado cubrir sus fines que matan cuando parece que burlan"¹⁶¹. Observa que con frecuencia los príncipes dan órdenes ambigüas intencionadamente: "Los Príncipes suelen tener dos modos de mandar, o para que los ministros ejecuten o para que no los entiendan"¹⁶². Aconseja al príncipe ambigüedad en las palabras y en los hechos, y que encubra sus afectos. Es muy importante que los "afectos" del príncipe sean

¹⁵⁵ *C. P.*, p. 222, CXXIX, nº 1.

¹⁵⁶ *C. P.*, p. 92, LXI, nº 30.

¹⁵⁷ *C. P.*, p. 69, XLVIII, nº 1.

¹⁵⁸ *C. P.*, p. 304, CCIII, nº 2.

¹⁵⁹ *C. P.*, p. 18, XI, nº 5.

¹⁶⁰ *C. P.*, p. 53, XXXV, nº 5.

¹⁶¹ *C. P.*, p. 44, XXIX, nº 4.

¹⁶² *C. P.*, p. 36, XXII, nº 1.

desconocidos de todos, y disimular es el arte que se ha de usar para alcanzar tal fin: "Es prudencia cubrir los afectos con las alabanzas y desvanecer los que se conciben de que se aborrezca"¹⁶³. Los genios grandes saben disimular para encubrir sus afectos: "A los genios grandes no se les conocen sus designios, si no es por sus operaciones, porque las disposiciones las encubren y las fingen"¹⁶⁴. Y más adelante, observa: "Muy bien sabe vestir un poderoso sus afectos conforme le conviene: los exalta cuando quiere vengarse y los modera cuando no quiere resentirse"¹⁶⁵.

Sugiere algunas formas concretas de disimulación. Por ejemplo, cuando se desea ocultar alguna noticia o asunto importante, es útil lanzar diversidad de noticias: "Para deslumbrar la creencia, antes que las cosas se averigüen es la diversidad de noticias; darlas siempre buenas puede hacer que se descubra el arte, y es destreza mezclarlas"¹⁶⁶. Observa que "el mejor modo de divertir es engañar con la verdad"¹⁶⁷. Para confundir a los enemigos, es conveniente aparentar inseguridad: "Cuando el hombre es hacia dentro solícito, ayuda el parecer hacia fuera dudoso, que de este modo divierte los ajenos designios; pues mientras piensan que duerme sus émulo, él ejecuta, y puede ostentar que lo ha hecho el acaso, o las ajenas diligencias lo que ha fabricado con las propias"¹⁶⁸. Cuando se recibe un agravio del enemigo, lo mejor es disimular si no se puede castigar: "Arte es de sabio disimular y hacer gala del agravio con el émulo para merecer y obligar"¹⁶⁹. De este modo, los hombres sabios hacen de sus enemigos grandes amigos: "grande arte es siempre que puede hacerse de un enemigo un grande amigo; con ciertas demostraciones externas se mudan en los hombres las apprehensiones; y sucede que con un acto de atención a tiempo nos ganemos al que pensaba que lo aborrecíamos"¹⁷⁰. Sin embargo, los imprudentes no saben disimular cuando son agraviados: "Los hombres soberbios e imprudentes no saben disimular con sus enemigos; cuando tienen ocasión declaran su secreta intención y sin reparar en los

¹⁶³ C. P., p. 349, CCXXXIII, nº 3.

¹⁶⁴ C. P., p. 253, CLVIII, nº 3.

¹⁶⁵ C. P., p. 452, CCXCVII, nº 2.

¹⁶⁶ C. P., p. 37, XXIII, nº 1.

¹⁶⁷ C. P., p. 37, XXIII, nº 2.

¹⁶⁸ C. P., p. 53, XXXV, nº 5.

¹⁶⁹ C. P., p. 14, VIII, nº 6.

¹⁷⁰ C. P., p. 59, XXXIX, nº 4.

inconvenientes que puedan sobrevenir, se vengan"¹⁷¹.

Según Lancina va pasando revista a los diferentes casos en los que la disimulación es aconsejable, su confianza en ella crece hasta tal punto que el pretender ignorancia llega a ser la prudencia misma. Lo que busca a través del uso juicioso de la disimulación es, precisamente, la prudencia, es decir, un justo equilibrio entre los extremos del puro evangelismo y el maquiavelismo a ultranza. Por ello, escribe: "Hay ciertos casos donde siendo peligroso perderse tomando los remedios extremos, con los medios términos se reparan sin precipitarse. Tal vez conviene disimular un agravio si no se puede más cuando hay esperanza de gran galardón o temor de gran daño"¹⁷².

En efecto, Lancina afirma que, cuanto más grandes son los hombres, obran con mayor moderación y sagacidad¹⁷³. ¿Cómo define la sagacidad? ¿guarda alguna relación con la astucia? En algunas ocasiones, nuestro autor utiliza la palabra "sagaz" como equivalente a "astuto": "También es sagaz modo de divertir la creencia querer dar a entender que se pruebe un exceso en que es el mismo Príncipe cómplice. Esta arte la he visto yo practicar en un Estado donde habiéndose castigado un malhechor con modo irregular por orden regio, se hacían grandes diligencias de averiguar el agresor por dar satisfacción a otro Soberano"¹⁷⁴. Astuto es el que realiza una acción con la intención de engañar a otro. En este caso, es evidente la intención de engañar: el soberano pide que se pruebe una acción en la que él es cómplice con el fin de engañar al adversario. Observemos que Lancina se limita a constatar que ha visto practicar este tipo de astucia pero no la aconseja. ¿En qué consiste, pues, la sagacidad? Señalará Lancina que "el sagaz se cautela, y mientras ha menester, sufre, disimula y espera"¹⁷⁵, con lo cual sagaz es el que disimula y se cautela. Más adelante, volverá a repetir que cuanto más grandes son los hombres obran con mayor moderación y cautela, es decir, sagacidad: "Siempre fue bueno mostrar moderación y caminar con cautela para declinar la envidia"¹⁷⁶. Sagaz es el que, conociendo las dificultades, disimula y se cautela hasta poder superarlas; mientras que la astucia aspira a lograr un fin fraudulentamente, la sagacidad supone sólo recato o cautela: "Como en los

¹⁷¹ C. P., p. 59, XXXIX, nº 4.

¹⁷² C. P., p. 351, CCXXXV, nº 2.

¹⁷³ C. P., p. 22, XIV, nº 3.

¹⁷⁴ C. P., p. 42, XXVIII, nº 3.

¹⁷⁵ C. P., p. 27, XVI, nº 3.

¹⁷⁶ C. P., p. 432, CCLXXXVII, nº 5.

filomaquiavelistas o -cosa muy distinta en ocasiones- en los tacitistas, la astucia parece identificarse con la prudencia. Pero aquélla es una cualidad activa que, dicho con palabras de Saavedra, fraudulentamente aspira a lograr un fin; mientras que la segunda supone sólo recato o cautela"¹⁷⁷.

No se puede decir que el príncipe mienta cuando oculta celosamente sus intenciones y pensamientos, incluso cuando su reticencia es tal que da como resultado el que otros se engañen. Es más, con frecuencia el príncipe puede juzgar oportuno el pretender ignorar alguna cosa o fingir despreocupación ante un negocio determinado. En todas estas ocasiones, el príncipe no miente, sino que pone en práctica una forma de prudencia política conocida como disimulación. Se miente cuando se usa la palabra deliberadamente con la intención de engañar"¹⁷⁸.

Como señalábamos al principio, Maquiavelo acepta utilizar la mentira o simulación como instrumento al servicio de la razón de Estado. Y Lancina, ¿qué postura adopta frente a la simulación? ¿la acepta como instrumento político? ¿en qué circunstancias? Nuestro autor hace referencia a la simulación en varios pasajes de su obra. Comentando un pasaje de los *Anales*, escribe: "Con esta simulación de la muerte de Agripa por orden de Augusto, sacó muchas conveniencias Tiberio"¹⁷⁹. Tiberio ordena la ejecución de Agripa y simula que la muerte se ejecutó por orden de Augusto. Observemos que Lancina presenta a Tiberio como modelo de tirano: "El tirano, aunque más se cautele, jamás se asegura, como Tiberio que no podía quietarse con el imperio y ofertas de honores mientras vivía Germánico, que tenía en sus manos las fuerzas, granjeados los ánimos aunque él lo gozase, pues le parecía estaba aventurado aunque reinaban en aquél muchas virtudes"¹⁸⁰. Es lógico, por tanto, que utilice la mentira por razón de Estado: "Necesidad de Estado que muera el inocente porque reine seguro el tirano. Cuando no bañan éstos con la sangre de sus parientes la Corona no les parece bien fundado el Imperio"¹⁸¹.

Y el príncipe, ¿puede utilizar la mentira como instrumento político? Según nuestro autor, cuando está en peligro la seguridad del Estado, son lícitos ciertos engaños: "Bien pudieran los directores de Druso en este caso viendo la novedad del segundo tumulto

¹⁷⁷ MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado*, op. cit., p. 247.

¹⁷⁸ Simular es "representar una cosa, fingiendo o imitando lo que no es" (Cfr. *Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española*).

¹⁷⁹ C. P., p. 39, XXV, nº 2.

¹⁸⁰ C. P., p. 444, CCXCIII, nº 6.

¹⁸¹ C. P., p. 38, XXIV, nº 1.

sucedido después de la partida del hijo de Bleso, haber excusado el leer las cartas de Tiberio o haber formado otras que diesen más satisfacción a los sediciosos; que en estos casos son lícitos los engaños"¹⁸². Teniendo en cuenta la gravedad de la situación, Lancina aconseja fingir una carta que sirva para apaciguar a los sediciosos.

Cuando un ministro se encuentra en circunstancias de especial gravedad y el príncipe se halla lejos, Lancina considera lícito fingir una carta del superior para evitar un peligro inminente y grave. El propio Lancina utilizó esta táctica siendo ministro en Italia: "Cuando son grandes los aprietos y se halla lejos el Príncipe le es lícito al ministro fingir alguna carta o rescripto de aquello que se desea para evitar o quitar los embarazos. Yo lo practiqué en los disturbios que tuvo entre sí la nobleza de la ciudad de Tropea, habiendo observado esta máxima de Germánico, fingí que tenía la orden del Virrey, Marqués de los Vélez, para recibir el homenaje y palabra regia de no ofenderse por algunas enemistades antiguas que se fomentaban... Y me valió el arte, habiéndola reducido con felicidad a una rendida y afectuosa obediencia. Después, cerciorado el Virrey, me fue todo aprobado con gracias y estimaciones por la fineza con que obraba en el servicio de mi Monarca"¹⁸³. Lancina finge el despacho del virrey para apaciguar los disturbios que estaba provocando la nobleza de la ciudad de Tropea. A juicio de Lancina, "cuando las direcciones de los altos ministros han de mirar sólo al público bien, no se debe tropezar en algunos materiales que no son estorbos"¹⁸⁴.

En circunstancias de especial gravedad, Lancina acepta la simulación como instrumento político. Pero el uso excesivo de la mentira es siempre desaconsejable; si los súbditos advierten que el príncipe miente indiscriminadamente, acabarán dudando de las mismas evidencias: "Verdad es que en llegando a concebir el vulgo que le engañan, duda de las mismas evidencias"¹⁸⁵. Nuestro autor justifica la simulación sólo cuando se utiliza como instrumento defensivo, no ofensivo; cuando el fin perseguido no es directamente el engaño sino la defensa propia.

La postura de Lancina se aparta, pues, de la de Maquiavelo. El príncipe de Maquiavelo, tal y como lo interpretan los autores españoles del Barroco, no es la víctima de circunstancias perversas, por el contrario, es su creador, y los instrumentos políticos que utiliza son ofensivos, no defensivos. A propósito de esta cuestión, señala Fernández-

¹⁸² *C. P.*, p. 212, CXX, nº 2.

¹⁸³ *C. P.*, p. 274, CLXXVI, nº 2.

¹⁸⁴ *C. P.*, p. 212, CXX, nº 2.

¹⁸⁵ *C. P.*, p. 37, XXIII, nº 1.

Santamaría: "Ésta es, precisamente, la lección fundamental que el estudio del problema de la duplicidad nos enseña acerca de la naturaleza de la razón de Estado en el Barroco: aunque la doctrina de Maquiavelo no carecía de valor, no podía ser puesta en práctica tal y como la época interpretaba haber sido la intención de Maquiavelo porque ignoraba, e implícitamente negaba, el hecho innegable de que para el Barroco el entramado cristiano es no solamente una cuestión de fe y conciencia, sino un hecho político tan apremiante y crucial como los descubrimientos y formulación maquiavélicas sobre la naturaleza de la realidad política"¹⁸⁶. Observa que los tacitistas españoles del Barroco no claudican ante el maquiavelismo, porque "Maquiavelo sigue siendo el exponente de un pesimismo extremo que la escuela tacitista española considera repugnante"¹⁸⁷.

En efecto, Lancina descarta el abuso de la simulación: "Cuando el que impera tiene el uso de engañar, ostente lo que quisiere no habrá quien le crea; las mismas verdades porque son raras se confunden con las mentiras conocidas"¹⁸⁸. La simulación ha de estar siempre controlada por la más estricta necesidad, no la concibe como un expediente político habitual. Advierte que el que es excesivamente astuto corre el peligro de caer en su propia trampa: "El fruto que se saca de la grandeza por malas artes, es por último dar en el precipicio"¹⁸⁹.

Así, pues, su postura coincide con la de los autores españoles del Barroco. Para nuestros autores, la duplicidad es una necesidad, pero una necesidad desagradable, que debe evitarse siempre que sea posible. El príncipe que abusa de la mentira no puede gobernar ni mantener relaciones con otros príncipes, porque la mentira utilizada indiscriminadamente se volverá contra él.

V.4.4. *Cautela y secreto: los arcana imperii*

Lancina, siguiendo el espíritu tacitista tan amigo de mantener la política dentro de un clima de sigilo, recomienda al príncipe *cautela y secreto*: "Cautela y secreto siempre son buenos. Muchas veces publicamos lo que parece no importa, que después nos arrepentimos y nos daña"¹⁹⁰. Como señala Maravall¹⁹¹, "cautelarse" es el verbo más repetido

¹⁸⁶ *Razón de Estado, op. cit.*, p. 111.

¹⁸⁷ FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado, op. cit.*, p. 115.

¹⁸⁸ *C. P.*, p. 492, CCCXVI, nº 1.

¹⁸⁹ *C. P.*, p. 457, CCXCVIII, nº 15.

¹⁹⁰ *C. P.*, p. 36, XXII, nº 3.

en muchos libros de política del siglo XVII; nuestros escritores aconsejan al príncipe que desconfíe de cuanto se dice o se muestre a su alrededor, de aduladores, consejeros, amigos, y enemigos.

En primer lugar, Lancina recomienda *cautela en las palabras*: "Grande arte es en los hombres medir de tal manera sus discursos que no conozcan lo que sienten por lo que explican. Mucho se debe pensar en lo que se habla, por no tener después el dolor de haber ofendido o descubierto los sentimientos ocultos, que no los debe saber alguno y sirven a los hombres para obrar, no para explicarlos"¹⁹². *Cautela con sus propios colaboradores*: "Verdad es, que es bueno que use tal modo de hablar el Príncipe con sus ministros que jamás fonden sus fines secretos. Dejar las cosas entre el sí y el no que de este modo se embarazan muchos designios"¹⁹³. No debe revelar quiénes son las personas de su mayor confianza: "Se suelen usar ciertas artes en las Cortes al principio de los gobiernos de procurar honrar mucho a la descubierta a las personas más allegadas al Príncipe para registrarle el interno, sacando consecuencias del lugar que gozan en su gracia. Los Soberanos sabios tienen el contraveneno a estas destrezas; procurando que ostente menos su favor aquella persona a quien más estima"¹⁹⁴. Es cautela dar esperanzas a todos cuando hay oposición en la sucesión al imperio: "Cuando hay oposiciones en la sucesión del Imperio se necesita de grande cautela; mientras se da a todos esperanzas, se ha de mirar con tiempo a quien se deja"¹⁹⁵.

Cautela con el enemigo: "Es prudencia el cautelarse y prevenir al enemigo cuando amenaza"¹⁹⁶. El príncipe debe estar siempre vigilante: "Quien tiene enemigos no duerma; quien trata con ambiciosos no se descuide, quien se une con sus émulos cautélese"¹⁹⁷; le advierte que "enemistad reconciliada nunca fue segura; no se puede aconsejar a ninguno que se mantenga en el odio pero poco prudente será quien trate con su enemigo sin cautela"¹⁹⁸. Sin embargo, en ocasiones puede ser cautela usar sus mismas artes: "Fiarse del

¹⁹¹ *La teoría española del Estado, op. cit., p. 256.*

¹⁹² *C. P.*, p. 95, LXIII, nº 1.

¹⁹³ *C. P.*, p. 53, XXXV, nº 5.

¹⁹⁴ *C. P.*, p. 155, LXXVII, nº 7.

¹⁹⁵ *C. P.*, p. 34, XX, nº 3.

¹⁹⁶ *C. P.*, p. 78, LV, nº 1.

¹⁹⁷ *C. P.*, p. 79, LVI, nº 1.

¹⁹⁸ *C. P.*, p. 80, LVI, nº 2.

enemigo nunca fue segura máxima, pero vencerle con sus mismas artes puede ser cautela"¹⁹⁹.

La cautela obedece a una doble táctica: para *defenderse* y para *conquistar el secreto ajeno*: "Las batallas de los ingenios son como los torneos de los caballeros, que se dan y se huyen los asaltos"²⁰⁰. El príncipe no debe revelar sus verdaderos designios para que no se malogren: "Los hombres sabios cuando toman algunas resoluciones procuran encubrir los verdaderos motivos que les obligan para no dar contento a sus enemigos. También muchas veces se ausentan para que con la distancia larga no los ofendan"²⁰¹.

El tema del *secreto* atrae el interés de todos los escritores políticos del siglo XVII y también el de Lancina. Advierte al príncipe que guarde algunas materias en el más estricto secreto, de lo contrario pondría en peligro su soberanía: "La sustancia de las cosas comunicarla a pocos que van más seguras, que un secreto depositado en todo un Reino, sólo pudo mantenerse el de Sicilia; y obra con más fineza y menor temor quien tiene cierto que ejecuta con seguridad en que no le descubran"²⁰².

