



HOBBS, GRACIÁN, Y LA RAZÓN DE ESTADO

José Carlos Fernández Ramos

jcferram@ea.mde.es

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Resumen:

Este artículo trata de ponderar en sus justos términos la influencia de los escritos de Maquiavelo en Inglaterra y España, ejemplificada en la comparación de la diversa recepción del autor del Príncipe por parte de dos autores que representan sendas visiones modernas pero contradictorias del concepto de Razón de Estado y de su influencia en dos países que se encuentra en dos fases distintas del ciclo histórico: mientras que en Inglaterra se están fraguando las condiciones que elevarán al Reino Unido a imperio transcontinental, España se encuentra en el punto de inflexión a partir del cual se inició su inexorable decadencia.

Palabras clave: razón, Estado, eticista, idealista, realista.

Abstract:

This article is about pondering, in its just terms, the influence of Machiavelli's writings in England and Spain, illustrated in the comparison of the diverse reception of The Prince's author by two other authors who represent both modern visions but contradictory ones of the concept of 'Reason of State' and its influence in countries which are in different phases of the historical cycle: whereas in England are being forged the conditions which will rise United Kingdom as a transcontinental empire, Spain is in the turning point at which its inscapable decline started thereafter.

Key words: reason, State, ethics, realistic, idealist.

La política en la llamada Edad Media europea estuvo marcada por una lucha incesante por la supremacía entre los poderes temporales de los príncipes y los espirituales de la Iglesia.

La teoría que sostenía el pretendido derecho divino de los reyes ritualizado en la imposición de manos y la sanción papal basaba sus argumentos en la alegoría medieval de las *dos espadas* formulada por San Bernardo en el siglo XII. Según ese mito, el mismo Dios otorgó al vicario de Cristo en la tierra dos espadas, una que representaba la autoridad temporal, *potestás*, y la otra correspondía a la espiritual, *plenitudo potestás*. Sólo en un acto *posterior y voluntario* el Sumo Pontífice entregaba la espada de la autoridad temporal a quienes detentaban el poder político. La alegoría dejaba claro que todo poder, ya fuera espiritual o temporal, procedía de Dios y lo administraba discrecionalmente el papado romano. De este modo los asuntos políticos medievales fueron considerados solamente un capítulo menor y subordinado de los teológicos. No había ninguna razón de Estado que no fuera antes razón eclesiástica, en consecuencia los monarcas de la época, según esta doctrina, no podían reclamar para sí ningún derecho ni autoridad que no emanara del poder espiritual de la Iglesia¹.

Pese a que la palabra Estado puede remitirse a la antigüedad clásica, sin embargo como concepto político que describe una realidad política concreta localizable en el espacio y en el tiempo, es una realidad moderna, específicamente renacentista. En este sentido preciso el concepto de *Stato* fue formulado por Nicolás Maquiavelo (1469-1525) quien lo entendió como “poder político centralizado desplegado en un determinado territorio sobre el que ejerce soberanía”. El poder político, según el secretario florentino, tiene intereses propios exclusivos e independientes de los intereses eclesiásticos pues sus fines no son otros que la adquisición, conservación y engrandecimiento de la república por cualquier medio que se halle a su alcance.

Si el Estado busca satisfacer intereses específicos, característicos y distintivos de su esfera es porque posee una suerte de personalidad *sui generis* capaz de perseguirlos como sujeto independiente y autónomo mediante acciones o estrategias concretas de la razón concebidas para preservar e incrementar el poder, esto es, mediante el ejercicio de la Razón de Estado.

«Razón de Estado» era una expresión que ya había sido utilizada antes por Francesco Guicciardini el cual mantiene que “el poder político no puede ser ejercido según los dictados de la buena conciencia” sino “de acuerdo con la razón y la práctica de los estados”. Pero la paternidad del concepto es generalmente atribuida a Giovanni Della Casa² —nuncio del papa Paulo IV—, quien, en su *Orazione a Carlos V* (1547), donde exhortaba al emperador la devolución de Piacenza a su legítimo señor el duque Ottavio Farnese di Parma, usaba el término en dos sentidos diversos: uno como razón *torcida*, “ragion di Stato”, que él aplicaba al gobierno del

¹ RODRÍGUEZ CEPEDA, Jesús. Estado y transparencia: un paseo por la filosofía política. Cuadernos de Transparencia 4, octubre 2004, p. 17 [en línea]. Biblioteca Jurídica Virtual: Margarita García Castillo y Sara Castillo Salinas. Instituto Federal de acceso a la información pública. Av. México 151, Col Del Carmen Coyoacán, C.P. 04100 Delegación de Coyoacán, México, Distrito Federal. <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=1799> [Consulta: 9 de mayo 2009]

² El texto de Monseñor de la Casa, cuyo título completo es *Orazione di Monsignor Gio della Casa per muovere i Veneziani a collegarsi col Papa col Re di Francia e con gli Svizzeri contro l'Imperator Carlo Quinto*, fue muy notable e influyente en su época por diversas razones. En él acusaba al emperador de practicar la nigromancia, de estar movido de una insaciable sed de sangre papal y de intentar acabar por todos los medios con la iglesia católica. Los tratadistas hispanos, por contra, acusaron al prelado de provocar la guerra entre cristianos, de practicar una política facinerosa y fraudulenta fomentando la traición e incitando al perjurio haciendo uso de idénticos medios que los falsamente atribuidos al Emperador. En realidad lo que pretendía el exhorto, como delata su título, era promover la coalición de venecianos, suizos y franceses contra Carlos V para contrarrestar la creciente amenaza que, para los intereses políticos papales, suponía la expansión del dominio hispano sobre Italia.

imperio (español) y el otro como razón simple, directa y constante, “ragion degli State” que atribuía de modo general al manejo de cualquier tipo de negocios y litigios. Della Casa calificaba a la primera como “poco cristiana”, incluso “poco humana” (Cantarino 1996a: 141-142).

