

EL *TOPOS* DE LA RAZÓN DE ESTADO EN SU DESARROLLO IDEOLÓGICO

SUMARIO.—1. Génesis del tópico de la razón de Estado. —2. Desarrollos de la doctrina de la razón de Estado en España. —3. Intentos de cristianización de la razón de Estado. La dialéctica maquiavelismo-antimaquiavelismo. —4. El tacitismo como categoría de la historiografía política.

1. GÉNESIS DEL TÓPICO DE LA RAZÓN DE ESTADO

«Razón de Estado es la máxima del obrar político, la ley motora del Estado. La razón de Estado dice al político lo que tiene que hacer, a fin de mantener al Estado sano y robusto. Y como el Estado es un organismo, cuya fuerza no se mantiene plenamente más que si le es posible desenvolverse y crecer, la razón de Estado indica también los caminos y las metas de este crecimiento»¹.

Éste es el texto con que comienza Friedrich Meinecke la *Introducción* de su libro sobre la razón de Estado. Ésta se muestra como el faro guía del político y como la impulsora del desarrollo del Estado como tal. Guía práctica del hacer del gobernante, quien tendrá en cuenta el análisis de la

1 MEINECKE, Friedrich: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, trad. de Felipe González Vicen, C.E.C., Madrid, 1983, p. 3.

realidad y obrará en consecuencia según ella, elevando a rango de obligación tal actuación. La razón de Estado obliga a saltar por encima de particularidades concretas y actuar conforme a finalidades de tipo general. El poder es necesario entonces para lograr esta característica teleológica de la razón de Estado. Éste, según su propia naturaleza, exige su mantenimiento y expansión, y para ello no caben otras alternativas que las iluminadas por su propia razón, por su propia lógica defensiva y ofensiva. Y en este marco de satisfacción de las propias necesidades estatales, juega un papel fundamental el gobernante, que debe delimitar sus particulares apetencias a la generalidad de los intereses colectivos. Así, la razón de Estado necesita «la temperatura frígida del hielo»², como observa acertadamente Meinecke.

Pero la razón de Estado se gesta inevitablemente en esa dualidad constituida por las ideas del titular del poder y la posibilidad de proyección de esas ideas sin perjudicar las expectativas de los que padecen el poder³. Existe para el gobernante la imperiosa necesidad de autocontrol de su poder y de su puesta en marcha en función del desarrollo de los fines del Estado. El poder ya no sólo se ejerce personalmente, sino estatalmente, trasciende al individuo mismo y lo controla limitándolo al cumplimiento de las finalidades proyectadas.

Históricamente, siempre se ha gobernado según la razón de Estado⁴; sin embargo, estos términos evocan un nombre clave para la exacta comprensión de su influencia en la constitución de los Estados nacionales europeos: Maquiavelo. Y aun cuando, para él, la teoría de la razón de Estado se revela originariamente; sin embargo, lo hace de forma bastante imprecisa⁵. No es suya, desde luego, esta expresión y será Giovanni Botero el autor que dará expresión a estos términos⁶.

2 Ibid. p. 9.

3 Ibid., p. 11: «En dos fuentes puede situarse su origen (el de la razón de Estado), en la tendencia al poder del soberano y en la necesidad del pueblo que obedece, el cual se deja dominar porque recibe en cambio contraprestaciones, mientras que, a la vez, alimenta con los suyos propios los impulsos vitales y de poder del soberano».

4 Ibid., p. 27.

5 Véase USCATESCU, George: *De Maquiavelo a la razón de Estado*, Imprenta de José Luis Cosano, Madrid, 1951, p. 13.

6 BOTERO, Giovanni: *Della Ragion di Stato*, a cura de Luigi Firpo, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1948. Hay versión española con el título *La razón de Estado y otros escritos*, traducida por Luciana de Stefano, con un estudio preliminar de Manuel García-Pelayo, I.E.P., Facultad de Derecho, Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1962.

Anteriormente, el mundo clásico conoció, pero no sistematizó la idea de la razón de Estado. Buena prueba de ello es la consideración de Tácito como el auténtico padre de la razón de Estado. Del mismo modo, la Edad Media ofrece múltiples ejemplos de práctica y defensa de la razón de Estado, pero, al igual que la Antigüedad, sin llegar a constituir un cuerpo de doctrina.

En Maquiavelo encontramos en esa idea una proyección de carácter histórico como directriz de las restantes dimensiones de su doctrina (resurgimiento de la idea romana de la *salus reipublicae*). Pero con ello Maquiavelo se adelanta a lo que después será un fenómeno común en Europa: el uso de la técnica de la supremacía del interés del Estado sobre los individuos y frente a los otros Estados. Dicha idea coadyuvará ampliamente a la formación de los Estados modernos⁷; dejará sentir su influencia y acompañará el sentimiento de soberanía plena de los monarcas en su persona, representante única y fidedigna de los auténticos intereses del Estado. Todo lo pondrán al servicio de esa idea de utilidad estatal e identificarán, falazmente en la mayoría de los casos, interés del Estado con interés del ciudadano. El Estado no tiene fines extrínsecos a sus propios intereses de conservación y engrandecimiento, y, además, estos fines, clausurados en su propia esencia, justificarán cualquier medida o instrumento para llevarlos a cabo.

Maquiavelo aplicó a la teoría política un nuevo método que hacía descansar la política sobre la experiencia y la historia⁸.

Este nuevo método hallaba fundamento en la idea de la *salus reipublicae*, la cual deja traslucir la *communis opinio* como contenido material concreto e individualizado de los principios de un *ethos* entrañado en el pueblo, en cuanto *res publica*. Este fundamento genérico y difuso significa la base objetiva sobre la cual irradian los factores dinámicos de *virtú*, *fortuna*, *necessità* —este último objetivado— delineando así el cuadro del cálculo para el ejercicio de la soberanía.

Su doctrina, basada en ese método, mezcló lo bueno y lo malo, y la *necesidad* política justificó el ejercicio inmoral del poder del Estado. El príncipe tenía que ser zorro entre los zorros (*vulpinari cum vulpibus*), si quería no ser desbordado por los acontecimientos⁹.

7 Véase USCATESCU, Ob. cit. p. 117.

8 MEINECKE, Ob. cit. p. 46.

9 *Ibid.*, p. 47.

La *ragione di Stato* debió imponerse históricamente de forma paulatina a partir del tercer decenio del s. XVI. Ya Guicciardini, autor íntimamente unido a Maquiavelo, habla de *ragione e uso degli stati*. Tanto es así, que se considera el primer doctrinario de la razón de Estado ¹⁰, aunque parece que fue el arzobispo y humanista Giovanni della Casa el primero que utilizó como un concepto fijo esa expresión, hacia mediados del s. XVI ¹¹, con ocasión de un contencioso entre el Emperador Carlos V y la casa de Farnesio por la posesión de la plaza de Piacenza. Della Casa defendía la devolución de esa plaza, y su petición la justificó pomposamente haciendo referencia a la *ragione di Stato*, identificándola con lo útil aunque inmoral.

Pero, como ya dijimos anteriormente, fue Giovanni Botero (1540-1617) el auténtico creador de la expresión con su obra *Della Ragione di Stato*, publicada en 1589. Botero, hombre prudente y mesurado, era contrario al maquiavelismo, pero, a pesar de ello, también encontraba cierta utilidad en algunas de las tesis defendidas por el florentino. Aun encontrándose en las antípodas de los presupuestos maquiavélicos, no por ello dejarán éstos, subrepticamente dulcificados, de extenderse y empapar las ideas de príncipes y teóricos de la política. No en vano la obra de Botero, aun llevando el germen maquiavélico en sus raíces, era recomendada por los monarcas católicos a sus herederos.

A la expresión *ragione di Stato*, teñida de connotaciones peyorativas, intenta Botero quitarle significación negativa y definirla eufemísticamente. *Ragione di Stato*, nos dice, «es el conocimiento de los medios adecuados para fundar, mantener y aumentar un Estado» ¹².

