

**La razón de estado en la España de la Contrarreforma.
Usos y razones de la política**

Nota

Xavier Gil
(Universitat de Barcelona)

En la dedicatoria "a estos reinos juntos en Cortes" de su gran *Historia de Felipe II* (1611), Luis Cabrera de Córdoba formuló la consabida loa a la disciplina y lo hizo no tanto como *magistra vitae* sino antes bien ligándola a la actividad de reinar y gobernar. Así, la misma historia del Prudente era "asunto grande, verdadera regla para saber reinar", en tanto que el conocimiento del pasado permitía saber de aciertos y errores de reyes pretéritos, de modo que, señaló, "hago por esto juicio de sus acciones con las máximas o advertencias de la razón de estado". Y para enumerar sus muchas calidades y virtudes, señaló que Felipe se parangonaba con grandes reyes del pasado, bíblicos y recientes, tenidos por encarnación de las mismas, entre los que mencionó a Fernando el Católico, que lo era "en el conocimiento de la razón de estado" (Cabrera de Córdoba, I, 5-6). Medio siglo después, el cronista Juan José Porter Casanate prefirió eludir los juicios en sus *Anales del reyno de Aragón* durante el reinado de Felipe IV (c. 1665), pues, según advirtió en un pasaje, "en esta vida nada es ciencia y todo es opinión". No debía, pues, pronunciarse sobre las decisiones de determinados ministros en cierto episodio porque, si acaso no se hubiera obtenido de ellas el provecho buscado, ello bien podía atribuirse a "la falta de dicha". Y es que, según explicó, "las resoluciones de estado son como las yerbas de Indias, que mudan de qualidades con el tiempo, y éste no es defecto de las yerbas, que es efecto del tiempo" (Solano, 70, n.)

Salvando las distancias, podría decirse que en la labor historiográfica encontramos esa continua combinación entre conocimientos asentados, los que permitían a Cabrera de Córdoba mostrarse suficientemente confiado en sus afirmaciones, y los matices y correcciones que los nuevos estudios, fruto del paso del tiempo sobre el que Porter Casanate era tan sensible, obligan a incorporar en sucesivos balances y estados de la cuestión. Para los autores, la tarea de actualizar trabajos propios puede resultar vana, tal es el volumen de la bibliografía reciente. Por ello, aquí acompaño de la presente nota la nueva publicación, sin cambios, salvo algún que otro retoque formal, de mi artículo "**La razón de estado en la España de la Contrarreforma: usos y razones de la política**" (en Salvador Rus Rufino y otros, *La razón de estado en la España moderna*, Publicaciones de la Real Sociedad Económica de Amigos del País, Valencia, 2000, 37-58), que los Profesores Antonio Cortijo y Enric Mallorquí tan gentilmente han aceptado incluir en este número monográfico de *eHumanista* sobre *Política y literatura*. Propio de la buena y aún de la mejor razón de estado es expresarles mi afectuosa gratitud a ambos.

Si uno de los rasgos más característicos de los últimos años ha sido el acercamiento cada vez más próximo entre los estudiosos de la literatura, de la historia y del pensamiento político, tal acercamiento se ha visto fomentado, por lo menos desde la orilla de la historia, por una nueva sensibilidad hacia el vocabulario político, en un tratamiento expresamente contextual. A ello responden diversas alusiones al mismo en el artículo, que hoy no serían tan necesarias como entonces.

El análisis contextual del léxico político adquirió primera notoriedad en el estudio del humanismo cívico y de las correspondientes prácticas y sensibilidades republicanas en Italia y en el conjunto europeo. Actualmente parece oportuno redimensionar un poco el alcance de

aquellas cuestiones, a la baja, habida cuenta del tejido amplia e intensamente monárquico de la época, incluido, y en no menor medida, el mundo luterano (Gil, 2002). Parecidamente, la otra tendencia de fondo en que se enmarcaba el estudio de las teorías sobre la razón de estado --recogida asimismo en el artículo--, a saber, la crisis del aristotelismo político, parece necesitada también de algunos matices. No sólo el aristotelismo político se adaptó al mundo del estado moderno sino que, en expresa relación con la razón de estado, conoció un notable desarrollo en las universidades alemanas del siglo XVII, en especial después de la Paz de Westfalia 1648 (Bianchi; Dreitzel; Hopfl).

Siendo así, la doctrina de la razón de estado deja de aparecer como principalmente católica --tal como sucede, subyacente, en mi artículo-- y, en consecuencia, las diferencias en las reflexiones políticas en este terreno entre el mundo reformado y el contrarreformista pierden intensidad, guiados uno y otro por el principio de la obediencia. Ciertamente que los tratados portugueses y españoles sobre la materia adolecieron de una evidente falta de ambición abstracta --no exclusiva de los mismos, por lo demás-- y que, a partir de un momento, probablemente la década de 1630, se hicieron repetitivos. Pero más que como carencia, habrá que juzgarlo como resultado de la conciencia entre muchos escritores ibéricos acerca de la falibilidad del entendimiento humano, una pulsión escéptica que las proclamas de ortodoxia católica no ocultaban y que encaminó a muchos de ellos al cultivo de la filosofía moral, una disciplina que algunos abordaron mediante el popular formato de la razón de estado (Robbins). Y atravesado de militancia contrarreformista como estaba, el tratado de Pedro de Ribadeneyra sobre la buena razón de estado, que tan duradera difusión alcanzó en Europa, constituye asimismo, en sus capítulos posteriores, una madura aportación a las preocupaciones de reforma moral y económica de la época, de neto corte arbitrista.

Junto a los matices y reorientaciones expuestos, otros rasgos, en cambio, se han visto confirmados en la bibliografía reciente. Uno de ellos es la cerrada relación entre historia y política bajo manto tacitista. Si las citas de Cabrera de Córdoba y Porter Casanate que abren esta nota así lo recuerdan, tal relación se ha estudiado en unos casos significativos, como son los de militares y diplomáticos españoles que se interesaron por Tácito de modo muy definido y que, en línea de continuidad, escribieron tratados de primera importancia bajo la doble influencia del historiador romano y de la experiencia profesional respectiva (Cortijo). También se ha confirmado el conocimiento o, mejor dicho, gran familiaridad de que Giovanni Botero y Justus Lipsius gozaron en la España de finales del siglo XVI y primeras décadas del XVII. No se trataba de una familiaridad meramente libresca, sino que nacía también de la honda preocupación que autores y gobernantes sentían por la conservación de la Monarquía (Gil, 2004a; Martínez Bermejo; Carrasco). Y tres de esos autores, Jerónimo de Ceballos, Tomás Cerdán de Tallada y Luis Valle de la Cerda, mencionados en el artículo, han sido objeto de sendos estudios monográficos (Aranda; Canet; Dubet).

Vía matices y confirmaciones, las pinceladas aquí expuestas ayudan a identificar las densas tramas, locales y foráneas, características de la tratadística de la razón de estado española así como de la novohispana, pues también la hubo en México. (Cárdenas). En conjunto, todo ello permite una mejor apreciación de los muchos sedimentos y orientaciones que el término *política* fue adquiriendo, hasta llegar al complejo tratamiento que de ella hizo la singular figura de Baltasar Gracián (Gil, 2004b).

Sin duda, el tiempo transcurrido desde 2000, medido en acopio de nueva bibliografía, justificaría un *aggiornamento*, más que el leve maquillaje aplicado mediante esta nota, del artículo que se reproduce a continuación.

Obras citadas en la nota.

- Aranda, Francisco J. *Jerónimo de Ceballos: un hombre grave para la república. Vida y obra de un hidalgo del saber en la España del Siglo de Oro*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2001.
- Bianchi, Luca. "Continuity and change in the Aristotelian tradition." En James Hankins ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Cap. 4 49-71.
- Cabrera de Córdoba, Luis. José Martínez Millán y Carlos J. de Carlos eds. *Historia de Felipe II, rey de España* (1611). Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998. Vol. I.
- Canet Aparisi, Teresa. *Vivir y pensar la política en una monarquía plural. Tomás Cerdán de Tallada*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2009.
- Cárdenas Gutiérrez, Salvador. "Razón de estado y emblemática política en los impresos novohispanos de los siglos XVI y XVII." *Relaciones* 71 (1997): 61-99.
- Carrasco, Adolfo. "El estoicismo en la cultura política europea, 1570-1650." En Antonio Cabeza y Adolfo Carrasco eds. *Saber y gobierno. Ideas y práctica del poder en la Monarquía de España (siglo XVII)*. Madrid: Actas, 2013. 19-63.
- Cortijo Ocaña, Antonio. "Bernardino de Mendoza, Carlos Coloma y Saavedra Fajardo. Una línea de continuidad en el pensamiento histórico-político hispano." Saavedra Fajardo. Enric Mallorquí-Ruscalleda ed. *Crítica Hispánica* 22.2 (2010): 129-161.
- Dreizel, Horts. "Reason of State and the Crisis of Political Aristotelianism: an Essay on the Development of 17th century Political Philosophy." *History of European Ideas* 28 (2002): 163-187.
- Dubet, Anne. *Réformer les finances espagnoles au Siècle d'Or. Le projet Valle de la Cerda*. Aubéna d'Ardèche: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2000.
- Hopfl, Harrö. "Orthodoxy and Reason of State." *History of Political Thought* 23 (2002): 211-237.
- Gil, Xavier. "Republican politics in Early Modern Spain. The Castilian and Catalano-Aragonese traditions." En Martin Van Gelderen y Quentin Skinner eds. *Republicanism. A shared European heritage*, Cambridge University Press. Cambridge, 2002. Vol. I, cap. 13. 263-288 [Traducción ampliada, "Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa." *Estudis. Revista de Historia Moderna* 34 (2008):111-148].
- . "Las fuerzas del rey. La generación que leyó a Botero." *Le forze del príncipe*. Mario Rizzo, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini eds. Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2004a. II, 969-1022.
- . "Baltasar Gracián. Política de *El Político*." *Pedralbes. Revista d'Història Moderna* 24 (2004b): 117-182.
- Martínez Bermejo, Saúl. *Translating Tacitus. The Reception of Tacitus's works in the vernacular languages of Europe, 16th-17th centuries*. Pisa: Pisa University Press, 2012.
- Robbins, Jeremy. *Arts of perception. The epistemological mentality of the Spanish Baroque*. Glasgow: University of Glasgow-Routledge, 2007.
- Solano Camón, Enrique. *Poder monárquico y estado pactista (1626-1652). Los aragoneses ante la Unión de Armas*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1987.