La razón de Estado, hoy como entonces, conlleva la suposición implícita de que el Estado defiende intereses y persigue objetivos propios y exclusivos de su ámbito y que éstos prevalecen aunque pudieran entrar en colisión con preceptos morales o éticos. La razón de Estado es, en ese sentido, una *razón instrumental* y *calculadora* sin compromiso con los ideales morales o sociales de justicia o bien común y basada en la supremacía de las razones del poder sobre el poder de las razones, sagradas o profanas.

No sólo se muestra independiente de la razón eclesiástica sino que, incluso, está por encima o más allá de las normas legales, tradiciones o intereses comunes. Por ello no debe extrañar que la aparición histórica del Estado y su Razón se materializara en la fórmula del absolutismo político.

Aunque Maquiavelo jamás utilizó dicha expresión, *Il Principe* (1513), es habitualmente considerado como la justificación racionalista de la «Razón de Estado», con el primer significado que Della Casa le otorgara de *poco cristiana* y *poco humana*.

Si tenemos en cuenta los dos significados que Della Casa le atribuyó en su génesis, cabría la posibilidad de suponer dos clases de razón de Estado. Una se identificaría directamente con el maquiavelismo, con la justificación racional de toda infamia, crimen o ignominia en aras de la adquisición, conservación e incremento del poder, es decir, cualquier medio sería legítimo si con él se alcanzaran esos objetivos. Los medios se legitiman no por su naturaleza más o menos acorde con requerimientos morales o éticos, sino por su mayor menor capacidad para el logro de aquellos fines.

La otra equivaldría al antimachiavelismo inaugurado por el francés Innocent Getillet en su obra conocida como el *Anti-Maquiavel* y titulada *Discours sur les moyens de bien gouverner* (1576), libro que condena las ideas del florentino por suponer la introducción y justificación de la impiedad y la inmoralidad como modos lícitos de gobierno. Getillet sostenía que la fortaleza del Estado emana, se mantiene e incrementa con la de su población; según esta perspectiva, sólo un pueblo fuerte puede sustentar a un Estado poderoso. Sus críticas al secretario florentino tuvieron gran eco y difusión. Entre otros muchos, fueron secundadas por Giovanni Botero quien, en *Della ragion di Stato*³, propone la gobernación del Estado en consonancia con los principios morales expresados en el Evangelio (Cantarino 1996a:158). Tanto la obra de Getillet como la de Botero ejercieron una notable influencia en la Europa católica.

1. Leviatán: Estado de Razón

En Inglaterra la obra de Maquiavelo fue acogida en directa relación con el texto crítico del hugonote Getillet.

Hobbes seguramente había leído ambos libros y algunas de sus máximas y consideraciones parecen coincidir con las del secretario florentino especialmente aquéllas que valoran en poco al ser humano:

Porque de los hombres en general se puede afirmar esto: que son desagradecidos, veleidosos, falsos, cobardes, codiciosos... (Maquiavelo 1998:67).

³ A petición expresa de Felipe II, el libro de Botero, fue traducido al castellano en 1593 por Antonio Herrera. En E. Cantarino: 1996a, p. 187.

Sentencia que parece empapada por el mismo pesimismo antropológico del inglés, aunque el espíritu y el propósito de ambos sean totalmente divergente. A pesar de esto, el *Leviatán* se toma en muchas ocasiones en el mismo sentido que *El Príncipe*.

Maquiavelo no sólo fue un patriota, sino que su pasión entusiástica por un estado italiano unificado parece ser realmente el motor de su pensamiento. El secretario vivió en una Italia desgarrada, saqueada y humillada por invasores extranjeros atraídos y respaldados por los facciosos príncipes nativos. A pesar de lo cual Maquiavelo conjetura que esta aciaga condición de la otrora cuna del Imperio Romano pueda ser finalmente útil pues:

Para poder conocer la virtud de un espíritu italiano, era necesario que Italia se viera reducida a su actual situación [...] sin cabeza, sin orden; vencida, expoliada, desgarrada, ocupada y que hubiese soportado toda clase de calamidades (Maquiavelo, 1998:107).

La situación política de la Italia del XVI la sentía como una afrenta personal que estaría en el origen de sus teorías y escritos. *El Príncipe* es un libro realista cuya amoralidad se veía totalmente respaldada por los hechos políticos que describe. Hechos que acontecen en buena parte en la época en que fue escrito y de cuyos *protagonistas* se proclamaba oficialmente su condición de príncipes cristianos. No obstante, la religión, ética y moral cristianas no fueron suficiente freno a toda clase de abusos, arbitrariedades, crímenes, artimañas o traiciones en aras de la conservación o incremento de su poder.

El secretario florentino no se mostró interesado por la idea moderna de imperio, sus límites y aspiraciones se restringen a la península itálica y de la lectura atenta de sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* parece desprenderse una mayor admiración por la Roma republicana que por la imperial.

Sus críticas a la Iglesia se apoyaban asimismo en la constatación del estilo de actuar, habitualmente infame, de sus príncipes. En consecuencia ironizó a su costa y la ridiculizó en su comedia *La Mandrágora*, donde hace una burla de las corrupciones del clero que había contribuido a la desunión y desolación que reinaba en Italia. Aunque sus críticas a la iglesia romana no son trasladables a la religión en general pues siempre sostuvo como un principio incuestionable que una firme creencia compartida por el pueblo era la mejor garantía para mantener unido un Estado.

Pero, quizás, la mayor divergencia entre el florentino y el inglés radique en que mientras Hobbes pretendía construir un *sistema racional* que diera cuenta de la formación del Estado, esta pretensión era completamente ajena a las intenciones de Maquiavelo.