En primer lugar, Botero pone especial énfasis en la necesidad de conocer los medios adecuados, no cualesquiera medios, como en realidad propugnó Maquiavelo, para llevar a efecto la idea del Estado. Botero mira más a la conservación del Estado, en tanto que Maquiavelo dirige su atención al ensanchamiento del mismo. En uno, basta con gobernar lo adquirido e impedir su minoramiento; en el otro, la conquista y el engrandecimiento estatal deben marcar la pauta del poder político. El cálculo «para-prudente»

¹⁰ USCATESCU, Ob. cit. p. 126.

¹¹ MEINECKE, Ob. cit. p. 49.

¹² Definición tomada del citado libro de Meinecke, p. 69. En el original de BOTERO, *Della Ragion di Stato* ob. cit. L. 1, p. 55, afirma «Stato è un dominio fermo sopra popoli e Ragione di Stato è notizia di mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare un dominio così fatto».

de los medios como *notizia*, en Botero, muestran un intelectualismo dirigido a la experiencia histórica y sociológica; de aquí la sustitución de los *principios* por una técnica aplicada a la praxis, relativizada y desvinculada de pretensiones de objetividad y universalidad.

La gran preocupación de Botero es la conservación. Conservar un Estado es mayor obra que engrandecer: «Senza dubbio che maggior opera si è il conservare», nos dirá en el Libro 1, V. Maquiavelo, sin hablar para nada de razón de Estado, la entenderá de manera mucho más radical. Toda su obra está haciendo referencia a la necesidad de ampliación del dominio. Alaba a César Borgia y a Fernando el Católico por sus constantes adquisiciones a costa de los demás justificando el empleo de artimañas, argucias y pretextos de todo tipo, si es con el fin del engrandecimiento del Estado. Botero, en cambio, busca un cierto equilibrio en el desarrollo del Estado, porque sabe perfectamente que una política desmesurada conduce inevitablemente a su propia ruina. Aconseja la buena armonía entre los distintos Estados y la de éstos con el Imperio y con el Papa. Como dice Meinecke: «La teoría de Botero podía servir excelentemente como un buen breviario para confesores católicos metidos a políticos»¹³.

Botero, sacerdote católico vinculado a la Contrarreforma, no podía, lógicamente, aceptar sin matices los presupuestos del secretario florentino. Botero es un hombre profundamente religioso y sincero en el culto de la virtud cristiana, como afirma Luigi Firpo¹⁴. Por tanto su concepto de *Ragion di Stato* estará teñida con los tintes del catolicismo más ortodoxo y verá en la religión no un instrumento al servicio de los fines estatales al modo maquiavélico sino una guía indispensable a tener en cuenta a la hora de la gobernación de los pueblos, aunque sea cierto, como dice García-Pelayo, que «Botero fracasa, en el fondo, en su pretensión de lograr una armonía entre la razón de Estado y los principios de la religión católica; más que de

13 MEINECKE: ob. cit., p. 71. De ahí la tensión entre Botero, aún prudencialista, «pre-casuista», y Maquiavelo, que construye un método en el sentido más moderno de la época. Autonomía del *método*, de la metodología, respecto del *hábito* de la ciencia (Aristóteles), cuestión que se acentuará en la Contrarreforma.

14 FIRPO, Luigi: Introduzione a *Della Ragion di Stato* de Botero, ob. cit. p. 15 «L'aspetto più palese del Botero, il nucleo centrale della sua personalità è indubbiamente la religiosità sincera e profonda, l'adesione devota e convinta alle idee della Contrarreforma, il culto delle virtù cristiane come cardine della vita morale».

una concordia o armonía entre ambas el libro da idea de una superposición o, más precisamente, de una sumisión verbal de la política a la religión»¹⁵.

Otro teórico de la *ragione di Stato* fue Trajano Boccalini (1553-1613), antiespañol declarado y hombre pesimista respecto de la política real de su tiempo¹⁶. Según Boccalini el interés era el único y exclusivo motor de los príncipes. Y es más, todo les está permitido si es con el fin de salvaguardar el Estado. La razón de Estado se muestra así implacable, intolerante con cualquier posición que dejara vislumbrar el más mínimo resquicio de enfrentamiento con los intereses estatales representados por el príncipe. Quizá con ello, Boccalini, lo único que hacía era observar la realidad de su tiempo, conforme a la interpretación común a los demás representantes de la doctrina.

La teorización de la razón de Estado surge de la decepción de unos hombres que conocen los entresijos de la realidad política y que, además, en la mayoría de los casos, tienen que colaborar de hecho con esa realidad cargada de inmoralidades. Las necesidades de todo tipo muestran su faz descarnada y como única salida queda la resignación y aceptación del aparato coactivo bicéfalo Estado-gobernante a la vez que un intento de dulcificar con consejos las decisiones de ese aparato. Encubrir o solapar un poco la realidad misma para hacerla más aceptable bajo la pretendida racionalidad de la máxima que ofrece la doctrina, racionalidad que absorbe en una instancia legitimadora toda crítica y pragmática.

2. DESARROLLOS DE LA DOCTRINA DE LA RAZÓN DE ESTADO EN ESPAÑA

El pragmatismo de la razón de Estado, enraizado en la concepción naturalista de la política, volcada hacia la secularización y singularización de esta ciencia, acaba por adueñarse del modo de la actuación política en la época moderna. Tanto Guicciardini como Maquiavelo pueden reputarse padres de esa idea que dominará en todas las Cortes europeas, bien desta-

15 GARCÍA-PELAYO, M.: Estudio Preliminar a la traducción castellana de *La razón de Estado*, de Botero, por Luciana de Stefano, ob. cit. p. 78.

16 Nos dirá MEINECKE en su citada obra sobre la razón de Estado, p. 75, que el consejo de Boccalini a los pueblos «era que soportaran con paciencia a sus príncipes, ya que no había que esperar que mejorasen por un cambio violento de gobierno».

cándose a las claras, u ocultándose tras el velo de la predicación en contra de tales enseñanzas y el uso diplomático y astuto, sin referencias explícitas a tal idea. Un ejemplo claro de ello lo tenemos en nuestro país. En España, la práctica superaba cualquier deficiencia u omisión a nivel doctrinal ¹⁷.

Maquiavelo pondrá las bases del renacimiento histórico de la razón de Estado bajo la idea romana de la *salus reipublicae*; Guicciardini verá en la razón de Estado un instrumento político concreto para aplicarlo sobre la experiencia del Estado renacentista de Florencia. Sus tesis tienen el sentido concreto de su aplicación a ese momento; las de Maquiavelo servirán para toda época y todo lugar, tendrán proyección espacio-temporal históricamente hablando ¹⁸.

La inmoralidad y el uso instrumental, ateo, de la religión, se muestran como factores constitutivos del Estado moderno. Factores que no son mero capricho, sino que responden a la necesidad imperiosa de obrar conforme a ellos para conseguir el fin propuesto.

Por eso, en el concepto de *orden perfecto* (incluso de la «perfectio circa mentes»), donde todo está previsto de antemano, engarza Maquiavelo el Estado moderno «como forma de organización política ultrarracional con su tendencia al centralismo racional, frente al derecho tradicional y feudal» ¹⁹. La disciplina impuesta por las finalidades estatales afectan a todo individuo que esté formando parte del Estado. Por eso, la ética maquiavélica «no se preocupa del individuo y su destino; sólo le pide que sirva al Estado» ²⁰. Todo son obligaciones para con el Estado, sin que éste reconozca ningún derecho. La obediencia, como instancia ciega a las órdenes del Estado, es la nota característica de los ciudadanos. El Estado debe ser conservado y aumentado, y frente a él no deben

17 Cfr. ESCALANTE, Manuel F.: *Álamos de Barrientos y la teoría de la razón de estado en España*, Editorial Fontamara, Barcelona, 1975. Concretamente en la p. 47 el Prof. Escalante nos sorprende por lo directo de su estilo: «Los españoles no tuvieron mucha necesidad de inventar ni transcribir agudas teorías políticas o audaces esquemas retóricos de comportamiento, del tipo de los relatados por Nicolás Maquiavelo, porque cotidianamente los practicaban».

