

ENTRE EL INSTANTE Y LA CONTINUIDAD, LA PALABRA Y LA VERDAD: *LA PERFECTA RAZÓN DE ESTADO* DE JUAN BLÁZQUEZ DE MAYORALGO

LUIS. S. VILLACAÑAS DE CASTRO

Universidad de Valencia

I. INTRODUCCIÓN.—II. LA VISIÓN DE MARAVALL.—III. CORONA Y GOBIERNO.—IV. LA PALABRA Y LA VIRTUD.—V. RAZÓN DE ESTADO CATÓLICA.—VI. CONCLUSIÓN.—VII. BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

Este artículo se propone analizar la teoría de la razón de estado de Juan Blázquez de Mayoralgo. Para ello (1) se hará eco de la aproximación que a este mismo objeto de estudio ya hiciera J. A. Maravall, el cual matizará sustancialmente; (2) sacará a la luz un trasfondo conceptual específico del pensamiento de Blázquez de Mayoralgo, y que se articula a través de los varios usos del término «palabra»; gracias a esto, el artículo podrá enlazar también con (3) los conceptos generales de la teología católica, y la vez (4) situar la herramienta política de la *razón de estado* en el debate contra el maquiavelismo y —aunque de forma más breve— en el contexto histórico del imperio español.

Palabras clave: razón de estado; maquiavelismo; palabra; virtud; Dios.

ABSTRACT

This paper will attempt to analyze in depth the theory of *raison d'état* put forward by Juan Blázquez de Mayoralgo. Such an analysis will stem from a review and partial correction of J. A. Maravall's approach to this object of study, and will disclose what it believes to be the specific originality underlying Blázquez de

Mayoralgo's thought by dwelling on the various possible meanings that the term «word» assumes in his work. Such scrutiny will enable us, next, to shed light into Blázquez de Mayoralgo's theory of *raison d'état* within the the basic frame of catholic theology, its role in the discussion against Machiavelism and —though in a smaller degree— in the historical context of the Spanish empire.

Key words: *raison d'état*; Machiavelism; word; virtue; God.

I. INTRODUCCIÓN

Juan Blázquez de Mayoralgo, quien coincide con el momento fundamental de la historia europea que se concentra alrededor de 1648, no ha tenido fortuna ni entre los editores ni entre los estudiosos. Su obra, *Perfecta Razón de Estado contra ateístas*, publicada en la ciudad mexicana de Veracruz en 1646, no ha vuelto a ser editada, y nadie le ha dedicado un libro ni un artículo, que yo sepa. Ni siquiera las descripciones bibliográficas de su libro son exactas, y así la pequeña selección de su texto que está a la mano sitúa su año de edición en 1642 (1), mientras la ficha de la biblioteca universitaria de Valladolid en la que hay un ejemplar de la obra le ofrece un formato parcialmente falso (2). El importante libro de Humberto Piñera sobre el pensamiento

(1) Cfr. CASTILLO VEGAS, J. *et al.* (eds.) (1998): 233, dentro de la sección «Juan Blázquez Mayoralgo. *Perfecta razón de Estado*», si bien en la página 231 se sitúa correctamente en el año 1646. La otra selección de textos sobre la teoría política clásica española, DE VEGA, PEDRO (ed.) (1966), que lleva la introducción de Enrique Tierno Galván, no menciona ni recoge su libro.

(2) BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646). El único ejemplar está en la biblioteca Universitaria de Valladolid, con signatura F/Fs 016178 . En efecto, la ficha catalográfica le da 194 hojas, pero esto describe mal el contenido del libro que, al margen de todos los prólogos y censuras, incorpora las siguientes partes: 1. Un «elogio apologético de el licenciado don Gaspar Fernández de Castro, oidor de la Real Audiencia de México», que ocupa seis hojas; 2. «Memorias agustas al mas soberano principe que ha merecido España», que es obra de «Don Francisco de Samaniego, relator en la Sala del Crimen Audiencia Real de Mexico», que va firmado a 27 de diciembre de 1645 y que tiene 15 hojas, repartidas en 104 párrafos; 3. «La curiosa atención del Almirante don Pedro Porter Casanate, cavallero de la orden de Santiago», que se declara amigo del autor y que ha deducido de sus obras «estas sentencias, por dignas de índice y de estar en la memoria, por notables», que tiene 34 hojas. En cuarto lugar va el prólogo de Blázquez Mayoralgo al rey, que incluye seis hojas en cuerpo mayor. Sólo luego, en quinto lugar, vienen las 194 hojas de los catorce libros de la historia de Fernando el Católico, a las que hay que añadir los lugares de la Sagrada Escritura citados en el libro y los «índices de autores y lugares humanos», en 17 folios, más, en sexto lugar, las «materias que se tratan en estos catorce libros», que junto con las erratas hacen otras 17 hojas. Como se ve, todo esto ofrece al libro una estructura

español en los siglos XVI y XVII, no lo menciona (3); José Luis Abellán lo cita dentro de la serie de los antimaquiavelianos, sin añadir mucho más (4), mientras que Elena Cantarino lo nombra dentro de los que «ofrecieron a su vez su propia concepción de la razón de Estado» (5). En realidad, este ensayo intenta desplegar esta última alusión y busca identificar la «concepción propia» a la que hace referencia Cantarino (6). Más allá de estos pequeños detalles, los pocos estudiosos que lo convocan apenas dicen nada específico de él ni ofrecen un perfil personalizado dentro de la tratadística política del Siglo de Oro (7). La más importante autoridad sobre el tema, J. A. Maravall, en su fundamental *La Teoría española del Estado en el siglo XVII*, además de referencias genéricas, describe algunos aspectos formales del libro, que identifica como cercano a los textos de Álamos de Barrientos y los demás libros de «avisos» y «advertencias» (8), algo que sólo es en una de sus partes.

Y sin embargo, estamos ante una obra notable, escrita por las elites políticas de su época bajo el patrocinio directo del inquisidor de Nueva España. Tal vez por eso sea sintomática del modo de pensar de los actores de la monarquía hispánica por los años en que fue escrita, sin duda uno de los periodos más brillantes de la tratadística política europea. Por sí misma, merece estar

muy compleja, siendo digno destacar la contribución material que hacen las elites jurisdiccionales de la Audiencia de Nueva España, hasta el punto de que podemos hablar de una obra colectiva.

(3) Cfr. PIÑERA, H. (1970).

(4) ABELLÁN, J. L. (1981): 100.

(5) CANTARINO, E. (1998): 17.

(6) Este trabajo es una reescritura del ensayo que presenté hace ya algunos años en el curso de doctorado «Razón de Estado y democracia», impartido por la profesora Elena Cantarino dentro del programa de doctorado «Ética y democracia», del Departamento de Filosofía del derecho, moral y política de la Universitat de València. Quisiera agradecer a Elena Cantarino las sugerencias y consejos que entonces realizó a la primera versión del texto.

(7) Cfr. VIEJO YHARRASSARRY, J. (1999), que se centra en la consabida temática de que no hay ciencia verdadera de la razón de Estado, sino una recolección de experiencias. El autor manifestaba basarse en las consideraciones de Fernández-Santamaría (1986) y sobre todo en la discusión que mantuvo sobre este libro B. Clavero (1985): 873 y sig.

(8) MARAVALL, J. A. (1944): 31: «De aquí el gran número de libros dedicados a “avisos” y “advertencias” con los que el príncipe puede hacer frente rápidamente a la ocasión. Y como, según hemos dicho, resulta imposible prever el orden en que los casos se van a presentar, lo más útil es exponer esos avisos en máximas [...] (así la de Álamos o la de Blázquez)». Como vemos, Maravall reduce el libro entero a una de sus partes, la que se presenta en máximas. En realidad, ésta no es la parte central del libro, que se dedica a la historia del reinado de Fernando. De hecho, otra mención genérica hace referencia sólo a la serie de textos que extraen las enseñanzas de la historia patria, y aquí se menciona a Saavedra, Mayoralgo y Gracián. Esta pista, que es muy importante, no es seguida por Maravall.

entre los grandes nombres de Mártir Rizo, de Saavedra Fajardo y de Gracián, cuyo estilo tantas veces anticipa. Como será general en todos estos autores, Mayoralgo hace algo más que extraer enseñanzas de la historia política de Fernando el Católico. Con su figura evoca una época originaria de la razón política española, una estrategia política básica, un sentido fundacional de la monarquía y una forma de reinar que contrasta con el final del reinado de Felipe IV y que, por ello, tiene profundas aspiraciones críticas. La vinculación de las elites jurisdiccionales mexicanas con el tribunal de la inquisición, que avala el texto, es algo más que circunstancial, como veremos. A pesar de todo, en este ensayo sólo me propongo mejorar el conocimiento de la obra, no agotar su impresionante riqueza. Para ello me centraré en primer lugar en criticar los escasos abordajes que de ella se han hecho, y muy especialmente el de J. A. Maravall. Ello nos permitirá —en segundo lugar— distinguir entre *res publica* e imperio, para mostrar —en el punto tercero— que la razón de Estado tiene que ver con esta última cuestión. Luego intentaré identificar un tema central en su escritura, el problema de la palabra, de tanta relevancia moderna: lo haremos en el cuarto apartado. Sólo entonces estaremos en condiciones de entender lo específico de la razón de estado católica, quinto punto con el que finalizaremos.