En un primer momento, el inglés teje un entramado racional, un modelo exterior, aplicando el modo de proceder de la ciencia racionalista y luego lo superpone al mundo político real. El italiano primero examina la realidad de su tiempo, especialmente, y describe y analiza las consecuencias históricas de los actos de los príncipes de los estados italianos. Luego realiza una taxonomía basada en las heterogéneas formas en que adquirieron, mantuvieron e incrementaron su poder y de ellas extrae, por último, unas conclusiones racionales, unas recomendaciones o consejos adaptados a las circunstancias concretas a las que se pretendían destinar.

Hobbes ni siquiera hace mención del concepto de «razón de Estado» cuyo contenido había fijado⁴ Maquiavelo hacía más de un siglo. No obstante, entre las condiciones que expresa la letra del contrato social que los hombres suscriben para salir del *estado de naturaleza* se incluyen la renuncia absoluta a cualquier poder de decisión y la entrega de ese derecho al Leviatán. Éste puede disponer a su capricho de la vida y la muerte de los súbditos. La razón de Estado, por tanto, está implícita en la misma creación del Estado hobbesiano. Todo

⁴ La profesora Cantarino considera, no obstante, que la atribución a Maquiavelo del sentido que actualmente tiene el concepto de «razón de Estado» está lejos de ser unánime entre quienes han estudiado el tema. En E. Cantarino, 1996a, p. 142 y ss.

lo que el soberano haga por mantener e incrementar su poder debe considerarse correcto por ser el depositario del poder al que renunciaron todos los firmantes del contrato social.

Nada de lo que Leviatán hiciera se le puede reprochar pues no es él quien actúa sino todos los súbditos, a su través, ellos son los responsables últimos de sus actos. La propia naturaleza del pacto hobbesiano otorga el privilegio de la razón o sinrazón de Estado al soberano. Quienes lo suscribieron se comprometieron a la entrega de todo el poder que, incluso, podría llegar a la arbitrariedad sin que, por ello, se le pudiera recriminar nada.

El miedo al desgobierno y al caos que sufrió Inglaterra durante las guerras civiles (1640-1662) llevan a Hobbes a la convicción de que cualquier tipo de poder, incluido el despótico y abusivo, es preferible al regreso del *estado de naturaleza* y de la pavorosa *guerra de todos contra todos*.

Claro está, Hobbes no justifica de este modo tan directo y descarnado su opción política absolutista. Con argumentos extraídos del método científico define el poder como indivisible y si no se puede dividir quien lo ejerza, ya sea rey o asamblea, deberá hacerlo en su totalidad. Podría ser delegado pero esta delegación siempre estaría supeditada a su *última palabra*.

Con estas premisas Hobbes no podía admitir en ningún caso el tiranicidio que, desde Séneca, ya había sido teóricamente defendido por infinidad de escritores políticos. Y lo justifica porque el poder, cualquier tipo de poder, es preferible al retorno de las condiciones previas al pacto, es decir, al *estado de naturaleza* donde cada hombre tendría derecho a la vida o muerte de sus semejantes.

Lo que Hobbes defiende y reivindica es la Razón como constructora del Estado, es decir, el “Estado de Razón”. La razón, a secas, como artífice del Leviatán es lo que da lugar al Estado hobbesiano, absoluto, deshumanizado y *desalmado*. El Leviatán es una maquinaria de poder y las máquinas carecen de espíritu y de moral. Las nociones de buen o mal gobierno, al margen de las razones que las originen, no tienen cabida en su sistema. Todo cuanto pueda hacer Leviatán está bajo su potestad incluidos el asesinato y la iniquidad contra sus súbditos pues son ellos los que actúan en razón del pacto que consintieron.

El Estado racional que Hobbes propone tiene dos aspectos cardinales: por un lado la idea de que los específicos intereses del Estado deben ser protegidos frente al ejercicio de algunas libertades de los súbditos, principalmente aquellas que consienten o fomentan el pluralismo religioso o ideológico. Por otro la idea de que estas restricciones están plenamente justificadas a fin de evitar el desorden, la inseguridad y la anarquía. En definitiva, el *Leviatán* engloba la razón de Estado y va más allá aún.

2. El Príncipe en España

Para comprender la ambigua posición que se atribuye a Gracián respecto del libro de Maquiavelo debemos realizar previamente un recorrido por la evolución de las valoraciones y opiniones que suscitó desde su publicación hasta el momento en que escribe el aragonés.

El Príncipe fue incluido en el Índice de Roma en 1554 y no fue prohibido en España hasta 1583 lo cual significa que, desde su publicación, circuló por España más de medio siglo sin ningún impedimento y muchos de sus epígonos siguieron circulando libremente por la península sin sufrir ninguna restricción. A partir de la inserción de *El Príncipe* en el Índice hispano las reacciones de los tratadistas políticos españoles no se hicieron esperar.

En un primer momento las críticas partían de la ausencia de piedad cristiana en las teorías de Maquiavelo. Por un lado, se condenaba la amoralidad y menoscabo de la ética cristiana que se le atribuyen. Pero, por otro, se le censuraba el disimulo, el engaño o la astucia entendidas como armas políticas que él proponía para la adquisición, conservación y aumento del poder, sin ninguna limitación ni referencia a la moral católica.

También hubo quienes reprobaron el determinismo político o la falta de originalidad del secretario, acusándolo de carecer de sentido histórico por obviar a buena parte de los autores antiguos o de mal utilizarlos como ejemplos de sus teorías acusándolo, además, de ser abstracto, irreal e inútil para la vida práctica. Según los comentaristas de la época, las teorías de Maquiavelo, en el plano interno, conducían a la tiranía y la arbitrariedad y, en el externo, a la guerra. Cosas ambas que lejos de conservar o acrecentar al Estado tendían, más bien, a su ruina y destrucción (Cantarino 1996a: 181-183).