18 Cfr. USCATESCU, George: *De Maquiavelo a la razón de Estado*, ob. cit. pp. 113-114.

19 CONDE, Francisco Javier: *El saber político en Maquiavelo*, Publicaciones del Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid, 1948, p. 198.

20 RENAUDET, Agustín: *Maquiavelo*, trad. de Francisco Díez del Corral y Daniele Lacascade de la edición Gallimard de 1956, para Editorial Tecnos, Madrid, 1965, p. 338.

existir resistencias de ningún tipo, aunque salte por encima de los más elementales derechos de los gobernados. Desde esta perspectiva, el tema de la *resistencia* como categoría jurídica o, en su caso, ética, no tiene la mínima posibilidad de engarce. Esto es claro en Maquiavelo y demás teóricos del incipiente autoritarismo nacionalista, si nos es permitido el uso de tal término en épocas tan primitivas, para el Estado-nación.

Maquiavelo potencia la razón política del Estado en el gobernante implicando y vinculando, al igual que después lo hará Bodino con el tema de la soberanía, la razón del Estado con la razón del príncipe o gobernante en el Estado. Todas las acciones encaminadas a engrandecer el Estado son llevadas a cabo por el soberano sin los más mínimos escrúpulos. Bajo el lema del fin como justificación de los medios, se conservan y aumentan los territorios y las riquezas según Maquiavelo. Y, llegados a este punto, cabe preguntarnos, ¿qué otra cosa se estaba haciendo en España desde los tiempos de Fernando el Católico?

Nuestro país, como afirmábamos más atrás, no necesitaba de teoría alguna para llevar a cabo acciones del tipo de las descritas más arriba. Se apostaba por una política de hechos consumados y la rentabilidad saltaba a la vista, como creemos no es necesario intentar demostrar.

Maquiavelo fue ampliamente conocido en España, aún en vida, pero mucho más después de muerto. En este sentido, más que a Maquiavelo se conoció y se admitió en principio su doctrina, no siempre transmitida con rigor científico.

El florentino tuvo toda clase de acogidas; fría y poco influyente, por ejemplo, en Francia; calurosa y muy influyente (en sentido negativo) en España. Muchas de sus ideas se perdieron, otras germinaron como la *embrionaria* de la *raison d'état*, al ser inmediatamente comprendidas y trascender al propio momento histórico vital de Maquiavelo ²¹.

La incipiente razón de Estado floreció rápidamente y adquirió una inusitada importancia con el paso del tiempo, sufriendo las matizaciones y retoques necesarios para adaptarse, en la mayoría de los casos, a los intereses de un determinado Estado o al de su gobierno de turno.

«En España, por la permanente situación de contienda en que sus gobernantes colocan al Estado, la difusión de la idea de la razón de Estado y el

21 PREZZOLINI, Giuseppe: *Maquiavelo*, trad. de O.L.M.S., Editorial Pomare, Barcelona, 1967, p. 188.

interés por la misma son muy tempranos y poco menos que universales. Croce recordaba como sintomático el pasaje de la conversación de don Quijote con el cura y el barbero, sobre cuestiones de *razón de Estado*»²². Era éste el tema del momento.

Por otra parte, la realidad demostraba que el comportamiento político de los gobernantes era muy parecido en todos los países, y por tanto, el sentido común aconsejaba conjugar esa idea de la razón de Estado con la tradición cristiana, a fin de armonizar el desarrollo del poder temporal con el espiritual. Habrá, entonces, una impía *razón de Estado maquiavélica*, a la que se enfrentará oponiéndosele la auténtica y verdadera *razón de Estado cristiana*²³.

Ribadeneira, Barbosa, el portugués Alvia de Castro, Mariana, etc., son autores que, desde una postura de rechazo a Maquiavelo, intentan introducir sus propias tesis en la doctrina tradicional, reelaborándolas y adaptándolas mediante una interpretación positiva, conforme a la ética católica. Arropan la descarnada razón de las necesidades políticas estatales con el moralismo de la religión católica. Las componentes política y cristiana de los principes se armonizan y desembocan en la razón de Estado cristianizada, de la que tenemos un claro exponente en el murciano Diego Saavedra Fajardo.

Los autores españoles, inevitablemente contagiados por la Escolástica, expresan su más enérgica repulsa por los postulados maquiavelistas, y, para poder reconvertir la temática de la razón de Estado, la infunden en la interpretación del historiador romano Tácito²⁴.

La reacción antimachiavélica en España se dio después de la condena de sus obras, en el año 1559, por el Papa Paulo IV. Hasta ese momento fue

22 MARAVALL, J. A.: «Maquiavelo y maquiavelismo en España» en *Estudios de Historia del Pensamiento español. El siglo del Barroco*, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana. Madrid, 1984, p. 61.

23 *Ibíd.* p. 63. Este enfrentamiento entre la verdadera y la falsa razón de Estado, con el trasfondo de la lucha entre antimachiavelismo y maquiavelismo, es una constante en los autores españoles de la época y se convierte en un tópico por la pertinaz repetición, alcanzando sus máximas cotas en los jesuitas y en especial en Pedro de Ribadeneira, quien diferencia radicalmente estas dos «razones».

24 Véase TIERNO GALVÁN, Enrique: «El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español», en *Escritos*, colección de ensayos publicados por Editorial Tecnos, Madrid, 1971. También, el citado libro del Prof. ESCALANTE: *Álamos de Barrientos y la teoría de la razón de Estado en España*, o el libro clásico de TOFFANIN: *Machiavelli e il tacitismo. La política storica al tempo della Controriforme*. Draghi, Padova, 1921.

tolerado, e incluso leído y recomendado por las más altas magistraturas del país, pero su inclusión en el *Índice* hizo caer su obra en fulminante desgracia.

Paralelamente a esta reacción, surge la recuperación de Cayo Cornelio Tácito²⁵, aunque posteriormente maquiavelismo y tacitismo se confundirán y tendrán en Felipe II su más encarnecido enemigo²⁶.

La Contrarreforma, tanto en su versión religiosa como política, no podía admitir la excesiva secularización o *temporalización* del Estado, presentada por Maquiavelo, en la cual aquél se convierte en un fin en sí mismo, a la vez que el príncipe se amoraliza por completo, con las inevitables consecuencias inmediatas, producto de esos postulados: licitud de cualquier medio, subordinación de la religión y teoría de los métodos políticos²⁷.

El Estado pierde su carácter trascendente, supraterrrenal, y esto, para la mentalidad de la católica España, era intolerable. Los autores españoles son conscientes de la necesidad de *una razón de Estado*, pero rechazan las connotaciones negativas para con la religión y la moral que esta trae consigo, paralelas a la teoría de la doble verdad.

Aunque se hable de la «perniciosa razón de Estado», como lo hace Ribadeneyra; sin embargo, en opinión de Tierno Galván²⁸, cuando la Contrarreforma se decanta por el aspecto político, a partir del 1600, necesita acoger en su doctrina el tema de la razón de Estado, y, sin dejar un ápice de su catolicismo, compatibilizar ese tema con las nuevas características del Estado en nuestro país. Para ello, unos recogen los presupuestos menos radicales de Tácito, y otros identifican la razón de Estado con la razón de la religión en el Estado: transformación de la *ratio status* en *ratio confessionis*, en expresión de García Pelayo²⁹.

25 DEMPFF, Alois: *La filosofía cristiana del Estado en España*, traducción y estudio preliminar de José María Rodríguez Paniagua, Ediciones Rialp, Madrid, 1961, pp. 190-191. Véase también el artículo del Prof. Mirete Navarro, «Antimaquiavelismo y teoría del Estado en la España moderna», publicado en el libro homenaje al Prof. GARCÍA MARTÍNEZ, *Filosofía, Sociedad e Incomunicación*, Universidad de Murcia, 1983.