La razón de estado en la España de la Contrarreforma. Usos y razones de la política

Xavier Gil
(Universitat de Barcelona)

Don Francisco.- Creedme que esto de gobernar es el mayor arte de lo criado y en lo que consiste toda la humana felicidad. Parece fácil, discurrido desde afuera a los que lo miramos. No es fácil ejecutarlo. ¿No habéis oído a vuestro sastre decir que, si él fuera valido, si él fuera presidente, de otra manera se gobernara todo?

Don Diego.- Mil veces.

Don Francisco.- No hay quien no le parezca que sabe para gobernar con eminencia. Y, siendo el hombre, como dice el filósofo, el animal que con mayor arte debe ser gobernado, todos se juzgan suficientes para su gobierno.

(Palafox, , 517-518)

Estas razones intercambiaban dos ministros españoles, avezados cortesanos, en un diálogo escrito en 1631.¹ Las tareas de gobierno y la preparación necesaria para no errar en tan sensible ocupación eran objeto de discusión continua. Por aquellas fechas, tal discusión era particularmente intensa, por cuanto –además de la íntima imbricación entre política y religión-- había una creciente conciencia de que la práctica gubernativa debía responder a unos preceptos, quizá a un cuerpo de doctrina, de los que se confiaba que aseguraran el éxito buscado. Y, así, justamente por entonces, Diego de Saavedra Fajardo envió al Conde Duque de Olivares el manuscrito de un texto que tenía redactado sobre la situación en Italia, el cual –según le explicó-- no sólo vindicaba las intervenciones españolas en aquella península, sino que también informaba “de las máximas y política con que se ha[n] gobernado Su Majestad y los demás príncipes”. Más aún, le decía que el manuscrito intercalaba hojas en blanco para que Olivares pudiera anotar sus propios comentarios, “porque pienso que será obra del servicio de Su Magestad si va tan llena de noticias que de ella las tomen los historiadores para lo que escribieren de estos tiempos” (Aldea, I, 43).² Y el propio Conde Duque observaba, en unas instrucciones a un ministro en 1630, que desde hacía un cierto tiempo en Europa “los negocios se gobiernan con política y método” (Elliott y De la Peña, II, 57).

“Máximas”, “política”, “método”, eran términos que indicaban claramente que la acción gubernativa estaba guiada por unos criterios maduros y que eran algo más que un programa de gobierno. Y ello se complementaba con una especial disposición de ánimo por parte del príncipe, un severo autodomínio de sus pasiones. Así lo sentenciaba Saavedra Fajardo: el príncipe ha de procurar “que en sus acciones no se gobierne por sus afectos, sino por la razón de estado [...] No ha de obrar por inclinación, sino por razón de gobierno” (Saavedra Fajardo, 1976, I, 120-121). También este término, “razón de estado” y, en menor medida, “razón de gobierno” estaban a la orden del día. Pero su significado no era claro ni mucho menos. El propio Saavedra lo utilizó en sentido contrario, como algo aborrecible, en las sátiras que dedicó a distintas disciplinas en su *República literaria*. Según su relato, “de las partes septentrionales y también de Francia y Italia venían caminando recuas de libros de política y razón de estado, aforismos, discursos, comentarios sobre Cornelio Tácito o sobre las Repúblicas de Platón y Aristóteles”. Esa mercancía, proseguía, era directamente enviada

¹ De los dos caracteres en el diálogo, Don Francisco es el propio Palafox, mientras que el editor, Quintín Aldea, arguye plausiblemente que Don Diego es Saavedra Fajardo.

² Sobre las circunstancias del momento, 1633, véase Elliott, 1990, 479.

al fuego por un prudente censor, el cual juzgaba que en tales libros “la verdad y la religión sirven a la conveniencia” y les reprochaba que “sobre el engaño y la malicia fundáis los aumentos y conservación de los estados, sin considerar que pueden durar poco sobre tan falsos cimientos” (Saavedra Fajardo, 1923, 100-101).

Saavedra, pues, recogía las dos acepciones que comúnmente circulaban acerca de la llamada razón de estado, una positiva y otra negativa. Pero esto no era de extrañar. En cierto modo, el propio Giovanni Botero lo había hecho en su clásico tratado *Della ragion di stato* (1589). En el prólogo explicó que en las muchas cortes y países que había visitado a lo largo de su itinerante biografía “mi ha recato soma meraviglia il sentire tutto il dì mentovare ragion di stato e i cotal materia citare ora Nicolò Machiavelli, ora Cornelio Tácito”. Botero manifestó que le extrañaba la aceptación de que parecían gozar las enseñanzas de ambos autores y, sobre todo, que “così barbara maniera di governo fosse accreditata in modo che si contraponesse sfacciatamente alla legge di Dio, sino a dire che alcune cose sono lecite per ragione di stato, altre per coscienza”. Fue frente a este extendido uso de la expresión que Botero concibió su tratado. Y lo empezó ofreciendo su definición de razón de estado, una definición que, en realidad, era doble:

Stato è un dominio fermo sopra popoli e ragione di stato è notizia di mezzi atti a fondare, conservare e ampliare un dominio così fatto [...] Pare che più strettamente abbracci la conservazione che l'altre, e dell'altre più l'ampliamento che la fondazione [...] E sebbene tutto ciò che si fa per le sudete cagioni si dice farsi per ragione di stato, nondimeno ciò si dice più di quelle cose che non si possono ridurre a ragione ordinaria e commune. (Botero, 3-4, 7)³

Así pues, conservación y procedimientos no ordinarios, o, mejor dicho, la aplicación de éstos para conseguir aquélla, resumían los contenidos que Botero quiso fijar para esa expresión nueva. Las definiciones que en años sucesivos iban a aportar diversos tratadistas europeos giraron, en su mayoría, sobre estos contenidos. A la larga, sin embargo, la razón de estado consolidaría ese significado, un tanto reduccionista, que hace de ella poco menos que un manual para gobernantes sin escrúpulos. Le sucede, pues, como a Maquiavelo, es decir, que hay que acercarse a ella sin el lastre de la mala fama a la que ha quedado asociada. Se impone estudiarla históricamente, como producto de un período específico, el que abarca, aproximadamente, desde las décadas de 1570 y 1580 a las de 1640 y 1650, en lugar de tomarla conceptualmente, como algo atemporal, propio de la práctica gubernativa en cualquier época. Para ello es necesario reconstruir el ambiente político e intelectual del momento y repasar el léxico entonces vigente. Esto ha de permitir efectuar algunas precisiones y documentar una variedad de usos de la expresión “razón de estado”.

Ante todo, no es impropio volver a que Botero, hombre de la Contrarreforma, escribió en rechazo de Maquiavelo y de aquellas nociones, más o menos influidas por él, que admitían una instrumentalización de la religión por la política o que deslindaban la una de la otra. Su propósito era el de encaminar esas actitudes, que él vio tan extendidas, por los cauces de la ortodoxia tridentina. Según Botero, el bien público era de dos clases (espiritual y temporal) y ambas se basaban en una misma obediencia religiosa y política. De ahí que afirmara que el gobernante debía combatir la herejía y censurara que “non mancano oggi uomini empi non meno che pazzi, che danno ad intendere ai prencipe che l'eresie non hanno a fare con la

³ La frase última de la cita no figura ni en la primera edición de la obra (Venecia, 1989) ni en la segunda (Ferrara, 1590), sino en la tercera (Roma, 1590) y en las sucesivas: Botero, xxxix-xl, apéndice I, 231-232.

política” (Botero, 1997, apéndice 8, 276).

En esas fechas, éste era el principal caballo de batalla: las relaciones entre la política y la moral. También estaba planteada, por supuesto, la cuestión de las relaciones entre el rey y la ley, pero la discusión acérrima no se refería tanto a los márgenes que se concediera a la acción de gobierno, como al norte a que ésta se dirigía. La política era entendida, ante todo, como un medio para alcanzar un fin trascendente de orden expresamente religioso. Se trataba, pues, de una teología política. Un tal entendimiento estaba bien asentado desde tiempo atrás, pero las controversias político-religiosas de finales del siglo XVI (particularmente en Francia) y su prosecución durante la Guerra de los Treinta Años harían de él el centro de la polémica, que en España se vivió con particular intensidad (Pardos; Fernández Albaladejo; Iñurritegui, prólogo e introducción).⁴

Dilema moral, sin embargo, no se dió tan solo en la estela de Maquiavelo y en el campo de la religión, sino que otro debate venía desarrollándose en relación al arte renacentista de la Retórica. La preparación retórica y dialéctica de muchos humanistas les capacitaba para defender un postulado y también su contrario, y en esa versatilidad se manifestaba su pericia profesional. Esto provocó cierta confusión: como todos los postulados eran argumentables, parecía que todos eran también igualmente defendibles en cuanto a su rectitud. Y de ello derivó un trasfondo de ambigüedad moral que acabaría provocando la repulsa de Hobbes, quien atribuyó a esta confusión el estallido de guerras, y también la de Locke (Skinner).