En un momento posterior, con la introducción de Tácito en el pensamiento político barroco, los tacitistas asumen implícitamente algunos postulados coincidentes con los del florentino en lo que ha venido en llamarse *maquiavelismo encubierto*. Rivadeneira, Varela o Sánchez Arévalo, entre otros, inducen una visión más matizada de *El Príncipe*, que tendía al dominio retórico de una realidad política de creciente complejidad (Cantarino 1996a: 185).

Este giro pragmático hacia un mayor realismo político más acorde con las circunstancias históricas está emparentado asimismo con la llegada a España de la obra de Giovanni Botero, al que ya nos hemos referido. En *Della Ragion di Stato*, traducida por el historiador oficial de la Corte de Felipe II y Cronista Mayor de las Indias Antonio Herrera en 1596, sostiene que Maquiavelo propuso un uso amoral del poder. Si se entiende la razón de Estado como elección de medios para lograr un fin, en contra del florentino, Botero mantiene que esa elección debe estar determinada y limitada por la moral cristiana.

En el primero de los diez libros *De la Razón de Estado*, se define claramente por primera vez el concepto de «razón de Estado» como: “noticia de los medios convenientes para fundar, conservar, y engrandecer un señorío”. Otorgando mayor protagonismo a la sabiduría que a la fuerza a la hora de gobernar y estableciendo teóricamente una coincidencia de intereses entre la Iglesia y el Estado. Botero entiende que el concepto de razón de Estado se compadece mejor con la idea de conservación del poder que con su engrandecimiento y, mucho menos, con la de su fundación, ya que para que pueda existir una razón de Estado se debe dar por supuesto “que hay señorío, y Príncipe que lo posee”. Y distingue expresamente entre una “buena” y otra “mala” razón de Estado (Cantarino 1996a: 186). La primera sería la que está en concordancia con las enseñanzas de la ética cristiana mientras que la segunda correspondería a las teorías de Maquiavelo que la dejan de lado.

Los tratadistas españoles, acorde con estas ideas, intentaron conciliar religión y política en sus consejos a los príncipes cristianos. La razón de Estado se identificó con la política, en tanto que arte de gobernar una república coordinando las distintas actividades de la sociedad de una forma unitaria y siempre en busca del bien común. Sus escritos presentan una diversidad de modos de asumir el antimachiavelismo contrarreformista que las hace difícil de clasificar. No obstante, de modo esquemático, podrían agruparse en las tres *escuelas* o tendencias propuestas por J. A. Maravall (1983): eticista, idealista y realista.

La primera⁵ estaría compuesta por aquellos autores que sustentaban la convicción de que la política debía quedar estrictamente subordinada a la religión. Durante el barroco, lo “político” se identifica con el modo de

⁵ Entre los eticistas se encuentran Pedro de Rivadeneira, Tratado de la Religión y Virtudes que deve tener el Príncipe Christiano, para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los Políticos deste tiempo enseñan, 1595; Juan de Mariana, De rege et regis institutione, 1599; Juan Márquez, El Governador Christiano. Deducido de las vidas de Moysés y Josué, Príncipes del pueblo de Dios, 1612; Juan de Santa María, Tratado de República y Policía

proceder del príncipe maquiavélico y la *mala* razón de Estado y, su uso, tenía una finalidad claramente peyorativa (Cantarino 1996a: 195-219). En este grupo encajan junto a Mariana, Márquez o Quevedo, la obra de Pedro Rivadeneira.

Rivadeneira, jesuita y primer biógrafo de la Compañía, contemporáneo de Ignacio de Loyola, no rechazaba el concepto de razón de Estado al contrario lo tiene por imprescindible para el buen gobierno. Pero en el sentido de *buena* razón de Estado, es decir, considerando la supremacía de la moral cristiana sobre la *política*. En su obra, que significativamente titula *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*, publicada en 1595, sostendrá que Maquiavelo representa una falsa razón de Estado. La razón de Estado que Rivadeneira propugna se encuadra en lo que, entonces, se consideraba “prudencia política” inspirada en la providencia divina. La religión es para él la piedra de toque de todas nuestras acciones, públicas o privadas. Por eso en sus tratados los eticistas solicitaban a los príncipes cristianos que fueran justos, premiasen la virtud, honraran a los soldados, que se sirvieran de los doctos y escondiesen de los aduladores, que eligieran ministros sabios y severos y que castigasen o premiaran con igualdad pues “su oficio es ser vicarios de Dios en la tierra y representarle”.

Entre los “eticistas”, merece también mención aparte, Francisco de Quevedo que en su *Política de Dios y gobierno de Cristo* y otros escritos descartó cualquier conciliación entre religión y razón de Estado. Ni siquiera contemplaba la posibilidad de una *buena* razón de Estado ya que, aunque halaga la idea de adquisición y conservación de la república aún “llamándose razón de Estado, es sinrazón” pues deja anegados en lágrimas los estados. Quevedo consideraba que la razón de Estado nada tenía que ver con la verdadera política porque supone un ejercicio diabólico del poder que se erige contra la moral cristiana y que, en realidad, pone en peligro el orden político existente. El regio oficio supone, para Quevedo, colocar el bien común por encima del interés personal del monarca. Ésa es la auténtica política, la política de Dios, que fundamenta el gobierno de la república en los principios morales revelados por Cristo. Pero en otros escritos posteriores se muestra mucho más moderado y próximo a posturas tacitistas o realistas puesto que sus posiciones al respecto se movían en sintonía con los avatares y vicisitudes de las cambiantes circunstancias de su propia carrera política (Fdez. Santamaría 1986: 253 y ss.).