26 DEMPFF, ob. cit. p. 192.

27 FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo: «Maquiavelo visto por los tratadistas políticos españoles de la Contrarreforma», *Revista Arbor*, XIII, julio-agosto, p. 431.

28 TIERNO GALVÁN: «El tacitismo...», ob. cit. p. 32.

29 GARCÍA PELAYO: Estudio preliminar a la *Razón de Estado*, de Botero, ob. cit., pp. 36 y ss.

Se intenta, a toda costa, evitar la oposición entre estas «dos razones», y para ello se trae a colación la vieja tesis escolástica (tomista) de la no oposición entre razón y fe. Fundamentándose en este presupuesto, la razón de Estado no tiene por qué ser contraria a la fe, sino más bien servir de complemento a esa propia fe.

Se salvan así los intereses políticos del Estado, al gozar de una relativa autonomía para la consecución de sus fines terrenales, y se refuerzan los intereses eclesiásticos al servirse de esta razón política para el logro de sus fines supraterrrenales.

García Pelayo opina que esta razón de Estado aliada y servidora de la religión (y no viceversa, que sería maquiavelismo y mala razón de Estado) autoriza en aras de sus supremos fines a la realización de «... ciertos actos individuales, cuya licitud es dependiente de las circunstancias concretas, destinados a conservar el Estado, que es, a la vez, garantía de la existencia histórica de la confesión»³⁰.

Y pone como ejemplo las acciones que con el consentimiento y autorización de Felipe II se llevaron a cabo en España para salvaguardar al Estado y a la unidad religiosa; entre otras, la ejecución secreta del barón de Montigny, la muerte de Escobedo y la eliminación del Justicia Mayor de Aragón, don Juan de Lanuza³¹.

Puede verse también, como explicación de esa intrínseca alianza entre Estado y confesión católica, lo acaecido en la negociación española con Inglaterra en 1623, y la postura de presión de la Santa Sede, hacia la cual «España mostró sometimiento pío y hasta servilismo», en palabras de RODRÍGUEZ-MOÑINO SORIANO, Rafael: *Razón de Estado y dogmatismo religioso en la España del XVII Negociaciones hispano-inglesas de 1623*. Editorial Labor, Barcelona, 1976, p. 199.

30 Estudio Preliminar a la *Razón de Estado*, de Botero. Ob. cit. p. 40.

31 Cfr. MARAÑÓN, Gregorio: *Antonio Pérez (El hombre, el drama, la época)*, T. 1, 2.ª edic. revisada y ampliada, Espasa-Calpe, Madrid, 1948; en especial, el cap. XV, que trata del asesinato de Juan de Escobedo. Marañón opina que la terrible razón de Estado autorizaba a la violencia y al crimen en aquella época, aunque eso sí, revestidos de una cierta necesidad, de tinte político y sobre todo religioso. Merece la pena citar textualmente un párrafo de Marañón en la p. 346: «Felipe II se deshizo o intentó deshacerse, por medios no jurídicos, no solamente de Escobedo, sino de otros personajes; y no por rencor personal, sino porque creía que estorbaban a su misión sobre la tierra, estimada como de origen divino, a saber, la buena gobernación de los Estados españoles y la conservación en ellos del catolicismo».

No obstante, dice Marañón, el rey «procuraba que sus víctimas murieran confesadas

Estas medidas propias de razón de Estado no tenían, por supuesto, carácter ordinario, y eran casos excepcionales exigidos por la necesidad extrema. Pero se daban en la realidad y como tales hechos deben ser constatados.

Todo un análisis racional de las implicaciones políticas de la religión católica sirve de trasfondo al ejercicio del poder en el Estado, con la consiguiente instrumentalización de esta fe al servicio de los intereses monárquicos de conservación e incluso expansión territorial de sus reinos. La *virtus* cristiana se transforma en virtud política y la *virtus* política en virtud *confesional*, en medio de una compleja tonalidad barroca, que distorsiona los términos, armonizándolos, sin embargo, en una síntesis unitaria caracterizada por la tensión interna de sus elementos componentes ³².

3. INTENTOS DE CRISTIANIZACIÓN DE LA RAZÓN DE ESTADO. LA DIALÉCTICA MAQUIAVELISMO-ANTIMAQUIAVELISMO

Se impone el realismo y la razón de Estado se cristianiza, se torna recta y verdadera frente a la atea, impía, mala y falsa razón de Estado destilada por el pensamiento de los maquiavelistas. Se usa esa buena razón de Estado con el beneplácito de los autores católicos de la Contrarreforma ³³. En ellos,

para que sus almas se salvasen». Y, en tono de disculpa, en la página siguiente, afirma que: «Felipe II, al obrar así, no era una excepción entre los reyes y señores de su tiempo, porque todos, cualquiera que fuese su religión, hicieron lo mismo». Eso sí, Felipe II, consultaba previamente con los teólogos y con magistrados para conocer sus opiniones como expertos, que, como es natural, coincidían con los deseos del monarca.

Puede verse también, para el tema de la impregnación maquiavélica en España, a MURILLO FERROL, F. *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, I.E.P., Madrid, 1957, p. 178 y ss.

32 GARCÍA PELAYO: Estudio Preliminar... ob. cit. p. 43.

33 Por ejemplo, RIBADENEYRA, en su *Tratado de la religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y gobernar sus Estados contra lo que Nicolás Maquiavelo y los Políticos de este tiempo enseñan*; conocido por su título abreviado y contrapuesto al del florentino, *El Príncipe Cristiano* distingue, entre una falsa y una verdadera y cristiana razón de Estado y aconseja el uso de esta última sin mayores reparos. En su, llamemos prólogo o introducción «El Autor al Cristiano y piadoso lector», dice «Y porque ninguno piense que yo desecho toda la razón de Estado (como si no hubiese ninguna), y las reglas de prudencia, con que después de Dios se fundan, acreditan, gobiernan y conservan los Estados; ante todas cosas digo que hay razón de Estado, y que todos los Príncipes la deben tener siempre delante los ojos, si quieren acertar a gobernar y conservar sus Estados». A continuación, Ribadeneyra hace la distinción entre la buena y la mala razón de Estado y

la razón de Estado maquiavélica pierde cualquier valor; el maquiavelismo es «degollado», como diría el P. Claudio Clemente³⁴, y se instaura una nueva fórmula de razón de Estado en concordancia, y en ocasiones al servicio de la confesionalidad católica. Otras veces, como es natural, esta confesionalidad se tendrá que allanar a las demandas de los príncipes católicos, y, subrepticamente, servirá intereses estatales inconfesables. (Ejemplos ya citados de las acciones de Felipe II).

Ésta es una corriente, digamos la oficial, numerosa y más respetada en nuestro país, amparada incluso por el poder y que se decanta, como hemos visto, por un acendrado antimachiavelismo y también antitacitismo; admitiendo, por el contrario, la teoría de una razón de Estado pasada por el tamiz cristiano³⁵, conjugando la política con la moral y religión católicas, a cuyo servicio creen poner la práctica gubernativa del monarca. Aunque en la mayoría de los casos ocurre todo lo contrario³⁶ o incluso ha habido quien piensa que es irrelevante distinguir entre maquiavelismo y antimachiavelismo en España³⁷. Sin embargo, parece evidente, al menos en teoría, que existió, y muy

aconseja a los príncipes mantenerse en la buena bajo los auspicios de Dios. Cito de la edición de la Oficina de Pantaleón Aznar, Madrid, 1788, pp. IX y X. Del texto es interesante resaltar la distorsión y desnaturalización que experimenta la idea de *prudentia* y sus funciones ético-políticas.

34 Su obra lleva el significativo título de, *El machiavelismo degollado por la Christiana Sabiduría de España y de Austria*. Con licencia. En Alcalá por Antonio Vázquez, Año, 1637.

35 MURILLO FERROL, titula a un párrafo de su obra citada *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, «Cristianización de la «razón de Estado», pp. 192 a 195; haciendo especial referencia a Ribadeneira.