Junto a estas cuestiones, en el campo ya más definidamente político “razón de estado” no era expresión de dos únicos sentidos, los dos recogidos por Saavedra Fajardo antes mencionados. Entre sus varias acepciones, las había neutras. Así, por ejemplo, en una traducción al castellano de nada menos que *El príncipe* de Maquiavelo, realizada a fines del siglo XVI y que no llegó a publicarse, su anónimo autor deslizó un comentario, acerca de un pasaje del capítulo 21, que incorporaba el término, donde significaba meramente lección de prudencia: “Gran razón de estado se saca de aquí: la neutralidad pierde al amigo y no obliga al enemigo” (Puigdomènech, 119). Más aún, el *Diccionario* de Covarrubias, pocos años después, recogía en la voz “razón” una mención escueta a “razón de estado”, sin añadir información ninguna, mientras que la voz “estado” incluía entre sus varias acepciones (casi todas relativas a estamento o situación) la siguiente: “Gobierno de la persona real y de su reino, para su conservación, reputación y aumento”. Y añadía: “Materia de estado: todo lo que pertenece al dicho gobierno”, sentido no muy lejano al de la definición de Botero (Covarrubias, 893-894, 561; Clavero, 1991, cap. 19).

De todos modos, no se trataba sólo de que la expresión admitiera usos diversos. La irrupción de esta expresión testimoniaba algo mucho más profundo, la crisis del aristotelismo político como lenguaje dominante, que se hizo manifiesta en la segunda mitad del siglo XVI. “Política” dejaba de significar ante todo el arte de gobernar una comunidad humana conforme a justicia y razón y, en contraste, devenía el modo de preservar el estado, tanto en su carácter de dominio sobre los súbditos como en las relaciones del mismo con otros estados. Al calor de este cambio, cambiaban también las disciplinas que debían inspirar la tarea de gobierno: las reglas generales de la filosofía moral y el derecho dejaban de parecer útiles para hacer frente a un cúmulo de circunstancias concretas y cambiantes, y era, por el contrario, la historia la que ofrecía orientación. Por otro lado, también se asistía al fin del republicanismo cívico noritaliano: frente al ideal de un cuerpo de ciudadanos vinculados entre sí, instruidos

⁴ Este contexto religioso queda agudamente captado en la observación de Bartolomé Clavero: “Tiende a verse razón desnuda de estado donde entonces había razón vestida de religión” (Clavero, 1996, 37).

en las virtudes cívicas y dedicados a una *vita activa* en su comunidad, ahora el foco de la vida colectiva estribaba en el príncipe, encarnación de la prudencia y de la justicia, mientras que el papel que correspondía a los súbditos era la obediencia. Así lo proclamaba Botero: “Il fondamento principale di ogni stato si è l'obediencia de' sudditi al suo superiore, e questa si fonda sull'eminenza della virtù del prencipe” (Botero, 1997, 20).⁵

Este cambio de lenguajes políticos resultaba más perceptible en Italia. Y no sólo porque la utilización más temprana de la expresión “razón de estado” se debiera a Francesco Guicciardini y a Giovanni della Casa, como es bien sabido. Era más perceptible porque las ciudades y principados italianos habían vivido sucesivos cambios políticos por espacio de más de un siglo y medio (lo cual había hecho de ellos auténticos laboratorios constitucionales), y ahora, una vez acabadas las guerras de Italia a mediados del siglo XVI, esta larga evolución se saldaba con el asentamiento de los regímenes principescos en detrimento de los republicanos. En las grandes monarquías cisalpinas, sin embargo, el principio monárquico estaba mucho más consolidado y los debates solían versar sobre los límites de la autoridad de la corona.

En este terreno la aplicación de aquellas medidas “che non si possono ridurre a ragione ordinaria e commune”, para decirlo con las palabras de Botero, no suponía una gran novedad, sino que conocía precedentes claros. Las máximas *salus populi suprema lex y necessitas legem non habet*, procedentes de Roma, se hallaban en pleno vigor y entroncaron sin dificultad con la doctrina de la razón de estado. Y el caso concreto de Castilla era significativo, pues desde el siglo XV una poderosa corriente venía arguyendo que el rey se hallaba *legibus solutus* y que estaba investido de una *potestas absoluta* extraordinaria que le permitía contravenir la ley en casos de causa justa y necesidad. Jerónimo Castillo de Bovadilla no haría sino exponer de modo explícito la conexión con estos antecedentes, al afirmar que el rey podía dejar de cumplir determinadas leyes “por razón de gobernación y de estado” (Maravall, 206).⁶ Por otra parte, la administración de la gracia real concedía al rey en Castilla y en la Corona de Aragón la facultad de privilegiar a individuos y corporaciones o bien de dispensarles del cumplimiento de una u otra obligación, siempre y cuando no hubiera lesión de terceros, para lo cual debía intervenir el dictamen del Consejo correspondiente, gracias a cuya intervención se decía que la gracia real era mejorada. La función graciosa estaba configurada como ámbito de la discrecionalidad real pura, aunque restringida (De Dios, 1993; Arrieta, 507-519).

Así pues, el margen de discreción que ciertas nociones y prácticas anteriores otorgaban al rey en sus relaciones con la ley podía ahora revestirse con la expresión a la moda, si bien “razón de estado” no abarcaba todas las manifestaciones de esa discreción. Con todo, era bien cierto que había nuevas prácticas e inquietudes, las cuales, en efecto, daban lugar a nuevos razonamientos y expresiones. Ante todo, no era posible sustraerse al imperioso llamamiento de Maquiavelo a la eficacia en la acción gubernativa del príncipe, y en este terreno sobresale la aportación del valenciano Fradrique Furió Ceriol. En la dedicatoria a Felipe II de su tratado más conocido virtió reflexiones muy sintomáticas, donde el eco del florentino era bien perceptible. Advirtió que la noción de un “buen príncipe” era comúnmente mal entendida: “Muchos hombres dizen razones en apariencia buenas, pero en efeto vanas y fuera de propósito: porque ellos piensan que buen príncipe es un hombre que sea bueno, i este

⁵ Sobre estos cambios generales, véanse Bireley; Burke; Viroli; Baldini; Tuck, caps. 2 y 3.

⁶ Para esa corriente castellana, véase De Dios, 1996-97. Frente a las opiniones que hacen de la razón de estado una novedad del siglo XVI, Michel Senellart subraya el peso de los precedentes romanos y medievales, entre otros el de la *ratio status*, aunque advierte que la relación entre una y otra expresión no es directa (cap. 1).

mesmo que sea príncipe; i assí concluien que el tal es buen príncipe”. A continuación insertó el ejemplo de que una persona determinada, “aunque un grand vellaco, por saber perfectamente su profesión de música, es nombrado mui buen músico”, y llegaba a su conclusión:

De manera que el buen príncipe es aquel que entiende bien y perfetamente su profesión, i la pone por obra agudamente i con prudencia; que es, que sepa i pueda con su prudente industria conservarse con sus vassallos, de tal modo que no solamente se mantenga honradamente en su estado i lo establezca para los suios, sino que (siendo menester) lo amplifique y gane victoria de sus enemigos cada i quando que quisiere, o el tiempo pidiera. (Furió Ceriol, 7)

Furió se situaba tempranamente en un campo semántico que iba a marcar el debate en las décadas subsiguientes: efectividad, conservación, ocasión. Y, a tal efecto, afirmaba que había un “arte de bien gobernar, llamado institución del príncipe”, el cual, lejos de consistir en el enunciado de normas morales cristianas permanentes, al estilo de los viejos *specula principis*, “no es sino una arte de buenos, ciertos y privados avisos, sacados de la esperiencia luenga de grandes tiempos, forjados en el entendimiento de los más ilustres hombres desta vida”. Y cerraba: “Una partezilla de la cual [institución] enseño aquí en este libro” (Furió Ceriol, 9, 13). Pero si *conservación* tenía en Maquiavelo, Guicciardini y Furió un sentido ante todo político, es decir la perpetuación de una autoridad o estado mediante la neutralización de las acciones de sus enemigos interiores o exteriores, las guerras de religión en Francia y la revolución calvinista holandesa imprimieron un sentido adicional y urgente al término: la conservación política se basaba esencialmente en la defensa confesional a ultranza.