Según Lancina, existe otra importante razón para *aconsejar el encubrimiento de los designios del príncipe*. La majestad requiere misterio, impenetrabilidad, para atraer la veneración de los súbditos: "El hacer misteriosa la majestad, es cautela de quien gobierna; se desprecia si mucho se maneja y, aunque más se estime, lo que mucho se mira cansa. Con los medianos y menores fue siempre bueno en los Príncipes el semblante grave y afable, pero suele convenir mostrar el sobrecejo con los mayores. Los vasallos que están vecinos quieren ser compañeros del Imperio, los que se hallan lejos pecan de idólatras. La ofensa que se hace al Príncipe presente siempre es capital, la que se hace al ausente se ejecuta en quien no se conoce, y es más perdonable cuando no es dolosa. Verdad es que toda materia es grave cuando toca a la majestad"²⁰³. Por ello es conveniente que el príncipe sea oscuro y cerrado en sus dictámenes: "Ser los Príncipes oscuros y cerrados en sus dictámenes es un modo de gobernar con acierto; da aprehensión con los pueblos, que veneran lo que no alcanzan; pero ha de ser con tal arte que cause admiración y no se reduzca a burla"²⁰⁴. Se

¹⁹⁹ C. P., p. 75, LII, nº 6.

²⁰⁰ C. P., p. 135, LXVIII, nº 6.

²⁰¹ C. P., p. 29, XVI, nº 8.

²⁰² C. P., p. 328, CCXVII, nº 3.

²⁰³ C. P., p. 320, CCXIII, nº 1.

²⁰⁴ C. P., p. 470, CCCV, nº 3.

ocupa de los delitos contra la majestad, los honores que a ella le son debidos, su encumbramiento sobre todas las clases sociales, etc.

Lancina, bajo la influencia de Tácito, siente una gran atracción por la doctrina de los *arcana imperii*. Según nuestro autor, los *arcana imperii* son un medio muy eficaz para tener al pueblo suspenso de los mandatos del soberano "Quien quiere suspender al vulgo con sus operaciones las hace misteriosas. El hacer arcano causa veneración"²⁰⁵. Como señala Maravall: "Evidentemente, otros tacitistas anteriores a él -así, Álamos de Barrientos- fueron unos enamorados de la doctrina de los *arcana imperii*; pero en Lancina se siente bajo sus palabras el pulso de una viva realidad"²⁰⁶. En efecto, el misterio y grandeza de la majestad resalta en él como en ningún otro de los escritores españoles que le preceden.

En cuanto a la expresión *arcana imperii*, creada por Tácito²⁰⁷, aparece a comienzos del siglo XVII en la obra de Arnold Clapmario titulada *De arcanis rerum publicarum libri VI* (1605), generalizándose rápidamente en la publicística alemana²⁰⁸ con distintas acepciones: *arcana imperii*, *arcana imperiorum*, *arcana dominationes* (misterios, arcanos, secretos de Estado o de los gobiernos). Partiendo de la doctrina de la razón de Estado e inspirándose en el pensamiento de Tácito, se trataba, como confiesa explícitamente el propio Clapmario²⁰⁹, de proporcionar al príncipe el *conocimiento de los medios necesarios* para la fundación y conservación del Estado. Esta doctrina se extiende rápidamente a toda Europa.

Los *arcana imperii* son, pues, *las artes secretas y ocultas adecuadas para la fundación y conservación del Estado*. Según Lancina el príncipe no debe revelar jamás tales arcanos, de lo contrario pondría en peligro su soberanía: "Tienen ciertos arcanos los Príncipes peculiares de sus casas, que ni a sus mismos Consejos los comunican. Éstos son los cardines donde estriba el imperio, y una vez descubiertos peligran la autoridad. Se

²⁰⁵ C. P., p. 200, CVIII, n° 3.

²⁰⁶ *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 223.

²⁰⁷ *Annales*, II, 36.- *Historias*, I, 4. *Arcana dominationis*, *Annales*, II, 59.- *Arcana domus*, *Annales*, I, 6.

²⁰⁸ GRYPHIANDER (GRIEPENKERL), J., *De arcanis politicis*, Jena, 1611.-BESOLD, C., *De arcanis rerum publicarum*, 1644. LENTULUS (VON LENTZ), C., *Arcana regnorum et rerum publicarum*, 1655 y 1666. CRESCENTIUS, D., *Artes reconditae regendi respublicas et dominandi*, Utrecht, 1657 (es un plagio de la obra de Clapmarius. (V. FRANCISCI, P. de, *Arcana imperii*, (1ª ed. 1947-48), 2ª ed., Roma, Mario Bulzoni, 1970, p. 13).

²⁰⁹ *Op. cit.*, lib. I cap. V. Sobre Clapmario y su posición en aquella corriente de pensamiento V. HEGELS, H., *Arnold Clapmarius und die Publizistik über die arcana imperii im 17.ten Jahrhundert*, Diss., Bonn, Behrendt, 1918. Cfr. MEINECKE, F., *Idea de la razón de Estado, op. cit.*, p. 163 y ss.

confían sólo al amigo en materias de la mayor fidelidad, para que sin replicar ejecute"²¹⁰; y observa que "muy experimentado ha de ser el hombre para depositarle altos arcanos: unos los publican por malignidad, otros no saben callar por genio. Estos amigos los elige la discreción y se conservan más cuanto menos ostentan la privanza"²¹¹. Por ello cuando el amigo revela el secreto que le ha confiado el príncipe, se busca su propia muerte: "Quien revela el secreto que su Príncipe le encarga, se busca la muerte con sus manos. Estos sentimientos los vengan los Soberanos más que con las palabras con las obras. Muy razonable es que muera en secreto quien ha ofendido no guardándole"²¹². Recuerda el caso de Antonio Pérez, secretario de Felipe II, que reveló los secretos que le había confiado el rey: "Por esto no podrá ser Antonio Pérez perdonado jamás, Secretario de Felipe Segundo, pues cuando quiere salvar el haber revelado en Francia e Inglaterra las puridades de España, mientras más se excusa más se condena"²¹³.

Nuestro autor señala varios *arcanos de la soberanía*. Uno de ellos consiste en ocultar el conocimiento verdadero que tiene de lo que acaece en el Estado: "Este es un gran dogma para que sepan los Soberanos que en el gobierno de sus Estados han de reservar alguna cosa a la noticia y potestad de sus ministros, asumiéndolo en su disposición suprema, y absoluto arbitrio. Uno de los arcanos de un Príncipe consiste en *ocultar el conocimiento verdadero que tiene de las cosas de su Reino*, aunque se ha de ostentar sabedor de todo"²¹⁴. El príncipe deberá *tener espías* para estar bien informado: "En todas las direcciones de los que gobiernan conviene tener espías, porque el mayor hombre del mundo no puede por sí sólo alcanzarlo todo"²¹⁵. Según Lancina "no se puede condenar que un Soberano por ocultas noticias quiera saber la vida de sus súbditos, antes debe procurarse; muchas cosas se refieren paliadas que a la descubierta se callan. La prudencia consiste en no resolverse con estas noticias sin gran reflexión y fundamento, y guardar los avisos, que el tiempo puede hacer que sirvan"²¹⁶. Es conveniente tener espías, pero el

²¹⁰ C. P., p. 44, XXX, nº 1.

²¹¹ C. P., p. 32, XIX, nº 1.

²¹² C. P., p. 35, XXI, nº 6.

²¹³ C. P., p. 35, XXI, nº 7.

²¹⁴ C. P., p. 131, LXV, nº 153.

²¹⁵ C. P., p. 341, CCXXVIII, nº 4.

²¹⁶ C. P., p. 455, CCXCVIII, nº 7.

príncipe deberá ser muy prudente para no dejarse engañar por ellos: "Suele haber en los espías muchos engaños, el prudente se aplica a examinarlas, porque pueden ser dobles antes de fiarse de ellos"²¹⁷.

Otro de los arcanos de la soberanía es *disimular aquellos actos de gobierno que sean odiosos al pueblo y puedan minorar en éste el respeto y el amor al príncipe* o bien que, una vez realizados, *se demuestren equivocados*: "Procuran siempre los Príncipes castigar las operaciones odiosas sobre espaldas ajenas, y si pueden achacárselas a los muertos, que no sienten, no lo rehusan"²¹⁸. En esos casos, el príncipe intenta hacer creer a la opinión que no son obra suya tales decisiones: "Es arte en la consulta de materias graves no responder con claridad cuando se está en duda del éxito; más dejar al ministro que ejecute para poder culparle después cuando se sienta mal de ellas"²¹⁹.

Por último, otro arcano consiste en *conservar los antiguos amigos*: "Uno de los arcanos grandes de un Soberano es conservar los amigos antiguos y mantener los Estados de los vasallos que fueron fieles desde lo primero; éstos son como fianzas donde estriban las Monarquías y los quicios donde se afirman los Reinos"²²⁰.

V.4.5. Consejo

Maquiavelo había exhortado al príncipe a que no se fiase de nadie ni siguiese más consejo que el propio. En general, como señala Fernández-Santamaría, los pensadores españoles del Barroco reciben con desagrado esta máxima de Maquiavelo, ya que consideran que al aislar al príncipe de la comunidad conduce a una especie de tiranía²²¹. El Consejo es una pieza esencial en la estructura burocrática del siglo XII, "a él le incumbe conseguir que el rey, siendo libre y soberano, se mantenga, sin embargo, en la medida justa de su poder"²²².

Lancina, siguiendo la opinión española, considera necesario que el príncipe gobierne *asesorado por el consejo de otros*. El príncipe, sobre todo al comienzo del

²¹⁷ C. P., p. 341, CCXXVIII, nº 5.

²¹⁸ C. P., p. 39, XXV, nº 2.

²¹⁹ C. P., p. 447, CCXCV, nº 2.

²²⁰ C. P., p. 391, CCLXIII, nº 3.

²²¹ *Razón de Estado, op. cit.*, p. 207.

²²² MARAVALL, J. A., *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 275.

reinado, necesita del asesoramiento de los consejeros para suplir la falta de experiencia: "Suceden también a los principios de los gobiernos algunas ignorancias irreparables, que por mostrar mucho celo se cae en grandes precipicios y se descubren muchos secretos porque no hay destreza en las artes de Estado. Es menester que se sepa aconsejar y lo que le falta de práctica lo supla con la aplicación, enseñanza y doctrina"²²³. Exhorta al príncipe a que busque el consejo de los hombres prudentes: "Para dar calificación a las cosas debe buscarse el juicio de los prudentes; ponen éstos justa la estatera y sucede tirarse todo un consejo cuando lo que muchos condenan ellos lo aprueban"²²⁴.

El príncipe no debe estar atado al Consejo, pero tampoco puede despreciarlo: "No podrá gobernar bien un Reino quien no tiene el dominio monárquico, donde está la absoluta potestad con el Consejo y las Leyes. Quien tiene partida la autoridad con el pueblo, necesariamente padecerá discordias, porque éste querrá embrillar el poder absoluto, y el Príncipe desechará la rienda... Estar muy atado al Senado da sospecha de ignorancia; despreciarle en todo no se puede hacer sin temeridad"²²⁵. Si el príncipe está muy atado al Senado "da sospecha de ignorancia", porque en rigor, si el príncipe es soberano, está sobre el Consejo. Políticamente conviene así; jurídicamente, en la naturaleza de la soberanía está que el rey pida la ayuda del Consejo, respete su jurisdicción, reconozca sus trámites regulares, pero conservando la suprema potestad de resolver. "En esto se observa -escribe Maravall- una *communis opinio* de todos los escritores que expresamente insertan declaraciones concordes con tal criterio"²²⁶.

Y esto es así hasta el punto de que el príncipe en ningún caso deberá delegar su propia autoridad en los consejeros: "Hay algunos Príncipes que por su flojedad pierden la autoridad. Bueno es regirse por el consejo de sus ministros, pero éstos han de saber que el Soberano es sobre las leyes"²²⁷. El soberano debe oír a sus ministros pero éstos han de saber que solamente al él le corresponde resolver: "El oír a sus ministros y resolver por sí los Príncipes da satisfacción a los súbditos, como se atormentan en verle en manos ajenas; y por uno haber de contemplar muchos señores; de la multiplicación de imperios nace la emulación y la discordia, que mientras todos quieren imperar, no se sabe a quien se deba

²²³ C. P., p. 43, XXVIII, nº 5.

²²⁴ C. P., p. 68, XLVII, nº 1.

²²⁵ C. P., p. 45, XXX, nº 3.

²²⁶ *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 289.

²²⁷ C. P., p. 45, XXX, nº 3.

obedecer. Al Soberano le toca mandar, consultar al ministro, y al súbdito servir"²²⁸; y más adelante, reitera: "Cada cosa debe tener su camino, y de todas el Príncipe la resolución para que se consiga el acierto"²²⁹.

En la estructura burocrática del siglo XVII el papel del rey no es el de ministro, de modo que lo que éste hace no son quehaceres desgajados del poder real. La función de ministro no es función de rey, o mejor, es función de rey, pero una función indirecta realizada por y a través del ministro. Lo primero es soberanía, y se refiere a los altos negocios del Estado; lo segundo, aplicación de la misma, ejecución del mando. Por ello el consejero debe limitarse a asesorar al príncipe sin que le corresponda ni ejerza el poder de decisión, que sólo corresponde al príncipe. E incluso, Lancina advierte de los peligros de una dependencia excesiva del Consejo; insiste en que es tan sólo un instrumento auxiliar. El príncipe puede servirse del Consejo, pero al mismo tiempo debe informarse por sí mismo si quiere ejercer con acierto la autoridad que le corresponde: "Quien sabe por sí lo que conviene obra asegurado, quien necesita de consejo, va expuesto a los precipicios"²³⁰. En este mismo sentido, escribe Saavedra: "si bien los consejeros son los ojos del príncipe, no ha de ser tan ciego, que no pueda mirar sino por ellos, porque sería gobernar a tientas, y caería el príncipe en gran desprecio de los suyos"²³¹.

Lancina también advierte que es una imprudencia dejarlo todo en manos de los ministros: "Buen orden es que se dé a los Príncipes noticia de todo lo que se ejecuta para que estando enterados puedan seguir a otros designios, como es imprudencia en algunos que mientras lo dejan todo en manos de sus privados yerran de inadvertidos"²³². Y en otro comentario, escribe: "Una resolución que es parto del propio entendimiento da gran satisfacción cuando se acierta, pero al mirarla dirigida por otro, causa rosor si no produce envidia. Cuando llegando los aprietos, si tienen antes las noticias, hacen su planta y saben cómo se pueden defender y cómo repugnar"²³³.

Respecto al *número de consejeros*, considera que es mejor que sean pocos pero buenos: "Para ultimar los negocios no se requieren muchos ministros, unos se embarazan a

²²⁸ C. P., p. 45, XXX, nº 4.

²²⁹ C. P., p. 46, XXX, nº 6.

²³⁰ C. P., p. 307, CCV, nº6.

²³¹ *Empresas*, T. II, *op. cit.*, empresa LV, p. 541.

²³² C. P., p. 41, XXVII, nº 1.

²³³ C. P., p. 131, LXV, nº 152.

otros; pocos y buenos bastan también para consultarlos"²³⁴. Según Lancina: "Al Príncipe le está mejor consultar con pocos porque aquello que depende de muchos, difícilmente se alcanza cuando fácilmente discordan"²³⁵. Saavedra Fajardo es de la misma opinión: "Cuando es grande el número de los consejeros, se retardan las consultas, el secreto padece y la verdad se confunde, porque se cuentan, no se pesan los votos, y el exceso resuelve; daños que se experimentan en las repúblicas. La multitud es siempre ciega e imprudente. Y el más sabio Senado, en siendo grande, tiene la condición e ignorancia del vulgo"²³⁶.

En cuanto a la *duración*, recomienda que los ministros y senadores de los consejos sean perpetuos, para asegurar la estabilidad: "Los senadores y ministros de los Consejos cuando son perpetuos son mejores si han sido con prudencia escogidos... obran con más pecho y resolución"²³⁷. Observa que "los ministros temporales de los Consejos obran con temor porque se ha de acabar el mando, y les previenen las amenazas de un sindicato; por esto mientras dura procuran hacer su planta y buscarse amigos"²³⁸. En las Repúblicas conviene que sean temporales y en los Reinos perpetuos: "La última distinción que dan los políticos es que en las Repúblicas porque pueden dar sospecha han de ser los ministros temporales, y en los Principados porque un Soberano no tiene que temer tanto cuando procura dar satisfacción a sus súbditos, es bueno que sean perpetuos"²³⁹.

El príncipe *no debe manifestar su parecer en el Consejo* para que los consejeros puedan votar con libertad: "El declarar quien gobierna su ánimo en los Consejos hace a los ministros esclavos; ninguno se atreve a opugnar cara a cara lo que un Príncipe cara a cara propone. La prudencia consiste en saber encubrir sus pensamiento que no le faltan artes para conseguirlo sin declararse al que procura ser en sus modos mañoso. Si el Soberano muestra alguna pasión, votan los ministros con temor, aunque no se declare"²⁴⁰. El príncipe debe asistir al Consejo con suma cautela: "Bueno es estar cauteloso en los consejos, y advertir de donde vienen; pero examinados y hallados buenos se han de tomar aún de los

²³⁴ C. P., p. 94, LXII, n° 3.

²³⁵ C. P., p. 166, LXXXI, n° 1.

²³⁶ *Empresas*, T. II, *op. cit.*, empresa LV, p. 538.

²³⁷ C. P., p. 488-489, CCCXIII, n° 17 y 18.

²³⁸ C. P., p. 488, CCCXIII, n° 17.

²³⁹ C. P., p. 489, CCCXIII, n° 18.

²⁴⁰ C. P., p. 462, CCCI, n° 3.

enemigos"²⁴¹.