II. LA VISIÓN DE MARAVALL

1. La primera cita directa del libro que realiza Maravall tiene que ver con el problema de la flexibilidad que debe poseer el gobernante y que le permite una adaptación capaz de vencer en las más variadas coyunturas. «Esto es reinar; esto es variar las formas para que se gane por gobierno lo que puede perderse por confusión; si el Rey no se transforma según el accidente, menos sabrá resolverse según la causa» (9). Así pues, el marco temático en que Maravall sitúa la cita de Blázquez Mayoralgo viene ofrecido por la doctrina general de la flexibilidad como base de la prudencia y del control de las realidades concretas. Con todo, este contexto no capta la cuestión fundamental que está tratando Mayoralgo. Si para Maravall el argumento se relaciona con la «racional flexibilización de las virtudes, conservando, no obstante, éstas toda su sustancia» —como se ve, para él se trata de un asunto moral—, en realidad el marco del libro de Mayoralgo del

(9) MARAVALL, J. A. (1944): 255. La cita de BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646) se corresponde al folio 147 reverso.

que se extrae esta cita tiene que ver con la política, y no con «las virtudes cardinales» —como sugiere Maravall—, ni con «la conducta moral del gobernante», ni con las «virtudes morales». Sorprende que en 1645 (fecha en la que se escribe este libro) y en Veracruz, Mayoralgo proponga un largo argumento sobre «los libelos de la conjuración» y sobre la actitud adecuada que frente a ellos debe tener el príncipe para evitar la desdicha de verse forzado a creer en ellos sólo cuando «los escriben en su sangre» (10). Aquí, como siempre, el príncipe debe evitar «el demasiado descuido», que es cobardía, y «el demasiado temor», que es flaqueza (11). No hay que olvidar que entre los coautores del libro hay un caballero de la orden de Santiago, como lo fueron Quevedo (12) y Saavedra. Sin duda, estamos ante una forma de pensamiento extendido entre estas elites tradicionales en un momento de grave crisis, en el que la monarquía buscaba un horizonte tras el gobierno de Olivares.

El momento de la historia fernandina que se vincula a este asunto de las conspiraciones, y el que va a ofrecer su enseñanza particular, es el episodio de la relación del rey Católico con el Gran Capitán, el líder de la nobleza andaluza que aspiraba a impedir que Fernando gobernara tras la muerte de Isabel. El contexto, además, es analógico a aquél del que se había hablado años antes de las conjuras de Olivares (13). Y en realidad, el ejemplo ade-

(10) BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646): 146 reverso.

(11) En este sentido, no se debe olvidar que estos grandes tratados de Quevedo, de Saavedra y este de Mayoralgo se editan justo cuando la política de Olivares ha entrado en desgracia y son otras tantas las ofertas de reordenar la política de la monarquía. Cfr., para estas fechas cruciales de la edición, la obra ya clásica de ELLIOTT, J. H. (1998): 724-746.

(12) Quevedo presentó al conde de Lerma sus comentarios sobre el *Bruto* de Plutarco el 4 de agosto de 1644, y su sentido era mostrar la convicción de que «la república se podía restituir a suestazo antiguo». Sin duda, esto significaba para el caso de España volver a los tiempos de Fernando.

(13) BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646): fol. 159 reverso. Hay un rumor sordo en la tratadística de esta época acerca de la necesidad que tiene el rey de desconfiar de sus validos. Se ve en Quevedo, en Saavedra, y desde luego en Blázquez: «Piensan los reyes que es flaqueza de el Imperio acortar el tiempo al ministro que gobierna mal». De forma especialmente paradójica con todo lo que ha dicho antes, escribe de pronto que los reyes deben sobre todo castigar en sus ministros «la trasgresión de las leyes interpretando sus órdenes» [152 reverso]. Esta acción sería obra de la malicia, no de «las sombras que forma la imagen». Es decir: la violación de la ley, que ha recomendado en determinados tiempos, debe luego ser castigada en el ministro, cuya violación se ha de caracterizar no como reflejo de la figura del propio rey, su sombra, sino como fruto originario de la malicia. Que es preciso castigar los falsos ministros no es un asunto meramente teórico, sino que esos son «maestros de los que oy hazen lo mismo!» [126 rev]. Cfr., para la circunstancia histórica, ELLIOTT (1998): 659-682.

cuado se concentra en ese momento en que Fernando nombra al Gran Capitán maestro de Santiago y a la vez lo encarcela. Entonces dice: «acción, si se mira por los lejos de la apariencia, culpada; y si se mide con la razón de estado de la Corona, aplaudida». Y entonces nos damos cuenta de que Blázquez Mayoralgo está hablando de algo parecido a los golpes de Estado, tal y como lo habían definido los *políticos* ateístas que él critica, como Nau-det (14). En modo alguno se describe una flexibilidad moral ocasionalista o fundada casuísticamente; antes bien, se exhorta al político a que no reduzca su actuación «a las formas comunes», pues con ellas no se garantiza la duración de su principado. Si seguimos leyendo, parece evidente que esas formas comunes son «las leyes que estableció la sujeción» o «las costumbres que consintió la necesidad». Por lo tanto, lo que Blázquez de Mayoralgo indica es que la política del Estado no puede resolver sus problemas —«sus materias», como los llama— por las formas legales y legítimas tradicionales. Se prevé en el príncipe una actuación innovadora, y esto implica lo que con un anacronismo podríamos llamar un *principio de ilegitimidad*. Tal es la consecuencia que se debe asumir, y por eso Mayoralgo añade que «más tolerable se considera el imperio de un príncipe bueno que la libertad de una República mal gobernada» (15). Esta frase ha sido omitida en el análisis de Maravall, pero creo que en ella se funda la verdadera teoría de Mayoralgo respecto de la flexibilidad que puede llevar al príncipe *bueno* a un golpe de Estado. Como es obvio, la cita no era precisamente trivial en 1644, como tampoco lo era en 1646. Baste recordar el golpe de Estado del inquisidor García de Trasmiera en la revuelta siciliana de 1647 (16), y destacar de ella el problema central de la relación entre república e imperio, al que luego retornaremos.

Ahora debemos atender a la *condición* de este actuar de la razón de Estado contra la legitimidad de la ley y de la costumbre, o contra la libertad de una república mal gobernada. En cualquiera de estos casos, el príncipe ha de conservar el calificativo de «bueno», valoración que no puede obtenerla sólo a partir de sí mismo. Aquí tenemos uno de los «secretos» del reinar: conse-

(14) Cfr., a este respecto, RIVERA GARCÍA, A. (2008): 385.

(15) BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646): 146 reverso.

(16) Cfr. RIVERO RODRÍGUEZ, M. (2004): 129-153. La tesis central del trabajo es que el tribunal de la Inquisición era un instrumento central de conservación del reino, justamente el modelo de Fernando el Católico. Para esta conducta se pueden ver las cartas de Fernando al inquisidor general Diego de Deza, durante la crisis de la gobernación tras la muerte de Isabel. Cfr. VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (2006): 580 y sigs.

guir que el golpe de Estado no sea llamado «tiranía». La caracterización del príncipe, por lo tanto, no debe entregarse a esa valoración que se produce desde «los lejos de la apariencia» sino desde la razón de Estado. Pues forma parte de esta razón el control y el dominio de la palabra «bueno»; para ello, a su vez, no hay otro camino más que el que el príncipe llegue «a ser venerado por diuino»; y, al ser caracterizado en su propia subjetividad como bueno o divino (de forma previa a toda actuación y a todo juicio), logrará que «en ningún caso que se ofrezca se ha de persuadir el Reyno que puede ser tirano».

Más allá de Fernando, Blázquez de Mayoralgo se remonta al verdadero arquetipo, a Moisés. Entonces introduce un esquema simbólico de larga tradición y eficacia: «La vara de Moisés», escribe, «que tantas veces se transformaba, no fue otra cosa que símbolo de gobierno de los imperios, donde las cosas suceden tan desiguales que no es posible dividirlos con una misma línea» (17). Esta vara, que nunca tiene una misma línea, nos recuerda de forma impactante la metáfora que V. I. Lenin empleó en 1903, en el II Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia; en concreto, durante su «Discurso sobre el programa del Partido», en sesión celebrada en Londres el 22 de julio (o 4 de agosto por el calendario occidental) (18). Sin duda sería posible, a través del contraste de ambas citas, desarrollar la comprensión marxista de la razón de estado en su diversidad específica. En cualquier caso, parece obvio que Blázquez de Mayoralgo presenta un «símbolo del gobierno de los imperios», pero un gobierno que no tiene nada que ver con el pastoral, sostenido sobre el control ideológico de las almas o sobre la actuación de los ministros, ámbito al que se alude con el nombre de *república*. Como tal símbolo, la vara del imperio alude a una materia del poder que no tiene «una misma línea», que es una sucesión de desigualdades irreductibles a una ley. Esa vara imposible habría de corregir, precisamente, las desviaciones que son propias de la república.

De hecho, cuando Mayoralgo cita a san Agustín inmediatamente después, ya tenemos una forma de gobernar la naturaleza que está más acá o más allá

(17) BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646): fol. 147.

