

De la razón a la pasión de Estado: locuras de Europa

María Teresa Cid Vázquez
(Universidad San Pablo-CEU de Madrid)

La paz anda en las bocas,
y la guerra en los corazones y en las plumas
(Saavedra Fajardo, *Locuras de Europa*)

1. Razones históricas de la razón de Estado

El discurso de la razón de Estado ha de entenderse sobre todo en relación con un determinado contexto que explica en buena medida su orientación y sus particularidades. El dato esencial es la fragmentación religiosa y política de Europa, que supone la quiebra definitiva del ideal de la *respublica christiana* universal encarnado en el Sacro Imperio, y muestra la política como lucha por el poder: los conflictos territoriales y las guerras de religión asolan Europa (Peña Echeverría 17). En estas circunstancias, el Estado aparece como última instancia de pacificación, de reconstrucción del orden mínimo necesario para la coexistencia, cuya posición es necesario consolidar tanto práctica como teóricamente:

Ahora la misma Iglesia se escinde en una pluralidad de Iglesias en relaciones de conflicto y de lucha abierta que se ven obligadas a acudir al poder del Estado para defender su supervivencia y, eventualmente, para aniquilar a la confesión antagónica [...] Por eso, solo en el fortalecimiento del poder del Estado, de esa entidad que se sitúa ahora en el centro de la historia, puede el hombre encontrar salvación. (García Pelayo 275)

La vieja unión del Imperio y la Iglesia había de ser reemplazada por la alianza entre la monarquía católica más potente (la española) y el papado, que proporcionaría una legitimación de la política de los Austrias (la defensa de la fe como meta y justificación de la política). Y esta doctrina tiene su origen en Italia, laboratorio de ideas políticas por sus condiciones históricas: escenario de los enfrentamientos entre las grandes potencias europeas, en buena parte de su territorio sujeta a la monarquía española, y poblada de entidades pequeñas (como Venecia), versadas desde antiguo en sutiles estrategias para compensar con habilidad la escasez de fuerza.

Por tanto, un estudio de la idea de la razón de Estado en el Renacimiento y el Barroco debe comenzar por encuadrarla en el marco de la forma específica del Estado italiano, el Estado ciudad, cuyo horizonte geográfico, estructura sociológica, estilo vital, etc., es preciso tener en cuenta para reducir a sus justas proporciones las fórmulas políticas gesticulantes de un país que vive la modernidad desde un ángulo sobre todo *estético* (Diez del Corral 1998a 3120). Según Meinecke la idea de la razón de Estado se ha formalizado gracias a grandes personalidades que han acertado a expresar en ella las tendencias de la época. Aparece con especificidad al mismo tiempo que el mundo europeo comienza a poblarse de grandes personalidades en el Renacimiento, y antes empieza a apuntar gracias a algunas destacadas personalidades, como Federico II de Suabia. Así, para Maquiavelo el príncipe es un artificio estético, una combinación de historia, ciencia y estética.

Como es sabido, los modelos de *El príncipe* maquiavélico fueron fundamentalmente dos españoles: uno, italianizado —César Borgia—, empuja y lleva al absurdo el esquema; el otro, Fernando el Católico, lo desborda. Al mismo tiempo que grandes personalidades, con el advenimiento del mundo moderno surgen grandes ideas-fuerza. La razón de Estado era una de las más potentes entre estas ideas.

La mayoría de los intérpretes han visto a Maquiavelo como el fundador o cuando menos el defensor de lo que posteriormente se ha llamado razón de Estado. En efecto, toda la obra de Maquiavelo está impregnada del momento histórico que viven la República de Florencia y la Italia de su época, y es bien sabido en qué consistió, al menos para él, ese momento: una profunda crisis de las repúblicas y los estados italianos que, a partir de 1494, convierten a Italia en el teatro de operaciones de la lucha por la hegemonía europea entre España y Francia.

El príncipe no es un libro abstractamente concebido sino que emerge de las condiciones efectivas en que se encontraba Italia, amenazada de nuevo por los ejércitos galos tras la tregua concertada por el monarca francés y Fernando el Católico. Maquiavelo había captado lo esencial del Estado en las *Signorie*, sobre todo de su Florencia natal (Negro Pavón 2010 133), donde se ocupaba de las relaciones exteriores, de suma importancia para la señoría florentina, que pugnaba por conservar su independencia; en la monarquía de Fernando de Aragón, de la que estaba muy bien informado por Guicciardini; en los actos y propósitos de César Borgia, fracasado en su intento de construir un Estado en el centro de Italia; y, en general, por su experiencia como diplomático. A juicio de Negro Pavón, *El príncipe* es, en cierto modo sus memorias, en las que relata los entresijos de la innovadora forma de gobernar de los príncipes (2010, 130).