36 Así SEGOVIA VERDÚ, Mariano: en «Antimachiavelismo y realidad política en Saavedra Fajardo», Revista Monteagudo, n.º 86, extraordinario monográfico dedicado a Saavedra Fajardo, Murcia, 1984, afirma: «El absolutismo emplea en su desarrollo la religión como elemento de control y manipulación política, para lo que era preciso cierta tamización de la fe a través de la razón individual renacentista. Este es el sentido primordial que tiene la recepción de la teoría de la razón de Estado en España. Se trata de la preeminencia de lo religioso y la subordinación de lo moral a su esfera, al fin y al cabo se gobiernan comportamientos». p. 163.

37 Tal es el caso de USCATESCU, para quien: «Las ideas políticas renacentistas penetran gran parte del pensamiento político de la Contrarreforma y su antimachiavelismo representa, en la medida en que supera todo residuo medieval, el triunfo definitivo de la moderna doctrina de la razón de Estado, que, según nuestro modo de ver, nace en la pragmática política española, adquiere formas doctrinales en Italia y vuelve, como ideología, entre los pensadores españoles del siglo XVII». *De Maquiavelo a la razón de Estado*, ob. cit. pp. 169-70.

acentuadamente, una importante corriente del pensamiento español que se definió precisamente por su contraposición a los postulados maquiavelistas. Y ello porque la gran tradición escolástica española se mantuvo firme, aun después de la pérdida de vigor de esta corriente en la Europa reformada. La unidad armónica entre razón y fe era ya una consecuencia extraída por Santo Tomás de la previa unidad de ser y de la verdad en Dios.

A pesar de los embates, esta concordancia entre razón y fe no sólo se mantiene, sino que se encuentra en pleno auge en la España del siglo XVII³⁸.

La Contrarreforma, promotora de una intensa repristinación tomista, se une a la tradicional prepotencia de la escolástica, de corte aristotélico-tomista, en nuestro país, dando como resultado una impregnación de este espíritu en todas las manifestaciones intelectuales de la época. Escritores y políticos estarán imbuidos de ese espíritu de concordancia entre razón y fe. Salvo las excepciones de los pensadores adscritos al tacitismo puro.

Por eso: «La razón de Estado, que es un conocimiento de verdades referentes a la política... ha de contenerse en la armonía de las dos fuentes de conocimiento», en palabras de Maravall³⁹, que a continuación pone como ejemplo la definición de razón de Estado dada por Alvia de Castro, resaltando las notas de disposición y ejecución *ajustadas a la ley divina y razón natural*⁴⁰.

Existen paralelos y diferencias fundamentales entre ambas formas de entender la cuestión de la razón de Estado. En ellas se funda la diferencia crítica y el tratamiento críticamente definido de ambas fórmulas, aunque siempre en el plano de la exposición y el análisis teóricos. No existe, en estos presupuestos cristianizados, el más mínimo atisbo de ejercicio indiscriminado e incontrolado de los instrumentos ofrecidos por la razón en el ámbito del poder. En todo caso, esos instrumentos estarán en consonancia con los presupuestos morales de la religión católica que impide, teóricamente, cualquier uso no vinculado al bien común y acorde con la justicia. Lo cual representa un límite, bastante

38 MARAVALL, José Antonio: *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1944, p. 366. Puede verse también, para el tema de la distinción y armonía entre razón y fe en la escolástica tardía, el libro de Giovanni Ambrosetti, *Il diritto naturale della Riforma Cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*, Dott. A. Giuffrè, Milano 1951, en especial el cap. V, pp. 153 y ss.

39 *Ibíd.* p. 369.

40 *Ibíd.*

molesto en el plano fáctico, por cierto, para el gobernante de turno, al ejercicio de sus facultades y potestades políticas.

Tampoco esta razón de Estado vinculada a la fe católica y, con ello altamente limitada, debe representar un freno tal que se confundan las funciones civiles y eclesiásticas en una amalgama que haga de suyo impracticable cualquier vía política de gobierno de un Estado y de un pueblo. Cuando así ocurre, también los problemas aparecen en la sociedad, y tanto el Estado cuanto la confesión religiosa (en este caso la católica) sufren las consecuencias de una confusión de papeles contraria a la razón y la fe mismas. La razón de Estado debe ser eso: razón en el Estado y para el Estado y no una razón paraestatal o extraestatal, al servicio de otros intereses distintos a los específicamente civiles y políticos. Únicamente que esos fines civiles y políticos, temporales, no deben estar en contradicción con los éticos, jurídicos, justos y eternos representados por la ley natural humana. Toda la corriente del iusnaturalismo de corte tradicional ha tenido en cuenta estos presupuestos a la hora de configurar las doctrinas acerca del poder y su ejercicio en la esfera civil del Estado. El derecho natural se muestra como muro de contención de los abusos de la razón de Estado en el gobernante. Aplicando sus principios a la realidad política, podemos ver si ésta se halla en consonancia con los fines del cuerpo místico y político (en la concepción suareciana), que es el Estado. Éste no es, para nuestros escolásticos de los s. XVI y XVII, tan sólo el cuerpo político del conjunto social, sino también, y muy en primer lugar, el cuerpo moral. O lo que es lo mismo, un Estado no puede definirse solamente por sus notas jurídicas y políticas deducidas racionalmente sino que es necesario el concurso de los ingredientes éticos en su concepción para que ésta sea completa. Por ello, el Estado no será sólo su razón descarnada, secularizada, mutable a capricho del gobernante y sus consejeros. Esa razón deberá ser tenida muy en cuenta pero matizada y corregida en su caso por los principios del derecho natural, o lo que es lo mismo, los principios ético-sociales del pensamiento humanista cristiano, determinados en el caso concreto por obra de la *prudencia*: «*prudentia regnativa*», momento analógico de la total función prudencial. Si bien no cabe desconocer el problema más profundo de la definición de preceptos de derecho natural y, sobre todo, de su aplicación, en el plano contingente y prudencial de la mayor parte de los asuntos políticos.

Bajo estos parámetros, la esfera política queda recortada por la esfera ética, y no al contrario, como ocurriría en una concepción de la razón de

Estado basada en su absoluta autonomía y desligada de la necesaria fundamentación moral; al estilo de la desarrollada al amparo de los presupuestos de Maquiavelo, donde la esfera ética y religiosa queda relegada al ostracismo en el mejor de los casos, llegando en los peores a ponerse al servicio de la prepotente razón estatal secularizada. Así, tenemos que trata de desarrollar su autonomía, no tanto en el plano de los principios primeros, como en el de la aplicación y la ejecución mediante la formulación de máximas para la operación próxima, aun remitiendo su justificación a los principios como tales. Se trata de una dualidad, de una traslación a menudo subrepticia, que aparece más consciente de su polaridad y su tensión constitutiva, relativizándolas, cuando se la describe desde el punto de vista de análisis aplicados a procesos particulares y a estructuras concretas con sentido sociológico-político, o como manifestaciones de consecuencias antropológicas y culturales. La razón de Estado, en este sentido, no es la razón general, universal, sino la razón individual (subjetiva, egoísta) del detentador del poder político. Esta razón de Estado no es tal razón del Estado como un todo sino razón del gobernante del Estado; razón de una parte, la menos significativa del Estado.

El derecho natural de la Escuela española exige que la razón de Estado tenga en cuenta la otra gran componente del Estado: el pueblo. Si no se tiene en cuenta este vector originario del Estado, cualquier razón que aduzca el gobierno como razón beneficiosa para la conservación o ampliación del Estado, vendrá viciada en su origen y no podrá perder tal característica en su ejecución, por muchas explicaciones o excusas que arrojen la decisión del gobernante. La razón de Estado, para que no sea turbia, necesita no mostrar su antagonismo entre pueblo y gobernantes. Lo útil, con ser una finalidad clave del Estado, no puede estar por encima de otras finalidades éticas superiores de la política ⁴¹.