La segunda⁶ tendencia en la valoración que los tratadistas hacen de Maquiavelo es la “idealista” que, asumiendo los principios éticos de la primera, está formada por aquellos autores que imaginaron a la monarquía hispana como el *non plus ultra* de la perfección y prudencia políticas. En esta escuela se incluye el obispo benedictino Juan Salazar, el jesuita Claudio Clemente, Juan de la Puerta o López Madera. Todos ellos pro-

Christiana para Reyes y Príncipe, y para los que en el gobierno tienen sus vezes, 1615; Francisco de Quevedo, *Política de Dios, gobierno de Cristo*, 1626 y 1655; Pedro Barbosa Homen, *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 Machavelo y Bodino, y los demás políticos de nuestros tiempos, sus sequazes*, 1627 y Juan Blázquez Mayoralgo, *Perfecta razón de Estado. Deducida de los Hechos de el Señor Rey Don Fernando el Católico, Quinto de este nombre en Castilla y Segundo en Aragón. Contra los políticos atheistas*, 1646.

⁶ Representantes del idealismo político español y sus obras principales serían: Juan de Salazar, *Política Española. Contiene un discurso cerca de su Monarquía, materias de Estado, aumento y perpetuidad. Al Príncipe nuestro Señor*, 1619; Claudio Clemente, *El Machiavelismo Degollado, por la Christiana Sabiduría de España y de Austria. Discurso Christiano-Político a la Catholica Magestad de Philippo IV, Rey de las España*, 1628; Juan de la Puente, *Tomo primero de la conveniencia de las dos Monarquías Católicas, la de la Iglesia Romana y la del Imperio Español, y defensa de la Precedencia de los Reyes Católicos de España a todos los Reyes del Mundo*, 1612 y Gregorio López Madera, *Excelencias de la Monarquía y Reino de España*, 1617.

ponían a la monarquía española y a la casa de Austria como paradigma político y espejo vivo en que deberían mirarse todos los príncipes cristianos.

Por último, la “escuela realista”, quizás el grupo menos homogéneo de los tres, intentó conciliar el realismo político que exigía el momento histórico con la moral cristiana, asumiendo pragmáticamente las necesidades que planteaba el complejo institucional y político del imperio hispano. Las críticas directas a Maquiavelo fueron llevadas a un plano secundario. Su modelo, fuente e inspiración se localiza en las obras del gentil Cornelio Tácito.

En esta escuela se enmarcan los arbitristas⁷, Moncada, Cellorigo o Navarrete, entre otros, quienes defienden una suerte de casuismo político y económico y, los tacitistas⁸, Alvia de Castro, Álamos Barrientos o Saavedra Fajardo, quienes buscaron conciliar la *buena* razón de Estado con el realismo político de Maquiavelo a través de la lectura del historiador romano.

Podemos concluir, por tanto, que el pensamiento político español del siglo XVII intenta una aproximación pragmática al concepto de razón de Estado y lo hace desde los diversos puntos de vista —éticos, idealistas o realistas—, que emergieron como reacción y alternativa al concepto de Maquiavelo y suponen, en muchos casos, perspectivas originales ante los problemas de la fundación, conservación y engrandecimiento de los reinos cristianos.

3. Gracián y la razón de estado del individuo

Gracián se mueve en sus escritos con suma facilidad de una a otra escuela. Se muestra como eticista en los párrafos en que ataca despiadadamente *al Maquiavelo*, pero también tiene momentos en que parece asumir las premisas idealistas como en *El Político* al presentar a Fernando el Católico como paradigma de político prudente y espejo para “reyes pasados y venideros”. Y su apreciación no es fruto de una simple exaltación aragonesista: el uso que de la diplomacia hizo el rey católico fue quizás el más eficaz de toda la historia mo-

⁷ Como arbitristas se han calificado las obras de Martín González de Cellorigo, *Memorial de la política necesaria y útil restauración de la república de España y estados della y desempeño universal destes reynos*, 1600; Sancho de Moncada, *Restauración Política de España*, 1619; Pedro Fernández Navarrete, *Conservación de Monarquías y Discursos Políticos sobre la gran Consulta que el Consejo hizo al Señor Rey Felipe Tercero al Presidente y Consejo Supremo de Castilla*, 1626; Benito de Peñalosa, *Libro de las cinco Excelencias del Español que despueblan a España para su mayor potencia y dilatación*, 1629 y Mateo de Lisón y Biedma, *Desengaño del rey y Apuntamientos para su gobierno*, 1623.

⁸ En la escuela tacitista, podemos destacar a: Fernando Alvia de Castro, *Verdadera Razón de Estado. Discurso político*, 1616 y Antonio de Herrera *Discurso sobre que Tácito excede a todos los historiadores antiguos y el fruto que se saca de sus escritos*. Pero los más destacados tacitistas fueron: Baltasar Álamos de Barrientos, *Tácito español ilustrado con aforismos*, escrito en 1594 y publicado en 1614, *Discurso al rey Nuestro Señor del estado que tienen sus Reinos y señoríos y los Amigos, y Enemigos; con algunas advertencias sobre el modo de proceder y gobernarse con unos y otros*, 1598, *Norte de Príncipes, virreyes, consejeros y envajadores, con advertencias políticas muy importantes sobre lo particular y público de una Monarquía, fundadas para el Gobierno de Estado y Guerra*, 1603, *Suma de preceptos justos, necesarios, y provechosos en consejo de Estado (y 9 discursos más)*; Juan Pablo Mártir Rizo, *Norte de Príncipes*, 1626 y *Vida de Rómulo*, 1633; Joaquín Setanti, *Aforismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito, por el Doctor Benito Arias Montano, para la conservación y aumento de las Monarquías, hasta agora no impresos*, 1614; el propio Benito Arias Montano, *Aforismos sacados de la Historia de Publio Cornelio Tácito*; Diego de Saavedra Fajardo, *Introducciones á la política y razón de Estado del rey Católico don Fernando*, 1631, *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas*, 1640 y *Corona Gótica, Castellana y Austríaca, políticamente ilustrada*, 1646; y Fadrique Furió Ceriol, *El Consejo y consejeros del Príncipe*, 1559, considerado el autor más fiel a las teorías de Maquiavelo.

derna española. Su gobierno fue el primero en Europa en establecer una red continental y regular de diplomáticos, agentes y espías por lo que no sería exagerado afirmar que desarrolló el primer servicio diplomático de la historia moderna.