El mismo Jean Bodin abrió el prefacio de su *République*, obra cuya larga maduración se vio redondeada en la estela de la matanza del día de San Bartolomé de 1572, invocando la necesidad de procurar la conservación de reinos e imperios, una necesidad que era más acuciante entonces a causa de las guerras civiles de religión. Con todo, el posicionamiento confesional de Bodin fue menos definido que en otros autores (Bodin, 1986, I, 9-10; Pardos, 1990). La vinculación entre religión y conservación aparecía mucho más firme, en cambio, en el jurista valenciano Tomás Cerdán de Tallada y su *Verdadero gobierno desta Monarchía* (1581) y, sobre todo, en Luis Valle de la Cerda, reformador económico, quien al año siguiente, tras la Abjuración de Guillermo de Orange contra Felipe II, escribió sus *Avisos en materia de estado y guerra para oprimir rebeliones y hazer pazes con enemigos armados o tratar con súbditos rebeldes*, que no se publicarían hasta 1599. Mientras que Cerdán afirmaba que la conservación y aumento de la monarquía estribaba en la paz, la cual descansaba en la conservación de la religión y ésta, a su vez, permitía “la conservación de todo el universo”, para Valle de la Cerda su proximidad con el caso holandés le llevó a ser más incisivo y a rechazar la disimulación y libertad de conciencia y a extremar su afirmación de que en el respeto de las reglas y preceptos de la Iglesia se hallaba “la duración de los mayores Imperios y la verdadera materia de estado y la conservación de él”. Años después, en 1604, Cerdán de Tallada publicaba una reedición corregida de su tratado, titulándolo ahora *Veriloquium en reglas de estado*. La asociación entre todos estos términos quedaba de nuevo de relieve. De todos modos, quien encarnó de manera más cumplida la defensa de la religión católica frente a ateos y “políticos”, mediante la concepción de la “verdadera razón de estado”, fue el jesuita Pedro de Ribadeneyra, cuyo *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano* (1595) constituye uno de los mejores exponentes europeos de esta visión confesional del mundo (Iñurritegui, 137-142, 163 y caps. 3 y 4; Casey, 239-245).

Pero no sólo la herejía amenazaba la estabilidad de los estados. Junto a la convicción de que así era, estaba muy arraigada la idea de la declinación fatídica que pesaba sobre todo el mundo natural. El movimiento de los astros, las tesis cíclicas de Polibio o bien la analogía entre el cuerpo político y el humano, sometidos ambos a la implacable ley de la enfermedad y la muerte, confluían en que arraigara una intensa conciencia de que la ruina era el fin que aguardaba a toda obra humana. Ni siquiera el Imperio Romano, la más grande realización política de la historia, había podido escapar a estos dictados. Sólo la Providencia divina podía salvaguardar a sus elegidos de ese fin. Pero, bajo el imperio de la misma, una dirección política adecuada podía mitigar o frenar los ritmos de la declinación, del mismo modo que una inadecuada los precipitaba. Así se expresaba Jerónimo de Cevallos en 1623: “La república [...] va en declinación o por mal gobierno de los que la tienen a su cargo, o por causas naturales que proceden del mismo tiempo [...], porque todo lo que tuvo principio ha de ir declinando a su fin, como el nacimiento del sol a su ocaso” (Elliott, 1989; cita, 296). Parecidamente, el clérigo Eugenio de Narbona comentó:

Las repúblicas se acaban y son llevadas, como todas las cosas naturales, del raudal del tiempo y de la mudanza [...] Esta caída y mudanza se dilata más y, cuando acaece, se hace menos terrible con la observancia de esta doctrina, cuyos preceptos serán como preservativos de esta corrupción o estribos que detengan este gran edificio. (Maravall, 69-70)

Esta doctrina y sus preceptos eran precisamente la razón de estado. A mayor abundamiento, el portugués Pedro Barbosa Homem la definió en 1627 de la siguiente manera: “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” (*La razón de estado en España*, 181). En esto consistía, pues, la razón de estado. O, mejor dicho, ésta era la razón de estado de la que se escribía con carácter positivo.

En semejante concepción positiva influía el tacitismo, la conocida corriente que encontraba en Tácito los argumentos lícitos para justificar una acción gubernativa eficaz en los objetivos de conservación. En ella estaba también presente la imagen del médico. “La razón —explicaba el mismo Barbosa Homem— por vía de doctrina a él [al estado] especialmente se aplica, por lo cual viene aquí en cierta manera la razón a hacer con el estado aquel oficio que el arte de la medicina hace con el cuerpo humano”. Un diagnóstico acertado era, pues, el primer paso hacia la curación. De ahí que Botero, a renglón seguido de su definición de razón de estado, señalara las causas que provocan la decadencia de los estados, y las clasificara en internas, externas y mixtas (*La razón de estado en España*, 182; Botero, 9-10).

En pos de la conservación, la razón de estado admitía que el príncipe recurriera a prácticas ajenas a la moral convencional. Era el caso, por ejemplo, de la disimulación (Lucas) o bien la aplicación de métodos para impedir la unidad entre los súbditos, tales como prohibición de reuniones o uso de espías, medidas que, de otro modo, eran consideradas propias de tiranos, según opinión de Juan de Mariana (Botero, 1997, 57, 120-121; Saavedra Fajardo, 1976, *empresa* 73, 710; Mariana, 68). Pero esta doctrina no recomendaba la opresión excesiva, pues solía resultar contraproducente. La razón de estado no era, en efecto, un manual para déspotas, o no lo era siempre. Ya Maquiavelo advirtió sobre los abusos de poder y las formas despiadadas, pues “estos medios harán ganar poder pero no gloria”, y sobre los

peligros de granjearse el odio de los súbditos, el cual les empujaría a conjurarse, y para ello recomendó en varios pasajes no ahogar al pueblo con impuestos, respetar la hacienda ajena y no usurpar ni los bienes ni las mujeres de los súbditos. En esta misma línea, Botero afirmó que la crueldad con los súbditos era una de las causas internas de ruina de los estados y recomendó no imponer gabelas insólitas o desproporcionadas ni efectuar recaudaciones violentas, “perché i popoli aggravati sopra le loro forze o desertano il paese, o si rivoltano contra 'l prencipe, o si danno a' nemici” (Maquiavelo, 34, 63, 68, 75-75; Botero, 1997, 9, 24).

Cómo acertar con el adecuado grado de dureza y maquinación era justamente el quid de la razón de estado, y ahí, sin duda, subyacía *El Príncipe* maquiaveliano. Se trataba, pues, de instruir al gobernante en semejantes comportamientos, y a finales del siglo XVI e inicios del XVII se discutió mucho si esto constituía un arte, una técnica o una ciencia. Con carácter genérico, se decía que la política era un arte, como también lo eran el *ars historica* o el *ars pictorica*, pero, en cualquier caso, se consideraba que su ejercicio requería una preparación cada vez más especializada y exigente. Jean Bodin, por ejemplo, observó que “entre un million de livres que nous voyons en toutes sciences, à peine qu'il s'en trouve trois ou quatre de la république, qui toutefois est la princesse de toutes les sciences”, para lamentar la continuación la duradera ignorancia sobre “le maniement des affaires d'état” y, más en concreto, que algunos “ont profané les sacrés mystères de la Philosophie Politique, chose qui a donné occasion de troubler et renverser de beaux états” (Bodin, prefacio, 11, 14). Sagrados misterios, *arcana imperii*: aquel bagaje de conocimientos no sólo era especializado, sino además reservado a unos pocos. Así, de Ruy Gómez, príncipe de Éboli, uno de los grandes personajes de la corte de Felipe II, dijo su hechura Antonio Pérez que había sido el mayor maestro en muchos siglos en los secretos de la “ciencia” de la privanza (Elliott, 1997, 890). Y Baltasar Álamos de Barrientos, tan vinculado, a su vez, a Pérez y uno de los tacitistas españoles más brillantes, desarrolló una amplia argumentación en favor del carácter científico de la política. A tal fin se basó en el conocimiento de los afectos humanos como condicionante de las conductas, conocimiento que se conseguía mediante un profundo estudio de la historia. Sus enseñanzas proporcionaban experiencia, de la que se extraían reglas, condensadas en aforismos. Y así, en su “Discurso para la inteligencia de los aforismos, uso y provechos de ellos”, introductorio a los *Aforismos al Tácito español* (1614), pudo formular su conocida afirmación:

Ciencia es la del gobierno y estado, y su escuela tiene, que es la experiencia particular; y la lección de las historias, que constituyen la universal. La cual, cierto, serviría de poco si della no se sacassen los principios y reglas que digo. Y sus maestros también tiene, que son los antiguos ministros y consejeros de los príncipes, y lo que éstos nos dejasen escrito y oímos de ellos. (Álamos de Barrientos, I, 34)⁷

Que la historia era maestra de la vida y guía para el gobernante constituía un manido lugar común. Lo que Álamos hizo fue sustentar en la experiencia histórica el carácter objetivo de la política, aunque admitió que en cuestión de asuntos humanos no podían formularse leyes infalibles y de cumplimiento perfectamente predecible, a causa de la intervención del libre albedrío:

Sé bien que, tomándolo en toda su propiedad lógica, no se puede llamar ciencia esta prudencia de estado, por no ser las conclusiones della ciertas siempre y en todo tiempo, ni tampoco preciso el suceso que por ellas se espera y adivina [...] Pero, con

⁷ Sobre esta discusión en general, véase Tierno, cap. 1, esp. 62 y ss.; y Fernandez-Santamaria, 1986, caps. 5 y 6.

todo eso, la quise llamar ciencia por ser arte de las artes y ciencia, en fin, de discursos prudentes, fundados en sucesos de casos semejantes [...] sin que haya otro mejor ni más cierto medio para ello. (Álamos de Barrientos, I, 35)

No todos compartían esta confianza, en atención a la enorme variedad de accidentes que interviene en las acciones humanas. Entre otros, el catalán Joaquín Setanti negaba a la política ese carácter científico, “porque la variedad de los tiempos turba los consejos de los hombres, y la diversidad de los hombres causan las mudanzas de los tiempos” (Tierno, 68), mientras que Fernando Alvia de Castro, alto funcionario de intendencia militar, afirmaba en 1616 que “es la materia de estado un profundísimo mar en que ni hay arte que la comprenda ni ciencia que la enseñe” (*La razón de estado en España*, 133).