El carácter ilimitado y absoluto e indiscutible de la razón de Estado no se da como teoría política en España, y sólo en muy concretas y puntuales ocasiones aparece con su faz de fuerza bruta amparada jurídica y lógicamente en su propia dinámica como instrumento necesario del poder político. «La

⁴¹ La idea de *pueblo* no corresponde, naturalmente, al significado posterior en la teoría política. En el contexto en que aquí aparece, un valor y alcance primordiales consisten en implicar el carácter subsidiario respecto a la persona de la ontología ética y teleológica del concepto de *comunidad* como *societas*, *communitas perfecta*.

férrea doctrina de la *necessità* resolvía cualquier posible discrepancia en la religión y la moral y reducía el obrar del político a resuelta unidad»⁴².

Esta doctrina de la *necesidad* venía continuamente matizada por los presupuestos iusnaturalistas, hondamente arraigados en nuestro suelo⁴³.

Aparte estas condiciones específicas de nuestro entorno, ciertamente la razón de Estado nace como un eficaz instrumento al servicio de los intereses y utilidad de los gobernantes y los Estados; pero esta cuestión, en el caso interno de cada país, puede ser armonizada con el Derecho y la moral, según Meinecke⁴⁴, en tanto que no se enfrente la institución con otros poderes externos que le discutan la autoridad que legalmente le corresponde. Por ello, en un primer momento, la razón de Estado se muestra históricamente como instrumento de dominación desgajada de la moral, pero paulatinamente se va ennobleciendo —una vez que ha eliminado los obstáculos internos— y se coaliga con aquéllos otros elementos que en un principio rechazó.

En definitiva, hay una decisiva moralización de la razón de Estado, y con ello una inevitable limitación de sus potencialidades fácticas. Moralización que tiene en cuenta los tradicionales principios cristianos tutelados por la Iglesia católica, la cual interviene en esa cristianización de la utilidad estatal aunque pagando a veces un alto precio por su participación. La Iglesia da un fundamento teológico a la política, pero, inevitablemente, también recibe una influencia secular en ese juego de alianzas. Atempera el rigor de la razón de Estado, pero justifica con su presencia actos de dudosa calificación moral. Además, no puede evitar la intromisión del Estado en sus asuntos, puesto que ella interviene en los de éste, y se establece una singular correlación de intereses, poniéndose unos y otros —religiosos y políticos— en mutuo y correlativo servicio. Se limita la razón de Estado, pero también se entra en una dinámica de estrecha

42 DIEZ DEL CORRAL, Luis: «De la razón a la pasión de Estado», en la colección de estudios publicados bajo el título *De Historia y Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956, p. 268. Publicado anteriormente en la Revista de Estudios Políticos, vol. VIII, Madrid, mayo-agosto 1944, pp. 477-483.

43 Diez del Corral afirma, haciendo referencia no sólo a nuestro país, sino en líneas generales, que: «La persistencia del Derecho natural con tantos ecos cristianos, la estructura orgánica de la sociedad, la comedita potencia de los instrumentos estatales, el paralelo desarrollo de las nacionalidades europeas, dan al juego de la «razón de Estado», un sentido, hasta cierto punto, de medida y equilibrio». *Ibíd.* p. 269.

44 MEINECKE, F.: *La idea de la razón de estado...*, ob. cit. p. 15.

colaboración al marchar al unísono los fines de una y otra institución. El estamento eclesiástico sin renunciar al cordón umbilical que representaba su relación con Roma, se ve a su vez en la necesidad de colaborar en el proceso de una razón de Estado que potenciaba los intereses nacionales a nivel político. Inevitablemente —y esto se había dado y acentuado mucho más en las Iglesias reformadas—, al igual que existía una correlación entre la razón de Estado y el incipiente nacionalismo (Estado-nación), la vinculación moral de la Iglesia con el poder civil acentuaba su carácter nacional y su mayor dependencia del Estado ⁴⁵.

Éste era el inevitable peligro que entrañaba el limitar la razón de Estado, teniendo que hacerlo bajo la tutela del Estado mismo. No obstante, y como apuntaba más atrás, la moralización y cristianización de esa razón política trajo para los pueblos muchas más ventajas que inconvenientes y, en este sentido, su balsámica influencia fue positiva.

4. EL TACITISMO COMO CATEGORÍA DE LA HISTORIOGRAFÍA POLÍTICA

Frente a la corriente oficial, antimachiavélica declarada, e incluso antitacitista (se había identificado desde una posición del pensamiento marcadamente religiosa Tácito con Maquiavelo), encontramos en la España del momento otra corriente más oficiosa y escasa que viene representada por el grupo de autores cercanos a los presupuestos tacitistas —unos en mayor medida que otros—, tacitistas mayores y menores, según la tipología de Tierno Galván ⁴⁶; corriente de menor raigambre en nuestro suelo, pero no por ello menos importante y de gran influencia en la política española, especialmente en la del s. XVII, tanto a nivel práctico como teórico.

Estos tacitistas, de muy escaso número, «intentan la construcción de una rigurosa ciencia política, descubren el método y reducen las cuestiones éticas al fuero interno, al problema individual, en cuanto determinantes de

⁴⁵ MURILLO FERROL, Francisco: *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, ob. cit. pp. 228-229.

⁴⁶ TIERNO GALVÁN, Enrique: «El tacitismo en el siglo de Oro español», ob. cit. pp. 17-24.

una actitud política, separándolos de los asuntos de Estado que son de otra índole y pertenecen a otra esfera con una técnica propia»⁴⁷.

Parece que la recepción del autor clásico Tácito en nuestro país siguió dos caminos o se dio en dos momentos: el primero por la vía de minorías eruditas que leen y comentan sus obras en latín y que además conocen su previa recepción en humanistas extranjeros (como Alciato y Justo Lipsio); y el segundo, por medio de traducciones, y que fue el que popularizó su lectura, dándose, por uno y otro modo, una gran infiltración de Tácito y de sus presupuestos filosófico-políticos en nuestro país.

Según Tierno Galván⁴⁸, el primer período contrarreformista (la Contrarreforma del quinientos) viene definido por un sentido religioso que engloba en sus ataques a doctrinas tan dispares como la protestante, la maquiavélica y la bodinista. Conforme pasa el tiempo, estas refutaciones se convierten en tópico y quedan vinculadas a la línea tradicional del antimaquiavelismo. Pero, según avanza el tiempo, y en un segundo período contrarreformista (la Contrarreforma del seiscientos), predominantemente político, frente al religioso del primer momento, el antimaquiavelismo se mantiene como tópico y penetran las ideas de Bodino. Asimismo, Tácito comienza a servir como sustituto de Maquiavelo en la construcción doctrinal de autores que no se encuadran en la pureza de la línea tradicional anteriormente señalada. Pero estos autores no intentaron la empresa de resucitar a Tácito por el mero hecho de construir sus doctrinas sobre un encubrimiento de las tesis maquiavélicas; estos autores no perdieron ni la fe ni la ética católicas, ni tampoco buscaron el disfraz tacitista para ensalzar a Maquiavelo. Al menos ésta es la opinión de Tierno Galván, quien afirma: «... el tacitismo español no me parece un disfraz de Maquiavelo; lejos de eso, creo que es una actitud peculiar y quizá la más original, políticamente, de su época»⁴⁹.

No intentan romper con la tradición católica hispánica, sino buscar un medio de adecuar las necesidades políticas del país a los presupuestos e intereses de la Contrarreforma. Buscan la manera más idónea de armonizar la política como ciencia y como técnica con los principios éticos aportados por la fe católica. De ahí el deseo de aprovechar, dándolas a conocer, las virtualidades contenidas en la doctrina tacitista. Así: «El tacitismo español

47 *Ibíd.* p. 39.

48 *Ibíd.* p. 27.

49 *Ibíd.* p. 33.

redujo los supuestos teóricos obtenidos del historiador clásico a los moldes de la Contrarreforma política del seiscientos, que siguió a la religiosa del quinientos. Recogieron la herencia del renacimiento español en aquello que les convino, y dentro del ambiente ideológico del seiscientos produjeron la teórica política más sazónada y original de su época»⁵⁰.