Asimismo Gracián propone máximas y aforismos que, bajo la égida de Tácito, parecen abrazar un más estricto realismo político. Esa versatilidad de su postura ha confundido y suscitado perplejidad e incertidumbre entre quienes pretendían anclarlo sólidamente a una escuela concreta.

En sus estancias en Huesca, al amparo de la hospitalidad de su amigo Vicencio, Gracián probablemente había leído a Maquiavelo y también a sus detractores. Originariamente, los comentaristas echaron mano de aquellas declaraciones expresas en las que denuesta y vilipendia al secretario para situarlo del lado de los que rechazaban las teorías maquiavélicas. Pero, como el florentino, a menudo se presenta como realista al entender que se debe actuar conforme a las circunstancias del momento y aprovechando la ocasión. Esto ha provocado que la crítica lo haya calificado con igual énfasis tanto de antimachiavelista como de taimado machiavelista.

Más tarde, a raíz de la recuperación del Gracián político⁹, la opinión se dividió entre los que resaltaban la presencia de un cierto machiavelismo en la obra graciana y aquellos otros que subrayaban sus divergencias, incluso la repulsa que expresaba en ocasiones, como prueba de antimachiavelismo (Cantarino, 1996:463). Sendas posturas se apoyaban en citas extraídas de sus máximas, aforismos, realces o primores escogidos *ad hoc* para fundamentar una u otra opinión. El resultado es que no quedaba nada claro ni había unanimidad entre sus estudiosos respecto a la cuestión de si Gracián admitía o no las doctrinas de Maquiavelo.

Efectivamente sólo si se introduce el concepto de razón de Estado en las dos vertientes ya señaladas de *buena* y *mala* razón parece posible comprender la postura de Gracián en toda su complejidad y alcance, como sostiene la profesora Cantarino.

Los tratadistas, como Maquiavelo, no pretendían crear un sistema completo y coherente de ciencia política, más bien trataban de ofrecer al príncipe un conjunto de reglas de comportamiento pragmático, asumiendo implícitamente un cierto casuismo político, que orientara sus modos de proceder al logro de los fines perseguidos.

Sin embargo Gracián presenta ese casuismo bañado en un tinte jesuítico, fruto de los intensos años vividos como alumno primero y profesor después, aprendiendo y enseñando los métodos y modelos que propone la *Ratio Studiorum*.

La *Ratio* hunde sus raíces en los escritos de Ignacio de Loyola que, en la cuarta parte de las *Constituciones*, escribe lo que más tarde será el núcleo de la *Ratio Studiorum*. El general de la orden Claudio Aquaviva — bajo cuyo mandato la Compañía incrementó el número de sus miembros de cinco a trece mil— reunió un comité formado por el español Juan Azor, el portugués Gaspar González, el escocés James Tyrie, el holandés Peter Busée, el flamenco Antonio Ghuse y el siciliano Esteban Tucci cuyo borrador redactado en 1586 fue enviado seguidamente a los provinciales de la orden para su reflexión y comentarios. En 1591 se redactó un segundo documento modificado que se ensayó durante tres años en los Colegios de la Compañía. El resultado de todo ello sirvió de soporte teórico y experimental para que el comité compusiera la última versión de lo que sería el texto oficial y definitivo aprobado en Roma en 1599.

⁹ César Sillio Cortés y Antonio Goicoechea: 1941, *Maquiavelo y el antimachiavelismo en España* (Mariana, Quevedo, Saavedra y Gracián), Real Academia de Ciencia Morales y Políticas, pp. 65-87; 117-128. En E. Cantarino, 1996a, p. 52.

La metodología pedagógica propuesta por la *Ratio Studiorum* se basaba en la interacción conjunta de tres componentes básicos: prelección, repetición y acción.

La *prelección*, preanálisis o preexplicación del texto consiste en su estudio preliminar, visto desde todos los ángulos posibles, interdisciplinariamente que diríamos hoy. La prelección está emparentada con el *proyecto de comprensión* que propone Gadamer para la interpretación hermenéutica¹⁰.

La *repetición* estaría en consonancia con el principio ignaciano de que “el arte de enseñar es el arte de repetir” (Ayala, 1993:17). La *Ratio* distingue y prescribe tres tipos de repetición. Una sería la *repetición inmediata* destinada al resalte de los puntos esenciales del texto. La segunda, la *repetición del día siguiente*, para ejercitar la capacidad analítica y constructiva de los alumnos. Y, la tercera, la *repetición semanal* que iría encaminada a recordar todo lo aprendido durante la semana con el fin de extraer conclusiones pertinentes logrando de ese modo que los contenidos se fijen de modo permanente en el alumno.

La *acción*¹¹, por último, propone una serie de *puestas en escena* de lo aprendido ya de forma individualizada o colectiva, a través de certámenes, composiciones, academias o declaraciones que los alumnos celebran en grupo (Ibídem).

Merced a este método de aprendizaje y enseñanza, los jesuitas renovaron y elevaron el nivel general de la enseñanza, de la investigación e interpretación de textos clásicos hasta integrar en ella a la moral, la política o la historia. Lo que supone un traslado de la exégesis escolástica del libro sagrado y de la patrística a materias de contenido claramente social y con una metodología eminentemente moderna.