También por entonces, aunque desde postulados políticos y religiosos radicalmente distintos, Johannes Althusius argüía en su *Politica methodice digesta* (1603) el carácter sistemático de esta ciencia. Fuera como fuese, es de destacar que Álamos de Barrientos no se limitó a proclamar el carácter científico de la política, sino que también planteó abiertamente el dilema siempre subyacente a la acción de gobierno: la relación entre la moral y la política, entre lo *honestum* y lo *utile*. Y lo hizo, al modo de Maquiavelo, separando la una de la otra: “El ser una resolución honesta y delectable bien puede ser que se pruebe por razones y pretextos morales, pero ser útil y conveniente en punto de conservación no, que son los tres casos (la utilidad, la conveniencia y la conservación) por donde se ha de hacer juicio en los discursos de estado para tomar resoluciones en ellos, y la de ser útil y conveniente [es] la más fuerte y poderosa” (Tierno, 64-65).

En este planteamiento Álamos fue también un caso singular. Lo más frecuente entre los tratadistas españoles fue defender la “verdadera razón de estado”, en la que la política se subsumía con toda naturalidad en la religión. Y una consecuencia no menor de ello fue la desaparición de escena de otro factor característico en Maquiavelo: la fortuna. Frente a los autores a los que tildaban de impíos porque ignoraban el peso de la Providencia sobre los designios humanos, los tratadistas contrarreformistas lo fiaban todo en ella. No quedaba espacio para la Fortuna, esa diosa pagana y caprichosa a cuyo arbitrio Maquiavelo atribuía el resultado de la mitad de las acciones humanas (Maquiavelo, cap. 25, 103). Como dijo Alvia de Castro, cuando la nave del estado se veía azotada por una gran tormenta, “bien se sabe cuánto más pueda y valga una buena fortuna (la ayuda divina, se entiende) que la ciencia o la destreza de Noé, Minos o Neptuno” (*La razón de estado en España*, 133).

Además de la Fortuna, también se rechazaba otro rasgo distintivo de Maquiavelo y, por extensión del humanismo cívico italiano: el cultivo de la prudencia y de otras virtudes ciceronianas por parte de los ciudadanos, activos en un régimen participativo, republicano. El cambio que suponía la doctrina de la razón de estado en este terreno era más visible, de nuevo, en Italia, pues también allí eran más vivas la práctica y la discusión sobre el carácter más o menos abierto y participativo de sus ciudades-estado. Pero este cambio de clima se apreciaba asimismo en los sistemas monárquicos en el menor predicamento que tenía la forma de monarquía mixta, considerada hasta poco antes como la más adecuada gracias a los equilibrios que proporcionaba. Bodin rechazó de plano cualquier forma mixta como inherentemente inestable, y buena parte de los autores castellanos parecían compartir esa opinión. Sin olvidar las posturas constitucionalistas defendidas en Castilla y, con carácter más abierto, en la Corona de Aragón, las reservas de Álamos de Barrientos eran sintomáticas: “Una forma de república en la que todos los estados tengan parte en el supremo de ella y que todos vivan con entera satisfacción en un imperio compuesto del real, popular y de los grandes, más fácilmente se puede alabar que verse en práctica, ni cuando, en fin, se

practicase, durar mucho tiempo” (Maravall, 168-169).

Conforme disminuía la participación de los súbditos, el foco se centraba cada vez más en la corona, la cual acabó por personificar la prudencia misma. Pero ya no era aquella *civilis prudentia* del humanismo cívico ni tampoco aquella otra, cautelosa, producto de la incertidumbre cognitiva y del escepticismo, de la que habló Juan Luis Vives (Fernández-Santamaría, 1990). Se trataba de una prudencia eminentemente regia, situada bajo el amparo de la Providencia, basada en la lección de la Historia y objeto de nuevas cosechas de *specula principis*. La tratadística castellana contaba con una tradición ya larga de ver en el rey la encarnación y emanación de las virtudes, y ahora esa nueva definición de prudencia encontró en Felipe II su expresión más acabada (Pardos, 1995; Continisio; Fernández Albaladejo, 1998).

Era el rey prudente quien, gobernándolos, hacía buenos a los miembros del reino, cuyo actividad se cifraba ahora en la obediencia. La exclusión del *populus* tenía su correlato en la reducción del arte del gobierno a unos *arcana imperii*, sólo penetrables por un puñado de estadistas y altos consejeros. “Ciencia tan difícil como la del gobierno no se alcanza sin gran desvelo y estudio, pues no basta el buen entendimiento sin él[los]”, advertía en 1619 el tratadista toledano Sancho de Moncada, quien veía en la ignorancia de esta ciencia “la raíz de los malos sucesos de los reinos” y planteaba la creación de cátedras universitarias sobre la misma, aunque señaló que “el principal nervio de esta facultad debe estar en la corte” (Fernández-Santamaria, 1986, 189). Esta actitud no respondía solamente a un cierto elitismo cultural y político, menospreciador de las capacidades de los grupos intermedios y populares, sino también al temor a las actividades de los mismos. Ello explica que Tácito fuera traducido al castellano de modo más bien tardío. El autor de la que parece ser la primera traducción, datable hacia 1612, Ponce de León, se preguntó si era conveniente que un libro sobre “secretos de príncipes y gobierno de estado” se hiciera común entre el vulgo (Fernández-Santamaria, 1986, 165-166). El caso es que su traducción no se publicó. Precisamente por aquellos mismos años y en sus satíricos *Ragguagli da Parnaso* (1612-1613), que alcanzaron mucha difusión, Traiano Boccalini presentó a Tácito en una situación apurada por haber inventado unas gafas especiales, “las gafas políticas”, que permitían a la gente común ver los engaños y los secretos más ocultos de los príncipes (Villari, 21; Burke, 490). Era una actitud no muy distinta a la del temor que en el mundo de la Contrarreforma provocaba la lectura directa de las Sagradas Escrituras por parte de gentes que carecían de formación teológica, de las que se recelaba que se deslizaran hacia la herejía y la pérdida del respeto a la jerarquía. Justamente Fadrique Furió Ceriol, mostrando de nuevo rasgos poco ortodoxos, había defendido abiertamente en su tratado *Bononia* (1556) la traducción de los textos sagrados a las lenguas vernáculas, por considerarlos inteligibles para sectores más amplios de público (D'Ascia; debo esta referencia a James Amelang).

Junto a los planteamientos religiosos y políticos, algunos tratados de razón de estado incorporaron otro contenido de primer orden: la atención a la situación económica. “Conservación” ya no significaba tan sólo evitar la inestabilidad política o la pérdida territorios o de la independencia, sino que ahora incorporaba, por lo menos, un sentido de viabilidad material. Botero dedicó una de las partes más originales de su tratado a comentar las fuerzas materiales necesarias para un estado, se ocupó del tesoro real y de los tipos de impuestos, y destacó la importancia, ante todo, de la población, así como de la agricultura y la industria, las cuales, dijo, compensaban con creces de la carencia de minas de oro o plata, símil que se convertiría en lugar común. Más aún, en sus enciclopédicas *Relationi universali* (1591-1595) señaló el estado de despoblamiento en que se hallaban Portugal y Castilla como consecuencia de administrar sus respectivos imperios valiéndose tan sólo de sus nacionales,

y a eso le llamó haber seguido una razón de estado contraria a la que permitió la grandeza de Roma, a saber, favorecer matrimonios mixtos y admitir a la ciudadanía a antiguos enemigos (Botero, 1997, libros 7 y 8, 139-159; Botero, 1597, primera parte, 17-18).

El fomento demográfico y económico, así como la crítica a la ociosidad, fueron preocupaciones compartidas por arbitristas castellanos, *projectors* ingleses y otros autores en la Europa de finales del siglo XVI e inicios del XVII. Había la conciencia de que ese fomento beneficiaba tanto al rey como a los súbditos. Así lo observó el catalán Gaspar Pons en su memorial a Felipe III en 1599: sólo unos vasallos ricos podían satisfacer sin perjuicio del reino las necesidades hacendísticas de la corona, de modo que era del interés de ésta procurar su enriquecimiento (Fortea, 1997, 74). El hecho de que Botero hubiera formulado un razonamiento parecido muestra que estas propuestas de corte reformista encajaban bien en las nociones de razón de estado. Y Eugenio de Narbona lo sentenció en 1621, mediante el oportuno aforismo, al señalar que el principal factor de estabilidad política, interior y exterior, era el amor de los vasallos a su rey: “Gran modo de adquirir y ganar la voluntad y amor de los vasallos, hacerles vivir en abundancia” (Botero, 1997, 150-151; Narbona, en *La razón de estado en España*, 83).⁸ Más elaboradas fueron la génesis intelectual y la propuesta de Martín González de Cellorigo en su famoso *Memorial* de 1600, influido directamente por Maquiavelo y Bodin. Según él mismo expuso, Felipe II le encargó escribir “sobre la razón de estado perteneciente a la restauración destes reynos”, y él redactó sus arbitrios sobre el restablecimiento de la autoridad de la corona y la restauración de las clases medias, siguiendo –a veces al pie de la letra– a ambos autores, en unos años en que se les rechazaba por impíos y *políticos* (Villanueva, cita en 64, n.).