(18) La formulación original de Lenin fue la siguiente: «Sabemos que los economistas han doblado el bastón de un lado. Para ponerlo derecho alguien debía doblarlo del otro —y eso es lo que he hecho. Estoy seguro de que la socialdemocracia rusa será capaz siempre de enderezar cualquier bastón que haya sufrido la desviación oportunista, y que nuestro bastón se mantendrá siempre recto y listo para llevar a cabo las acciones oportunas», LENIN, V. I.: «Discurso sobre el programa del Partido», citado por LIH, LARS T. (2008): 27.

de las diferencias schmittianas entre naturaleza y milagro, entre ley y estado de excepción. No tenemos el arsenal moderno de categorías políticas (19), sino todo lo contrario. Dios, como Moisés, es *naturae gubernator*, y *naturaliter* (de forma natural) transformó el agua en sangre. El mismo Dios endereza la naturaleza de tal modo que, siendo ella misma, de forma natural padezca plagas. La diferencia entre ley y milagro se reduce frente a la providencia concreta que es la verdadera Razón de Dios (20). Y lo mismo sucede con los reyes o príncipes y con su razón de Estado (21). Moisés hace que su vara vuelva el agua sangre, abra el mar Rojo, se transforme en serpiente que devora a las otras serpientes de los magos. Dios gobierna la naturaleza con elección de medios y efectos, de la misma manera que el príncipe bueno transforma su vara según la oportunidad. El rey es divino, por lo tanto, cuando es

(19) Para una extensión de lo que entiendo por esta forma moderna del Estado, cfr. VILLACAÑAS DE CASTRO, L. S. (2008). Para entender el sentido premoderno de estos dispositivos conceptuales, cfr. en el mismo número SAUQUILLO, J. (2008).

(20) Esta teoría de la providencia es central en la obra de Mayoralgo y respecto a ella los políticos y ateístas son la misma cosa. En realidad, políticos y ateístas niegan la providencia y consideran que todos «los movimientos de lo que sucede» están sujetos al «hado y la fortuna» [BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646): 12]. La diferencia atañe a la teoría de la naturaleza de Mayoralgo, que distingue entre «caso» y «fortuna», y «hado». Este último es *ordo seriesque causarum* que fluye como una verdad constante desde toda la eternidad; sería una especie de providencia general, «un decreto inmutable de la providencia». Fortuna, en cambio, sería aquel acontecimiento que tiene su origen en accidentes, pero al cual no se le pueden atribuir «los sucesos», sino sólo concederle la «ejecución» [13]. Esta forma pagana de ver las cosas, que distingue entre hado y fortuna, necesidad y azar, esconde «el cuidado vigilante y perpetuo que asiste a todas las cosas, gobernándolas con perpetuo orden inmutable porque la providencia es una perfecta y absoluta razón de Dios, a quien sirven el hado y la fortuna». El caso, finalmente, es otra cosa: citando a Aristóteles recuerda Mayoralgo que el caso es el conjunto de sucesos que tienen su origen en algún tipo de alma y, desde luego, *in hominibus qui voluntarie agunt*. Por esto la providencia a veces concede la realización de sus planes al caso, a la acción humana. Así sucede cuando los reyes participan de la providencia divina. Ellos mismos han de ser providentes, por lo tanto, y ésta es la razón de Estado. «Efecto de Dios es la providencia aunque parece de humana acción» [18 rev.]. La razón de Estado es una mimesis de la razón de Dios, como se aprecia en la nota siguiente.

(21) «Virtud divina en los reyes es la providencia»: la providencia consiste en algo diferente de las virtudes morales que menciona Maravall. En realidad es una «razón de el ánimo» que permite la «adivinación de lo futuro, la inteligencia de lo que es posible suceder» [BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646): 18 rev.]. Por eso los romanos hicieron de ella una especie de «profeta que en lo profundo de su pecho prevenía los accidentes y por atribuirse inmortalidad, muchos de los antiguos reyes fingieron que era deidad secreta que les informaba lo que era providencia que los advertía» [86]. Concluimos entonces que, en este sentido, y por lo que hace a su forma de gobierno, «príncipes son semejanza de Dios en la tierra» [189].

providente como Dios, y en ello consiste la verdadera razón de Estado. El esquema no se puede describir como una dualidad de naturaleza y milagro, o de ley y estado de excepción: la naturaleza de la vara, símbolo del gobierno imperial, es sólo una, toda ella naturaleza y toda ella excepción. Las plagas tampoco son un milagro, pues la doctrina de Agustín —dice Mayoralgo— es que Dios «naturales quiere que fuesen las plagas que castigaron a los egipcios». La naturaleza entera está así sometida a un orden de ejecución. De la misma manera, inmediatamente antes de la cita que nos propone Maravall, se dice que «el orden de ejecutarse fue de el Emperador, variando de tal manera los efectos» (22).

Desde luego, el asunto decisivo es el de la «contingente necesidad», la «naturaleza de los casos inopinados», aquello que siempre tiene su causa en agentes voluntarios. Entonces se explica que la vara deba ser enderezada, no desde su estado de perfección inicial, sino desde el antecedente concreto que la ha deformado: «no por las leyes introducidas» (23), sino por el duro golpe contrario (24). El problema, en este caso, reside en impedir por todos los medios que ese duro golpe sea caracterizado como tiranía, pues —por el contrario— ha de ser reputado como propio de un «príncipe bueno». Estamos ante la pregunta de cómo mantener la «legitimidad» a pesar de la «ilegitimidad», que es el núcleo de todo carisma.

No es casualidad que en este punto, y dando un paso más en la argumentación, Blázquez de Mayoralgo desplace su interés desde Moisés al mismo Cristo, que no sólo viene a traer la paz sino la guerra. El sentido de esta vieja expresión se nos revela muy importante dado que Cristo expresó de forma arquetípica la ley de la Corona (25). Veamos entonces lo que significa su modelo: su perfección reside en que, en tanto rey, «unía con la ley de la Corona las palabras de la conservación de ella». La fundación se conecta de forma manifiesta con el completo control del lenguaje que garantiza su conservación. Pues, precisamente, este control del lenguaje dictamina que nada de lo que haga su Corona pueda ser tiranía, sino siempre bondad. De este modo, el «carisma» del fundador puede mantenerse sin mengua ni deterioro. Si, como dice

(22) BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646): 147 rev.

(23) *Ibidem*: 148.

(24) MARAVALL, J. A. (1994): 362, recoge un texto de Lacina que expresa este punto de forma admirable: «Cuando se hallan desconcertadas las materias sería imprudente el obrar con regla», DE LACINA, J. A. (1944): 69.

(25) Cfr. BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646): 147 rev. Sin duda, estamos ante textos que en 1944 podían haber sido muy significativos para Maravall; el hecho de mantenerlos en silencio también lo fue.

el texto, la conservación de la Corona es un asunto del tiempo, resulta que «según los tiempos» —y ésta es la ley verdadera— «tan forzoso es mudar el lenguaje para introducirla como poner los medios para perpetuarla» (26). En última instancia, esos medios consistirán en la perpetuación del lenguaje acerca de lo divino, esto es, en garantizar que el príncipe se repunte de divino. Así se perpetúa la Corona. Se llega a la conclusión de que «no ay vassallo que guarde respeto a la Corona que no tiene temor al Cielo» (27).

2. Como vemos, estamos ante algo diferente de la teoría de la flexibilidad de la prudencia moral; estamos ante algo que tiene que ver con la esencia más profunda de la conservación del orden providencial y con la tesis de que todo depende de la *palabra*. Esta certeza nos permite abordar otros tantos pasajes citados por Maravall en su *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Adelantemos ya un primer resultado: los actos de la Corona han de ser juzgados como divinos. Este juicio no concierne al contenido de los actos, sino al dominio del lenguaje. Ahora bien, frente a los factores que hemos abordado hasta ahora (la cuestión de los golpes providenciales que neutralizan los casos contingentes), Maravall nos coloca de pronto ante extractos que parecen sugerir todo lo contrario a lo que aquí hemos defendido. El príncipe, se nos dice, no puede violar la ley porque ésta es la libertad de los súbditos. Y Maravall recuerda, en este contexto, el siguiente pasaje de Blázquez Mayoralgo: «El derecho de las gentes fue la libertad y las leyes se instituyeron para conservarla» (28). La enseñanza que extrae Maravall de este pasaje, y de otros semejantes, es que «el poder se ve confinado por una zona de prohibición» (29). De hecho, Mayoralgo parece estar insistiendo en esta misma idea al recordar que no sólo «enseñan las leyes que los ministros las ejecuten, sino que las guarden los Reyes» (30). Así, en esta zona de prohibición para el monarca parece emerger la libertad del súbdito que puede «cooperar con el poder, obedeciendo libremente sus órdenes», concluye Maravall.

Al margen de esta forma de cooperar (que es meramente obedecer, y que tan eficaz era en la dictadura de 1944), creo que el dilema es otro. Desde luego, Maravall acierta al proponer que el rey debe respetar las leyes; sin embargo, aquí como antes, lo esencial consiste en hacernos cargo del pasaje ampliado que recoge esta cita. Pues el horizonte conceptual en que se mueve

(26) *Ibidem*: fol. 147 rev.

(27) *Ibidem*: fol. 152.

(28) *Ibidem*: fol. 127, citado en MARAVALL, J. A. (1944): 326.

(29) MARAVALL, J. A. (1944): 328.