Una vez cumplidos todos los trámites, la consulta elevada por el Consejo, ¿es vinculante para el príncipe? ¿le obliga? Según Lancina, no se trata de numerar los votos *sino de ponderar atentamente las palabras de cada uno*: "Este es el mejor modo de tomar consejo, no cargarse a los más, si no es a los que discurren con más razón lo que conviene; cuando los Príncipes quieren acertar, pesan primero las palabras; cuando quieren obrar de capricho numeran los votos. En las causas donde se administra justicia, porque no se puede disputar vence la mayor parte; en los negocios de Estado, donde se trata la salud del Reino, se debe mirar lo que más convenga, después de haber dicho cada uno su sentir. Es bueno conferir los expedientes mirando en ellos utilidades y los peligros, muy ignorante ha de ser un Príncipe que no sepa en lo que más se acierta entre las opiniones de tantos"²⁴². A propósito de esta cuestión, señala Maravall: "El poder del príncipe lleva en sí la obligación de oír al Consejo, pero no la de seguirlo. El Consejo es sólo un resorte moral, aunque jurídicamente establecido, pero nunca una potestad para mantener al superior en los términos de su poder. Por eso puede apartarse del Consejo, como también de la consulta elevada por la mayor parte, y aceptar el parecer de los menos o de uno solo"²⁴³.

No obstante, cuando todo un consejo es de un mismo parecer, es difícil que se equivoque, por ello no conviene pedir consultas particulares, salvo que se trate de un asunto muy grave: "Todo un Consejo unido en un parecer difícil es que no acierte; las consultas particulares, y votos secretos hacen que se yerre. Éstos no se han de pedir si no es en graves casos o cuando un Soberano por la mucha ambición y detención que practican, duda de sus ministros, y tal vez conviene llamarlos delante de sí para averiguar los fines de cada uno o pedir los votos especiales de todos"²⁴⁴. Observa que, en las potencias pequeñas, los mejores consejos y los más seguros son los que buscan la paz²⁴⁵.

V.4.6. *Fortuna*

Hasta aquí hemos analizado los instrumentos o medios que propone Lancina en su

²⁴¹ C. P., p. 159, LXXVIII, nº 1.

²⁴² C. P., p. 273, CLXXVI, nº 1.

²⁴³ *La teoría española del Estado...*, op. cit., p. 288.

²⁴⁴ C. P., p. 468, CCCIV, nº 7.

²⁴⁵ C. P., p. 385, CCLV, nº 5.

formulación de la razón de Estado (opinión, disimulación, cautela, secreto, consejo, etc.). Cada uno de ellos es, en realidad, una modalidad o manifestación de la prudencia política del príncipe. Pero cualesquiera que sean las acciones de gobierno, a veces sobrevienen resultados que no se pueden prever. Por ello el príncipe ha de contar con la existencia de una corriente de acontecimientos que suceden al margen de la voluntad humana, que pueden oponerse a sus propósitos, y dar lugar a cambios en la forma de gobierno, e incluso, elevar o hundir un Estado. Es lo que en la literatura política de la época se llama fortuna.

La palabra "*fortuna*" está tomada de la Antigüedad clásica, y encierra todo lo que en el curso de la naturaleza está más allá de lo que el hombre puede. El concepto político de fortuna se repite con insistencia durante los siglos XVI y XVII; "el tema -escribe Maravall, es de un interés extraordinario para los escritores del siglo XVII, "ocupa en ellos un lugar que no cabe desconocer, sobre todo en los maquiavelistas y, en España, en los tocados, más o menos veladamente, de tacitismo"²⁴⁶.

Maquiavelo, en el capítulo XXV de *El Príncipe*, presenta la fortuna como una fuerza acentuadamente ciega e incomprensible, irracional, que unas veces puede servir y empujar adelante los propósitos del príncipe y otras impedirlos. Pero nuestros escritores no comparten la tesis de Maquiavelo de que entre la fortuna y el libre albedrío se reparten por igual nuestras acciones. Nuestras acciones, penden, en último término, del libre albedrío. El príncipe no debe claudicar ante el fatalismo que presenta Maquiavelo. A juicio de Maravall²⁴⁷, hay una diferencia fundamental entre el concepto de fortuna de Maquiavelo y el de nuestros escritores del siglo XVII: nuestros autores conservan la mayor parte de los elementos que integran la noción maquiavélica de la fortuna, pero falta uno que es esencial, su carácter irracional y caprichoso, y en la eliminación de ese factor está lo característico de nuestros escritores.

Lancina reconoce la influencia de la fortuna en las acciones de gobierno: "Las operaciones de los hombres grandes tienen dos pueblos; aunque vayan bien dirigidas también tiene arbitrio en ellas la fortuna; muchas se yerran aunque bien encaminadas otras aunque mal consultadas se aciertan"²⁴⁸. Advierte que "estas cosas de los Estados dependen de la fortuna y muchas veces aquello que nos parece malo es a las enfermedades el mejor remedio"²⁴⁹. La fortuna es *inexcrutable e imprevisible*: "Aunque los accidentes parezca que

²⁴⁶ *La teoría española del Estado, op. cit.*, p. 254.

²⁴⁷ *La teoría española del Estado, op. cit.*, pp. 390-399.

²⁴⁸ *C. P.*, p. 93, LXI, n° 36.

²⁴⁹ *C. P.*, p. 258, CLXIII, n° 6.

amenacen grandes ruinas se ha de dar éxito con los remedios prevenidos, y dejar sus obras a la fortuna que muda las cosas y pervierte los designios. Muchos ejemplares de estos hemos experimentado este año en Europa pues cuando temíamos al turco sobre Viena, vencido allí, nos está rogando con la paz"²⁵⁰. Por ello Lancina *recomienda al príncipe que esté siempre en vela*. Con ánimo generoso debe aventurarse con prudencia -velar es un acto de prudencia- y dejar siempre su parte a la fortuna: "Debe aventurarse con prudencia un ánimo generoso y sobre las buenas direcciones dejar su parte a la fortuna; pero no se puede negar que sea la última miseria morir de desconfiado o omitir lo que le ofrece la razón por temor de los enemigos; llevando delante lo justo, éstos se abaten cuando hay valor y los que aman lo razonable, protegen y ayudan"²⁵¹.

Para obtener éxito en los negocios se requiere obrar con prudencia: "Fue bueno siempre para el acierto de los negocios poner buenos principios; aunque sucedan mal serán mucho menores, y se reparan con mayor facilidad los daños; pero a una flojedad, a un error, a una iniquidad, a un descuido, a una ignorancia, a una pasión, que suceda bien es delito de la fortuna"²⁵²; observa que "unas empresas abren el camino a las otras, y cuando las más próximas y razonables se omiten, hacen que las siguientes salgan desesperadas"²⁵³.

Así, pues, *la prudencia supera la mala fortuna*: "En las confusiones de los negocios todos son temores que ponen en desesperación las materias; y muchas veces nacen de donde menos se esperan los remedios. No hay que desconfiar hasta el último punto cuando se está en los accidentes con advertencia, que la prudencia supera la mala fortuna. Ésta no se aplica sólo en las sabias direcciones mas en valerse también para el acierto de los acasos"²⁵⁴. Lancina observa que la mitad del buen éxito en los negocios en los que interviene la fortuna es la solícita diligencia: "En los accidentes donde llama la fortuna no es menester tibieza, es la mitad del buen éxito la solícita diligencia... Muchos se quejan de que no les suceden las cosas como desean y no se acusan que no ponen los medios que necesitan"²⁵⁵.

Sin duda, Lancina quiere mostrar aquí su *radical oposición a la fortuna diseñada*

²⁵⁰ C. P., p. 23, XIV, nº 6.

²⁵¹ C. P., p. 254, CLIX, nº 2.

²⁵² C. P., p. 93, LXI, nº 36.

²⁵³ C. P., p. 436, CCLXXXIX, nº 6.

²⁵⁴ C. P., p. 224, CXXXI, nº 1.

²⁵⁵ C. P., p. 36, XXII, nº 2.

por Maquiavelo. Dado que para Maquiavelo -como muy bien ha expuesto Conde²⁵⁶ - la esencia del hombre, su ser mismo, es el movimiento, "pura energía", "volubilidad", y dado que el hombre es un ser encerrado en sus propias pasiones frente a las que nada puede hacer la voluntad, habrá que pensar en algún principio o categoría que actúe de contrapunto de aquella. Y curiosamente, en Maquiavelo ese principio es aún más radicalmente mudable que el hombre mismo ya que ni siquiera se conoce su raíz. Ese principio -cósmico, irracional- es la fortuna, que es incierta, misteriosa, indiferente, imprevisible, pero que a la postre varía los tiempos y altera trágicamente el destino del hombre. A ella concede Maquiavelo el cincuenta por ciento de parte en el movimiento de las cosas humanas²⁵⁷, si bien, -con un leve fulgor cristiano-, frente a la fatalidad de la fortuna el hombre no debe perder la esperanza. La fortuna del florentino no es una realidad inmanente al mundo de lo humano, sino trascendente, si bien se trata aquí de una trascendencia que ha dejado de ser cabalmente cristiana. Ella es el resultado de la secularización de la idea cristiana de providencia; es a modo de una componenda o compromiso entre la idea de Dios y la idea de universo regido por leyes ciegas e inexcrutables.

Para Lancina, a diferencia de Maquiavelo, *la verdadera grandeza del político crece según la presión de la adversidad se hace mayor* y, de hecho, la característica más importante de la sabiduría política consiste en *saber encauzar las contorsiones insensatas de la fortuna*. Así pues, el príncipe debe aprovechar la adversidad como un instrumento para encarecer la reputación ganada en tiempos de paz: "Hay algunos hombres a quien por no haber padecido trabajo, no se les conoce el genio; la adversidad es la piedra de toque de los ánimos. No es mucho que quien siempre ha tenido buena fortuna parezca valeroso, como el que la ha tenido mala, sin investigar razones, se califica de poco avisado. En el trueque de los sucesos se prueban los hombres, y más fácil es que el que pasa de los malos a los buenos se porte como prudente, que sea valeroso, y constante, que quien después de gozar los buenos, padece los adversos"²⁵⁸. La adversidad es la piedra de toque de los ánimos.

Exhorta al príncipe a ejercer la virtud política de la prudencia para contrarrestar la influencia de la fortuna. *La fortuna se puede encauzar por medio de la prudencia*. Es un factor que el príncipe debe tener constantemente en cuenta, ejercitando su prudencia frente a los acontecimientos imprevisibles de la fortuna. Observa que la guerra depende en gran

²⁵⁶ *El saber político de Maquiavelo, op. cit.*, pp. 103-131.

²⁵⁷ *El Príncipe*, cap. XXV.

²⁵⁸ *C. P.*, p. 427, CCLXXXIV, nº 6.

parte de la fortuna: "la guerra depende en gran parte de la fortuna"²⁵⁹. El príncipe prudente cuenta con la fortuna y está atento a la ocasión para resistirla o dejarse empujar por ella si es favorable: "No puede quien gobierna repararlo todo porque no puede prevenirlo; muchas cosas ofrece la fortuna, y la prudencia consiste en valerse de ellas y aplicarlas a lo que convenga"²⁶⁰. Lancina, siguiendo a Justo Lipsio, considera que la prudencia es el mejor instrumento para hacer frente y superar la mala fortuna.

V.5. *Conclusión: la moderación, clave de la razón de Estado*

A juicio de Lancina, "la moderación es el principal quicio para conservar los Estados"²⁶¹. La moderación, virtud clásica, es el antiguo *aurea mediocritas* de Aristóteles; fue él el que inauguró la tradición política llamada del "justo medio"²⁶². Entre las virtudes cristianas es referible a la templanza. La moderación o templanza se corresponde con el sosiego. Durante siglos ha sido objeto de alabanza por parte de los escritores cristianos; advierten reiteradamente que el hombre virtuoso debe evitar los extremos.

En el Barroco español, el ideal -expresado implícita y explícitamente- se percibe desde un punto de vista aristotélico al insistir en que las virtudes deben ser poseídas y puestas en práctica con moderación: la ausencia de moderación, bien por exceso, bien por defecto, puede tener consecuencias desastrosas para la comunidad; de ahí la importancia de la prudencia como agente moderador. Por ello nuestros autores no dudan en afirmar que la práctica excesiva de la virtud puede degenerar en vicio. A propósito de esta cuestión, observa Fernández-Santamaría: "Aún cuando esta conclusión podría entenderse como maquiavélica, en realidad es aristotelismo de pura cepa, ya que el príncipe ha de ser bueno, pero no ingenuo, una diferencia importante, pues es incorrecto concluir, como a veces se hace, que esta forma de conducta representa la rendición de los valores cristianos a los principios maquiavélicos"²⁶³.

Según Saavedra, la ignorancia y la excesiva sabiduría son igualmente perniciosas: "Los extremos en esta materia son siempre dañosos. La profunda ignorancia causa

²⁵⁹ C. P., p. 307, CCV, nº 5.

²⁶⁰ C. P., p. 226, CXXXIV, nº 1.

²⁶¹ C. P., p. 2, I, nº 3.

²⁶² ARISTÓTELES, *Política*, lib. 2.

²⁶³ Cfr. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado*, op. cit., p. 82.

desprecio e irrisión y comete disformes errores, y la demasiada aplicación a los estudios arrebató los ánimos y los divierte del gobierno"²⁶⁴. Nuestro autor comparte con él su desconfianza hacia un gobernante excesivamente sabio o metafísico: "No son buenos para estos casos ciertos hombres metafísicos, inhábiles para la ejecución, aunque alimenten muchas ideas"²⁶⁵. Para Saavedra, toda la ciencia de reinar se reduce al lema de la empresa XLI *ne quid nimis* (huya de los extremos): "A ella se reduce toda la ciencia de reinar, que huye de las extremidades, y consiste en el medio de las cosas, donde tienen su esfera las virtudes. Preguntaron a Sócrates que cuál virtud era más conveniente a un mancebo, y respondió: *Ne quid nimis*. Con que las comprendió todas"²⁶⁶.

Lancina, siguiendo a Saavedra, aconseja al príncipe que *en las resoluciones que adopte huya siempre de los extremos*: "Los extremos causan los desórdenes, cuidar más del apartado que del cercano da a éste celos; abandonar aquél en todo, le causa desesperación. Hay algunos ambiciosos que no conocen las jerarquías, a éstos moderarlos y si corren muy de prisa, detenerlos"²⁶⁷. Advierte que *los extremos son siempre viciosos*: "La poca edad hace que no mirándose los inconvenientes en las resoluciones se precipiten y la mucha que por pensarlos con proligidad se yerren. La edad de la juventud es capaz de todos los empleos, porque se halla en su vigor el ánimo y el cuerpo con sus fuerzas, los extremos son siempre viciosos"²⁶⁸. En otro comentario, repite: "Todos los extremos son viciosos... Repugnar con moderación y agradecer con fineza, que de este modo a unos se obliga y otros no se agravian"²⁶⁹.

El justo medio en el obrar es siempre conveniente; por ello, el príncipe deberá actuar con moderación en todas sus acciones: "Todas las cosas se han de ejecutar de los Soberanos con una cierta moderación; mostrarse festoso con la plebe conviene a la majestad, ama el vulgo ver tal vez humanado a su señor pero no hacerse tan trivial que le desprecien"²⁷⁰. Lancina alude a su experiencia personal en los distintos cargos que

²⁶⁴ *Empresas*, T. I, *op. cit.*, empresa, IV, p. 102.

²⁶⁵ *C. P.*, p. 263, CLXVI, nº 6.

²⁶⁶ *Empresas*, T. I, *op. cit.*, empresa XLI, p. 385.

²⁶⁷ *C. P.*, p. 40, XXVI, nº 3.

²⁶⁸ *C. P.*, p. 15, XI, nº 2.

²⁶⁹ *C. P.*, p. 269, CLXXI, nº 3.

²⁷⁰ *C. P.*, p. 363, CCXLII, nº 1.

desempeñó en Italia: "Aunque yo serví con honor en muchas materias graves en las Calabrias mientras tuve en tiempo de la guerra de Mesina la Superintendencia de los negocios de Estado, puedo asegurar como hombre honrado que hice más fruto y mantuve en quietud la provincia con la moderación, con el agrado, con la cortesía, con la persuasión a la obediencia, que con representar los bienes pasados, los temores presentes, y los futuros peligros"²⁷¹.

Los príncipes sabios hacen mercancía de sus ofensas, mostrándose agraviados pero con moderación, sin caer en los extremos: "En estos casos no se ha de dar en los extremos, si no es medir los enojos conforme el genio de los culpados y la cualidad del agravio, y hacer reflexión a las propias fuerzas"²⁷². Un príncipe victorioso, cuando actúa con moderación infunde un gran respeto: "Mucha aprehensión da y mucho que pensar y temer un Príncipe victorioso, floreciente, que pudiéndolo todo, justo o injusto, se modera; guarda máximas recónditas para abajar a otros, o es por sus virtudes digno del mayor imperio"²⁷³.

Bajo tales presupuestos es fácil comprender porque Lancina afirma que los hombres sabios obran siempre con gran moderación: "Los hombres sabios poderosos obran con gran moderación en las revueltas de los Estados; a cualquier partido que ideen de aplicarse. Si tienen la intención de aplicarse al partido de su Soberano lo hacen desde el principio cuando amenaza evidente peligro. Si se hallan en manos de los traidores o en medio de los países rebelados, protestan con todo secreto su fidelidad y constancia, exageran su impotencia y el evidente riesgo; si se declaran, toman para su dirección la norma, y en llegando la ocasión de ejecutar finezas y hacer servicios, ostentan su fidelidad, no la pasan, ni la rehusan"²⁷⁴. Siempre es conveniente practicar la moderación; así, cuando se reciben agravios: "Es prudencia mostrar moderación en las mortificaciones y sufrirlas cuando se pierden los ascensos y fortunas con vengarlas y publicarlas"²⁷⁵; o cuando se infringen ofensas: "Aún en los delitos es aprobada la moderación y muchas ofensas se soportan recatadas que brotan exprimidas"²⁷⁶.

A juicio de Lancina, *la moderación causa autoridad*: "Conviene a los hombres no

²⁷¹ C. P., p. 176, LXXXIX, n° 7.

²⁷² C. P., p. 293, CXCIII, n° 3.

²⁷³ C. P., p. 443, CCXCIII, n° 4.

²⁷⁴ C. P., p. 388, CCLVII, n° 1.

²⁷⁵ C. P., p. 221, CXXVIII, n° 3.