El régimen de Olivares partió de estas y otras inquietudes y percepciones. Sin embargo, “razón de estado” no fue expresión significativa en sus argumentaciones políticas y propagandísticas, como tampoco lo fue el propio término “estado”, a diferencia del régimen de Richelieu, que sí hizo un uso más consciente de este último. Fueron, en cambio, “necesidad” y “reputación” los términos en boga y --como se encargaría de puntualizar en 1634 José González, una de las principales hechuras de Olivares-- correspondía al rey y a sus principales ministros, y de ningún modo a los súbditos, determinar lo que era necesidad (Elliott, 1984, 162, 180; 1990, 194).⁹

Por el contrario, razón de estado sí fue expresión utilizada por autores que no se alineaban con los presupuestos del régimen del Conde Duque. Años antes, Francisco Gilabert, autor de los *Discursos sobre la calidad del Principado de Cataluña* (1616), compartía buena parte de las inquietudes de reforma económica y fomento agrícola de los hombres de su generación, pero, a diferencia, por ejemplo, de Cellorigo (que hizo de la obediencia el fundamento del orden político), quería compaginarlos con una defensa y revigorización del sistema pactista catalán, para lo cual también propugnó algunas medidas de tipo político, que afectaban tanto a los omitidos deberes constitucionales del rey como a las iniciativas de la Generalitat. El argumento global mediante el cual Gilabert presentó su singular programa de actuación era la razón de estado (Rubiés; Villanueva, 76). Y ya durante los años de Olivares, a inicios de la década de 1630, Diego Pérez de Mesa tituló *Política o razón de estado* su libro en el que, entre otras cuestiones, expuso críticas a la gestión económica sobre el imperio español de ultramar y a diversas facetas de la acción gubernativa de Olivares, como la

⁸ Tanto Botero como Narbona citaron a Cicerón en apoyo de su juicio, y el segundo, además, a Tácito.

⁹ Es de notar que “necesidad”, término que pertenecía preferentemente al lenguaje jurídico y moral, estaba ya bien presente en los debates políticos, como se puso de relieve en las argumentaciones de los ministros reales durante las duras negociaciones en las Cortes de Castilla de 1566-67: Fortea, 1998, 249-282.

utilización de espías entre los súbditos o la conducta ante la incipiente crisis catalana. Al mismo tiempo, el barcelonés Pere Antoni Jofreu, autor de unos informes en defensa de su ciudad en el pulso que estaba sosteniendo con Olivares, recordó en 1634 que “la razón de estado destina su fin a la utilidad del rey y reino [...], de que se sigue interessar sumamente el rey, la república y la utilidad del bien común, que el príncipe conserve a sus súbditos las gracias, prerrogativas y franquezas” (Pérez de Mesa; Simon Tarres, 147).¹⁰

Pérez de Mesa y Jofreu, pues, son claros exponentes de que el uso de la expresión razón de estado no estaba circunscrito a los círculos gubernativos para argüir la legitimidad de sus medidas, justamente en aquellos años de intenso activismo ministerial. Antes bien, sucedía que la expresión gozaba de gran éxito y difusión, se había incorporado con rapidez al vocabulario político del momento y, como frase hecha, era blandida desde distintas posturas en la confrontación política, recibiendo, de esta manera, matices y acepciones dispares.

Así se puso nuevamente de manifiesto en los meses iniciales de la revolución catalana de 1640. Pau Claris, cabeza de la Generalitat, escribió que “nos havem de governar per raó d'estat i amb prudència” cuando sopesaba favorablemente la posibilidad de un acercamiento a Francia (Elliott, 1977, 417). A continuación, Francisco Martí Viladamor, uno de los principales publicistas en favor de la causa de la Generalitat, desgranó para los grandes en la corte de Felipe IV la retahíla de agravios que, a su juicio, el Principado había sufrido de Olivares y les advirtió: “Quando no querais sujetar vuestros discursos a estas razones y verdades, sino acogeros a la nueva razón de estado, sin tener dependencia de la justicia (en la qual solamente se halla la verdadera razón de estado) [...] considerad el estado de las cosas, mirad a Cataluña resuelta, miradla poderosa, prevenida en Dios, razón y armas”. Esa “nueva razón de estado” atribuida a Olivares era la perniciosa, la opuesta a Dios y a la justicia. De ahí que Olivares fuera tachado de maquiavélico en diversos textos catalanes y que Josep Sarroca escribiera que “a la política [del valido] han acudit ab la contrapolítica [...], al verí i contagi, ab un contraverí admirable”, frase en la que “política” parece ofrecer un sentido peyorativo como el que los ortodoxos atribuían a la que practicaban los *politiques* franceses (Martí Viladamor, 130; Sarroca, en *Escrips polítics*, II, 128).

Si “razón de estado” formaba parte del arsenal léxico de la oposición a Olivares, algo parecido sucedió con “interés”, otra palabra clave en la doctrina de la misma. “Tenga per cosa risoluta che nelle deliberazione de' prencipi l'interesse è quello che vince ogni partito”, afirmó Botero, quien, al ocuparse en otro escrito de las relaciones internacionales observó que “los príncipes, como enseña Polibio, son de tal naturaleza que no tienen a ninguno por amigo ni por enemigo incondicionalmente”, lo cual le permitió sentenciar: “Razón de estado no es otra cosa que razón de interés” (Botero, 1997, 51; Botero, 1962, 211-212). Lo apuntado por Botero fue desarrollado a fondo por el hugonote Henri de Rohan en *De l'interest des princes et des estats de la Chrestienté* (1635), donde, recuperado el favor de Richelieu, sentó su máxima (“Los príncipes dirigen a los pueblos y el interés a los príncipes. El conocimiento de este interés está tan por encima de las acciones de los príncipes, como ellos mismos lo están por encima de los pueblos”), a partir de la cual defendió que la política exterior francesa debía guiarse por el interés y la eficacia, criterio que fue seguida por el cardenal (Rohan, 73).¹¹

Fue justamente el “interés” de los estados europeos, y, en particular el de Francia, el argumento al que recurrió el portugués António Moniz de Carvalho en sendos textos que publicó en 1644 y 1647 para conseguir que Portugal fuera aceptado de pleno derecho en las negociaciones de Westfalia. Los argumentos tradicionales a la hora de exponer las razones de

¹⁰ Sobre los espías, recuérdense las opiniones de Botero, Saavedra y Mariana, *supra*.

¹¹ Sobre Rohan a estos efectos, véase Church, 352-3545.

una u otra alianza solían ser el del “afecto”, “común correspondencia” o términos similares, y así habían aparecido en los contactos diplomáticos entre los líderes de las secesiones portuguesa y catalana y entre éstos y las autoridades francesas en 1640 y 1641. Moniz de Carvalho, en cambio, apeló a los “intereses comunes de los príncipes y estados de Europa” y a las “obligaciones, intereses y empeños de Francia” para conseguir, de la mano de ésta, el objetivo buscado (Cardim, 323-327; Pérez Samper, 269, 273-274; *Les Corts Generals de Pau Claris*, 403, 434-435, 456).

Así pues, los préstamos y apropiaciones del vocabulario político eran algo muy frecuente en la época. Pero esto no sólo sucedía en el interior de las clases políticas, fueran éstas cortesanas o provinciales, centrales o periféricas. Pese a los intentos de convertir la discusión política en unos *arcana* accesibles sólo a unos pocos, la agitación política del siglo XVII y el creciente acceso a noticias y materiales impresos que iban adquiriendo diversos grupos sociales impidieron que eso fuera así por completo. Boccacini escribió en sus *Ragguagli* que “fino i bottegai e i facchini non d'altra scienza [se muestran] più intendenti che della ragion di stato”, y en 1621 Ludovico Zuccolo, otro destacado autor entre los muchos tratadistas italianos sobre la materia, comentó con desdén que por entonces incluso los barberos “e gli altri più vili artefici nelle boteghe e nei ritrovi loro discorrono e questionano della ragione di stato e si danno a credere di conoscere quali cose si facciano per ragione di stato e quali no” (Villari, 27; Burke, 481). De modo parecido, Diego Pérez de Mesa señaló que en Italia todo el mundo, “hasta las mujeres de ínfima condición y los remendones y faquines, buscan y inquieren y se entremeten en las acciones públicas, y siempre hablan de razón de estado y comparan las fuerzas de los príncipes”, inclinación que él atribuía a que en aquel país “cada uno es tan soberbio que cree que él puede gobernar el mundo” (Pérez de Mesa, 160). Y años después Baltasar Gracián pintó una escena en una cierta “plaza del populacho y corral del vulgo”, donde se agolpaba la gente:

Estaban divididos en varios corrillos hablando, que no razonando, y así oyeron en uno que estaban peleando: a toda furia ponían sitio a Barcelona y la tomaban en cuatro días por ataques, sin perder dinero ni gente; pasaban a Perpiñán, mientras duraban las guerras civiles de Francia; restauraban toda España, marchaban a Flandes, que no había para dos días; daban la vuelta a Francia, dividíanla en cuatro potentados, contrarios entre sí, como los elementos; y finalmente venían a parar en ganar la Casa Santa. (Gracián, *crisi* quinta, II, 122)