(30) BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646): 126 rev.

aquí Blázquez Mayoralgo es relativamente diferente del que enmarcaría la *cuestión de las garantías* de las leyes que respaldan la libertad de los súbditos. Citando el mismo pasaje que Kierkegaard recoge al principio de *Terror y Temblor* (donde el embajador es introducido por Trasíbulo en el jardín, y como respuesta sólo recibe el gesto de arrancar las flores más altas), Mayoralgo nos descubre las otras claves de la teoría de la razón de Estado providencial que hemos descrito antes. Sobre todo nos muestra que el objetivo de la excepcionalidad no es el pueblo —concepto que aparece en Mayoralgo sólo en términos peyorativos (31); habla del «monstruo inconstante del vulgo» (32) que tiene enfermos los ojos para la verdad, o de «lo licencioso del pueblo» (33). En realidad, el ámbito en el que se inscriben sus palabras es la política, aquello que une a la Corona y al poder de los ministros que están y son partes de la relación con la *res publica*. Aquí se trata del dominio de los juicios y de los adjetivos, y es propio de esta potestad que el monarca, príncipe o emperador no pueda *a fortiori* violar la ley. Sin duda, se habla también de garantizar la libertad y la ley de los vasallos, pero no se produce una teoría propiamente dicha de estos elementos, sino del mal ministro: «No se lastima el pueblo», escribe Mayoralgo, «de que el Príncipe se leuante, pero lastímase de que se entronice el poderoso» (34). La clave es que la violación de la ley es siempre cosa del ministro, «del que tiene mando», y lo que cabe impedir es que circule la idea o valoración de que lo hace «interpretando la orden de el Rey» (35). Pues si llegara a imponerse este juicio (si llegase a vincularse la violación de la ley con el Rey), entonces «cada uno puede defender su causa y este es derecho natural». Lo cual debe impedirse a toda costa. Mayoralgo cita en este punto *Digesto*, en cuya conclusión se afirma que *hominem homini insidiari nefas esse* (36).

(31) «Pueblo siempre da lugar al odio», *Ibidem*: 11. También: «Los pueblos, el origen de ganarlos y constituir los imperios fue siempre por medio de alguna acción aunque fuese tirana y esta, si en la ejecución tuvo descrédito, en el atrevimiento adquirió reputación, siendo cierto que la infamia que se acusa al que la emprende se disimula en el aplauso de la victoria y la voz que esparció entonces con las quejas del agravio o se apaga en las mudanzas del tiempo o se reprime en el ámbito de la sujeción» [178].

(32) *Ibidem*: 155.

(33) *Ibidem*: 101 rev.

(34) *Ibidem*: 127.

(35) *Idem*.

(36) Según Mayoralgo, se trata de la ley tercera en el libro primero de los *Digestos*, título primero, cuando en realidad es *Digesto* 1.1.3, Florus 1. Inst. El pasaje lo comentó por extenso Leibniz en los *Nuevos Ensayos*, en una dirección completamente diferente de Hobbes, que resuena en este pasaje. Leibniz recuerda que los caracteres de la ley natural han sido grabados

Resulta fundamental que la ley no pueda ser alterada desde el arbitrio del gobernante, y esto significa que «no cabe interpretación en la orden del príncipe» que conduzca a la violación de la ley. No hay, consecuentemente, posibilidad de resistencia. Aunque el príncipe Trasíbulo cortara las flores más altas, no cabe interpretar a partir de ello que el ministro que viola la ley obedece este gesto del rey. Antes bien, aquel ministro con poder que agravie las leyes deberá ser apartado por el rey. «Yerra quien dize que obedece al Rey si arbitra la ley» (37). El rey es justamente la figura que exige que el tirano haya de ser el ministro, y nunca el propio rey (38). Con ello no se anticipa la máxima «el rey reina pero no gobierna», puesto que el rey reina, y sólo gobierna *providencialmente* en el caso de razón de Estado, uno de cuyos ejercicios cruciales consiste en separar al ministro poderoso y tirano que gobierna «indigno y cruel». Así pues: todo lo que se dice respecto de la necesidad de mantener la ley de los súbditos es una amenaza directa a los ministros, que pueden ser depuestos por el rey. Mayoralgo está tratando, en suma, de «la educación de los ministros» y de la obligación del monarca de «amparar los vasallos» (39). Podemos entender que la clave lingüística de esta operación reside en que el rey no consienta «que el ministro le usurpe el nombre» (40), pues esta acción de los ministros (de lo que el conde-duque de Olivares era

por Dios, según San Pablo, en su espíritu, «mediante instintos que conducen de inmediato y sin razonamiento a lo que la razón ordena». Esos instintos no conducen a la acción inevitablemente porque «los oscurecemos por medio de prejuicios y los alteramos a base de costumbres contrarias». Sin embargo, la mayor parte de las veces actuamos de acuerdo con esos instintos de la conciencia, y los seguimos incluso cuando los superan impresiones más poderosas. La parte mayor y más sana del género humano les rinde testimonio. La costumbre, la tradición y la disciplina intervienen también en ello, pero lo natural es causa de que la costumbre se haya orientado en general hacia el lado bueno en lo que respecta a esos deberes. La Naturaleza concede, por otra parte, al hombre e incluso a la mayor parte de los animales afecto y dulzura hacia los de su especie. En este contexto, Leibniz recuerda que «la célebre frase de un jurisconsulto romano: «quia inter omnes homines natura cognitionem constituit, unde hominem homini insidiari nefas esse» («como la naturaleza ha establecido entre todos los hombres un parentesco, no debe suceder que un hombre tienda trampas a otro»). Tan sólo las arañas constituyen una excepción, y se comen entre ellas, hasta el punto de que la hembra devora al macho después de haber gozado». Se trata así de un instinto sociable universal, que en el hombre puede ser llamado filantropía. Ésta formaría parte de las verdades innatas, con lo que Leibniz quiere fortalecer el aristotelismo político como estructura natural tras el poderoso ataque de Hobbes.

(37) *Ibidem*: 127 rev.

(38) Cfr. *Ibidem*: 49.

(39) *Ibidem*: 127.

(40) *Ibidem*: 63.

un ejemplo reciente) ofrecía ciertamente uno de esos casos que convenía neutralizar con providencias especiales.

III. CORONA Y GOBIERNO

1. Desde esta perspectiva, no habría contradicción entre la teoría del gobierno providencial de la Corona y la teoría del gobierno legal ministerial. Cuando lo realiza el rey, el llamado *golpe de Estado* se ejecuta siempre contra los poderosos ministros, y no contra el pueblo. Y cuando se lleva a cabo contra este último, en ese caso es siempre obra de los ministros que han malinterpretado la orden del rey, y consecuentemente deben ser separados del poder.

Dicho esto, compliquemos nuestro argumento añadiendo que la diferencia entre el gobierno de los ministros (a los que se aplican los textos del viejo gobierno pastoral) y los actos del monarca concierne a la distinción entre la *ley* y el *poder*, entre la *legalidad* y la *Corona, res publica e imperio*. Todas estas dualidades no se relacionan, sin embargo, con la oposición entre *política interior* y *política exterior*. La razón de Estado tiene objetivos tanto de política interior (cambio de ministerio) como de política exterior, que incluye —por ejemplo— la dimensión imperial militar de la política y el problema de la guerra. Como no podemos abordar este problema, nos limitaremos a decir que el cambio de ministros es siempre objeto de una política especial que, en realidad, se parece mucho a un golpe de Estado. De ahí la diferencia entre jurisdicción vs. razón de Estado. Esta última hace referencia a una Corona de la cual no existe ciencia, pues su objeto es la vara (el ministro) que hay que enderezar. Para ello sólo hay un método, una condición: el control de las palabras «bueno» y «divino», al que ya nos hemos referido. Esto no se logra ni por el pueblo ni por la república; pues a menudo, escribe Mayoralgo, «el príncipe a quien el pueblo aclamó por piadoso, la república le atribuye el nombre de tirano» (41). La llave de este conjunto de ideas se encuentra en la tesis de que «no se puede discernir lo justo de lo injusto por naturaleza, sino por las leyes» (42), leyes que a su vez han de estar regidas no por el uso, sino por la *fuerza que el rey tiene sobre ellas*. El control legal y regio de la palabra «bueno», o «divino», se logra si el tribunal que vigila estos adjetivos de forma universal se constituye en el brazo central de la política de la Corona. Sin duda, la asociación entre el tribunal de la Inquisición y el monarca fue la clave mo-

(41) *Ibidem*: 167.

(42) *Ibidem*: 14 rev.

délica de la política de Fernando. No lo dice el texto de Mayoralgo, pero en cierto modo es la consecuencia directa de este control legal sobre la palabra.