Con este método y esos presupuestos Gracián estudió profundamente y enseñó después a los autores clásicos griegos como Homero, Aristóteles, Platón, Demócrito o Píndaro; y latinos como Cicerón, Ovidio, Quintiliano, Virgilio o Séneca, que según Batllori (1969), constituían la bibliografía básica de las bibliotecas de cualquier colegio de la Compañía en aquella época. Por lo que podemos hacernos una idea aproximada de las influencias inducidas por estas lecturas en el joven Baltasar. Con este bagaje teórico la postura graciana se fue forjando en la consideración de la importancia de las circunstancias particulares a la hora de tomar decisiones políticas correctas.

Más tarde este círculo de lecturas se vio considerablemente ampliado gracias al contacto recurrente con la biblioteca del palacio de Lastanosa. Allí pudo conocer las obras de los principales autores políticos tanto modernos como antiguos. Gracián leía en latín, griego e italiano pero, como era costumbre en la época, raramente reconoce las fuentes de que se nutre. Aún así esta carencia se puede soslayar fácilmente a través de las citas de escritores políticos que aparecen en su obra, especialmente en *El Criticón*; ahí son expresamente aludidos Mariana, Márquez o Quevedo. También comenta la obra de algunos filósofos morales como Séneca, Epicteto y cita los escritos políticos de Platón, Aristóteles y Tácito, o a los modernos Maquiavelo, Bodino, Lipsio —primer editor riguroso y comentarista sagaz de Tácito— Alciato, Boccacini o Botero. Otros autores son citados sólo indirectamente, sin nombrarlos, como es el caso de Juan de Santamaría cuando alude al episodio del acaparamiento y posterior quema de su libro “ordenado por un poderoso”, aunque esa misma suerte la sufrieron las obras de Juan Mariana o de Cesar Baronio¹². También apunta a otros muchos escrito-

¹⁰ Vid., Gadamer, H. G.: 1992. Sobre este particular puede verse concretamente el capítulo noveno, *La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico* pp. 331-377.

¹¹ La *Ratio Studiorum* atiende de forma muy especial al problema de la aplicabilidad de las enseñanzas basada en la integración pragmática entre el pensamiento y la acción: saber pensar y saber escribir. En E. Cantarino, 1996a, p. 221.

¹² *De Rege* de Mariana fue quemado por orden del Parlamento de París en 1614. La obra *Martirologio Romano* de Baronio, cardenal confesor del papa Clemente VIII, fue también recogida y quemada públicamente en España por mostrarse contrario a la dominación española de Sicilia. En el cónclave para elegir al sucesor de Clemente VIII estuvo a

res como Mateo Alemán, Jerónimo Castillo de Bobadilla o la edición de las instrucciones y consejos de Carlos V a su hijo publicadas por Prudencio Sandoval. Incluso parece remitirse a sí mismo sin nombrarse¹³.

Como Rivadeneira, cuyo prestigio en la Compañía debió ejercer un notable ascendente entre sus miembros, Gracián parece admitir y reconocer la necesidad de la política y del comportamiento político pero siempre que éstos se identifiquen con la “buena razón de Estado, cristiana y efectiva” es decir, con la auténtica y verdadera razón de Estado. Un medio de obrar político en el que se tengan en consideración las exigencias de la moralidad cristiana sin cuyo concurso la Razón de Estado deviene en “razones, no de Estado sino de establo” (C, I, vii: 101).

Si para Maquiavelo la religión en política no es sino un arma más al servicio del príncipe, para Gracián la ética cristiana debe estar en la base y ser el límite del arte de gobernar la república pero también, y esta es la novedad, del *gobierno* de sí mismo.

Para la generación de la que forma parte Gracián la política, en tanto que *ciencia*, fue entendida como una suma de sabiduría y experiencia; en cuanto que *técnica*, como un conjunto de reglas de acción para el logro de los fines perseguidos; y como *arte*, la política se consideró una forma de conjugación prudente de las máximas de la buena razón de Estado. Gracián y sus coetáneos ya se habían desgajado de la corriente escolástica que imaginaba a la Iglesia como encarnación absoluta de la voluntad de Dios en la tierra. La política, por tanto, no era tanto un reflejo de la actividad divina cuanto que un quehacer puramente humano (Cantarino, 1996:462).

Maquiavelo, Hobbes y Gracián están de acuerdo en este punto: el Estado es un artificio fruto del trabajo del hombre, no una creación, ni siquiera una inspiración, divina.

Pero si Hobbes no valora la experiencia pasada como conocimiento válido para el uso presente, el florentino y el español entienden que, como toda actividad humana, el gobierno del Estado está condicionado por la naturaleza del hombre y, por ello, el estudio crítico, la observación cuidadosa y la extracción razonada de corolarios prácticos de los hechos pasados ayudan a conocer aquella naturaleza para poder actuar en consecuencia.

Hobbes prefiere partir de unos axiomas psicológicos incuestionables sobre la condición humana sin pararse a cuestionar que las razones de la naturaleza inícia del hombre y el ansia de dominación que le atribuye pueden deberse a las circunstancias específicas del hombre moderno por lo que no son generalizables a “todo tiempo y lugar” como él pretende. De esos presupuestos deduce la necesidad de un poder sobrehumano, fruto del pacto de todos, que aplaque esos supuestos instintos. En consonancia con esa génesis del Estado la única política posible es la de un poder absoluto racionalmente deducido.

Pero la *política* es, primordialmente, un saber práctico. No es sino en los medios que esa práctica utiliza para alcanzar los fines políticos donde se decanta la buena o mala razón de Estado.

Gracián, como decíamos, admitió la cristiana y verdadera razón de Estado y planteó un *exemplum* con el que medir la categoría del gobernante: “Opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: Don Fernando el Católico, aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la *razón de Estado*”

punto de salir elegido pero la oposición de la corona española lo impidió por considerarlo contrario a sus intereses en Italia.

¹³ Cita *El Político* indirectamente cuando escribe que: “No tiene otra falta esta Política sino de autor autorizado”. Tanto Coster como Romera-Navarro y otros reconocen en este párrafo una alusión prudente y modesta de Gracián a su obra sobre Fernando el Católico. En E. Cantarino: 1996a, p. 261.