Este desprecio formaba parte de las actitudes de las clases altas para con los grupos populares y afloró igualmente en la hostilidad y burla con que los miembros de las elites culturales europeas acogieron el hecho, muy notable, de que menestrales y artesanos escribieran autobiografías, crónicas y textos sobre historia (Amelang, 222-224). Ahí subyacía también el temor a la movilización popular. No era infundado este temor, pues la eclosión de tratados sobre razón de estado tuvo su contrapartida en una creciente politización de las capas populares. Entre otros aspectos, esto se puso de manifiesto en que la “disimulación”, uno de los temas favoritos de autores que escribían sobre príncipes y gobernantes, fue también practicada por grupos populares, tanto en cuestiones religiosas como políticas. “En los particulares es doblez disimular sus pasiones. En los príncipes, razón de estado”, afirmaba Saavedra Fajardo (Saavedra Fajardo, 1976, *empresa* 7, 121). Pero la realidad mostró, particularmente en Nápoles, que se convertía en un instrumento para los gobernados en sus intentos de lograr un papel y un espacio políticos propios (Villari, cap. 1; Amelang, 203-

204).¹²

Conservación, pues, seguía siendo la cuestión. Como tantos otros, Saavedra consideró que éste era “el principal oficio del príncipe” y habló de la “sciencia de conservar”, la cual – dijo-- tenía tres “causas universales”: Dios, la ocasión, “cuando un concurso de causas abre camino a la grandeza”, y la prudencia “en hacer nacer las ocasiones y, ya nacidas por sí mismas, saber usar dellas”. Providencia y circunstancia (o *cagione*, en Botero), por lo tanto, venían a resumirla. Pero Saavedra añadió que esta ciencia tenía “otros instrumentos comunes”:

Son el valor y aplicación del príncipe, su consejo, la estimación, el respeto y amor a su persona, la reputación de la corona, el poder de las armas, la unidad de la religión, la observancia de la justicia, la autoridad de las leyes, la distribución de los premios, la severidad del castigo, la integridad del magistrado, la buena elección de ministros, la conservación de los privilegios y costumbres, la educación de la juventud, la modestia de la nobleza, la pureza de la moneda, el aumento del comercio y buenas artes, la obediencia del pueblo, la concordia, la abundancia y la riqueza de los erarios. Con estas artes se mantienen los estados (Saavedra Fajardo, 1976, *empresa* 59, 579)

Significativamente, a la altura de 1642 Saavedra incluía en esta ciencia la conservación de los privilegios y costumbres. Tras décadas de intenso activismo gubernamental en las grandes monarquías europeas, que se hizo sentir precisamente sobre una amplia variedad de privilegios y costumbres, tanto estamentales como territoriales, y en vista a la situación creada, era la hora del repliegue. Un buen tacitista no podía ignorar la lección que brindaba la experiencia histórica: conservar requería ahora una actitud conservadora, tanto en el exterior como en el interior. “Todas las potencias tienen fuerzas limitadas, la ambición, infinitas [...] Es la corona [del príncipe] un círculo limitado”, razonó de nuevo Saavedra, quien añadió: “No es la [potencia] más peligrosa ni la más fuerte la que tiene mayores estados y vasallos, sino la que más sabe usar su poder”. Y él mismo ofrecía una orientación: “Procure el príncipe acomodar sus acciones al estilo del país y al que observaron sus antecesores [...] Se han de gobernar las naciones según sus naturalezas, costumbres y estilos” (Saavedra Fajardo, 1976, *empresas* 59 y 81, 582, 767, 775, 777).¹³ Es decir, la razón de estado, que, como doctrina de la conservación, no había fomentado expresamente los abusos de poder, ahora adquiriría unos tintes en defensa de la costumbre, que, en cierto modo, la acercaban a la observancia constitucional. Así lo entendió, sin duda, el Consejo de Aragón en una de tantas consultas sobre la sempiterna cuestión de la provisión de plazas, al argüir que correspondía excluir de ellas a los castellanos y reservarlas para los naturales aragoneses, “conforme a las buenas reglas del derecho y a la prudente razón de estado” (Gil, 1978, 244).

Otra constatación era que la variedad de casos y circunstancias impedía formular una única doctrina política de eficacia universal. Álamos de Barrientos era bien consciente de ello, según se ha visto, y Ludovico Zuccolo había ya observado que existían diferentes razones de estado según la naturaleza de cada estado (Viroli, 275-276). Ahora Saavedra Fajardo pudo corroborarlo: “Las enfermedades que padecen las repúblicas son varias. Y así

¹² Hay que observar que “disimulación”, en su sentido político, aunque no en el religioso, no era vocablo exclusivo de estas décadas, sino que ya anteriormente era de uso conocido. Bastan los ejemplos de que lo utilizaron tanto Felipe II en 1559 como los síndicos de Perpiñán en las Cortes de 1585: Fortea, 1998, 255; Serra, 1997, p. 599, nota.

¹³ Sobre el repliegue exterior propugnado por diversos escritores, véase Pagden, 1995a; Pagden, 1995b; y Gil, 1996.

han de ser varios los modos de curallas [...] No es uniforme a todas [las naciones] la razón de estado, como no lo es la medicina con que se curan”. Dominaba, pues, el casuismo. La principal regla que enseñaba la razón de estado era que no había una sola, sino varias. Y que si se interpretaban mal, se caía en lo que el propio Saavedra llamó “hipocondria de la razón de estado” (Saavedra Fajardo, 1976, *empresas* 65 y 81, 639, 774-775, 778).

Pero si, en el terreno de la política, la razón de estado significaba casuismo y, por tanto, indeterminación, en el terreno religioso, en el de la “verdadera razón de estado”, las cosas parecían nítidas. Las paces de Westfalia reafirmaron la ortodoxia confesional en numerosos autores españoles, que rechazaron que pudiera haber una política que no se disolviera naturalmente en el orden superior de la religión católica. Arreciaron de nuevo los ataques a los “políticos” porque, como dijo Francisco Enríquez en 1648, “toman la religión por estado de la conservación de sus monarquías”, mientras que el monarca católico “hace de la monarquía estado del aumento de la religión”. En consecuencia, continuó, “la ciencia de gobernar reinos, llamada comúnmente política” estribaba en guiarse por la religión, pues “yerra torpemente aquel que [quiere hacerlo] con reglillas de hombres ajenos al cielo” (Viejo Yharrassarry, 1997, 626-627). Años después, durante la controversia doctrinal a propósito de la Guerra de Devolución lanzada por Luis XIV sobre Flandes en 1667, otros dos autores aplicaron esta visión de mundo al tema en litigio. El cronista Francisco Ramos del Manzano proclamaba que la corona española había “preferido siempre la conservación de la religión a la de las provincias y estados”, en tanto que Diego Felipe de Albornoz afirmó: “No mantiene las coronas la razón de estado, sino Dios” (Viejo Yharrassarry, 1994, 157, 160).

Quedaba para los estadistas y gobernantes traducir las enseñanzas de la razón, o razones, de estado en medidas concretas. Y éstas no eran inmediatamente evidentes. Así parecía reflejarse en otro diálogo, el de Critilo y Andrenio en la gran obra de Baltasar Gracián, cuando ambos personajes se adentraron en un palacio, famoso por la discreción de su dueño y la riqueza de su biblioteca. En un discurrir no muy distinto del que se sigue en la *República literaria* de Saavedra, los dos interlocutores caminaban de una estancia a otra y, como se demoraran en una de ellas, degustando ciertos libros, “la Conveniencia” les hizo pasar a otra sala, pues, según les dijo, “aquí es donde habéis de hallar la sabiduría más importante, la que enseña a saber vivir”. Y así,

entraron por razón de estado y hallaron una coronada ninfa que parecía atender más a la comodidad que a la hermosura, porque decía ser bien ajeno [...]. A lo que se conocía, todo su cuidado ponía en estar bien acomodada; más aunque muy disimulada y de rebozo, la conoció Critilo y dijo:

-- Ésta sin más ver, es la Política.

-- ¡Qué presto la has conocido! No suele ella darse a entender tan fácilmente.
(Gracián, 1971, 2ª parte, *crisi* cuarta, II, 115)

Obras citadas

- Álamos de Barrientos, Baltasar. *Aforismos al Tácito español* (1614). José A. Fernández-Santamaría ed. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. 2 vols.
- Aldea, Quintín. *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*. Madrid: CSIC, 1986. 2 vols.
- Amelang, James S. *The Flight of Icarus. Artisan Autobiography in Early Modern Europe*. Stanford: Stanford University Press, 1998. Traducción, Madrid: Siglo XXI, 2003.
- Arrieta Alberdi, Jon. *El Consejo Supremo de la Corona de Aragón (1494-1707)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1994.
- Baldini, Enzo, ed. *Aristotelismo politico e ragion di stato*. Florencia: Leo S. Olschki, 1993.
- Bireley, Robert. *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellism or Catholic statecraft in Early Modern Europe*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990.
- Bodin, Jean. Ch. Frémont, M.-D. Couzinet y H. Rochais eds. *Les six livres de la république* (ed. latina, 1576). París: Fayard, 1986.
- Botero, Giovanni. Chiara Continisio ed. *La ragion di stato* (1589). Roma: Donzelli, 1997.
- . Manuel García Pelayo ed. *La razón de estado y otros escritos*, “De la neutralidad.” Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1962.
- . *Le relatione universali*. Venecia: Nicolò Polo, 1597. 2ª ed., corregida.
- Burke, Peter. “Tacitism, scepticism and reason of state.” *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. J.H. Burns y Mark Goldie eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Cap. 16, 479-498.
- Cardim, Pedro. “Portuguese rebels' at Münster. The diplomatic self-fashioning in mid-17th century European politics.” *Der Westfälische Friede*. Heinz Duchhardt, ed. Munich: Oldenbourg, 1998. 323-327.
- Casey, James. “‘Una libertad bien entendida:’ Los valencianos y el estado de los Austrias.” *Manuscripts* (Bellaterra, Barcelona) 17 (1999): 237-252.
- Church, William F. *Richelieu and reason of state*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- Clavero, Bartolomé. *Razón de estado, razón de individuo, razón de historia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1991.
- . “La monarquía, el derecho y la justicia.” *Instituciones de la España Moderna*, vol. 1: *Las jurisdicciones*. Enrique Martínez Ruiz y Magdalena de Pazzis Pi, coords Madrid: Actas, 1996.
- Continisio, Chiara. “Il Re prudente. Saggio sulla virtù politiche e sul cosmo culturale dell'Antico Regime.” *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*. Chiara Continisio y Cesare Mozzarelli, eds. Roma: Bulzoni, 1995. 311-354.
- Covarrubias, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611). Barcelona: Martí de Riquer ed. Altafulla, 1993.
- D'Ascia, Luca. “Fadrique Furió Ceriol fra Erasmo e Machiavelli.” *Studi Storici* 40 (1999): 551-584.
- De Dios, Salustiano. *Gracia, merced y patronazgo real. La Cámara de Castilla entre 1474-1530*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- . “El absolutismo regio en Castilla durante el siglo XVI.” *Ius Fugit* 5-6 (1996-97): 53-236.
- Elliott, J.H. *La rebelión de los catalanes (1598-1640)*. Madrid: Siglo XXI, 1977 (ed. or., 1963). Nueva edición, Madrid: Siglo XXI, 2014.