Antes de encaminarnos a la parte final de nuestro ensayo, podemos analizar aquellos pasajes en los que se aborda la teoría de los golpes de Estado, en cualquiera de sus expresiones. Por ejemplo: todos ellos son «casos forçossos»(43), «casos urgentes»(44), «casos arduos»(45) e «inopinados», si bien todos ellos «afectan a la grandeça de la Monarchia»(46). Como se dice en esta última página, tales casos «salen del uso común», y se destaca de ellos que «el acierto en la resolución» previene «el grande aparato». Con esta última expresión se está aludiendo a la «conservación de la Corona», al «mayor movimiento de la reputación» o, en otros casos (como dice en el fol. 66), a «la guerra legitimada». En tales temas y materias «ni se admiten tardanças, ni se debe atender a respetos», y sobre todo «no tienen mayor peligro que el escrúpulo de los medios considerados», pues hay causa «para ser acometidos»(47). Como es natural, en las guerras legítimas todos los medios lo son: «en legitimando la causa de la guerra», se asegura, «también lo están los medios de vencer»(48). Se citan entre éstos la mentira y el engaño, y se pone a David como testigo (recordando, eso sí, que peleaba por su corona, como el rey Fernando). En todos estos ejemplos valen las siguientes consignas: «primero se ha de asegurar el imperio que introducir las leyes»(49); y para «conservar lo adquirido y conquistar lo forzoso»(50) vale la disimulación, la novedad y la resolución incondicional. En efecto, en estas ocasiones «el mayor enemigo es el consejo tímido», o la búsqueda de complejas alianzas que ansían «los príncipes recatados»(51). En estos casos, Tácito siempre es invocado, por ejemplo en el uso esencial de armas preventivas: «la razón ha de ser el impulso de las armas y estas no solo encomendadas a la fortuna, sino favorecidas de la prevención». *Fortuna* sería aquí ir por detrás de los acontecimientos; *prevención*, en cambio, originarlos y provocarlos. Y en este sentido, es mejor emprenderlos «que tener que arrostrarlos»(52).

(43) *Ibidem*: fol. 10.

(44) *Ibidem*: 83.

(45) *Ibidem*: 153.

(46) *Ibidem*: fol. 101 rev.

(47) *Idem*.

(48) *Ibidem*: 66 rev.

(49) *Ibidem*: 10.

(50) *Ibidem*: 82 rev.

(51) *Ibidem*: 83.

(52) *Ibidem*: 153 rev.

2. Es frecuente que el punto central de cualquier argumento técnico tenga que ver con supuestos filosóficos que sólo a duras penas salen a la luz. También sucede en esta ocasión. No es de extrañar, en este contexto, que Mayoralgo diga de todo ejercicio de poder que está regido por la lógica de la conservación, y que las acciones forzosas se relacionan con ella. En este sentido, recuerda la forma de gobierno divino que anteriormente apuntamos, cuyo ejercicio hallaba su prioridad no en el orden natural de hado (pues tendía a estabilizarse en la continua excepción) sino en la estructura del acto mismo y su impronta efectiva en la realidad. Así, cuando relata la actividad del príncipe que obra por la conservación de su Corona, Mayoralgo se ve obligado a entrar en el terreno de cierta *ontología* (aunque sea de forma difusa y parcial), al poner énfasis en el dominio que el príncipe habría de mostrar sobre la *temporalidad*, esto es: sobre el ritmo que, en un instante de peligro, debería mover el orden de las cosas hacia su conservación. Recuérdense si no las expresiones «tan veloz ha de ser su ejecución...», o «sin dar lugar al más breve espacio de tiempo». En la urgencia de la conservación o desaparición de la Corona, no cabe en el monarca distinción alguna entre acto y potencia —diferencia clave para la teoría del orden natural estable—. Su unidad adecuada es el instante, lo inmediato, el acto que no ha venido preparado por las formas previas sino por los «casos». Como ocurría con la *virtù* del príncipe de Maquiavelo, aquí también destacan el don de la decisión y el de la oportunidad —lo que Antonio Negri, en su estudio sobre el filósofo italiano, llamaba *la capacidad de acelerar el tiempo* (53), cualidad que acompañaría todo acto constituyente o revolucionario.

En cierto modo, la fragilidad del orden se ha radicalizado. La lógica y el sentido de las acciones humanas se disuelven en ese «instante de peligro» (54) del que Walter Benjamin hablaba en la 6ª de sus «Tesis de filosofía de la historia»; en ese *caso* que pone en jaque la conservación. La *virtù* de Maquiavelo tenía presupuestos ontológicos más sólidos, en tanto que las acciones del príncipe habían de estar en sintonía con la lógica de una realidad que también estaba más dominada por la fortuna que por el orden. Mayoralgo, en cambio, ha dado un paso más en la inestabilidad e inconstancia de las cosas sublunares (55). Para él, el juego entre los ministros y la corona que conforma la política carece de un orden natural dado, y la razón de Estado debe responder a su conversión en puro accidente. «Las cosas infinitas (dice Aristóteles) no se pueden reducir al arte, porque no lo puede ser aquel donde los accidentes

(53) NEGRI, T. (1999): 43-47.

(54) BENJAMIN, W. (1971): 80.

(55) BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646): 161.

se oponen a la naturaleza, cuya variedad inopinada ni sufre reglas en lo dudoso, ni se reduce a límite en lo contingente» (56). En este sentido, la razón de Estado parece el dibujo de una sombra.

Sin duda, la indefensión de «los fundamentos» para mantener y conservar lo ya fundado se relacionaría con esta pérdida de valor del orden. Cuando «faltan los medios» (57), los fundamentos carecen a su vez de fortaleza. Estamos ante un universo que ya no puede sostenerse gracias a la conexión con los principios, sino que, para mantenerse, requiere de aportes continuos de medios «para la ocasión». Este cambio de perspectiva, a su vez, identificaría algunas de las cualidades que (desde una perspectiva cristiana) caracterizaban el control de Dios sobre la realidad, si bien en este caso tales características son traspasadas a la esfera del príncipe, quien emerge ahora como el dominador absoluto sobre la contingencia que impera en el mundo secular. La naturaleza no es ya una legalidad disminuida, decaída, sometida a la fortuna dominadora y que debe ser contrarrestada por la virtud del político, sino la flexible vara del poder de Dios que el príncipe debe imitar. A partir de aquí, la providencia divina desemboca en un esquema temporal que niega el estatuto real de los cambios, puesto que ninguna acción humana estabiliza y funda orden. El príncipe de Maquiavelo mostraba su potestad precisamente en su interacción con la realidad, en su dinamismo y la sintonía que demostraba con la cadena de acontecimientos, con su capacidad de contrarrestar a la fortuna con su virtud. Esto sostiene el «capitán de los políticos», Maquiavelo, y los ecos de su visión perviven en el escrito de Mayoralgo, si bien estos últimos incorporan una pérdida de naturaleza. Pues el príncipe ya no dialoga con ésta auxiliado por la fortuna, sino que es pura providencia que debe legitimarse en su modelo divino.

Resumimos: sólo la Corona tiene sustancia en este mundo, y ésta sólo puede disponer de estabilidad si el príncipe que la rige se aleja de la naturaleza y recibe el atributo de «divino». Ya hemos dicho que la conservación y la estabilidad la recibe la corona atándose al sentido de ciertas palabras, y más adelante pondremos énfasis en ello. En cualquier caso, la razón de Estado verdadera es la que tiene como sujeto, no a la persona del príncipe, sino a la Corona misma; ella es el sujeto de la reputación, y exige que «por todos los caminos se ha solicitar la vitoria» (58). No respeta las «confederaciones que hazen los príncipes», ni tampoco las paces, que no son «nudo indisoluble» (59), sino que más bien se hacen

(56) *Ibidem*: a1 rev.

(57) *Idem*.

(58) *Ibidem*: 67.

(59) *Ibidem*: 160.

«para sembrar discordias que para asentar paces» (60). La corona es la que tiene como instrumento central el consejo secreto, el único «instrumento inmediato de la ejecución determinada» capaz de ajustarse a la ocasión (61). Ella, en suma, es el sujeto de este «nombre sin sujeto» que es «razón de Estado» (62).

Antonio Rivera viene observando desde hace tiempo que *no hay tantas diferencias de contenido* entre las máximas de los *politiques* maquiavelianos y las máximas de esta *verdadera* razón de Estado. Esto se ve de forma clara en la obra de Blázquez Mayoralgo. Basta con no dejarse arrastrar por las apariencias y leer textos que eran y son enojosos tanto para ellos como para nosotros, pero en los que había una estrategia clara de transmisión de doctrina. Debemos todavía investigar la forma de escribir, de elaborar los pensamientos, de organizar algo que no es teoría pero que tampoco deja de serlo. No se trata tanto de *persecución y arte de escribir*, pues no tenemos constancia de que estos escritores fueran coaccionados o perseguidos (como vemos, la imprenta que publica el libro de Mayoralgo era la de la propia Inquisición). Lo decisivo es intentar desentrañar el núcleo teórico que se nos transmite en medio de este marasmo de referencias, notas, sentencias, relatos. Este núcleo se parece mucho a la carta robada de la que habló Edgar Allan Poe, pues está a la vista de todos: «Lo que los políticos introducen por ciencia para gobernar con tiranía es lo que los sagrados doctores hacen ley para regir con prudencia» (63). ¿Se puede decir de forma más clara? ¿Es un malentendido nuestro, en tanto lectores? No creo. Los políticos quedan «convertidos en étnicos adorando ídolos y dejando la verdad para llamarse políticos», había dicho Mayoralgo en el prólogo. Respecto a la diferencia entre maquiavelianos y católicos, esto nos sugiere menos una diferencia de contenido material en la conducta que una diferencia respecto del dios que se adora. De nuevo tenemos la valoración, el juicio, la atribución de palabra. La cuestión decisiva está en el dios al que se sirve. La prudencia, la ciencia, se «deduce» de las «disposiciones que *se encaminan a lo católico*» (64). Y en este encaminarse hacia (no en el contenido propio del camino, esto es, no en los medios) se encuentra la clave. Si Fernando es un arquetipo, lo es porque supo «conformar el arte con la Religión» (65).

(60) *Ibidem*: 81.

(61) *Ibidem*: 93.

(62) *Ibidem*: a1.

(63) *Ibidem*: a3.