²⁷⁶ C. P., p. 353, CCXXXVI, n° 4.

hacerse extremados en los asuntos que toman; la moderación causa autoridad; si es en la estimación, ocasiona sociedad; si en la jovialidad, agrado; y adquiere respeto si es en la entereza"²⁷⁷. Advierte que se ha de obrar con moderación para afirmar una monarquía: "En los negocios de grandes consecuencias, aunque parezca que se duda en la apariencia, se ha de obrar con todo cuidado en la sustancia, dejar ciertos puntos que asentadas las materias, pueden corregirse, pero aquellos que tocan a la majestad de la empresa en ningún modo permitirlos... Quien quiere afirmar una Monarquía, en las palabras ha de ser todo moderación y en las obras todo seguridad"²⁷⁸. Al respecto cita el ejemplo de Augusto, que ordena a Tiberio que adopte a Germánico para moderar la ambición de ambos y asegurar la conservación del Estado: "Con esta determinación de que adoptase Tiberio a Germánico sacó dos utilidades Augusto, moderó a aquél en los pensamientos, porque no se pensase que era sólo y aseguró a éste con las esperanzas del imperio"²⁷⁹.

Propone al príncipe fomentar distintos tipos de esparcimientos, fiestas, comedias, juegos escénicos, etc., para conquistar la voluntad del pueblo, porque "mientras se divierte el pueblo ganan los Príncipes mayor autoridad"²⁸⁰. El genio de los pueblos se inclina generalmente a las fiestas: "Los genios de los pueblos son generalmente inclinados a las fiestas; los Príncipes que se aplican a ellas son más amados y con ellas se divierten los súbditos de otros trabajos. Todas las cosas se han de ejecutar de los Soberanos con una cierta moderación: mostrarse fastuoso con la plebe conviene a la majestad, ama el vulgo ver tal vez humanado a su Señor pero no hacerse tal trivial que le desprecien"²⁸¹. El príncipe ha de mostrarse alegre y fingir que le gustan las fiestas, aunque no esté inclinado a ellas: "Aunque el Soberano sea de genio melancólico, lo debe fingir y mostrarse alegre; más fácil es que se aplique él al de todo un Reino que el querer tirar a todos a sus inclinaciones. El privado se ajusta al genio de su Soberano que le mira siempre; el Príncipe se debe inclinar al de la plebe que le ve pocas veces"²⁸².

Estos esparcimientos son convenientes siempre y cuando se celebren con moderación, sin atentar contra la modestia y honestidad: "Convenientes son las comedias y

²⁷⁷ C. P., p. 151, LXXIV, nº 1.

²⁷⁸ C. P., p. 52, XXXV, nº 1.

²⁷⁹ C. P., p. 17, X, nº 2.

²⁸⁰ C. P., p. 7, IV, nº 3.

²⁸¹ C. P., p. 363, CCXLII, nº 1.

²⁸² C. P., p. 363, CCXLII, nº 2.

juegos lépidos y graciosos en los Reinos y Cortes cuando los templa la modestia y los acompaña la honestidad"²⁸³. En el mismo sentido, escribe en otro comentario: "Se debe procurar que las comedias no sean tan inmodestas que provoquen a lascivia; este es un modo de corromper la pública honestidad cuando se permiten"²⁸⁴. A tal fin, el príncipe *ha de buscar, más que su propio deleite, la conveniencia pública*: "También se puede decir que son plausibles los juegos escénicos cuando el Príncipe, aunque los guste, no se envicia en ellos. De ordinario este género de gentes es protegida de los poderosos que mirando más a su deleite que a la conveniencia pública no reparan en los inconvenientes"²⁸⁵. En cambio las fiestas nocturnas deben evitarse porque son siempre peligrosas"²⁸⁶.

Como puede observarse, nuestro autor opta siempre por la vía de la moderación, por el *ne quid nimis* de Saavedra, postura que está bastante generalizada entre los pensadores españoles del Barroco. J. M. Jover, en su magnífico estudio sobre la generación de 1635, observa que la moderación es una de las virtudes más invocadas por nuestros publicistas: "Este vocablo se repite en sus escritos con machacona insistencia. Moderación en la paz, en la guerra, en la esperada victoria"²⁸⁷. Lancina, casi al final de la obra, advierte: "Siempre fue bueno mostrar moderación y caminar con cautela para declinar la envidia"²⁸⁸.

El arte de gobernar consiste en *ir poco a poco para no salirse del justo medio*: "El arte de los hombres consiste en introducirse poco a poco en las grandezas; si quieren de una vez conseguirlas no falta quien se les oponga. Cuando un grande vive fuera de medida, los demás le murmuran"²⁸⁹. Para resolver dificultades, lo mejor es proceder con moderación: "Cuando hay muchos embarazos y se desea salir de ellos, no representarlos todos es prudencia, porque se acobarda el ánimo; la salida de unos da camino a los otros porque hay que vencer menos cuando quitarían el ánimo verlos todos juntos"²⁹⁰. Las

²⁸³ C. P., p. 362, CCXLI, n° 2.

²⁸⁴ C. P., p. 478, CCCIX, n° 6.

²⁸⁵ C. P., p. 362, CCXLI, n° 3.

²⁸⁶ C. P., p. 475, CCCVIII, n° 2.

²⁸⁷ *Op. cit.*, p. 177.

²⁸⁸ C. P., p. 432, CCLXXXVII, n° 5.

²⁸⁹ C. P., p. 74, LII, n° 1.

²⁹⁰ C. P., p. 419, CCLXXIX, n° 1.

reformas en las materias importantes han de introducirse poco a poco sin que lo adviertan los súbditos: "Cosas grandes no las introducen los Príncipes en los Estados a la descubierta; ganan poco a poco la jurisdicción con el arte sin que se sienta"²⁹¹. En política no se puede obrar a la descubierta porque es fracaso seguro: "Es difícil quitarle a un Estado la libertad gozada por mucho tiempo y a la descubierta casi imposible. Los buenos políticos practican el convenir con sus máximas y acariciarles para poder mejor, poco a poco, sujetarlos"²⁹².

Así pues, *la destreza en el gobernar consiste en abordar los problemas sin alterarse*: "La destreza en el gobernar consiste en que habiendo de buscar caminos irregulados, tratar con personas altivas y descontentas; suplir a grandes necesidades de la república sin tener competentes medios; llenar la ambición de los poderosos; refrenar la animosidad de los malfines; cuando por las contemplaciones no tiene su vigor la justicia; todo esto se hace con quietud, sin desazonar al público de los Estados y sin escándalo"²⁹³. En numerosos comentarios recomienda moderación: "Los hombres sabios, aunque apliquen el genio a la ambición, piensan primero si aquello que desean tiene camino de conseguirse, pues más vale un mediano bien con quietud y una regulada esperanza, que por quererlo todo, arriesgarlo todo"²⁹⁴.

Ahora bien, Lancina reconoce que la moderación tiene sus límites. *No siempre es posible seguir la vía de la moderación*. No es absoluto el justo medio, las circunstancias pueden obligar a emplear métodos extremos. En efecto, *en los casos de suma gravedad sería una imprudencia no acudir al derecho de las armas*: "Hay también unos genios tan moderados que no saben alterarse ni tomar resoluciones ásperas, porque les parece que todo se puede superar con los buenos modos; sin duda que se deben primero practicar todos, pero no es prudencia perderse por no obrar en los últimos casos con el derecho de las armas"²⁹⁵. Por otra parte, no basta practicar el justo medio, las resoluciones deben dictarse en beneficio del rey y del reino y, así, advierte que "los sabios patricios no han de ser tan ateístas que se nieguen en todo a sus Príncipes, ni tan idólatras que convengan en todo con sus caprichos; todo se consigue con la medianía -con el justo medio- y ajustar las

²⁹¹ C. P., p. 449, CCXCVI, nº 2.

²⁹² C. P., p. 492, CCCXVI, nº 3.

²⁹³ C. P., p. 88, LXI, nº 13.

²⁹⁴ C. P., p. 242, CIL, nº 3.

²⁹⁵ C. P., p. 289, CLXXXIX, nº 2.

resoluciones a que sean del beneficio del Rey y del reino"²⁹⁶. Para Lancina existe una condición básica que, sobre todo lo demás, da a la razón de Estado su verdadero significado: *todas las acciones*, tanto las públicas como las privadas, *han de estar dirigidas a aumentar el bienestar de todos*, es decir, *han de ser justas*.

Lancina, siguiendo a Saavedra, *advierte a los que buscan la perfección en la política* que el gobierno político ha de ser, *no como debería ser, sino como puede ser*: "En el gobierno es muy conveniente no tocar en los extremos -escribe Saavedra-, porque no es menos peligrosa la remisión que la suma entereza y puntualidad... La felicidad civil consiste en la virtud, y está en el medio. Así también, la vida civil y el manejo de los Estados, siendo tal el gobierno, que le puedan llevar los pueblos, sin que se pierdan por la demasiada licencia, o se obstinen por el demasiado rigor. No ha de ser la entereza del gobierno como debería ser, sino como puede ser. Aún el de Dios se acomoda a la flaqueza humana"²⁹⁷. En el mismo sentido, escribe Lancina: "No siempre se puede hacer todo lo que conviene, y lo que conviene es ejecutar aquello que se puede"²⁹⁸, porque "no todo lo que es discursible es ejecutable"²⁹⁹. Sólo los ignorantes e inexpertos creen que se puede hacer siempre todo lo que es mejor: "piensan los ignorantes e inexpertos, sin considerar que están las provincias debilitadas, estragados unos, y desanimados otros genios, que se pueda todo"³⁰⁰. Lo que conviene es ejecutar aquello que se puede: "algunos dejan el clavo de la República por muy filósofos, otros remedian aquello que pueden"³⁰¹.

Lancina observa que los Estados "son diferentes en leyes políticas, usos, y costumbres"³⁰²; de ahí que la razón de Estado no sea uniforme a todas las naciones. Sólo el político sin experiencia puede pensar que es posible gobernar por medio de un manajo único de máximas políticas. En algunos Estados los genios son muy variables y no hay regla cierta para gobernar: "En algunos Reinos no hay regla cierta de gobernar y cada día se mudan las leyes y los estilos por el genio de las gentes diverso y variable"³⁰³. Sin

²⁹⁶ C. P., p. 384, CCLV, nº 1.

²⁹⁷ *Empresas*, T. I, *op. cit.*, empresa XLI, p. 391.

²⁹⁸ C. P., p. 318, CCXI, nº 4.

²⁹⁹ C. P., p. 288, CLXXXVIII, nº 3.

³⁰⁰ C. P., p. 222, CXXIX, nº 1.

³⁰¹ C. P., p. 455, CCXCVIII, nº 4.

³⁰² C. P., p. 105, LXV, nº 35.

³⁰³ C. P., p. 88, LXV, nn. 14 y 15.

embargo, en otros es posible gobernar de acuerdo con un orden: "Otros Estados tienen una disposición que a su principio fue acorde y manteniéndola se acierta. De estos es la Monarquía de España, y no hay duda que en su constitución se ordenaron las cosas con tal armonía que excede su planta a la de la República e Imperio romano"³⁰⁴. Por tanto, *las naciones se han de gobernar según sus naturalezas, costumbres y estilos*.

De ahí que la personalidad política del príncipe deba ser *flexible y adaptable a las necesidades del momento*; una *mezcla en perfecto equilibrio de los opuestos que definen la prudencia política*. Así, aunque el príncipe sea amado por su pueblo debe saber que el amor, aún cuando es necesario, no es base suficiente para mantenerse en el poder, porque quien ancla su fortuna en el amor funda sobre cimientos de arena. Por ello, simultáneamente, debe cotejar la adulación a la plebe, e inspirar respeto a través de un ejército fuerte y bien disciplinado. En fin, Lancina percibe claramente lo mucho que el amor y el temor -y así el poder- dependen de la reputación; cómo ésta va condicionada por la disimulación; y, en fin, para cerrar el círculo, que la disimulación es la prueba más fehaciente de su prudencia política.

³⁰⁴ C. P., p. 88, LXV, nn. 14 y 15.

CONCLUSIONES

I. Maquiavelo colocó al pensamiento político español del Barroco, como al del resto de Europa, ante un serio dilema. Por una parte, había decidido dar a su visión profética de la vida política europea un formato que ofendía la sensibilidad de una época en la que la realidad cristiana era tan vital e imperiosa como la nueva realidad política. En consecuencia, su insinuación sobre la necesidad de desterrar al cristianismo de la política se juzga inadmisibile. Pero, por otra parte, era evidente la imposibilidad de ignorar a Maquiavelo. El *impasse* se resuelve con la oportuna entrada en escena de la "razón de Estado", el arte de lo posible en política, según la máxima de acción que dice al hombre de Estado lo que ha de hacer para conservar la salud y poder de éste. La política, independizada de la ética y secularizada o separada radicalmente de la religión, se convierte en una técnica de adquisición, conservación o incremento del poder en el Estado y entre los Estados. En consecuencia, el Estado se yergue más allá de la esfera de la moral común, en un mundo de valoraciones propias fundado en el principio de que su conservación es la ley suprema.

La idea, expresada por Botero (*De la razón de Estado*, 1589) según la cual la razón de Estado es el conocimiento de los medios adecuados para fundar, conservar y ampliar tal dominio, enfatizando que de esos tres fines el de conservar el Estado es el fin esencial de dicha razón, está implícita en Maquiavelo y es el tema de moda en todas las cortes y cancillerías de la época. En Botero y en Maquiavelo la razón de Estado es una especie de *doctrina* sobre el *comportamiento político* -de ética política-, cuyo criterio o parámetro primero no es la idea de bien o de mal, como en otros ámbitos del comportamiento humano pudiera admitirse, sino ese otro "bien" específicamente público que es la *conservación del Estado*.

II. Asociada a la moda de la "razón de Estado" y a propósito de ella, Botero cita expresamente, no sólo a Maquiavelo, sino también a Tácito. La cita de Tácito es oportuna ya que su relectura es una de las modas intelectuales de la época,

hasta el punto de que, por referencia a ciertos autores de los siglos XVI y XVII, Maravall y Tierno Galván pudieron enhebrar una cierta corriente común: el *tacitismo político*. La conexión de Tácito con el nuevo modo de ver las cosas -tal vez la causa de esa modernidad- la explica el propio Botero; y es que Tácito "expresa vivamente las artes usadas por Tiberio César para conseguir el imperio de Roma y para mantenerse en él". Pero, en cualquier caso, es la referencia a Maquiavelo la que resulta fundamental: pesa a que Maquiavelo en ningún momento habló de razón de Estado, es convicción común de la época que es en su pensamiento donde se encuentra el origen de la doctrina. A Maquiavelo y a su original y rupturista comprensión ética de la vida política, hay que remitir la explicación fundamental de la idea de "razón de Estado", que pasa a ser modelo dentro de un estilo expositivo muy del gusto de la época: la llamada "literatura de príncipes", escrita ya desde el Medievo con la intención de servir como guía, espejo, y consejo de príncipes.

III. Sin embargo, Maquiavelo presenta una novedad muy destacable al introducir un giro de ciento ochenta grados en los modos o planteamientos de esa literatura. Hasta entonces, esas "guías de príncipes" tenían como misión el instruir al gobernante en las reglas del buen gobierno, en la búsqueda del bien común de los ciudadanos. Ahora, sorprendentemente, el tema sobre el que debe ser instruido el político es ya claramente otro: no la búsqueda del "recto gobierno" sino la búsqueda de algo mucho más práctico: cómo adquirir, conservar y afianzar su Principado. Advertamos, pues, que este modo de ver las cosas comporta una visión fisicista o mecánica del Estado inusual hasta entonces. Se trata, no de valorar sino de observar físicamente los factores que rigen los cambios de esa realidad con el único fin de intervenir o actuar en coherencia sobre ellos; de aquí que la "virtú" -mezcla de astucia e inteligencia- del príncipe sea ahora entendida como "técnica" de aquella conservación que es meta última del Estado. Lo que justifica los actos del poder no es su intrínseca "bondad" sino su adecuación al fin, esto es, su "necesidad" para los planes del poder: esa es su ley única y suprema. Y es este fin -la necesidad de este fin- lo que justifica cualquier medio: a tal fin, cualquier medio será juzgado honorable y alabado por todo el mundo. Para muchos expositores de Maquiavelo aquí reside la clave de su amoralidad, del amoralismo político del autor florentino; sin embargo, la pretensión de Maquiavelo es mucho más sutil: no se trata de amoralidad, esto es, no se trata de mantener que en las relaciones en las que interviene el Estado no existan reglas,

sino de pretender que la política (el comportamiento del poder en el Estado) se rige por una moral autónoma, peculiar para ese ámbito de relaciones y, distinta, por tanto, de la moral común, destinada a regir el comportamiento y las relaciones de los privados: el político no puede verse constreñido por las mismas exigencias éticas que el particular. Luego, estamos ante una nueva moral política cuya afirmación básica podríamos expresar así: en las cuestiones de Estado, el Estado mismo es la primera razón, o, lo que es igual, la razón de Estado es la primera y única regla ética. En donde el saber político necesariamente se configura como saber positivo, técnico y pragmático ("sapere usare", para sacar la mayor utilidad posible), y la sabiduría política como un saber girar a tiempo, con el tiempo y seguir paso a paso las mudanzas de la fortuna, como medios para obtener la estabilidad del Estado.

IV. El tacitismo y el maquiavelismo políticos empapan el pensamiento cultural y político de los tratadistas del siglo XVII, suscitando un acalorado debate en donde, si bien no se produce una expresa condena de la "razón de Estado", sí se la rechaza en su versión maquiavélica, dando lugar a dos formas de "razón de Estado": una "falsa" y otra "sólida" o "verdadera". Frente a la primera -la "falsa razón de Estado" de Maquiavelo y sus seguidores los "políticos" (ateos)- surge la "recta y verdadera" que supone una relativa autonomía de la política en cuanto conjunto de reglas prudenciales vinculadas aún al bien y al recto gobierno de la comunidad. La nueva acuñación pasa a ser definida como el conjunto de aquellas medias políticas, que descubiertas por la razón humana hacen posible la conservación del todo político. Si estas medidas en todo momento permanecen dentro de su esfera de acción legítima, entonces se puede hablar de la razón de Estado como algo bueno y deseable; por el contrario, si atentan contra la religión y pretenden hacerse independientes de todo control ético, la razón de Estado resultante se ha de juzgar como abominable.