Frente a la cerrazón, buscan, sin abandonar los principios tradicionales, un punto de convergencia entre éstos y la experiencia histórica, separando, sin contraponerlas irreconciliablemente, la política, como técnica, de la moral y de la religión. Ven en esa independencia un instrumento clave para intentar solucionar desde el poder político el sin fin de cuestiones que tiene planteadas el Estado español en aquellos momentos. Así, un autor muy poco sospechoso de estar fuera de la tradición del pensamiento católico como el Padre Mariana, recomienda la lectura de las obras de Tácito al futuro rey Felipe III. Nos dice: «Cuando haya adquirido una mayor soltura debe añadirse a Tácito, de difícil y espinoso lenguaje, pero lleno de ingenio, que contiene un tesoro de sentencias y consejos sobre los más graves problemas y revela las mañas y los fraudes de la corte. En los males y peligros ajenos que describe podemos contemplar casi como en un espejo la imagen de nuestros problemas. Es en verdad autor que no deberían dejar nunca de la mano ni los príncipes ni los cortesanos y que deberían estar repasando día y noche»⁵¹.

Historia y experiencia deben estar a la base de la forma de comportarse un gobernante, ellas le dan los más preciados bienes que pueda desear; constituyen un cúmulo de materiales utilísimos para ayudar a la resolución de los casos concretos que se presentan en el cotidiano quehacer de la tarea del mando. Hacia finales del reinado de Felipe II, hay un claro agotamiento del reino y es necesario poner remedios firmes para evitar la decadencia y reconducir el proceso mediante una política más realista, más apegada a los intereses concretos y «terrenales» del Estado. Hay que conservar e impedir el desmoronamiento, y buenos serán los datos que dan los autores, como es el caso de Tácito, que ofrecen un rico manantial de enseñanzas acerca de la política en un sentido técnico, secularizado y exento de vinculaciones excesivamente moralistas. «La racionalización de la política, como una técnica

50 *Ibíd.* p. 50.

51 *De Rege et Regis institutione*, Edición de SÁNCHEZ AGESTA, Luis: *La dignidad real y la educación del Rey*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1981, L. II, c. 6, p. 180.

del comportamiento de gobernantes y gobernados, se compaginaba bien con las enseñanzas de un historiador que hacía de la Historia el campo de experimentación y comprobación de la psicología, en lugar de un terreno de ejercicios de retórica (al modo como unas décadas antes entendieron su labor historiográfica, en favor de un ejemplarismo moral sin fuerza de atracción, los ya pasados humanistas). En tal sentido la aceptación de la política moderna se revela claramente, en cuanto política según razón, en la cuestión del tacitismo, de manera que las actitudes ante éste se correspondieron con las actitudes ante aquélla»⁵².

Los autores que traen como ejemplo a Tácito no necesariamente comulgan plenamente con los planteamientos y con los hechos por él descritos, y su ensalzamiento como historiador está en función más bien de un espíritu realista que les hace comprender los beneficios que este autor clásico puede aportar a la política española del momento. En este sentido podemos decir que la asunción de las directrices tacitistas no se hace para renegar de la vieja fe en la que política y ética caminan paralelamente, sino que los tacitistas, procurando no perder un ápice de sus principios católicos, intentan conjugar éstos con los que deben regir en el ámbito secular del mundo de la política.

El tacitismo, es así, antes que una corriente o doctrina profesada con entera devoción en España, una categoría didáctica o instrumento de apoyo al oficio del gobernante; éste deberá seguir desempeñando su función con base en los principios éticos generales que la informan, pero también, y especialmente cuando se trata de dirigir la acción a la resolución de los casos concretos que se le presentan cotidianamente, deberá entonces tener en cuenta los criterios aportados por la experiencia y por la Historia⁵³.

52 MARAVALL, José Ant.º: «La corriente doctrinal del tacitismo político en España», en *Estudios de Historia del pensamiento español*, vol. 3, *El siglo del Barroco*, p. 76.

53 Saavedra Fajardo aconseja al príncipe que estudie Historia, que mire al pasado para entender de las cosas del presente, que consulte en los libros de Historia «que ni adulan ni callan, ni disimulan la verdad, consúltese en ellos, notando los descuidos y culpas de los antepasados, los engaños que padecieron, las artes de los palacios, y los males internos y externos de los reinos; y reconozca si peligra en los mismos. Gran maestro de príncipes es el tiempo...

Con este estudio de la historia podrá V.A. entrar más seguro en el golfo del gobierno, teniendo por piloto a la experiencia de lo pasado para la dirección de lo presente, y disponiéndolo de tal suerte, que fije V.A. los ojos en lo futuro, y lo antevea, para evitar los peligros, o para que sean menores prevenidos...».

Inevitablemente, el providencialismo en política se va eclipsando y surge la necesidad de apoyarse en ejemplos del pasado, en la experiencia histórica, no sólo para conseguir con mayor eficacia los fines inherentes al Gobierno de un Estado, sino también, y muy en primer término, para no cometer errores y evitar descalabros en el ejercicio del poder. No es un pronunciamiento descarnado hacia una moral estrictamente laica, pero tampoco la clausura en un providencialismo absoluto. Representa el tacitismo español una tercera vía que, sin caer en el maquiavelismo puro, tiene en cuenta, sin embargo, los presupuestos tácticos para conseguir con eficacia los objetivos que interesaban al Estado y a la política española del momento.

Por otra parte, este tacitismo tampoco venía a significar un cuerpo de doctrina coherente y acabada puesto que además sería difícil encontrar base para ello en Tácito. En él realmente no existe una doctrina política definida, una doctrina que nos dé prescripciones acerca de la política, siendo antes que nada un historiador que describe hechos y que muestra la realidad sin más⁵⁴. No hace filosofía política dando preceptos acerca de cómo conducirse en el poder, aunque de la manera de exponer esos hechos puedan sacarse consecuencias acerca de cómo guiar políticamente un Estado. Y esta dimensión que extrae conclusiones de los hechos acaecidos es la que potencian al máximo los tacitistas españoles. Dimensión que, sin duda alguna, puede enmascarar en múltiples ocasiones los intereses no sólo estatales sino personales del gobernante.

La razón de Estado mientras sea eso, razón, tendrá una autolimitación en sus propios modos de funcionamiento como cálculo racional de los intereses de la comunidad política tomada en su conjunto. En este concreto marco de referencia parece que se mueven los tacitistas españoles, quienes no buscan solamente enmascarar el maquiavelismo con el recurso a Tácito, sino aprovechar el bagaje histórico aportado y entresacar de él ejemplos prácticos efectivos para conservar y consolidar el Estado. El recurso a

Idea de un príncipe político-cristiano en cien Empresas, Edición a cargo de Ángel González Palencia, M. Aguilar Editor, Madrid, 1946, Empresa XXVIII. Para un estudio exhaustivo de la influencia de Tácito en Saavedra véase JOUCLA-RUAU, André: *Le tacitisme de Saavedra Fajardo*, Editions Hispaniques, París, 1977.

⁵⁴ Véase BIELER, Ludwig: *Historia de la literatura romana*, versión española de M. Sánchez Gil. Editorial Gredos, Madrid, 1975, p. 284.

Tácito, como pone de manifiesto Maravall ⁵⁵, no tiene lugar sólo cuando se produce la condenación de Maquiavelo, sino que su utilización surge poco más o menos al mismo tiempo que la del florentino y la sustitución de uno por otro viene preparada por todo el proceso anterior y no por una deliberada manipulación de los autores con el fin de introducir solapadamente las ideas maquiavélicas adhiriéndolas a Tácito y no a Maquiavelo, totalmente caído en desgracia ante la tradición española. Así, también, Tácito es rechazado o aceptado según el momento y según la posición de cada autor respecto de la política de su tiempo. Según Maravall: «la aceptación o repulsa del nombre de Tácito va ligada a posturas determinadas en el juego político real del país. Quizá no sea posible señalar siempre una misma dirección respecto a lo que el tacitismo representa en la política española; tanto puede inclinarse a un partido como a otro, pero seguramente lo que alienta siempre en él, cualquiera que sea la actitud en que lo encontramos, es el mismo afán de una política calculada, reflexiva, tecnificada, una política hecha con la razón y que en alguna ocasión llega a pretender el título de ciencia» ⁵⁶.