(P:59), y lo elige tanto por sus servicios a la Iglesia romana como por la conjugación eficaz de prudencia y astucia que supo desplegar en el negocio político —que tanto alabó Maquiavelo— para engrandecer su señorío hasta convertirlo en el mayor imperio de la época. Así en *El Criticón* reaparece el rey en boca del Sesudo mientras muestra a los peregrinos la oficina de los grandes hombres donde se forjaban “cien reyes de un don Fernando el Católico, y aun quedaba sustancia para otros tantos” (C, III, vi: 552).

La novedad y modernidad del proyecto graciano fue imaginar la utilización del concepto de razón de Estado en el plano individual. La *buena* razón de Estado a nivel personal, la “razón de ti mismo”, supone la traslación de los consejos y modos de actuar de los políticos cristianos a la esfera privada. Si todos los actos del príncipe deben estar informados por la moral cristiana, en la vida ordinaria del hombre, la máxima del actuar debe, asimismo, asumir la ética cristiana para forjar un modo *político* de actuación.

Si hay un modo de actuar en el ámbito pública que no ofende los principios cristianos también puede conformarse un estilo político de actuar en la esfera privada que estará informado por la *razón de estado del individuo*¹⁴, que el jesuita ya propuso desde los albores de su primer tratado:

Aquí tendrás una, no política, ni aun económica, sino una razón de Estado de ti mismo, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser ínclito con pocas reglas de discreción. (H, Al lector: 9)

Este traslado del comportamiento político aplicado a los asuntos privados de cada hombre es la ingeniosa proposición que Gracián intentó teorizar a lo largo de toda su obra. Propuesta absolutamente moderna que suscitó las reticencias y aun desconfianza de los superiores de la Compañía.

Los primores, realces, máximas y aforismos sugeridos por el belmontino constituyen un compendio de recomendaciones para la vida, una brújula de *marear* acorde con las circunstancias particulares de cada uno, una guía para la acción encaminada a un fin concreto: *hacerse persona*. Este proceso tiene la mayor importancia en el proyecto graciano. El hombre no nace persona, en ese momento el ser humano no es más que persona en potencia. La actualización de esa potencia, su despliegue total, es la tarea y fruto de toda una vida de trabajo y perfeccionamiento.

El saberse adaptar a las cambiantes *circunstancias* es un requisito primero e imprescindible de la acción, pero no el único. Junto a esto, el hombre graciano debe saber que su acción será baldía si no aprovecha la *ocasión*. Antes o después de ese momento único la acción carece de sentido, no produce los efectos esperados puede, incluso, que éstos sean contrarios a los perseguidos. Si las *circunstancias* prescriben lo pertinente y censuran lo impertinente de las acciones respecto a los fines que se pretenden, la *ocasión* marca el punto exacto donde el actuar alcanza su máxima virtualidad. Antes de ese momento no se dan aún las condiciones que harían que la acción fuese eficaz. Después de él las circunstancias han variado y la acción se hace impertinente, incluso contraria a los fines deseados, produciendo efectos adversos.

Circunstancias y ocasión son conceptos que no implican ningún contenido antirreligioso o amoral. Gracián, con ello, se hace eco y asume la máxima ignaciana que reproduce en el aforismo 251 del Oráculo: “Hanse de procurar los medios humanos, como si no hubiera divinos y los divinos como si no hubiese humanos”.

La acción que se acomoda a las circunstancias y es llevada a cabo en la ocasión oportuna siempre será válida y eficaz, entonces, ¿dónde se encuentran los límites del actuar? Las acciones de los hombres deben inscribirse en el terreno de la ética y de la moral cristiana. Más allá de este territorio la razón de estado del individuo se convierte en perversa *razón de estado*. El logro de los fines apetecidos no justifica cualquier conducta como insinúa Maquiavelo. Al contrario, el uso de unos medios inadecuados, *poco cristianos* o *poco*

¹⁴ En su tesis doctoral y en numerosos artículos la profesora Elena Cantarino ha defendido y fundamentado este ingenioso modelo graciano de comportamiento político a nivel individual. *Vid.* Cantarino, Elena, 1996 y 2005.

ducta como insinúa Maquiavelo. Al contrario, el uso de unos medios inadecuados, *poco cristianos o poco humanos*, malograrían el fin último y primordial del hombre que es el *hacerse persona*.

Bibliografía:

- Ayala, Jorge Manuel; 1993: La Ratio Studiorum en Baltasar Gracián. La formación intelectual de Baltasar Gracián, incluido en el monográfico de Documentos A, N° 5, Baltasar Gracián. El discurso de la vida. Una nueva visión y lectura de su obra, Editorial Anthropos, Barcelona, pp. 14-39.
- Batllori, Miguel; 1969; Baltasar Gracián en su vida y en sus obras, editada por la Institución Fernando el Católico, Zaragoza.
- Cantarino Suñer, Elena; 2005; Gracián y la política: modelo y teoría de la Razón de Estado, en Conceptos. Revista de investigación graciana (3), 2006, pp. 101-115.
- Cantarino Suñer, Elena; 1996; De la Razón de Estado a la Razón de estado del individuo. Tratados políticos morales de Baltasar Gracián (1637-1647), Tesis Doctoral editada por la Universitat de València.
- Fernandez-Santamaría, José A.; 1986; Razón de Estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Gadamer, H. G.; 1992; Verdad y Método, en dos volúmenes, Editorial Sígueme, Salamanca.
- Maquiavelo Nicolás; 1998; El Príncipe, edición y estudio preliminar de Ana Martínez Arancón, Editorial Tecnos, Madrid.
- Maravall, José Antonio; 1983; Estudios de historia del pensamiento español, III: el siglo Barroco, Centro de estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.