V. La nueva forma de entender la razón de Estado, no obstante, ofrece visiones e interpretaciones diversas entre las que sólo se aprecian leves diferencias de matiz que permiten distinguir, básicamente, dos corrientes interpretativas: la eticista y la realista. Los propósitos e intenciones de los eticistas y de los realistas son claramente complementarios. Conociendo, como resultado de la labor eticista, lo que se debe evitar, los realistas concentran su atención en la segunda parte del programa eticista: la búsqueda de una matriz que pueda definir la verdadera razón de Estado y, que el realismo percibe como aquella forma de labor política capaz de proteger al Estado sin poner en peligro la integridad ética de su base. Los primeros elaboran su "cristiana razón de Estado" frente a la de Maquiavelo y el maquiavelismo. Los segundos dejan que el tema del maquiavelismo pase discretamente a segundo plano, y tanto la frase "razón de Estado" como las definiciones explícitas de su significado sufren un eclipse parcial, a favor de formulaciones más sutiles.

No obstante, es necesario tratar de establecer los linderos que separan al tacitismo del maquiavelismo. Las dificultades que surgen para llevar a cabo esta tarea han sido explicadas por los estudiosos de ambos movimientos políticos en Inglaterra, Francia, Italia, y España. En nuestro caso, la situación se complica por el hecho de no existir partidarios abiertos del maquiavelismo. Además, siendo la influencia tacitista tan esparcida, siempre es posible argüir que un determinado pensador, abiertamente tacitista, no hace más que usar a Tácito como "velo" o "manto" conveniente para encubrir veleidades maquiavélicas que, explícitamente confesadas, podrían acarrearle serios disgustos. Nuestros autores aceptan que la razón de Estado existe y que es un conjunto especial de saber, una doctrina. El saber, pues, es el secreto fundamental tanto para la política en sí como para el debate sobre su naturaleza. Es precisamente del contexto creado por la búsqueda de este saber, que algunos dicen estar implícito en el binomio experiencia-historia, de donde va a surgir la pregunta de si la política es o no una ciencia.

VI. En este contexto doctrinal se inscribe la obra de nuestro tratadista político, en el que se auna saber de la vida (experiencia como funcionario al servicio de la Corona en el reino de Nápoles) y saber de la política. Para Lancina la política no es una ciencia, ni siquiera de "contingentes" como pretendía Álamos de Barrientos, es un arte de la prudencia: se gobierna con máximas adecuadas no muy científicas. En política no es posible aplicar reglas generales; las máximas de gobierno han de ser adecuadas al hecho concreto. Sólo el político sin experiencia puede pensar que

es posible gobernar por medio de un manajo único de máximas políticas. Gobernar es un arte de la prudencia. Como veremos, en Lancina, como en los demás escritores españoles de la época, se observa una cierta flexibilización de la prudencia, conservando, no obstante, toda su sustancia, continuando así la línea prudencial marcada por la filosofía perenne y, en particular, la doctrina política de Suárez.

VII. La *prudencia* constituye la *vía de conocimiento* que utiliza para llegar a la formulación de la razón de Estado. El sentido de la prudencia es encontrar las vías adecuadas para la realización de los fines y determinar así su actualización, conforme al aquí y al ahora del caso concreto. De este modo, Lancina enlaza la *experiencia*, la *historia*, y la *prudencia*. Es más, las columnas sobre las que descansa su postura sobre el conocimiento político son: experiencia, historia y prudencia. Experiencia e historia -primera vía-, son indispensables para alcanzar la prudencia política -segunda vía-, que culminará en la tercera, en el conocimiento del *genio humano* y *de los Estados*. La postura de Lancina ha de ser entendida dentro del ámbito de un *tacitismo moderado*: las lecciones de la historia son iluminadoras siempre y cuando las aceptemos desde una perspectiva adecuada, teniendo en cuenta las circunstancias concretas. Las circunstancias, pues, son de crucial importancia. A la prudencia corresponde señalar cuándo se deben seguir los ejemplos del pasado y cuándo conviene apartarse de ellos. El príncipe deberá aplicarse a conocer el genio de los Estados; de este conocimiento deberá extraer las conclusiones pertinentes que le permitan formular *máximas adecuadas al genio de cada uno*.

VIII. Los pueblos tienen caracteres propios y esos pueblos, así diferenciados, tienen gobiernos propios; pero, en rigor, lo que hace que un grupo humano sea considerado como un pueblo, y como tal dotado de un privativo carácter, es justamente la *dependencia de un mismo poder*. El príncipe es el que funde en real unidad a los miembros de una República. Nuestro autor, a diferencia de Maquiavelo -que presenta el Estado como una obra técnica o "artificio"-, lo concibe, siguiendo la tradición medieval, como un "cuerpo místico", compuesto de diferentes partes o miembros, cuya cabeza es el Príncipe. En la concepción medieval, el príncipe, como cabeza del reino, ocupa el lugar más preeminente, y desempeña las funciones más importantes para el gobierno de la comunidad. La misma comunidad, el reino, es concebido como un cuerpo que, al igual que el

humano, tiene una serie de elementos sin los cuales no puede sobrevivir.

IX. Se muestra claramente partidario del régimen monárquico, está convencido de que la *monarquía* es la única forma de gobierno que permitirá conseguir una situación de paz y tranquilidad en la que se respete la libertad de los súbditos. Desde su posición de superioridad, el príncipe ejercerá la moderación y la prudencia, y logrará la concordia entre los miembros de la comunidad y con los otros Estados. La unidad en la cabeza es la unidad en las partes, y, sólo cuando se asegura ésta, se puede desarrollar lo que va esencialmente implicado en la estructura de ese gobierno. Según Lancina la aristocracia es un régimen ambicioso y soberbio, y la democracia un régimen confuso y mecánico. El régimen democrático es confuso porque cuando son muchos a mandar es difícil que no haya gran confusión en obedecer.

X. El Estado sólo puede conservarse si se respeta la justicia, porque la justicia es el fundamento de la paz, y por tanto, de la conservación del Estado. Reconoce la soberanía del rey, su poder libre, pero al mismo tiempo, trata de dejar bien sentado que este poder ha de realizar la ley natural, es decir, ha de decretar la justicia. El rey es soberano, libre, pero moviéndose en un orden objetivo de justicia y legalidad necesaria. Para asegurar el mantenimiento de la ley, a lo primero que se acude es a robustecer el respeto a ella. Destaca el valor de la ley para llevar al ánimo del soberano la decisión de acatarla: *tanto es príncipe un príncipe cuanto mantiene el vigor de las leyes*. El príncipe debe cumplir las leyes y hacerlas cumplir. Excepcionalmente, en su soberanía reside el poder de librarse de ellas y dispensar a otros, pero sólo con carácter muy extraordinario. El rey puede dispensar el cumplimiento de las leyes, pero sin que se convierta en costumbre, puede en un caso grave valerse de la absoluta potestad, pero no dispensar tantas veces a la ley que se convierta en costumbre. Lancina, al igual que la mayoría de los autores españoles del siglo XVII, se muestra contrario al derecho de resistencia; respecto al tiranico, se limita a decir que es una cuestión discutible, sin exponer su opinión.

XI. Como buen tacitista, reconoce que la religión puede ser provechosamente aplicada a la política: sirve para granjear el amor del pueblo; además, sugiere que el príncipe puede servirse de ella para disimular aquello que le interese ocultar. Por tanto, admite que la religión puede ser provechosamente aplicada a la política. Como hemos visto, en Maquiavelo se lleva a cabo la afirmación clara y explícita de

la ruptura con la ética tradicional y de la autonomía de la esfera política. La autonomía o separación que establece entre ética y política le lleva a concebir el factor moral como una fuerza que un político inteligente puede utilizar en provecho del Estado e incluso crear en interés de éste, con lo cual invierte por completo el orden normal de valores. La ética del Estado se ha transformado en pura técnica del Estado.

Al igual que los demás tacitistas españoles, reconoce que la religión puede ser provechosamente aplicada a la política, pero el tratamiento que ofrece de la misma no puede considerarse maquiavelista. Lancina, a lo largo de toda su obra, insiste en que el príncipe debe evitar por todos los medios caer en los extremos: negar la utilidad de la religión sería caer en un extremo del *evangelismo*, y subordinar la religión a la política sería caer en el otro extremo, en el del *maquiavelismo*. Y al igual que en otros temas, en el de la religión propone seguir la vía media de la *moderación*.

XII. El príncipe o gobernante es la persona que tiene a su cargo la administración de la justicia, para conseguir el bien común. La justicia del príncipe es la justicia distributiva, cuya función principal consiste en procurar el bien común al mismo tiempo que se respeta la dignidad de la persona y se da a cada uno lo suyo. El príncipe debe anteponer siempre la defensa del bien común y, cuando sea necesario, deberá sacrificar otros intereses particulares. El buen funcionamiento de la administración de justicia, depende de que se respeten las leyes; éste debe ser el objetivo prioritario del príncipe.

XIII. Respecto a la "razón de Estado militar", su postura sólo puede comprenderse poniéndola en relación con las circunstancias de la época en la que escribe. Por una parte, el potencial económico y militar de la monarquía española se había ido debilitando progresivamente durante toda la centuria. En política exterior, España tiene que hacer frente a los continuos ataques de la potencia hegemónica, Francia. Por otra, la Corona española tiene que hacer frente al problema sucesorio que plantea la falta de descendencia del monarca español, Carlos II. Lógicamente, ante esta situación, no cabe pensar en el aumento de la monarquía, uno de los objetivos de la razón de Estado. Por eso, Lancina, se centrará en la conservación, única preocupación de la monarquía española en aquel momento de crisis y desconcierto.

Propone como objetivo prioritario de la razón de Estado asentar una paz

segura que permita a la monarquía española conservar sus extensos dominios. Observa que la guerra "discreta" es el fundamento de la paz, es conveniente mantenerla siempre en alguna parte, para la conservación del arte militar y los soldados. Esta postura es universal a toda la escuela española: la guerra no va contra la paz, porque busca esencialmente la justicia; se opone a la paz mezquina, siguiendo la fórmula del Aquinate: "tranquilidad del orden en la justicia es la paz" que justifica la guerra como medio necesario para lograr el fin del Estado. Es decir, la guerra queda dialécticamente subordinada a la paz. Por tanto, la paz no es estática sino dinámica, se proyecta en el futuro.

Según nuestro autor, el modo de hacer la guerra depende del lugar y carácter de las naciones. Además, da una serie de normas tácticas y estratégicas, recalcando el interés de las fortificaciones militares, con fortines y trincheras, separándose de la opinión de Maquiavelo y siguiendo la doctrina común de los españoles. Además del arte de la guerra, el príncipe tiene la obligación indeclinable de honrar y atender el arte militar: política militar y arte de la guerra son dos obligadas facetas de la virtud de la fortaleza del príncipe. El príncipe ha de formar su ejército según las características del Estado.

XIV. La preocupación por los problemas económicos y demográficos que aquejan a Castilla durante el siglo XVII suscita el interés de numerosos autores españoles, que pretenden *arbitrar* -de ahí que reciban el nombre de *arbitristas*- remedios o proponer medidas para atajar la crisis económica y demográfica. Esta preocupación se refleja también en la obra de Lancina. Tiene una clara conciencia de la íntima relación que existe entre una política económica acertada y la supervivencia del Estado. Después de describir los Estados que componen la Monarquía española, y los Estados amigos y rivales, se ocupa del tema económico: del modo de establecer y distribuir las rentas; de la liberalidad y la riqueza; de las medidas para atajar el problema demográfico, etc. Nuestro autor destaca la importancia del buen manejo de la hacienda, anticipando un rudimentario sistema de presupuestos públicos; sostiene que a cada necesidad hay que asignarle su ingreso normal, no tocando los demás de este tipo cuando aquél no baste, sino acudiendo al subsidio extraordinario. En sus planteamientos encontramos fuertes influencias mercantilistas, aunque ya con cierta apertura postmercantilista, exponiendo curiosas ideas sobre el sistema tributario, con una clasificación de impuestos y críticas de los mismos. La madurez del moderno régimen del Estado, de la que él, como experto funcionario, tiene clara conciencia, le hace plantear la

cuestión de las clases pasivas. El reconocimiento de la obligación para con ellas no se basa en un derecho individual, sino en el interés público: los que sigan en servicio activo tomarán ejemplo de la generosidad del Estado y hallarán seguridad, con lo que todos servirán debidamente al verse libres de futuras dificultades económicas. En la difícil situación social de España a fines del siglo XVII, éste es un problema de primer orden.

XV. En consonancia con la abrumadora mayoría de los pensadores políticos españoles del Barroco, considera que el instrumento ideal para llevar a cabo las estipulaciones de la razón de Estado es el *príncipe*. El príncipe personifica en su conducta todos los atributos inherentes a la verdadera razón de Estado. Sus virtudes morales han de ser *verdaderas*, no simuladas, ya que de lo contrario, no serían virtudes sino simples artes sin contenido moral.

Maquiavelo, para evitar que el príncipe adquiriera la reputación de hombre cruel, propone la hipocresía como instrumento político. Nuestro autor, a diferencia de Maquiavelo, *no aconseja la hipocresía* como instrumento político; sostiene que el príncipe deberá poseer las virtudes. No basta, pues, con la mera apariencia. La apariencia es un engaño y muchas veces no se corresponde con la realidad. Así, advierte que es un requisito importante que el príncipe tenga buenas costumbres, pues sólo así será obedecido. Ahora bien, el hombre sabio no sólo debe poseer las virtudes, sino que en caso necesario también ha de manifiestarlas sin hipocresía.

Por el contrario, Lancina defiende y postula virtudes que, al entender de Maquiavelo, son medidas ideales, adecuadas sólo a ángeles, planteamiento, por tanto, visionario e irresponsable que acaba conduciendo a la ruina del Estado. Es imposible combinar las virtudes cristianas con una sociedad terrena satisfactoria, estable, vigorosa, fuerte. Y si para esto ha de renunciar a una educación y vida cristianas, habrá de hacerlo, sustituyendo aquella por otra mejor adaptada para el caso y circunstancia política concreta. Salvar el alma y construir y conservar un gran Estado es a todas luces incompatible. No siempre el buen estadista puede hacer ambas cosas a la vez ("se incurre en el odio tanto por medio de los buenos actos como por los malos"). La idea, pues, de una comunidad cristiana, muy presente en Lancina, es para Maquiavelo algo utópico, irreal e irrealizable. Con ello, Maquiavelo claramente está rechazando -frente a Lancina- una moral, la cristiana, pero no a favor de algo que pueda ser descrito como otra moralidad distinta de la cristiana, sino más bien como un juego de destreza, una actividad -

no lo olvidemos- llamada política, que según él no se ocupa de los últimos fines humanos y que, por lo tanto, no es ética en forma alguna.

XVI. No basta que posea las virtudes morales según el cuadro tradicional, necesita adquirir unas virtudes especiales, las virtudes heroicas o de imperio. Sólo así podrá adquirir las *virtudes heroicas* o de *imperio*. Lancina, a diferencia de Maquiavelo, considera que las virtudes heroicas o de imperio son manifestaciones de la prudencia, debidas a la específica posición del príncipe. El príncipe debe tener las virtudes comunes más aquellas cualidades propias del oficio de reinar - las virtudes heroicas-, que dependen de la prudencia. Esos dos órdenes de cualidades del rey se fundan en el vértice de la prudencia, ya que ésta se refiere a la totalidad de la vida en todo hombre, cualquiera que sea su posición. Por tanto, el príncipe debe procurar gobernarse por la prudencia en la aplicación de las demás virtudes. No se trata de que alguna de las virtudes no deba usarse, sino de que hay que esperar al tiempo y sazón oportunos.

La diferencia de la posición de nuestro autor respecto a la de Maquiavelo es clara: no se trata de especular con los vicios de la sociedad para asegurar el imperio, sino de dejarlos pasar como manera más apropiada en ocasiones, para vencerlos después. Mientras que la oportunidad del pragmatismo del florentino coloca en el mismo plano al bien y al mal y se sirve de ellos para un fin en sí mismo, despojado de toda trascendencia, es amoral. Para la nueva técnica política de Maquiavelo, la prudencia tiene que actuar en el plano de la política con plena autonomía. Sin embargo, para Lancina la oportunidad está al servicio de un fin virtuoso, alcanzable si no al presente, algún tiempo después. La idea de tiempo es esencial en el hombre prudente. Lancina no olvida que la prudencia tiene que moverse orientada en su dirección por las demás virtudes. El príncipe prudente, en el trato con los súbditos, o con otros príncipes, tendrá que ser justo según le dicte la prudencia.

XVII. A diferencia de Maquiavelo, Lancina considera que el amor es más eficaz que el odio como fundamento del lazo de obediencia de los súbditos. El príncipe debe procurar ser amado, porque si es amado, la misma fidelidad de los súbditos le guarda. Para Lancina el fundamento del lazo de obediencia de los súbditos es el *amor y el respeto* al príncipe, no el temor. El amor y el respeto son las dos columnas sobre las cuáles se levanta y mantiene su poder. Ahora bien, el amor y el respeto dependen en gran parte de la reputación, la cual está condicionada por la

disimulación y, la disimulación es la prueba más fehaciente de la prudencia política. *No aconseja la fuerza* como instrumento político. Afirma que obrarían de otra manera los que gobiernan si llegasen a comprender que *las cosas se mantienen con una opinión*, más que con la fuerza: obrarían de otra manera los que gobiernan si llegasen a conocer que las cosas tal vez se mantienen con la apariencia y una opinión más que con la fuerza.