Esta política hecha con la razón es perfectamente asimilable con los principios éticos de la tradición escolástica española. El punto de fricción surge sin embargo cuando se produce una desviación de esa razón política hacia posiciones marginales de los intereses propios del Estado. Cuando la razón de Estado no constituye un instrumento estrictamente político en manos del gobierno, sino un instrumento que alcanza a lo político, enraizado en los intereses personales del monarca, entonces deviene astucia y pierde parte de su significación propia. Aparece entonces el tirano, el dictador que busca no la conservación del Estado sino la conservación y el acrecentamiento de su poder personal.

En principio, el ejercicio del gobierno necesita de una cobertura teórica en la que fundamentarse y a la vez en la que justificarse. En este sentido, la razón de Estado es una instancia que está a la base de ese ejercicio o cuestión práctica dando explicación de los actos políticos y ofreciendo justificación de dichos actos cuando por cualquier motivo rayan en la anormalidad o en lo extraordinario. De esta manera, por una parte, la actividad gubernativa es discernible racionalmente, y por otra, se recubre

55 MARAVALL: «La corriente doctrinal del tacitismo...». ob. cit. p. 79.

56 *Ibíd.* p. 90.

de un velo justificativo, que no participa tanto de lo racional cuanto más del interés particular de la persona en el poder. La razón de Estado sirve en este sentido para ocultar lo que se ha dado en llamar *pasión de Estado*, aun cuando esta última suele estar a la base de aquélla en todo momento, actuando como impulso y dictaminando los objetivos a alcanzar mediante el uso discreto de la razón estatal. *Razón y pasión de Estado* se confunden, y el poder recibe el espaldarazo legal de la razón política, respaldo que puede tener sus raíces tanto en el instinto o pasión subjetivos del gobernante cuanto en los condicionamientos sociológicos y objetivos que en procesos temporales, más o menos duraderos, sepa alcanzar de la orientación política de los gobernados.

Lo que había comenzado como autonomía del Estado, o lo que es lo mismo, secularización de la política, acaba convirtiéndose, como subterfugio, en la autonomía e independencia más absoluta del detentador del poder. No importa tanto, entonces, el poder *del Estado* como tal, sino el poder *en el Estado*, como instrumento para fines extra-estatales o paraestatales, o lo que es igual, como medio para conseguir el bien particular y no el bien común. El tacitismo, aun sin quererlo, en su versión más cercana a las tesis maquiavélicas, pudo justificar en algún momento esta situación ⁵⁷.

El servirse de la mentira, del engaño, o del disimulo, no como norma general ni como principio del obrar político, pero si como aplicación a casos concretos o como metodología a tener en cuenta en el cálculo de intereses estará a la base de la política española del reinado de Felipe II y los conceptos de utilidad y conveniencia comenzarán a privar en el futuro, aunque, por supuesto, siempre tamizados por el crisol de la recta y cristiana razón de Estado.

⁵⁷ Un caso bastante claro de lo expuesto podemos encontrarlo en Furió Ceriol, más maquiavelista que tacitista (el Maquiavelo español), según la opinión de TIERNO GALVÁN: «El tacitismo...», ob. cit. p. 67, que no encontraba obstáculo alguno en aconsejar la mentira al gobernante como un recurso por razón de Estado para conseguir beneficios políticos. Tal fue de hecho el caso cuando recomendó hacer falsas promesas a los Países Bajos para calmar las revueltas en esos territorios. Véase, MÉCHOULAN, Henri: *Razón y alteridad en Fadrique Furió Ceriol*, Madrid, 1978, p. 82. Méchoulán aclara que esto no lo hace Furió Ceriol como «un medio ordinario de gobierno sino como una medida excepcional impuesta por las circunstancias» y disiente de la opinión de Tierno Galván y de la del Padre R. Ceñal que pretenden hacer de Furió Ceriol el Maquiavelo español, siendo, según su opinión, solamente «un lector atento de Maquiavelo en España», *Ibíd.* p. 83.

Aun cuando en opinión del Prof. Díez del Corral ⁵⁸, la razón de Estado, hasta la Revolución francesa, no pierde su carácter de mesura y equilibrio, manteniendo estas notas incluso durante el período del Estado absoluto debido a la persistencia del Derecho Natural tradicional como telón de fondo del pensamiento político, esto puede ser válido a nivel de principios, pero en la praxis política concreta y en sus métodos puede presentar caracteres distintos. La práctica de la razón de Estado no se sujeta en todo momento a los presupuestos racionales que deben conformarla y encuentra resquicios para introducir elementos no racionales en su desenvolvimiento. La pasión por el mando puede mover a la razón del gobernante y lo que en principio venía determinado por la adquisición, conservación y ampliación del Estado convertirse en el paralelo deseo de adquirir, conservar y aumentar el poder personal ⁵⁹. Para ello se pueden buscar toda clase de artimañas, incluida la razón de Estado como simulacro o disfraz de estos intereses. Entonces ya no es necesario para el gobernante tener virtudes, lo único necesario es *parecer* que las tiene, como aconsejaba Maquiavelo, y usar la razón de Estado pareciendo que tiene en cuenta los intereses de toda la comunidad política aunque en realidad sólo estén en juego los suyos personales.

Empleada en más de una ocasión por los monarcas en provecho de sus intereses personales y utilizada por los teóricos a su servicio como cobertura legal justificadora del abuso de poder, la razón de Estado difícilmente puede borrar la impronta de su origen maquiavélico, aunque se intente cristianizar resaltando sus componentes éticos o incluso teológicos, por parte de nuestros autores del siglo XVII, como, por ejemplo, lo hizo Saavedra Fajardo.

Y es que en el siglo XVII español se establece una profunda tensión entre principios ético-religiosos cristianos y exigencias de la moral de la conducta, como pone de manifiesto Maravall ⁶⁰, resolviéndose en unos in-

58 «De la razón a la pasión de Estado», ob. cit. loc. cit. (nota 43).

59 Marañón ha puesto de manifiesto el prototipo de la pasión de mandar en la figura del Conde-Duque de Olivares desde una perspectiva psicológica más que política, pero que puede darnos una pista de la manera como influyen en el ámbito del poder las condiciones y caracteres o rasgos personales de los gobernantes. MARAÑÓN, Gregorio: *El Conde-Duque de Olivares (La pasión de mandar)*. Espasa-Calpe, Madrid, 1936.

60 MARAVALL, J. Ant.º: «Saavedra Fajardo: Moral de acomodación y carácter conflictivo de la libertad», en *Estudios de Historia del Pensamiento español*, vol. 3, ob. cit. pp. 226-227.

dividuos por su decantación hacia los principios y en otros por la acomodación a las situaciones concretas que les toca vivir. Con todo ese trasfondo se encuentran los autores españoles del momento, en su mayoría teólogos-juristas, que tienen que optar por una u otra vía o intentar buscar una tercera que armonice ambas posiciones encontradas. Quizá el tacitismo español buscó denodadamente esa vía para poder dar una explicación mínimamente coherente de la compleja realidad política y social de su tiempo, definida por una monarquía absoluta, bastión del catolicismo tradicional, enfrentada a una convulsión social que estalla en múltiples ocasiones en forma de rebeliones populares, sacudidas violentas de tipo prerrevolucionario, etc. Situación conflictiva, de tensión y contradicción entre principios éticos y conveniencias positivas, que acentúa cada vez más la necesidad del empleo no sólo de la prudencia sino también de la astucia, sobre todo desde la esfera del poder absoluto acuciado por un sin fin de enemigos y de problemas de toda índole.

FERNANDO NAVARRO AZNAR
Profesor Titular de Filosofía
del Derecho Moral y Político