(64) *Idem*.

(65) *Ibidem*: a3 rev.

Esta doctrina —desde luego— tiene que ver con la dimensión católica. Pero esto no se puede entender si no leemos al pie de la letra lo que constituye la diferencia entre Maquiavelo y los católicos. Lo que dice Maquiavelo es que al príncipe no le es «necesario ser religioso», sino que basta que lo parezca. Y esto es así porque es imposible que «exercite las verdaderas virtudes» si quiere de verdad conservar la «grandeza del estado». De ahí se deriva que «es forzoso violar la fe, negar la piedad y olvidar la religión, sujeto a los accidentes de la fortuna». Por eso el príncipe debe *fingir* la religión, lo cual implica que según sea útil (y en relación con lo «soberano del imperio») se puede variar la religión «a arbitrio suyo para tener voluntarios los súbditos»; y esto, ante todo, porque «la religión cristiana enflaquece la virtud y el ánimo» (66). Es más, este príncipe hace de la conservación del Estado «el último fin de las repúblicas», objetivo para cuya realización «puede ir contra la fe jurada, negar lo piadoso y apartarse de lo humano». Así se escribe la doctrina de Maquiavelo. En cambio, la lectura moralizante del antimachiavelismo desvía toda la atención de que el hecho esencial no es la maldad moral intrínseca de determinadas actuaciones, sino el dios por el que luchan, y el fin último que acogen. La doctrina de la verdadera razón de estado, por lo tanto, estaba dirigida a asegurar que lo que hacían los «buenos» no podía ser malo; no tanto por la naturaleza de la acción en sí misma sino por la radical unidad entre este juicio y el juicio acerca de la verdad de lo divino católico —opuesto a lo étnico, a lo pagano y a lo nacional—. En tanto es así, la clave de toda la política contra los ateístas (que siempre son los otros) consiste en mantener la unidad de religión católica. Tal es el núcleo de la doctrina de la «verdadera razón de Estado» (67). Como resultado, la Corona se eleva a realidad sagrada y a objeto de veneración (68). Esto es: Corona es aquella forma de imperio que no puede ser en su propia representación separada de lo divino.

Para finalizar este punto, apuntaremos que la religión a la que hace referencia Mayoralgo implica ante todo el mantenimiento de la fe, y que esto nos permite comprender que no cabe política de conservación de la Corona que no tenga como presupuesto, también, la conservación de la fe. Como explicaremos brevemente en el siguiente apartado, esta conservación de la fe está unida a la *estabilidad de la palabra*, el verdadero centro de la filosofía de Mayoralgo, pieza en la que encontramos la diferencia básica con los políticos ateístas. Ahí hallaría su límite la perversa frase de Maquiavelo, de que el fin justifica

(66) *Ibidem*: a2 rev.

(67) *Ibidem*: 32.

(68) *Ibidem*: 20.

los medios. Pues el fin de conservar la Corona no podría justificar jamás un medio como el cambio de fe, o la violación de la palabra. De eso se trata, y no de medios duros, excepcionales, crudos, terribles para ejercer el imperio contra los grandes o contra los enemigos. En el *imperium* católico, sólo hay naturaleza si hay Dios, y en el mundo político sólo se imitaría a la naturaleza (lográndose la conservación) si hubiera una palabra constante en religión que entregase su significado unívoco a lo bueno y a lo divino. Lo único que estabilizaría el mundo creado sería, a su vez, la fe en el mundo de la trascendencia. Y lo único que estabilizaría la fe sería, finalmente, la palabra dada.

Aquí es donde Mayoralgo se muestra original. Recorramos brevemente este argumento, y tratemos luego de extraer sus consecuencias para la razón de Estado.

IV. LA PALABRA Y LA VIRTUD

La mejor manera de abordar este asunto será citar el siguiente pasaje central de la obra:

«Ésta es la obligación del príncipe y el fundamento de la justicia: concordar los tiempos para ajustar las leyes. La fe está en el alma como prenda divina. La palabra es virtud y afecto escondido con alguna deidad en el ánimo de los hombres. Los romanos la pusieron en el Capitolio al lado de Júpiter para significar que, como él, conserva el género humano. Ella hace eternas las repúblicas» (69).

Este fragmento pone en relación toda la problemática del monarca y la palabra. En la antología de Castillo Vegas *et al.*, *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII*, aparece bajo un epígrafe que los editores han titulado «Deber de fidelidad a la palabra dada», lo cual es un poco confuso en la medida en que parece desplazar el sentido del texto al problema moral que entraña guardar la palabra dada, cumplir las promesas y cosas por el estilo. Cuando en realidad no es así, y son múltiples las lógicas que confluyen en este párrafo —tantas, como diversas son las maneras en las que podemos interpretar el término *palabra*—. Su exégesis bien puede empezar por aquí. En primer lugar, «palabra» puede leerse en su significado más general, esto es, como una capacidad lingüística y comunicativa (el don de la palabra) que el género humano puede actualizar en cualquier momento. A partir de este

(69) *Ibidem*: 11 rev.

punto, aquello que convertiría esta facultad lingüística en «palabra dada» (en promesa o juramento) sería que el hombre se relacionara con lo que dice de forma vinculante, algo que ocurre sólo cuando se le da *continuidad* a través del tiempo, de tal modo que *lo dicho* (y también *lo hecho*) afecte al contenido de las acciones futuras. Ahora bien, esta transición ya abriría la puerta a la esfera de la *virtud*, término que se relacionaría con la segunda de las acepciones de la «palabra», entendida ahora no ya como mero acontecer lingüístico, sino como *ley* o *justicia divinas* (la palabra de Dios) y, por lo tanto, como sumario de virtudes.

Del «don de la palabra» hemos pasado a la «palabra dada» (lo cual sólo ocurre porque Dios la donó con anterioridad), y de ahí a la palabra de Dios como catálogo moral: éstas son las transiciones que nos interesa resaltar. Aunque la palabra (entendida como mera facultad lingüística) fuese, en efecto, un don de Dios —«virtud y afecto escondido con alguna deidad en el ánimo de los hombres»—, lo cierto es que no sería tanto al *usarla* como al *darla* y acompañarla de fidelidad (dándole un contenido de verdad), cuando el hombre estaría obrando según lo más divino que hay en él, e insistiendo de forma correcta en lo que Dios ya habría dispuesto en su interior. Según Mayoralgo, lo relevante no sería tanto que el ser humano actualizase el ser de la palabra en un instante, sino que lo hiciese a lo largo del tiempo según verdad y no mentira. Dar y mantener la palabra pondría al hombre en relación con la esfera de la divinidad, y también definiría lo verdaderamente *humano*, en tanto que sólo la palabra «conserva al género humano». Más aún: este mismo acto sería determinante para la constitución de la tercera de las esferas que Mayoralgo pone en relación en este párrafo: la tarea política, pues dice que sólo la palabra «hace eternas las repúblicas». Un mismo eje atraviesa, como vemos, varios niveles, y les da una unidad y una coherencia que refuerza la polisemia del término: lo divino compondría el lugar más humano, y a partir de éste debería componerse el orden político. Y en todos ellos, la participación en el contenido de las leyes divinas aseguraría su buen desarrollo y continuidad.

No es de extrañar, pues, que para Mayoralgo la verdad sea el fundamento de toda virtud posterior, «por ser la más poderosa consonancia de todas las acciones del príncipe en el instrumento de reinar. Y si ésta disuena, toda la armonía se confunde» (70). Todas las demás virtudes cristianas perseverarían en ésta, de la misma forma que todas las leyes de Dios conformarían su Palabra. Así, la fidelidad a la palabra dada insistiría en la fidelidad a la *Palabra*

(70) *Ibidem*: 74 rev.

de Dios, y la fe (en este sentido) sería la forma última de *fidelidad*. En este argumento, la fe es la mimesis de Dios, lo único que por relación con un modelo trascendente confiere estabilidad a la inmanencia.

Finalmente, el sometimiento a la palabra de Dios implicaría también el sometimiento a la palabra o el juramento dado, pues «lo mismo será jurar falso que exponerse a las amenazas de Dios» (71). Pero también entrañaría obrar de acuerdo con todas las demás virtudes cristianas, tales como la *piEDAD* o la *justicia* (72), uno de cuyos rasgos sería —precisamente— el «no engañar». Según Blázquez de Mayoralgo, el «deber de fidelidad a la palabra dada», «el deber de veracidad en el príncipe» (73), junto con el deber de cumplir los juramentos (74), se relacionarán de forma decisiva y coherente con la importancia de la religión para la conservación del Estado, es decir, con la religión en general (75) —asuntos todos ellos tratados en las diversas secciones de esta obra.

V. RAZÓN DE ESTADO CATÓLICA

Expuesta la teoría básica del libro de Mayoralgo, se manifiesta la primera consecuencia, y es que ésta sólo puede cumplirse en el seno y ámbito de la iglesia católica y de su Dios. Es decir: estamos hablando de deberes y compromisos autorreferenciales al católico y entre católicos. En efecto, la palabra elevada a juramento es lo único que da continuidad al mundo inmanente, y sólo la palabra dada ante Dios en juramento imita la ontología divina. Pero si se entrega a un dios falso, nada tiene sentido. El criterio de distinción entre un dios y otro, como es obvio, no puede ser sino el de la continuidad: si la palabra en juramento garantiza la continuidad, entonces la religión verdadera es sólo aquella que permanece, y lo hará porque se vincula a un Dios verdadero que no puede cambiar. No habrá, pues, religión nueva, lo cual implicaría un contrasentido. Si la religión genera juramento, continuidad y conservación, no se puede cambiar de religión; conservar la religión es interno al juramento y a la palabra, su elemento constituyente; de ahí que la razón de Estado no pueda usar la religión para mejorar las prestaciones de la política,

(71) *Ibidem*: 25 rev.