XVIII. No ofrece una definición de la razón de Estado, se limita a admitirla. Admitida su existencia, de lo que se trata es de demostrar su eficacia en la práctica. Con esta finalidad escribe los comentarios políticos. El cometido específico de la razón de Estado es, pues, fundar, conservar y aumentar el Estado. Es consciente, en cierto modo, de que lo de menos es la fundación de un poder político o la conquista de uno existente, cuestión en la que la violencia juega un papel principal. Lo difícil es suscitar cotidianamente la obediencia, la *conservación del poder*. Desde tiempos antiguos, desde el punto de vista de la conservación de poder, se comparó el gobernante con el *timonel* del barco (*kybernetikós*) o con el *tejedor*, que entrelaza los distintos hilos o fuerzas sociales para formar un todo ordenado. Lancina también utiliza esta comparación: es necesario que conozcan los que gobiernan que no pueden mandarlo todo, su oficio es como el del tejedor: desatar y unir cabos a su tiempo. De tal manera, que la función del gobernante consiste en formar un todo ordenado, en poner orden en la realidad. En eso consiste, precisamente, el "oficio de rey". Desde este enfoque, lo primero que observa es que lo propio del oficio de un rey es el *mandar* no el *ejecutar*. Es decir, el poder en su plenitud y en su totalidad corresponde al rey. Le corresponde la "dirección superior", la "eminencia en el gobierno", es lo específico de su oficio; y a los oficiales y altos ministros, ejecutar sus mandatos. Es decir, al soberano le corresponde mandar, al ministro consultar, y al súbdito obedecer. Observa que mandar y ejecutar no es lo mismo. La función del gobernante consiste en mandar, en hacer que otros hagan lo que manda u ordena. Pero mandar no es coaccionar, es ordenar, dar orden a un conjunto de hombres. Para poner orden es necesario dividir las materias o asuntos a tratar. De esta manera, el arte de gobernar culmina en el *divide et impera*.

XIX. Uno de los instrumentos o modalidades de la prudencia que deberá cultivar el príncipe es la *opinión*: tener una buena reputación es esencial para mantenerse en el poder. La reputación consiste en el manejo prudente de lo que

los demás piensan de uno mismo, y a tal fin, Lancina propone al príncipe algunas medidas que le permitirán conseguir y consolidar una buena reputación. La *liberalidad* y la *riqueza* son factores muy importantes en el proceso encaminado a apuntalar la autoridad del príncipe, su *reputación*. El príncipe debe *dar con sabiduría y discreción*; es decir, debe saber cuándo, por qué, qué, y a quién da. Lancina es de la opinión, corriente durante la época, que aunque en principio todos los hombres son igualmente merecedores de gracias, en la práctica algunos lo son más que otros. El príncipe debe ser liberal, pero con moderación. La reputación del príncipe se balancea continuamente entre dos extremos: la liberalidad jamás ha de degenerar en prodigalidad, ya que el despilfarro es siempre causa de que se impongan cargas intolerables sobre los súbditos; pero el príncipe tampoco ha de ser miserable.

A propósito de la cuestión de la liberalidad, es interesante notar cómo, inmediatamente después de recomendarla por su intrínseco valor moral, Lancina la justifica como un *excelente instrumento de razón de Estado*. Los hombres, según Lancina, permanecen fieles mientras continúan recibiendo mercedes. Según esta consideración, eminentemente utilitaria y pragmática, aconseja al príncipe que gobierne su riqueza con economía, un fin fácilmente asequible a todo aquel que sujeta su liberalidad a la influencia moderadora de la prudencia. En suma, para administrar bien la riqueza es fundamental la moderación de ánimo.

XX. Otro de los instrumentos de la razón de Estado es *disimulación*. Según la doctrina tradicional, la prudencia implica acomodación a las circunstancias de tiempo, lugar y personas; y resultado natural de la filosofía de la acomodación es la disimulación: es una modalidad de la prudencia política. El enlace entre la prudencia y la disimulación es universal entre los autores españoles del Barroco. Lancina, siguiendo a la opinión española, enlaza la disimulación con la prudencia. Observa que no siempre se puede aplicar la justicia, a veces es necesario disimular. Cuando un inferior comete un agravio, es prudencia disimularlo si no se puede castigar: aunque se halle un príncipe agraviado de otro inferior, si no lo puede castigar a su satisfacción, es prudencia disimularlo.

XXI. Maquiavelo acepta utilizar la *mentira o simulación* como instrumento al servicio de la razón de Estado. Nuestro autor hace referencia a la simulación en varios pasajes de su obra. En circunstancias de especial gravedad, Lancina acepta la simulación como instrumento político. Pero el uso excesivo de la mentira es

siempre desaconsejable; si los súbditos advierten que el príncipe miente indiscriminadamente, acabarán dudando de las mismas evidencias. Nuestro autor justifica la simulación sólo cuando se utiliza como *instrumento defensivo*, no ofensivo; cuando el fin perseguido no es directamente el engaño sino la defensa propia. La postura de Lancina se aparta, pues, de la de Maquiavelo. El príncipe de Maquiavelo, tal y como lo interpretan los autores españoles del Barroco, no es la víctima de circunstancias perversas, por el contrario, es su creador, y los instrumentos políticos que utiliza son ofensivos, no defensivos.

XXII. Siguiendo el espíritu tacitista tan amigo de mantener la política dentro de un clima de sigilo, recomienda al príncipe *cautela y secreto*. Bajo la influencia de Tácito, siente una gran atracción por la doctrina de los *arcana imperii*. Según nuestro autor, son un medio muy eficaz para tener al pueblo suspenso de los mandatos del soberano. El misterio y grandeza de la majestad resalta en él como en ningún otro de los escritores españoles que le preceden.

XXIII. Maquiavelo había exhortado al príncipe a que no se fiase de nadie ni siguiese más consejo que el propio. En general, los pensadores españoles del Barroco reciben con desagrado esta máxima de Maquiavelo, ya que consideran que al aislar al príncipe de la comunidad conduce a una especie de tiranía. Lancina, siguiendo la doctrina española, considera necesario que el príncipe gobierne asesorado por el *consejo* de otros. El príncipe, sobre todo al comienzo del reinado, necesita del asesoramiento de los consejeros para suplir la falta de experiencia. Exhorta al príncipe a que busque el consejo de los hombres prudentes. El príncipe debe dejarse aconsejar, pero él está sobre el consejo y, por tanto, no está obligado a seguir sus advertencias o amonestaciones. Es decir, el consejo es obligatorio en su audiencia, no en su parecer.

XIV. En definitiva, los instrumentos o medios que propone Lancina en su formulación de la razón de Estado (opinión, disimulación, cautela, secreto, consejo, etc.) son una modalidad o manifestación de la prudencia política del príncipe. Ahora bien, cualesquiera que sean las acciones de gobierno, a veces sobrevienen resultados que no se pueden prever. Por ello el príncipe deberá contar con la existencia de la fortuna. Exhorta al príncipe a ejercer la virtud política de la prudencia para contrarrestar la influencia de la fortuna. La fortuna se puede

encauzar por medio de la prudencia. Es un factor que el príncipe debe tener constantemente en cuenta, ejercitando su prudencia frente a los acontecimientos imprevisibles de la fortuna. El príncipe prudente cuenta con la fortuna y está atento a la ocasión para resistirla o dejarse empujar por ella si es favorable. Lancina, siguiendo a Justo Lipsio, considera que la prudencia supera la mala fortuna. La verdadera grandeza del político crece según la presión de la adversidad se hace mayor y, de hecho, la característica más importante de la sabiduría política consiste en *saber encauzar las contorsiones insensatas de la fortuna*. El príncipe debe aprovechar la adversidad como un instrumento para encarecer la reputación ganada en tiempos de paz. La adversidad es la piedra de toque de los ánimos.

XXV. En fin y para concluir, la oposición entre Lancina y Maquiavelo es evidente. Los instrumentos o medios de la razón de Estado en Maquiavelo son perversos, malvados y violentos. Entre ellos se da una propiedad común: están diseñados para crear, revivir o mantener un orden que satisfaga lo que Maquiavelo concibe como los más permanentes intereses sobre los hombres; ese fin "excusa" cualquier medio. Al juzgar los medios ve solamente los fines: si el Estado se hunde todo está perdido. De aquí el famoso párrafo del capítulo cuarenta y uno del tercer libro de los *Discorsi*: cuando es absolutamente un asunto de la seguridad del país de uno, no debe haber consideración de lo justo o lo injusto, de lo misericordioso o cruel, de lo laudable o vergonzoso; en lugar de ello, poniendo a un lado todo escrúpulo debe uno seguir hasta lo último todo plan que salve su vida y conserve su libertad. Practicando las artes tanto del león como de la zorra, el gobernante será capaz de escapar tanto de las trampas como de los lobos. La historia además enseña, diría Maquiavelo, que para construir primero hay que destruir. Naturalmente, practicar la violencia por la violencia misma sería totalmente erróneo allí donde exista una sociedad relativamente sana, ya que sus resultados serían destructivos del orden social, máxime cuando el propósito del gobierno es crear orden, armonía, fuerza. Así pues, siendo león y zorro el príncipe puede -cómo no- permitirse la virtud (castidad, afabilidad, misericordia, humanidad, liberalidad, honor, etc.) pero si las circunstancias son adversas, si el cuerpo social está podrido, si todos andan al acecho por obra de la traición, hay que actuar enérgicamente, con fuerza y violencia, como medios para restablecer el cuerpo enfermo y dotarlo de seguridad, independencia, éxito, gloria, vigor y "felicidad en la tierra", no en el cielo.

Por el contrario, para Lancina la *moderación* es el principal *quicio* para

conservar los Estados. La moderación, virtud clásica, es el antiguo *aurea mediocritas* de Aristóteles; entre las virtudes cristianas es referible a la templanza. La moderación o templanza se corresponde con el sosiego. Durante siglos ha sido objeto de alabanza por parte de los escritores cristianos; advierten reiteradamente que el hombre virtuoso debe evitar los extremos. A juicio de Lancina, *la moderación causa autoridad*. Aconseja al príncipe que en las resoluciones que adopte huya siempre de los extremos. El justo medio en el obrar es siempre conveniente; por ello, el príncipe deberá actuar con moderación en todas sus acciones. Como puede observarse, nuestro autor opta siempre por la vía de la moderación, por el *ne quid nimis* de Saavedra, postura que está bastante generalizada entre los pensadores españoles del Barroco. El arte de gobernar consiste en *ir poco a poco para no salirse del justo medio*. En política no se puede obrar a la descubierta porque es fracaso seguro. Siguiendo a Saavedra, advierte a los que buscan la perfección en la política que el gobierno político ha de ser, no como debería ser, sino como puede ser. No siempre se puede hacer todo lo que conviene, y lo que conviene es ejecutar aquello que se puede.

XXVI. De aquí que la personalidad política del príncipe deba ser flexible y adaptable a las necesidades del momento; una mezcla en perfecto equilibrio de los opuestos que definen la prudencia política. Así, aunque el príncipe sea amado por su pueblo debe saber que el amor, aún cuando es necesario, no es base suficiente para mantenerse en el poder, porque quien ancla su fortuna en el amor funda sobre cimientos de arena. Por ello, simultáneamente, debe cotejar la adulación a la plebe, e inspirar respeto a través de un ejército fuerte y bien disciplinado. En fin, Lancina percibe claramente lo mucho que el amor y el temor -y así el poder- dependen de la reputación; cómo ésta va condicionada por la disimulación; y, en fin, para cerrar el círculo, que la disimulación es la prueba más fehaciente de su prudencia política.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE JUAN ALFONSO DE LANCINA

I.1. Códices

Commentarios políticos a los Annales de Cayo Vero Cornelio Tacito, Ms. 1754, B.N., Madrid.

I.2. Ediciones

Comentarios políticos a los Anales de Cayo Vero Cornelio Tacito, Madrid, en la Oficina de Melchor Álvarez, 1687.

-----, *Historia de las revoluciones del Senado de Mesina*, Madrid, por Julián de Paredes, 1692.

II. FUENTES

ÁLAMOS DE BARRIENTOS, B., *Tácito Español ilustrado con Aforismos*, Madrid, Luis Sánchez, 1614. Hay edición moderna de los *Aforismos* de J. A. FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, 2 vols., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987.

ALCIATO, *Los Emblemas de Alciato traducidos en Rimas Españolas* por Bernardino Daza Pinciano, Lyon, Guillelmo Rovillio, 1549. Ed. moderna, Madrid, Editora Nacional, 1975.

-----, *Emblemas*. Ed. y comentario de S. SEBASTIÁN, Madrid, Akal, 1985.

AMMIRATO, S., *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Florencia, 1594.

BARBOSA HOMEM, P., *Discursos de la jurídica y verdadera razón de Estado, formados sobre la vida y acciones del Rey don Juan el II de buena memoria, Rey de Portugal*,

llamado vulgarmente el Príncipe Perfecto. Contra Maquiavelo, Bodino y los demás políticos de nuestro tiempo, sus secuaces, Coimbra, sin fecha. (Aunque la edición no está fechada, va acompañada de un número de aprobaciones que sí llevan fecha, comenzando con el 26 de abril de 1623 y terminando con el 7 de marzo de 1627).

BOCCALINI, T., *La bilancia politica de tutte le opere di Traiano Boccalini*, con comentarios del francés Du May (1677; 2ª ed. 1678).

BODINO, J., *Los seis libros de la República traducidos de la lengua francesa y enmendados católicamente por Gaspar de Añastro*, Turín, 1590. Ed. moderna de P. BRAVO GALA, Madrid, Tecnos, 1986.

BOTERO, G., *Della Ragion di Stato* (Venecia, 1589; ed. definitiva, 1598). Trad. española de A. de HERRERA, Madrid, 1593.

-----, *La razón de Estado y otros escritos*. Trad., notas y bibliografía por L. de STEFANO, y estudio preliminar de M. GARCÍA-PELAYO, Caracas, 1962.

CABRERA DE CÓRDOBA, L., *De la historia para entenderla y escribirla*, Madrid, 1611. Ed. moderna de S. MONTERO DÍAZ, Madrid, I.E.P., 1948.

CAJA DE LERUELA, M. *Restauración de la abundancia en España*, Nápoles, 1631. "Introducción" de J. P. LE FLEM, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1975.

CALDERÓN DE LA BARCA, P., *A Dios por razón de Estado*, en *Obras Completas*, T. III, Autos sacramentales, (Recop. prólog. y notas por A. VALBUENA PRAT), Madrid, Aguilar, 1952.

CENSURA SOBRE LOS ANNALES E HISTORIAS DE CAIO CORNELIO TACITO, PARA CONSULTAR SI SERÁ BIEN IMPRIMIR SU TRADUCCIÓN EN ESPAÑOL, Ms. 13086, B.N., Madrid. Publicado por A. VALLADARES Y SOTOMAYOR, en *Seminario Erudito*, T. XIII, Madrid, Blas Román, 1788, pp. 270-292; y E. TIERNO GALVÁN, *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 80-93.

CLEMENTE, C., *Dissertatio Christiano política ad Philipum IV*, Madrid, F. Martínez, 1636 (2ª ed. *Machiavellimus Ingulatus*, 1637). Versión castellana, traducida de la segunda edición latina, *El Machiavelismo degollado por la Christiana sabiduría de España y Austria*, Alcalá, Ant. Vázquez, 1637.

COLOMA, C., *Obras de Cayo Cornelio Tácito*, Douai, en Casa de Marcos Wyon, 1629. -----, *Las obras de Cayo Cornelio Tácito. Los Anales de C.C. Tácito*. Segunda edición acompañada del texto latino, corregida e ilustrada con la historia crítica de sus ediciones, anotaciones, índices, y variantes del texto latino. Por C. SIXTO, y J. EZQUERRA, 4 vols., Madrid, en la Imprenta Real, 1794.

- FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, P., *Conservación de Monarquías y Discursos políticos sobre la gran consulta que el Consejo hizo al Señor don Felipe III* (Madrid, 1626). Ed. moderna de B.A.E., T. XXV, Madrid, 1947.
- FUERTES Y BIOTA, A., *Alma o aphorismos de Cornelio Tácito*, Amberes, 1651 (Adaptación de los aforismos de Álamos de Barrientos realizada por el secretario Juan de Oñate).
- FURIÓ CERIOL, F., *El concejo y consejeros del Príncipe*, Amberes, 1559. Ed. moderna H. MECHOULAN, Madrid, Editora Nacional, 1978.
- GRACIÁN, B., *El Político don Fernando el Católico*, Zaragoza, Diego Dormer, 1640, Ediciones modernas, T. 229, B.A.E., 1969; y Salamanca, Anaya, 1961.
- , *El Criticón*, 1651 y 1653. Ed. moderna SANTOS ALONSO, Madrid, Cátedra, 1984.
- , *El Héroe*, 1637. Ed. moderna B.A.E., Tomos. 65 y 229.
- , *El Discreto*, 1643. Ed. moderna B.A.E., T. 65 y 229, 1953 y 1969.
- , *Oráculo manual y Arte de la prudencia*, 1653. Ed. moderna B.A.E., T. 65 y 229.
- GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, Fr. G., *Diez lamentaciones del miserable estado de los Ateístas de nuestros tiempos*, Bruselas, 1611. Ed. moderna P. OTGER STEGGINK, Madrid, I.E.P., 1959.
- HERRERA Y TORDESILLAS, A. de, *Discurso I: Discurso y tratado sobre la materia de Estado. Discurso II: Discurso sobre que Tácito excede a todos los historiadores antiguos y el fruto que se saca de sus escritos. Discurso III: Discurso sobre los provechos de la historia, qué cosa es y de cuántas maneras, del oficio de historiador y de cómo se ha de escribir. Discurso IV: Discurso y tratado que el medio de la historia es suficiente para adquirir la prudencia*. Ms. 3011, ff. 41v-74r, B.N., Madrid.
- , *Los cinco primeros libros de los Anales de Cornelio Tácito, que comienzan desde el fin del Imperio de Augusto hasta la muerte de Tiberio*, Madrid, por Juan de la Cuesta, 1615.
- HUARTE DE SAN JUAN, J. de, *Examen de ingenios para las ciencias, donde se muestra la diferencia de habilidades que hay en los hombres y el género de letras que a cada uno corresponde en particular. Es obra donde el que leyere con atención hallará la manera de su ingenio, y sabrá escoger la ciencia que más ha de aprovechar, y si por ventura la hubiese profesado, entenderá si atinó a lo que pedía su habitual natural*, Baeza, Juan Bautista Montoya, 1575. Ediciones modernas de la B.A.E., T. 65, 1953; y de E. TORRE, Madrid, Editora Nacional, 1976.