- . *Richelieu y Olivares*. Barcelona: Crítica, 1984.
- . "Introspección colectiva y decadencia en España a principios del siglo XVII." En su *España y su mundo, 1500-1700*. Madrid: Alianza, 1989, cap. 11.
- . *El Conde Duque de Olivares. El político en una época de decadencia*. Barcelona: Crítica, 1990.
- . "Unas reflexiones acerca de la privanza española en el contexto europeo." *Anuario de Historia del Derecho Español* 67 (1997): 885-900.
- Elliott, J.H.; De la Peña, José F. *Memoriales y cartas del Conde Duque de Olivares*. Madrid: Alfaguara, 1978-1981, 2 vols. Nueva edición, con colaboración de Fernando Negrodo, Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica y Marcial Pons, 2013.
- Escrits polítics del segle XVII*, vol. II, ed. Eva Serra, Vic: Eumo, 1995.
- Fernández Albaladejo, Pablo. "Católicos antes que ciudadanos: gestación de una 'política española' en los comienzos de la Edad Moderna." En José Ignacio Fortea, ed., *Imágenes de la diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*. Santander: Universidad de Cantabria, 1997. 103-127.
- . "Espejo de prudencia." *Felipe II: un monarca y su época. La Monarquía Hispánica*, catálogo de la exposición en El Escorial. Madrid 1998. 69-79.
- Fernandez-Santamaria, José A., *Razón de estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- . *Juan Luis Vives. Escepticismo y prudencia en el Renacimiento*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990
- Fortea, José Ignacio. "Entre dos servicios: la crisis de la hacienda real a fines del siglo XVI. Las alternativas fiscales de una opción política (1590-1601)." *Studia Historica. Historia Moderna* (Salamanca) 17 (1997): 63-90.
- . "Las primeras Cortes de Felipe II (1558-1571)." *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*. José Martínez Millán, dir. Madrid: Parteluz, 1998. I. 249-282. [*Las Cortes de Castilla y León bajo los Austrias. Una interpretación*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008. 3.123-159].
- Furió Ceriol, Fadrique. Henry Méchoulan ed. *El concejo y consejeros del príncipe (1559)*. Madrid: Tecnos, 1993.
- Gil, Xavier. "La integración de Aragón en la Monarquía Hispánica del siglo XVII a través de la administración pública." *Estudios* (Zaragoza) 7 (1978): 239-265.
- . *Imperio, Monarquía Universal, equilibrio: Europa y la política exterior en el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII*. Perugia: Università degli Studi di Perugia, 1996.
- Gracián, Baltasar. Evaristo Correa Calderón ed. *El criticón (1651-53)*. Madrid: Espasa Calpe, col. Clásicos Castellanos, 1971, 3 vols.
- Iñurrtegui, José M^a. *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el 'Príncipe Cristiano' de Pedro de Ribadeneyra*. Madrid: UNED, 1998.
- La razón de estado en España. Siglos XVI-XVII (antología de textos)*. Jesús Castillo, Enrique Marcano, Javier Peña y Modesto Santos eds. Madrid: Tecnos, 1998.
- Les Corts Generals de Pau Claris*. Basili de Rubí ed. Barcelona: Fundació Salvador Vives Casajuana, 1976.
- Lucas, Javier de. "Maquiavelismo y tacitismo en el Barroco español: el secreto y la mentira como instrumentos de la razón de estado." *Estudios en recuerdo de la Profesora Sylvia Romeu Alfaro*. Valencia: Universitat de València, 1989. II, 549-559.
- Maquiavelo, Nicolás. Ana Martínez Alarcón y Helena Puigdomènech eds. *El príncipe*. Tecnos: Madrid, 1988.

- Maravall, José Antonio. *Teoría del estado en España en el siglo XVII* (ed. or, 1944). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.
- Mariana, Juan de. Luis Sánchez Agesta ed. *La dignidad del rey y la educación del rey* (ed. or. en latín, 1599). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Martí Viladamor, Francesc y Xavier Torres eds. *Noticia universal de Cataluña* (1640). *Escrips polítics del segle XVII*, vol. I. Vic: Eumo, 1995.
- Pagden, Anthony. "Heeding Heraclides: empire and its discontents, 1619-1812." *Spain, Europe and the Atlantic world. Essays in honour of John H. Elliott*. Richard L. Kagan y Geoffrey Parker eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1995a. 13, 316-333. [Traducción, Madrid: Marcial Pons, 2001. 14. 419-438].
- . "El malestar con el Imperio: críticas españolas hacia la política americana, 1619-1812." *Pedralbes* (Barcelona) 15 (1995b): 11-22.
- Palafox y Mendoza, Juan de. "Diálogo político del estado de Alemania y comparación de España con las demás naciones" (1631). *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*. Aldea, Quintín ed. Madrid: CSIC, 1986. Vol. I.
- Pardos, Julio A. "Juan Bodino: soberanía y guerra civil confesional." En Fernando Vallespín, ed., *Historia de la teoría política*. Vol. 2: *Estado y teoría política moderna*. Madrid: Alianza, 1990. Cap. 4.
- . "Virtud complicada." En Chiara Continisio y Cesare Mozzarelli, eds., *Repubblica e virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*. Roma: Bulzoni, 1995. 77-91.
- Pérez de Mesa, Diego. L. Pereña y C. Baciero eds. *Política o razón de estado* (c. 1632). Madrid: CSIC, 1980.
- Pérez Samper, M. Àngels. *Catalunya i Portugal el 1640*. Barcelona: Curial, 1992.
- Puigdomènech, Helena. *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.
- Rohan, Henri de. Primitivo Mariño ed. *Del interés de los príncipes y estados de la Cristiandad* (1635) [publicado juntamente con Père Joseph. *De los príncipes y estados de la Cristiandad* (1624)]. Madrid: Tecnos, 1988.
- Rubiés, Joan Pau. "Reason of State and Constitutional Thought in the Crown of Aragon, 1580-1640." *Historical Journal* 38 (1995): 1-28.
- Saavedra Fajardo, Diego. Quintín Aldea ed. *Empresas políticas. Idea de un príncipe político-cristiano* (1642). Editora Nacional: Madrid, 1976, 2 vols.
- . Vicente García de Diego ed. *República literaria.*, Madrid, Espasa Calpe, col. Clásicos Castellanos, 1923.
- Senellart, Michel. *Machiavélisme et raison d'état, XIIIe-XVIIIe siècle*. París: Presses Universitaires de France, 1989.
- Serra, Eva. "Perpinyà, una vila a Corts catalanes (Montsó, 1585)." *Afers* (Catarroja, Valencia) 28 (1997): 573-626.
- Simon Tarrés, Antoni. *Els orígens ideològics de la Revolució Catalana de 1640*. Barcelona: Abadia de Montserrat, 1999.
- Skinner, Quentin. "Moral ambiguity and the Renaissance art of eloquence." *Essays in Criticism* 44 (1994): 267-292. Ahora en su volumen *Visions of politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. II, 10. 264-285.
- Tierno Galván, Enrique. "El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español." *Escritos*, Madrid: Tecnos, 1971. Cap. 1.
- Tuck, Richard. *Philosophy and government, 1572-1651*. Cambridge: Cambridge University

- Press, 1993.
- Viejo Yharrassarry, Julián. “El sueño de Nabucodonosor. Religión y política en la Monarquía Católica a mediados del siglo XVII.” *Revista de Estudios Políticos* 84 (1994): 145-163.
- . “Ausencia de política. Ordenación interna y proyecto europeo en la Monarquía Católica a mediados del siglo XVII.” Pablo Fernández Albaladejo ed. *Monarquía, imperio y pueblos en la España Moderna*. Alicante: Universidad de Alicante y Asociación Española de Historia Moderna, 1997. 615-629.
- Villanueva, Jesús. “El reformismo de González de Cellorigo y sus fuentes: Maquiavelo y Bodin.” *Hispania* 57 (1997): 63-92.
- Villari, Rosario. *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*. Roma-Bari: Laterza, 1987.
- Viroli, Maurizio. *From politics to reason of state. The acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. [Traducción, Madrid: Akal, 2009].