(72) *Ibidem*: 49 rev.

(73) *Ibidem*: 74 rev.

(74) *Ibidem*: 25.

(75) *Ibidem*: 42.

sino que ha de consistir en usar el Estado para mantener la promesa religiosa. Lo primero sería propio de maquiavelianos y ateos, mientras que hacer lo segundo lo sería de la razón de Estado católica. «¡Qué seguro camino de reinar, poner toda el alma en *conservar* la religión!» (76). Ni el tiempo ni el hombre ni el mundo natural por sí mismo pueden continuar sin esta referencia a la dimensión sagrada que la palabra obtiene por el juramento ante Dios —no ante los hombres—. «La religión se ha de seguir por sí misma, para ampararla, pero no por la razón de Estado, que es ofenderla» (77).

Creo que puede distinguirse en Mayoralgo una visión mágica del juramento, una que no puede separarse de esa fe en un Dios omnipotente y verdadero. Quien establece ese juramento ante Dios y hace que su palabra imite su constancia providencial, ése logra lo fundamental: «qué dichoso acierto *obligar* a Dios» (78), exclama el autor. La razón de Estado insiste en este «obligar a Dios» al servicio de conservar la religión. Los maquiavelianos y los ateístas habrían roto la promesa, el juramento; habrían cambiado de religión, lo cual es tanto como negarla. En suma, serían iguales que protestantes y políticos, que habrían hecho del Estado su dios. Sin duda, la importancia del asunto no estriba en defender la religión como instrumento (al modo romano), en tanto que de ella se seguiría el efecto beneficioso de la conservación del Estado; antes bien, lo esencial radica en defenderla por su verdad interna, por la eficacia de su culto. Esto lo deja muy claro Mayoralgo cuando recuerda que el príncipe de Sichen «escogió» la «verdadera religión», no por «el culto» sino porque la «admiraba por la conservación». Puesto que no la entendió como verdad incondicional, como juramento o promesa, fue castigado. «Desnuda se ha de escoger la fe» (79), y no por la conveniencia de introducirla, escribe Mayoralgo. El juramento debería ser por definición incondicionado, y sólo cuando se comprende de esta manera se produce el efecto político deseado, aunque sólo como por añadidura: la eternidad del reino. Una y otra vez, sólo el juramento incondicional «obligar a Dios» en la medida en que obliga al rey.

De nuevo, el mundo entero obtendría su constancia sólo cuando los reyes, entregados a su juramento religioso, obligaran a Dios a que se la preste. Esta dimensión mágica del juramento genera la confianza absoluta en los medios providenciales. Aquí encontramos la diferencia central entre el imperio roma-

(76) *Ibidem*: 42.

(77) *Idem*.

(78) *Ibidem*: 42.

(79) *Ibidem*: 42 rev.

no y el imperio español, por ejemplo: ambos se han poblado de multitud de naciones, pero mientras los romanos permitieron todas las religiones de los vencidos, el príncipe católico no permitirá que «se pueblen de naciones en religión contraria a la suya, que no siempre la multitud es muralla de la corona» (80). Este juramento originario implica *de facto* las guerras de religión que llevó a cabo la monarquía hispánica en Flandes, en Alemania y en Francia (81). En suma, el estatuto del Dios verdadero es el que confiere sacralidad, fe, verdad, estabilidad y conservación a los actos humanos, pues sólo obligar al Dios verdadero puede traer estos efectos. Sólo en este contexto sabemos que el rey sigue siempre y *a fortiori* la piedad y la justicia, y tiene derecho a imitar el gobierno providencial más allá de «las formas ordinarias». Sólo a él se le permite «esconder [en] el secreto en la razón de Estado» sus actuaciones o *mostrar el brazo solo en la ejecución* (82), una expresión apropiada para el golpe de Estado. Sólo este rey «sigue las leyes de la justicia para acertar y no las del engaño para perderse» (83), y sólo vinculados a un Dios semejante, que «es, fue y será», obtienen permanencia y constancia los seres humanos (84). La decisión católica, por tanto, consiste en quedarse más acá de la autoafirmación de la razón moderna. Como dice Mayoralgo: «Engaño grande presumir pueda más la razón humana para ser obedecido que la verdadera religión para ser respetado» (85).

En cambio, un Dios cambiante y una religión variada no podría producir todos estos efectos. A su vez, a quienes no han sabido guardar esta fe (a los que han roto el juramento, han introducido la novedad y han cambiado la religión), a éstos no se les puede guardar lealtad. Frente a esta deslealtad no hay límites en el contenido material de la conducta y está permitido el «engaño» (86), la disimulación y el fraude. A quien «no supo guardar fe» no se puede fiar lealtad; «seguro, a quien no guarda fe, no se le debe» (87), clarifica Mayoralgo. «Hacer firme el juramento» implica en este caso una actuación tan desinhibida que en todo es semejante, materialmente, a la con-

(80) *Ibidem*: 44.

(81) *Ibidem*: 44 rev.

(82) *Ibidem*: 8.

(83) *Ibidem*: 8 rev.

(84) *Ibidem*: 12.

(85) *Ibidem*: 43.

(86) *Ibidem*: 94.

(87) Tengo problemas para el folio de esta sentencia, pues está recogido en el listado de sentencias correspondiente a la letra S (de las «Sentencias dignas» de Portocarrero), pero el folio viene completamente borroso y no se puede referir.

ducta que usaron los ateístas, sólo que ahora está al servicio de la buena causa. Obrar de esta manera es «una deuda inexcusable sin que los accidentes puedan romper la ley, ni la mudanza acometerla con sospechas, porque lo mismo sería que jurar en falso y exponerla a las amenazas de Dios» (88). Al enemigo leal, en cambio —el que comparte el mismo Dios—, se le debe guardar la fe jurada por la obligación de la religión, como dice el folio 25. Respecto a un pacto y un juramento humano (no en relación con Dios), en todo «príncipe católico que gobierna político [...] primero se ha de mirar *con quién* se hizo, y *contra quién* se va, porque hay casos tan fuertes que se puedan excluir del rigor de la ley impuestos, [pues] más tendrán de conjuración que de amistad» (89). Las confederaciones y los contratos entonces dejan de ser obligatorios (90); entonces «el fraude no sólo no se opone a la justicia, pero suele dar fuerza a la razón» (91), y finalmente muchas cosas de la «gentilidad política» vienen a conformarse también con la «verdadera religión» (92) —entre ellas, muchas propias de los romanos y de sus usos de guerra (93).

Dar prioridad a lo político sobre la fidelidad a la palabra dada a Dios, entrañaría para Mayoralgo consideraciones más graves, concepciones metafísicas del mundo muy diferentes, que forzosamente habrían de afectar al ejercicio de la política tanto como a la idea y la práctica del poder. En primer lugar, subyugar la religión a la política, por ejemplo, traería consigo una negación de la providencia, así como reivindicar que el príncipe solamente está «sujeto al hado y la fortuna, a quien atribuyen los movimientos de lo que sucede y los principios y las causas» (94). Además, esto no sólo implicaría la negación de las virtudes cristianas, sino la disolución de la posibilidad y el estatuto

(88) *Ibidem*: 25 rev.

(89) *Ibidem*: 75.

(90) *Ibidem*: 160 rev.

(91) *Ibidem*: 94-95.

(92) *Ibidem*: 106.

(93) No podemos detenernos en la cuestión de la guerra justa de Mayoralgo. Basten algunas frases al respecto: «Guerras, cuando se ejecutan a sangre y fuego, no puede el príncipe limitar los medios de las victorias a vista de su campo, que o lo tendrán por cobarde o quedará por sospechoso» [BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646): 66]. «Guerra abierta, cualquier camino de vencer es permitido en ella» [*idem*]. «Guerra, cuando está declarada, nada se ha de perdonar a la gloria de vencer» [46]. «Guerra, cuando se lleva a fuego y sangre, no solo es permitido al príncipe valerse de la flaqueza del enemigo, sino usar de las insidias» [45]. Pero la guerra es necesaria al imperio, pues «la perpetuidad del imperio se reduce (entre otros medios) a derramar sangre forastera de los enemigos» [161].

(94) *Ibidem*: 12.

mismo de la *virtud*. Disolver el juramento sobre la base de su utilidad (cambiar de religión o tolerar otra) implicaría, en realidad, aceptar que todo en el universo es contingencia y azar, y reivindicar, de acuerdo con esto, un poder y una libertad absolutas para el propio príncipe, bajo la excusa de que solamente una autoridad total y sin restricciones sería el único medio por el que el soberano podría conservar su poder dentro de un mundo sin lógica y sin mediaciones.