- LIPSIO, J., *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (Leiden, 1598). Trad. esp. de Bernardino de Mendoza, *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del reinado o principado* Madrid, Juan Flamenco, 1604.
- MAQUIAVELO, N., *El Príncipe (Comentado por Napoleón Bonaparte)*, Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral), 1981 (17ª ed.).
- , *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (Trad., introducción y notas de Ana Martínez Arancón), Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- MARIANA, J. de, *De Rege et regis institutione libri III*, Toleti, Apud Petrum Rodericum, 1599. Traducciones modernas de B.A.E., T. 31, y L. Sánchez Agesta, *Del rey y de la institución real*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- MÁRTIR RIZO, J.P., *El Rómulo*, Madrid, 1633. Ed. moderna de J. A. Maravall, Madrid, Biblioteca Española de Escritores Políticos, 1945.
- MELO, M. de, *Política militar en avisos de generales* (Madrid, 1638). Ed. moderna, Madrid, Ed. Atlas, 1944.
- MONTANO, V., *Arcano de Príncipes* (1681). Ed. moderna de M. Martín Rodríguez, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- MUR, L. de, *Tiberio, ilustrado con morales y políticos discursos*, Zaragoza, 1645.
- NARBONA, E. de, *Política civil escrita en aforismos*, Madrid, 1621.
- PÉREZ DE HERRERA, C., *Discurso del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos, y de la fundación y principio de los albergues destos Reyno y amparo de la milicia dellos* (Madrid, 1598). Reed. de M. CAVAILLAC, Madrid, 1975.
- PÉREZ DE MESA, D., *Política o razón de Estado sacada de Aristóteles* (c. 1625). Ed. moderna de L. PEREÑA y C. BACIERO, Madrid, 1980.
- PRADO, M. del, *Manual de Grandes o Aforismos Políticos del Arzobispo Querini*, Madrid, 1640.
- QUEVEDO, F. de, *España defendida, y los tiempos de ahora, en Obras Completas*, ed. F. BUENDÍA, Madrid, Aguilar, 1986.
- RAMÍREZ DE PRADO, L., *Consejo y consejeros de príncipes*, Madrid, Luis Sánchez, 1617. Ed. moderna de J. BENEYTO PÉREZ, Madrid, I.E.P., 1958.
- Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu* (1586, 1591, 1599), en *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, edidit Ladislaus Lukács, Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1986.
- RIBADENEYRA, P. de, *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, Madrigal, 1595. Ed. moderna de B.A.E., T. 60.
- SAAVEDRA FARJARDO, D., *Idea de un Príncipe Político-Cristiano representada en cien empresas*, Múnaco [Munich], 1640. Ediciones modernas de la B.A.E., T. 25, de V. GARCÍA DE DIEGO, 4 vols., Madrid, Espasa-Calpe (Colección Clásicos castellanos), 1959; y de Q. ALDEA VAQUERO, 2 vols., Madrid, Editora Nacional, 1976.
- , *Razón de Estado del Rey Católico Don Fernando*, en *Obras completas*, ed. de Á. GONZÁLEZ PALENCIA, Madrid, Aguilar, 1946.
- , *República Literaria* (c. 1612). Ed. moderna de B.A.E., T. 25, y de J. C. de TORRES, Madrid, 1985.
- , *Obras completas. Recopilación, estudio preliminar, prólogos y notas de Á. GONZÁLEZ PALENCIA*, Madrid, Aguilar, 1946.
- SALAZAR, J., *Política española*, Logroño, 1619. Ed. moderna de M. HERRERO GARCÍA, Madrid, I. E. P., 1945.
- SANCHO DE MONCADA, *Restauración política de España* (1619); edición y estudio de J. VILAR en, *Conciencia Nacional y Conciencia Económica. Datos sobre la vida y obra del doctor Sancho de Moncada*, Madrid, Instituto de Estudios Fiscales, 1974.
- SUÁREZ, F. *Defensa de la fe*, Reprod. anastática de la ed. príncipe de Coimbra (1613). Versión esp. por J. R. EGUILLOR, S. J. Con una introducción general por F. ÁLVAREZ ÁLVAREZ, 4 vols., Madrid, I.E.P., 1970-1971.
- , *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Reprod. anastática de la ed. príncipe de Coimbra, 1612; versión esp. por J. R. EGUILLOR, S. J. Introd. general por L. VELA, S. J., 6 vols., Madrid, I.E.P., 1967-1968.
- , *De legibus*, ed. crítica bilingüe bajo la dirección de L. PEREÑA VICENTE, 8 vols., Madrid, C.S.I.C., 1971-1982.
- SUEYRO, E., *Las obras de C. Cornelio Tácito*, Amberes, en Casa de los Herederos de Pedro Bellerio, 1613.
- TÁCITO, C., *Taciti opera*, ed. de Basilea dirigida por F. BEROALDUS, Officina Frobeniana, 1543.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo, *La monarquía*, (Est. prelim., trad. y notas de L. ROBLES y Á. CHUECA, Madrid, Tecnos, 2ª ed., 1994.
- VIVES, J. L., *Joannis Ludovici Vivis Valentini Opera Omnia*, a Gregorio Majansio, Valentiae Edetanorum, In Officina Benedicti Montfort, 1782-1790.

III. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, T. III (*Del Barroco a la Ilustración, siglos XVII y XVIII*), Madrid, Espasa-Calpe, 1981.
- ALDEA VAQUERO, Q., *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo (1631-1633)*, Madrid, C.S.I.C., 1986.
- , "Iglesia y Estado en la época barroca", en *Historia de España* de R. Menéndez Pidal, T. XXV, Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- , "Don Diego de Saavedra Fajardo y la paz de Europa (Dos documentos inéditos). En el tercer centenario de la Paz de los Pirineos (1659-1959)", en *Humanidades*, nº 22, enero-abril 1959, vol. XI, pp. 103-109.
- , "Introducción" a su ed. de las *Empresas políticas*, Madrid, Editora Nacional, 1976.
- ÁLVAREZ, J. L., "Sobre Maquiavelo en España", en *Revista de Derecho Público* (1934), pp. 155-160.
- ANES, G., *Memoriales y Discursos de Francisco Martínez de Mata*, en *Moneda y Crédito*, Madrid, 1971.
- ANTÓN MARTÍNEZ, B., *El tacitismo en el siglo XVII en España: el proceso de "receptio"*, Universidad de Valladolid, 1992.
- AMOR CALZAS, J. J., *Curiosidades históricas de la ciudad de Huete*. Ed. facsímil de los originales publicados en 1904 y 1930, Cuenca, Gaceta conquense, 1987.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1951.
- , *Retórica*, Madrid, I.E.P., 1953.
- ARQUILLIÈRE, *L'Agustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen, Paris, Urin, 1934.*
- BARCIA TRELLES, C., *Internacionalistas españoles del siglo XVI. Francisco Suárez (1548-1617)*, Universidad de Valladolid, 1934.
- , "Una valoración por contraste: Vitoria y Maquiavelo", cap. XI del libro *Interpretación del hecho americano por la España universitaria del siglo XVI. La escuela internacional española del siglo XVI*, Montevideo, 1949.
- BATAILLON, M., *Erasmus y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966 (2ª ed.).
- BERTINI, G. M., "La fortuna di Machivelli in Spagna", en *Quaderni Ibero-Americani* 2, (1946), pp. 21-22, 25-26.
- BLANCO GARCÍA, V., *Cayo Cornelio Tácito, Obras Completas*, Madrid, Aguilar, (1ª ed. 1946), 1957 (2ª ed.).
- BLÜHER, K. A., *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España*

- desde el siglo XIII hasta el siglo XVII (trad. J. Conde), Madrid, Gredos, 1983.
- BORZSÁK, S., "P. Cornelius Tacitus" en *Realencyclopädie der Classischen Altertums-Wissenschaft* de Pauly-Wissowa, en *Supplementband*, XI, Stuttgart, 1968, cols. 373-515; sobre los *Anales*, cols. 462-497.
- BÜCHNER, K., *Historia de la literatura latina*, Barcelona, Labor, 1968.
- BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*. Trad. de J. A. Rubio, Madrid, 1941.
- CASSIER, E., *The Myth of the State*, London, New Haven, Connecticut, 1946.
- CEÑAL, R., S. J., "La filosofía española del siglo XVII" en *Revista de la Universidad de Madrid*, Madrid, 1962, vol. XI ("Estudios sobre el Barroco"), núms. 42-43, pp. 373-410.
- CEPEDA ADÁN, J., *En torno al concepto del Estado en los Reyes Católicos*, Madrid, C.S.I.C., 1956.
- , "La historiografía", en *Historia de España* (dir. J. M. Jover), T. XXVI (*El Siglo del Quijote (1580-1680)*), vol. I, cap. VI, Madrid, Espasa-Calpe, 1988, pp. 525-632.
- CLAVERO, B., "Institución política y Derecho: acerca del concepto historiográfico del "Estado moderno", en *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, núm. 19, enero-febrero 1981, Madrid, 1981, pp. 105-203.
- CONDE, F. J., *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, C.S.I.C., 1948. (Reed. Madrid, R.O., 1976).
- , "El pensamiento político de Bodino", A.H.D.E., XII (1935), pp. 5-96.
- CORBETT, T. G., "The Cult of Lipsius: A Leading Source of Early Modern Spanish Statecraft", en *Journal of the History of Ideas*, 1975, pp. 139-152.
- CORREA CALDERÓN, E., *Registro de arbitristas y reformadores (1500-1936)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982.
- CORTS GRAU, J., *Historia de la filosofía del Derecho. Filosofía antigua y medieval. Los juristas clásicos españoles*, Madrid, Editora Nacional, 1960.
- DÍAZ-PLAJA, G., *El espíritu del Barroco*, Barcelona, Crítica, 1983.
- DÍEZ DEL CORRAL, L., *La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo: de Maquiavelo a Humbolt*, Madrid, R.O., 1975.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Política y Hacienda de Felipe IV*, Madrid, Editorial de Derecho Financiero, 1960.
- , *Testamento de Felipe IV* (ed. facs.), Madrid, Editora Nacional, 1982. Estudio preliminar.

- , *Testamento de Carlos II* (ed. facs.), Madrid, Editora Nacional, 1982. Estudio preliminar.
- , *La sociedad española en el siglo XVII*, 2 vols., Madrid, C.S.I.C., 1963-1970.
- D'ORS, A., *Ensayos de teoría política*, Pamplona, Eunsa, 1979.
- DOWLING, J., *El pensamiento político-filosófico de Saavedra Fajardo: posturas del siglo XVII ante la decadencia y conservación de Monarquías*, Murcia, Tip. Sucesores de Nogués, 1957.
- ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA, F., *Notas para una Teoría del Estado según nuestros autores clásicos (siglos XVI y XVII)*, Sevilla, Raimundo Blanco, 1937.
- ELLIOTT, J. H., *Richelieu y Olivares* (trad. R. Sánchez Montero), Barcelona, Crítica, 1984.
- , "La decadencia española", en T. Aston, *Crisis en Europa, 1560-1660*, Madrid, 1983, p.183 (pp.180-207).
- ELORDUY, E., S. J., *La soberanía popular según Francisco Suárez*, en "Introducción", (*Defensio Fidei III, Principatus politicus o la soberanía popular*), edición crítica bilingüe de E. ELORDUY y L. PEREÑA, Madrid, C.S.I.C., 1965, pp. XV-CXCV. (*Corpus Hispanorum de Pace*, vol. II).
- ESCALANTE, M. F., *Álamos de Barrientos y la doctrina de la razón de Estado en España (posibilidad y frustración)*, Barcelona, Fontamara, 1975.
- ETTER, E. L., *Tacitus und die Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Basel-Stuttgart, 1966.
- FERNÁNDEZ-CARVAJAL, R., *El lugar de la ciencia política*, Universidad de Murcia, 1981.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., "Maquiavelo visto por los tratadistas españoles de la Contrarreforma", *Arbor*, XIV, nº 43-44 (1949), pp. 417-449.
- FERNÁNDEZ DE VELASCO, R., *La doctrina de la razón de Estado en los escritores españoles anteriores al siglo XIX*, Madrid, Reus, 1925.
- , "La doctrina de Maquiavelo" en *Referencias y transcripciones para la historia de la literatura política en España*, Madrid, Reus, 1925.
- FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., "Baltasar Álamos de Barrientos, ciencia de contingentes. A Spanish View of Statecraft as Science During the Baroque", en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (1979), pp. 293-304.
- , "Introducción" en T. I, *Aforismos al Tácito español* de Baltasar Álamos de Barrientos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, pp. X-CXLVI.

- , "Simulación y disimulación. El problema de la duplicidad en el pensamiento político español del Barroco", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXVII (1980), Cuaderno I, pp. 741-767.
- , (*Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought (1595-1640)*), Boston, University Press of America, 1983). Trad. esp. *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- FERRARI, A., *Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, Espasa-Calpe, 1945.
- FERRARI, G., *Histoire de la raison d'Etat*, París, 1860.
- FERRATER MORA, J., "Suárez y la Filosofía moderna" en *Cuestiones Disputadas*, Madrid, R.O., 1955.
- FRAGA IRIBARNE, M., *Don Diego Saavedra Fajardo y la diplomacia de su época*, Madrid, Artes Gráficas "Arges", 1955.
- FRAILE, G., *Historia de la filosofía*, T. III, Madrid, B.A.C., 1978 (2ª ed.).
- FRANCISCI, P. de, *Arcana imperii*, (1ª ed. 1947-48), Roma, Mario Bulzoni, 1970 (2ª ed.).
- GALÁN Y GUITÉRREZ, E., "La filosofía política de Santo Tomás de Aquino", en *Revista de Derecho Privado*, Madrid, 1945 (Serie k, *Politeia*. Estudios Monográficos de Derecho Privado, vol. 4), pp. 13-110.
- , *Los tipos fundamentales del pensamiento jurídico a la luz de la "perennis philosophia"*, Madrid, Reus, 1925.
- GALINO-CARRILLO, A., *Los tratados de educación de príncipes (siglos XVI y XVII)*, Madrid, C.S.I.C., 1948.
- GARCÍA CAMARERO, E. y E., *La polémica de la ciencia española*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- GARCÍA MARÍN, J. M., *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.
- , *Monarquía Católica en Italia. Burocracia imperial y privilegios constitucionales*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1992.
- GOELZER, "Introducción" en TACITE, *Histoires*, París, Belles Lettres, 1921.
- GREEN, Otis H., "Documentos y datos sobre la estancia de Saavedra Fajardo en Italia", *Bulletin Hispanique*, XXXIX (1937), p. 368.
- HAMILTON, E. J., "La decadencia española en el siglo XVII", en *El florecimiento del capitalismo y otros ensayos*, Madrid, 1948.
- , "The Decline of Spain", en *Economic History Review*, VIII, 1

- (1983), pp.168-189.
 -----, *El tesoro americano y la revolución de los precios en España (1501-1650)*, Barcelona, Ariel, 1983.
- HANSLIK, R., "Tacitus" en *Lustrum* 16 (1971-1972), pp. 143-304, y 17 (1973-1974), pp. 71-216.
 -----, "Zur Überlieferung des Tacitus" en *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Phil-Hist. Klasse*, 105 (1968), 155-162.
 -----, *Forschungsberichte Tacitus en el Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 13 (1960), pp. 65-102; 20 (1967), pp. 1-31; 27 (1974), pp. 129-166.
- HERRERO GARCÍA, M., *Ideas de los españoles del siglo XVII*, Madrid, Gredos, 1966.
- HOBBS, T., *Leviatan*, (Ed. preparada por C. MOYA y A. ESCOHOTADO), Madrid, Editora Nacional, 1979.
- IRIARTE, J., S. J., "La proyección sobre Europa de una gran metafísica o Suárez en los días del Barroco" en *Pensares e Historiadores. Casa de Austria (1500-1700)*, Madrid, Razón y fe, 1960, pp. 482-520.
 -----, "Menéndez Pelayo y la filosofía española", T. II, Madrid, Razón y Fe, 1947.
- JOUVENEL, B. de, *La soberanía*, Madrid, Rialp, 1957.
 -----, *El poder. Historia natural de su crecimiento*, Madrid, Unión Editorial, 1998.
- JOUCLA-RUAU, A., *Le tacitisme de Saavedra Fajardo*, París, Éditions Hispaniques, 1977.
- JOVER ZAMORA, J. M., "1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación", Madrid, C.S.I.C., 1949.
- KAMEN, H., *La España de Carlos II* (Trad. española de J. M. Barnadas), Barcelona, Crítica, 1981.
 -----, "El reinado de Carlos II", en *Historia general de España y América* (coord. J. Andrés-Gallego), T. VIII, Madrid, Rialp, 1986, p. 518. (pp. 509-519).
 -----, "The Decline of Castile: the last crisis", en *Economic History Review*, 2 serie, tomo XVII, 1964-1965, pp.70-74. Y también, "El siglo XVII, ¿época de decadencia?", en *Historia* 16, Extra XII (1979), pp.5-16.
- KANTOROWICZ, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de la teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- KOESTERMANN, E., *Cornelius Tacitus, Annalen*, Heidelberg, 1963-1968.

- , *Corneli Taciti Libri qui supersunt*, T. I: *Annales*, Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1971 (3ª ed.).
- LABRADOR, C., y otros, *La Ratio Studiorum de los jesuitas* Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1986.
- LANSEOS, M., *La autoridad civil en Francisco Suárez*, Madrid, I.E.P., 1949.
- LEGAZ Y LACAMBRA, L., "Esquema de la filosofía jurídica suareciana" en *Horizontes del pensamiento jurídico político*, Barcelona, Bosch, 1947, pp. 228-266.
- LÓPEZ, M., *Memorias históricas de Cuenca y su Obispado recogidas y ordenadas por D. Mateo López*, vol. II (ed. de A. González Palencia), (Biblioteca conquesense VI) Cuenca, C.S.I.C., 1953.
- LÓPEZ DE JUAN, C., "Introducción" en TÁCITO, C., *Annales*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 1-30.
- LÓPEZ MORENO, y PUY MUÑOZ, A. y F., (coords.), *Manual de Teoría del Derecho*, Madrid, Colex, 1999.
- LÓPEZ MORENO, A., *Actas del Simposium Internacional "Staat und Rechtsstaat"*, Universidad de Münster, 1986, Ba. I, pp. 146-190.
- LYNCH, J., *España bajo los Austrias*, (1ª ed.1969), Barcelona, Península, 1975.
- MARAÑÓN, G., *Antonio Pérez (El hombre, el drama, la época)*, 2 vols., Madrid, Espasa-Calpe, 1947.
- MARAVALL, J. A., "Un escritor político del siglo XVII: Juan Alfonso de Lancina", en *Folletones de Arriba*, 19 de noviembre de 1943.
- , Prólogo y selecc. de los *Comentarios políticos* de Juan Alfonso de Lancina, Madrid, Ediciones Fe, 1945. (El prólogo reeditado posteriormente con el título "Los *Comentarios políticos* del tacitista J. A. de Lancina" en *Estudios de Historia del pensamiento español (Serie tercera: siglo XVII)*, Madrid, Cultura Hispánica, 1975, pp. 313-331 (Reed. 1991).
- , "Juan Pablo Mártir Rizo: estudio preliminar a una edición de sus obras", publicado como prólogo a su edición de *Norte de Príncipes y Vida de Rómulo*, Madrid, Biblioteca Española de Escritores Políticos, 1945. Recogido en *Estudios de Historia del pensamiento español (Serie tercera: siglo XVII)*, Madrid, Cultura Hispánica, 1975, pp. 253-312 (Reed. 1991).
- , *Estado moderno y mentalidad social*, 2 vols., Madrid, R.O., 1972.
- , *La teoría española española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, I.E.P., 1944 (reed. 1997).
- , "Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII", Conferencia pronunciada en la Universidad de Granada, el

26 de febrero de 1947. (Recogida en *Estudios de Historia del pensamiento español (Serie tercera: siglo XVII)*, Madrid, Cultura Hispánica, 1975, pp. 13-38 (Reed. 1991).

-----, "La cuestión del maquiavelismo y el significado de la voz *estadista*", publicado en *Beiträge zur Französischen Aufklärung und zur Spanischen Literatur*. Festgabe für Werner Krauss, Berlín, Akademie Verlag, 1971. Recogido en *Estudios de Historia del pensamiento español (Serie tercera: siglo XVII)*, Madrid, Cultura Hispánica, 1975, pp. 107-123 (Reed. 1991).

-----, "Maquiavelo y maquiavelismo en España", publicado en *Atti del Convegno Internazionale* celebrado con motivo del V Centenario de Maquiavelo (1969), Florencia, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972. Recogido en *Estudios de Historia del pensamiento español (Serie tercera: siglo XVII)*, Madrid, Cultura Hispánica, 1975, pp. 39-75 (Reed. 1991).

-----, "La corriente doctrinal del tacitismo político en España", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, octubre-diciembre 1969, n° 238-240, pp. 645-667. (Recogido en *Estudios de Historia del pensamiento español (Serie tercera: siglo XVII)*, Madrid, Cultura Hispánica, 1975, pp. 75-105 (Reed. 1991).

-----, *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento*, Madrid, I.E.P., 1960.

-----, "Le origine dello Stato moderno", trabajo incluido en la obra colectiva recopilada por ROTELLI e SCHIERA, titulada "*Lo Stato moderno*", en vol. I, 1971, pp. 69 y ss.

-----, *La cultura del Barroco*, Barcelona, Ariel, 1980 (2ª ed. corregida).

MARTÍN RODRÍGUEZ, M., *Pensamiento económico español sobre la población*, Madrid, 1984.

MATTEI, R. de, "Carlos V, la razón de Estado y Monseñor della Casa", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 197-108 (1958), pp. 211-218.

-----, "Il problema della *Ragion di Stato* nel Seicento (Origini e fortuna della locuzione *Ragion di Stato*)", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XXVI (1949), pp. 185-210.

-----, "Il problema della *Ragion di Stato* nel Seicento (La posizione del Botero)", *R.I.F.D.*, XXVII (1950), pp. 25-38).

-----, "Il problema della *Ragion di Stato* nel Seicento (Obbiezioni e correzioni secentesche alla *Ragion di Stato* del Botero)", *R.I.F.D.*, XXVIII (1951), pp. 333-356.

-----, "Il problema della *Ragion di Stato* nel Seicento (Lo Zùccolo. Suoi

- anticipatori ed epigoni)", R.I.F.D., XXVIII (1951), pp. 705-723.
- , "Il problema della *Ragion di Stato* nel Seicento (L'Ammirato e la *Ragion di Stato* como "deroga")", R.I.F.D., XXIX (1952), pp. 406-424.
- , "Il problema della *Ragion di Stato* nel Seicento (Ragion di Stato e prudenza. I denegatori d'ogni *Ragion di Stato*)", R.I.F.D., XXX (1953), pp. 445-461.
- , "Il problema della *Ragion di Stato* nel Seicento (*Ratio Status* e *Ius publicum*)", R.I.F.D., XXXI (1954), pp. 369-384.
- , "Il problema della *Ragion di Stato* nei suoi primi affioramenti", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XXXI (1964), pp. 712-732.
- MAURA, G., *Vida y Reinado de Carlos II*, 3 vols., Madrid, 1942 (1ª ed.).
- MEINECKE, F., *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* (trad. de F.González Vicén; estudio preliminar de L. Díez del Corral), Madrid, I.E.P., 1959.
- MENÉNDEZ PELAYO, M., "Prólogo" en los *Anales de C. C. Tácito*, traducidos por C. Coloma, 2 vols., Madrid, Biblioteca Clásica, tomo XVII, 1879, Prólogo, pp. V-XIII (Reed. 1909).
- , *Historia de España* (Selecc. de J. VIGÓN), Madrid, Edición Cultural Española, 1950 (6ª ed.).
- , *Historia de los heterodoxos españoles*, 8 vols., especialmente el vol. 4, Madrid, C.S.I.C., 1965 (2ª ed.).
- , *La ciencia española*, 3 vols., Madrid, C.S.I.C., 1953.
- , *Historia de las ideas estéticas*, 2 vols., Madrid, C.S.I.C., 1974 (4ª ed.).
- MESNARD, P., *Jean Bodin en la Historia del pensamiento*, Madrid, I. E. P., 1962.
- , "Barbosa Homem et la conception baroque de la raison d'Etat", en *Cristianesimo e ragion di Stato*, Atti II Congresso Internazionale di Studi Umanistici (Roma, 1952, pp. 109-114).
- MOLINA MELIÁ, A., *Iglesia y Estado en el Siglo de Oro español. El pensamiento de Francisco Suárez*, Universidad de Valencia, 1977.
- MOMIGLIANO, A., "The First Political Commentary on Tacitus", *The Journal of* 22
- MONTAIGNE, M., *Ensayos*. (Ed. y trad. D. PICAZO y A. MONTOJO, 3 vols. Madrid, Cátedra, 1985-1987.
- MONTANOS FERRÍN, E. y SÁNCHEZ-ARCILLA, J., *Historia del Derecho y de las Instituciones*, 2 vols., Madrid, Dykinson, 1991.
- MONTERO DÍAZ, S., "La doctrina de la Historia en los tratadistas españoles del Siglo de Oro", en *Hispania*, IV, 1941, pp. 3-39.

- MONTERO VALLEJO, M. "Introducción" en *Emblemas*, ALCIATO, Madrid, Editora Nacional, 1975, pp. 9-28.
- MORALEJO, J. L., "Introducción, trad. y notas" en TÁCITO C., *Anales* (Libros I-VI), Madrid, (B.C.G., 19), 1979 (reimpr. 1984).
 -----, "Introducción y trad." en TÁCITO, C., *Anales* (libros XI-XVI), Madrid, (B.C.G., 30), 1980.
 -----, *Historia de la literatura latina*, Madrid, Cátedra, 1997, Tácito, pp. 605-631.
- MOUSNIER, R. *Historia general de las civilizaciones. Los siglos XVI y XVII (1492-1715)*, (Título original: *Histoire Générale des Civilisations. Les XVI et XVII Siècles*, T. IV, Paris, Presses Universitaires de France, 1953). (Trad. de Juan Reglá), T. IV, Barcelona, Destino, 1964.
- MUÑOZ VALLE, I., *La verdad sobre Tácito*, Valladolid, Heraldo, 1975.
- MURILLO FERROL, F., *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Madrid, I.E.P., 1957 (reimpr. 1ª ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989).
- NAËF, W., *La idea del Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Aguilar, 1973.
- NEGRO PAVÓN, D., *La tradición liberal y el Estado*, Madrid, Unión Editorial, 1995.
- ORTEGA Y GASSET, J., *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Buenos Aires, Emecé Editores, R.O., 1958
- PALACIO ATARD, V., *Derrota, agotamiento, y decadencia en la España del siglo XVII*, Madrid, Rialp, (1ª ed. 1949), 1987 (4ª ed.).
- PALACIOS, L. E., *La prudencia política*, Madrid, Gredos, 1978 (4ª ed. corregida y aumentada).
- PALOMAR MALDONADO, E., "Reflexiones sobre el cap. 15 del Lib. I del *De regimine principum* de Santo Tomás de Aquino", en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, 1991, pp. 337-344. (*Studi tomistici* 43).
- PANELLA, A., *Gli antimachiavellici*, Firenze, G. C. Sansoni, 1943.
- PARATORE, E., *Tacito*, Roma, 1962 (2ª ed.).
- PASSERIN D'ENTREVES, *La noción del Estado*, Madrid, Euramérica, 1970.
- PEREÑA, L., *Génesis suareciana de la democracia* en "Estudio Preliminar", T. V (*De legibus* III, 1-16, "De civile potestate"), ed. crít. bilingüe de L. Pereña y V. Abril, Madrid, C.S.I.C., 1975, pp. XV-LXXVIII. (*Corpus Hispanorum de Pace*, vol. XV).
 -----, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 2 vols., Madrid, C.S.I.C., 1954.

- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid, Rialp, 1976.
 -----, *La prudencia*, Madrid, Rialp, (1ª ed. 1957), 1980 (2ª ed.).
- PLATÓN, *La República*, Madrid, I.E.P., 1949.
 -----, *El político*, Madrid, I.E.P., 1955.
- PUY MUÑOZ, F., *Lecciones de Derecho Natural*, Santiago de Compostela, Porto y Cía, (1ª ed. 1967), 1970 (2ª ed.).
- RAMÍREZ, A., *Epistolario de Justo Lipsio y los españoles (1577-1606)*, Madrid, Castalia, 1966.
- RENAUDET, A. *Machiavel*, (1ª ed. 1942) nueva ed. París, Gallimard, 1956. Trad. española de F. Díez del Corral y D. Lacascade, Madrid, Tecnos, 1965.
- REQUEJO, J. M., "Introducción" en C. TÁCITO, *Agrícola, Germania, Diálogo sobre los oradores*, Madrid, (B.C.G., 36), 1981.
- RODRÍGUEZ MOLINERO, M., *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra*, Salamanca, Librería Cervantes, 1998 (2ª ed. corregida).
 -----, *Introducción a la Ciencia del Derecho*, (1ª ed. 1991), Salamanca, Librería Cervantes, 1998 (3ª ed. revisada).
- ROMMEN, H., "La filosofía jurídica y política de Suárez" en *Pensamiento*, vol. 4, núm. extraordinario (1948), p. 494-536.
 -----, *La teoría del Estado y de la Comunidad internacional en Francisco Suárez*, (trad. de V. García Yebra). Estudio Preliminar de E. GÓMEZ ARBOLEYA, Madrid, 1951.
- SAINZ RODRÍGUEZ, P. *Evolución de las ideas sobre la decadencia española*, (1ª ed. 1925), Madrid, Rialp, 1962. Recogido también en *Visión de España*, Madrid, Fundación Cánovas del Castillo, 1986, pp.171-219.
- SÁNCHEZ-AGESTA, L., *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, I.E.P., 1959.
 -----, *Principios de teoría política*, Madrid, Editora Nacional, 1966.
- SANMARTÍ BONCOMPTE, F., *Tácito en España*, Barcelona, C.S.I.C., 1951.
- SCHELLHASE, K. C., *Tacitus in Renaissance Political Thought*, Chicago, University Press, 1976.
- SCHMITT, C., *El concepto de lo Político*, Buenos Aires, Folios Ediciones, 1984.
- SILIÓ CORTÉS, C., *Maquiavelo y su tiempo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1946.
 -----, "Maquiavelo y el maquiavelismo en España (Mariana, Quevedo, Saavedra Fajardo y Gracián)". Discurso leído en su recepción. Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1941.
- SOLANA, M., *Historia de la Filosofía española*, T. III, Madrid, Asociación Española

- para el Progreso de las Ciencias, 1941.
- STACKELBERG, J. Von, *Tacitus in der Romania: Studien zur literarischen Rezeption des Tacitus in Italien und Frankreich*, Tübingen, Max Niemeyer, 1960.
- "Súarez en el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948)" en *Pensamiento (Revista de Investigación e información filosófica)*, Madrid, vol. 4, núm. extraordinario (1948).
- STEGMANN, A., "Le Tacitisme: Programme pour un nouvel essai de définition", en *Il Pensiero Politico*, 2 n° 3, 1969, pp. 445-458.
- SPINI, G., "Uno scritto sconosciuto di Saavedra Fajardo", *Hispania*, 2 (1942), 438-451.
- SYME, R., *Tacitus*, I-II, Oxford, 1958.
- TERNI, M., *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra medioevo e età moderna*, Roma-Bari, 1995.
- THUAU, E., *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, París, 1966.
- TIERNO GALVÁN, E., "El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español", en *Anales de la Universidad de Murcia*, curso 1947-48, pp. 895-988. Recogido en *Escritos (1950-1960)*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 11-93. -----, *Los supuestos scotistas en la teoría política de Jean Bodin*, (Murcia, 1951). Recogido en *Escritos (1959-1960)*, Madrid, 1971, pp. 95-118.
- TOFFANIN, G., *Machiavelli e il "tacitismo" (la politica storica della Controriforma)*, Padova, Angelo Draghi, 1921; (reed., Nápoles, 1972).
- TOMAR ROMERO, F., "La concepción de la ética y de la política en Nicolás Maquiavelo", en *Actas de las Jornadas de la sociedad internacional Tomás de Aquino (SITA)*, Barcelona, Balmes, 1994, pp. 857-877.
- TOMÁS Y VALIENTE, F., "El gobierno de la Monarquía y la administración de reinos en la España del siglo XVII", en *Historia de España*, T. XXV (*La España de Felipe IV*), Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 3-214.
- TREVOR DAVIES, R., *La decadencia española (1621-1700)*, Barcelona, Labor, 1972.
- TRIADÓ, J. R., "Claves para el estudio de la cultura española seiscientista", T. 6, *Historia de España (La crisis del siglo XVII)*, Madrid, Planeta, 1989, pp. 467-579.
- TRUYOL Y SERRA, A., *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, T. II, Madrid, Alianza Editorial, 1988 (3ª ed. revisada y aumentada).
- ULLMANN, W., *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983.
- VALLET DE GOYTISOLO, J., *Metodología de la determinación del Derecho*, 2 vols., Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1994, y 1996.

VILAR, J., *Literatura y economía. La figura satírica del arbitrista en el Siglo de Oro*, Madrid, 1973.

VILLAPALOS, G., "Justicia y Monarquía. Puntos de vista sobre su evolución en el reinado de los Reyes Católicos". Discurso leído el día 16 de junio de 1997 en su recepción pública como Académico de Número de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, 1997.

VILLARI, P., *Maquiavelo, su vida y su tiempo* (Versión española de A. Ramos-Oliveira y J. Luelmo), México, Exportadora de Publicaciones Mexicanas (Biografías Gandesas), 1953.

IV. OBRAS DE REFERENCIA

ANDRÉS, G. de, "Historia de la Biblioteca del Conde Duque de Olivares y descripción de sus códices", en *Cuadernos Bibliográficos*, XXVIII, 1972, pp. 131-142.

ANTOLÍN, G., *Catálogo de los Códices de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid, 1923.

ANTONIO, N., *Bibliotheca Hispana Nova*, 2 vols. (2ª ed.) Madrid, Apud J. Ibarra, 1783-1788. (Trad. al español de la edición de 1783-1788, 2 vols., *Biblioteca hispana nueva*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999).

BRAVO LOZANO, M., "La Biblioteca Capitular de Palencia: Historia, valoración y significado", en *Actas del I Congreso de Historia de Palencia* (1985), Diputación Provincial de Palencia, 1987, Tomo IV, pp. 43-60.

CATÁLOGO, *Catálogo de la Real Biblioteca*, Madrid, Patrimonio Nacional, 1996.

CATÁLOGO, *Catálogo de títulos y grandezas de España*, Madrid, A.H.N., 1954.

COLMEIRO PENIDO, M., *Biblioteca de los economistas españoles de los siglos XVI, XVII y XVIII*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1979.

COVARRUBIAS Y OROZCO, S., de, *Tesoro de la lengua castellana*, 2 vols., Madrid, Melchor Sánchez, 1674.

GARCÍA-CARRAFFA, A. y A., *Diccionario heráldico y genealógico de apellidos españoles y americanos*, Madrid, Imprenta de Antonio Marzo, 1928.

INVENTARIO, *Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1988.

LABANDEIRA, A. y otros, *Bibliografía de estudios sobre Menéndez Pelayo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1995.

LATRE, L., *Manuscritos e incunables del Real Seminario Sacerdotal de San Carlos de Zaragoza*, Zaragoza, C.S.I.C., 1943.

MENÉNDEZ PELAYO, M., *Bibliografía hispano-latina clásica*, Tomos I-IX, Santander,

- C.S.I.C., 1950-1952.
-----, *Biblioteca de traductores españoles*, Tomos I-IV, Santander, C.S.I.C., 1952-1953.
- OCTAVIO DE TOLEDO, J. M., "Catálogo de la librería del Cabildo Toledano. Primera parte. Manuscritos", en la Bibliografía de la *Revista de Archivos, Bibliotecas, y Museos*, Madrid, 1930, pp. 139-190.
- PALAU Y DULCET, A., *Manual del librero hispano-americano*, T. XIII, Barcelona, Librería Palau, 1961.
- PELLICER, *Biblioteca de traductores españoles*, Madrid, Sancha, 1775.
- PÉREZ PASTOR, C., *Bibliografía madrileña de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1891-1907.
- REVILLA, F., *Diccionario de Iconografía y Simbología*, Madrid, Cátedra, 1995.
- ROGERS, P. P., y LAPUENTE, F. A., *Diccionario de seudónimos literarios españoles, con algunas iniciales*, Madrid, Gredos, 1977.
- RUBIO FERNÁNDEZ, L., *Catálogo de los manuscritos clásicos latinos existentes en España*, Madrid, Universidad Complutense, 1984.
- SIMÓN DÍAZ, J., *Bibliografía de la literatura hispánica*, T. XII, Madrid, C.S.I.C., 1994.
-----, *Impresos del siglo XVII*, Madrid, C.S.I.C., 1972.