Pero Mayoralgo defiende que sí existe una justicia que impone restricciones al poder del príncipe, si bien ésta es derivada del juramento religioso por el valor natural de la religión (95). Se hace necesario, por eso, atenerse a la religión de un Dios que no puede cambiar y cuyo gobierno el príncipe ha de imitar imperando bajo «cierta forma de semejanza» (96). Significa esto que el accidente y la fortuna, para el príncipe, no tienen la última palabra en el orden del universo —y por lo tanto, que no *existen* en realidad—. Porque no existe, como vimos, la estabilidad por naturaleza (97), razón por la cual la «permanencia de los Estados quiere valor casi divino» (98). El tirano, el político y el ateo según Mayoralgo, quedarán definidos en contraposición a todo esto: lo propio de ellos será mirar la naturaleza y la *contingencia* como el último horizonte de sentido. Así, ante la mudanza causada por el tiempo y los accidentes, ante lo incontestable de la fortuna y lo contingente, el tirano hará acopio de un poder total, y se guiará exclusivamente por la arbitrariedad. Actuará siempre mediante el *acto concreto* o la excepción permanente, por medio de acciones que no se dejan integrar en ningún tipo de lógica de sentido o de obediencia, ni siguiera la que conforman sus propios juramentos. Su única meta será su propia estabilidad y conservación, en pos de la cual habrá de transformar el mundo entero. El contenido de sus acciones, sin embargo, no estará sometido a la demanda de constancia, coherencia, fidelidad o continuidad, pues su unidad estructural será el instante. Sus palabras, como es obvio —así lo apunta Mayoralgo— no reconocerán la distinción entre la *verdad* y la *mentira*. Y todo esto lo hará refugiándose en la excusa de que sólo así podrá contrarrestar los envites de un universo igualmente carente de sentido, un mundo al que es imposible contrarrestar con un gobierno ordenado de acuerdo con significados estables y palabras, con un gobierno que no asuma como propia la arbitrariedad.

(95) *Ibidem*: 43.

(96) *Ibidem*: 38.

(97) *Ibidem*: 137.

(98) *Ibidem*: 17.

VI. CONCLUSIÓN

Como vemos, el modelo cosmológico inherente a la definición del príncipe de Blázquez de Mayoralgo, como a la de Fernando Alvia de Castro (99), supone en última instancia que el universo de la naturaleza se apoya sobre Dios y sobre su providencia. Ésta parece ser la clave del pensamiento político español y su actitud ante la modernidad: que no hay naturaleza como ámbito autónomo de sentido. Frente a *sola fides*, frente a *sola ratio*, el pensamiento español dice *sola providentia* o *sola dispositio* (100). Teniendo esto en cuenta, parece lógico que la mejor forma en la que el propio monarca puede conservar el poder es ateniéndose a las leyes de Dios, y respetarlas con fe ciega y por sí mismas —por mucho que, en apariencia, la consecución del éxito por medio de éstas no sea evidente ni intuitiva, tal y como mostraba la situación de España en el siglo XVII. Muy al contrario, era justo entonces (en los momentos de crisis), cuando la adhesión a los juramentos debía mostrar su incondicionalidad y su verdad.

Desde este punto de vista, podemos ofrecer una mejor explicación de la importancia que Mayoralgo da a la palabra y al juramento del propio monarca. En principio, justo por debajo de Dios queda solamente el rey; y de igual manera que la palabra divina ha de ser obedecida, también ha de serlo la del rey. La primera es eterna y la segunda constante (101), pero a condición de que al monarca puedan aplicársele las palabras «divino», «bueno» y «justo», lo cual sólo es posible si éste sigue la religión tradicional. Para ello, el veredicto final sobre este juicio crucial ha de darse con infalibilidad por la instancia que lo tiene en monopolio. He aquí que encontramos al sumo pontífice justo por encima del monarca, entre éste y Dios; un pontífice que es «tan soberano que, usando de la potestad temporal concedida por Dios, puede trastornar los imperios, mudando los cetros y esparciendo las coronas» (102). De esta suprema instancia infalible de juicio, de esta sentencia última, dependía a la postre la constancia de todas las palabras, de los juramentos, la verdad, y la justicia, la cercanía del rey a lo divino y el fundamento de la fama católica, sin la cual el rey no puede estar seguro de su corona (103). De ahí que Fernando, al recibir

(99) Cfr. ALVIA DE CASTRO, F., *Verdadera razón de Estado*, en CASTILLO VEGAS, J. et al. (eds.) (1998): especialmente 145.

(100) BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, J. (1646): 18.

(101) *Ibidem*: 3.

(102) *Ibidem*: 99.

(103) *Ibidem*: 89.

del Papa la calificación de «católico», pudiese hacer católicas todas sus actuaciones. Con este calificativo a su favor, Mayoralgo exponía un argumento que en el fondo garantizaba al rey un amplio margen de actuación sin conciencia de culpa, con la clara seguridad de no ser confundido con los ateístas a pesar de las confusiones que pudiesen padecer quienes juzgaban desde «los lejos de las apariencias» (104). Esta razón de Estado «auténtica» y católica, propia del pensamiento político español, no se comprende bien cuando se permanece en la lógica de la moral, pues no imponía una restricción de carácter ético a la conducta. Muy al contrario, el rey católico estaba completamente liberado respecto a la «industria» que emplease (105). Sólo puede ser comprendida desde la profunda racionalización de la íntima vinculación de la *ratio* política de la monarquía hispánica con la defensa de la religión tradicional. El modelo que subyace a Mayoralgo es —y así he intentado mostrarlo en este ensayo— el propio del Viejo Testamento, pues el sentido de su juramento es cercano a la alianza entre Jahvé y el pueblo elegido. Su Dios seguía siendo el de la palabra y el del juramento, el del pacto y la alianza. «Reyes de Israel, cuando eran amigos de Dios, triunfaban de sus enemigos y cuando lo ofendían iban cautivos a Babilonia» (106). En tanto es así, podemos concluir que la monarquía hispánica, más que una teología política propiamente dicha, en el fondo asumía más bien una de las formas de la teocracia.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, JOSÉ LUIS (1981): *Historia crítica del pensamiento español*, vol. III, Espasa Calpe, Madrid.
- BENJAMIN, WALTER (1971): «Tesis sobre la filosofía de la historia», *Angelus Novus*, trad. cast. de H. A. Murena, Edhasa, Barcelona.
- BLÁZQUEZ DE MAYORALGO, JUAN (1646): *Perfecta raçon 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 ateístas. Escribiola a la majestad augusta de el Rey Don Phelipe Quarto, nuestro Señor, Don Juan Blázquez de Mayoralgo, su contador de la Nueva Ciudad de la Veracruz, en los Reynos de la Nueva España y veedor de su Real Hazienda*, con licencia del Excellentissimo Señor Conde de Salvatierra Virrey desta Nueva España, Impresso en Mexico por Francisco Robledo, Impresor del Secreto del Santo Officio.

(104) *Idem*.

(105) *Ibidem*: 43.

(106) *Ibidem*: 163.

- CANTARINO, ELENA (1998): «El concepto de razón de Estado en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Rivadeneira y Settala)», *Res Publica. Revista de filosofía política*, nº 2, págs. 7-24.
- CASTILLO VEGAS, JESÚS *et al.* (eds.) (1998): *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*, Tecnos, Madrid.
- CLAVERO, BARTOLOMÉ (1985): «Editar clásicos como empresa pública en tiempo constitucional», *Anuario de Historia del derecho español*, nº 55, págs. 793-806.
- DE LACINA, JUAN ALFONSO (1945): *Comentarios Políticos* (prólogo y selección de José Antonio Maravall), Editora Nacional, Madrid.
- DE VEGA, PEDRO (ed.) (1966): *Antología de escritores políticos del siglo de oro*, Biblioteca «Clásicos de la Política», Taurus, Madrid.
- ELLIOTT, J. H. (1998): *El conde duque de Olivares*, Mondadori, Barcelona.
- FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, JOSÉ A. (1986): *Razón de estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- LIH, LARS T. (2008): *Lenin Rediscovered: What is to Be Done?*, Haymarket Books, Londres.
- MARAVALL, JUAN ANTONIO (1944): *La Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- NEGRI, TONI (1999): *Insurgencias. Constituent Power and the Modern State*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- PIÑERA, HUMBERTO (1970): *El pensamiento español en los siglos XVI y XVII*, Las Américas Publishing Company, Nueva York.
- RIVERA GARCÍA, ANTONIO (2008): «Saavedra y el derecho de gentes moderno», *Res Publica. Revista de filosofía política*, nº 19, págs. 381-402.
- RIVERO RODRÍGUEZ, MANUEL (2004): «Técnica de un golpe de Estado: el inquisidor García de Trasmiera en la revuelta siciliana de 1647», págs. 129-153, en ARANDA PÉREZ, FRANCISCO JOSÉ (ed.) (2004): *La declinación de la monarquía hispánica en el Siglo XVII*, Universidad de Castilla La Mancha.
- SAUQUILLO, JULIÁN (2008): «Baltasar Álamos de Barrientos en la (pre)modernidad tacitista», *Res Publica. Revista de filosofía política*, nº 19, págs. 235-260.
- VIEJO YHARRASSARRY, JULIÁN (1999): «Razón de Estado Católica y monarquía hispánica», *Revista de estudios Políticos*, nº 104, págs. 233-244.
- VILLACAÑAS BERLANGA, JOSÉ LUIS (2006): *La formación de los reinos hispánicos*, Espasa Calpe, Madrid.
- VILLACAÑAS DE CASTRO, LUIS SEBASTIÁN (2008): «Nacimiento y despliegue del Estado a partir del modelo de Westfalia», *Res Publica. Revista de filosofía política*, nº 19, págs. 313-324.