Solo una pequeña parte de la obra política y literaria de Maquiavelo fue publicada en vida de éste, el resto circuló y fue conocida durante largo tiempo a través de manuscritos. Tan solo unos años después de su muerte, dos grandes editores iniciaron casi contemporáneamente la publicación del resto de la obra hasta entonces inédita: los *Discorsi*, publicados en 1531 por Antonio Blado D'Asola en Roma, e inmediatamente por Bernardo de Giunta en Florencia; al año siguiente, 1532, Blado publica *El príncipe* en Roma, y Giunta en Florencia.

Blado, impresor de cámara pontificio, edita las obras *cum gratia et privilegium* del papa Clemente VII, a los cinco años del *sacco* de Roma (1527), y ello no es casualidad. Como señala Luis Diez del Corral, la historia de la razón de Estado no puede concebirse sin tener en cuenta la dominación española en Italia (1998a 3156). La razón de Estado se ofreció como instrumento imprescindible para un Estado débil. En ella se buscó fundamentalmente un refugio ante la pérdida de la independencia política. Su prudente empleo hizo subsistir y contar políticamente durante siglos a la República de Venecia entre peligrosos rivales mucho más fuertes. La literatura sobre el tema se extingue al cesar las grandes tensiones de las guerras de los Treinta Años, es decir, al venirse abajo la potencia española (Diez del Corral 1998a 3156).

2. La idea de la razón de Estado

Es una cuestión debatida entre los estudiosos la del inicio y desarrollo de la reflexión y conceptualización de la razón de Estado propiamente dicha (Peña Echeverría 9-14). La expresión es de origen italiano, la hallamos en Guicciardini y en Giovanni della Casa —que la aplica a la política de Carlos V en Italia—, pero solo con Giovanni Botero se desarrollará como doctrina (*Della Ragion di Stato*, 1589): la preservación del Estado

dependía del “ejercicio de las artes que ganan para un soberano el amor y la admiración de su pueblo”. La definió como “el conocimiento de los medios adecuados para fundar, conservar y aumentar una dominación o señorío” (Botero 1948, 55), vaga definición de razón de Estado con la intención de adaptarla a las condiciones morales de la Contrarreforma (Maravall 1944 175).

Antonio de Herrera, cronista de Felipe II, a petición del monarca, tradujo al español la obra del exjesuita, Botero, *Della ragion di Stato*, en 1593; tuvo gran resonancia en el pensamiento español, y se convierte en paradigma efectivo de la “verdadera razón de Estado”, frente a la “falsa razón de Estado” atribuida a Maquiavelo. En Botero, la nueva consideración de la razón de Estado venía determinada, por un lado, por el rechazo de los medios propuestos por Maquiavelo y, por otro, por la necesidad de proponer medios acordes con las exigencias reales de la política. De esta forma se intentó asimilar la razón de Estado como “el arte de lo posible” en la política. Una política moralizada que fuese realmente una política cristiana.

La expresión *razón de Estado* no se encuentra en Maquiavelo, que usa en cambio el arte del Estado (*arte dello Stato*): un saber que se funda en una cierta lectura de la historia y en la práctica efectiva de la política contemporánea. El arte del Estado postula una dimensión independiente de la política internacional y las relaciones jurídicas y sociales entre los individuos (Forte Monge 19). Si Maquiavelo nunca usa la expresión razón de Estado, entonces, ¿por qué se habla de razón de Estado en Maquiavelo? Sencillamente porque aunque no utiliza la expresión, sí se encuentra en él su idea. En el libro tercero, cap. 41, de sus *Discursos*, leemos, bajo el título “Que la patria se debe defender siempre con ignominia o con gloria, y de cualquier manera estará defendida”:

Esto es algo que merece ser notado e imitado por todo ciudadano que quiera aconsejar a su patria, pues en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad.

El fin es siempre el mismo: un Estado concebido mediante la analogía con la Atenas de Pericles o Esparta, pero por encima de todo, la República romana. Al juzgar los medios ve solamente los fines: si el Estado se hunde todo está perdido. El fin excusa los medios aun en términos de ética pagana, si éste es suficientemente elevado. Bruto tuvo derecho a matar a sus hijos: salvó Roma. Soderini no tuvo estómago para perpetrar tales hechos y arruinó Florencia. Savonarola, profeta desarmado, acaba en el cadalso.

En política uno debe juzgar por los resultados de las acciones y no de acuerdo con las normas de un tribunal trascendente. No existe tal corte de apelación y solo el resultado justifica la acción (*El príncipe*, cap. XVIII). Ahora bien, ¿no es esta otra forma de decirnos que el fin justifica los medios? En vano buscaremos esta frase en la obra de Maquiavelo. Pero si él no la escribió, nos dejó un consejo parecido: hablando en los *Discursos* (I, 9) de las crueldades a las que a veces se ve obligado un fundador que quiere para sí la autoridad completa, afirma: *Si el hecho lo acusa, el efecto lo excusa*.

Los medios deben ser analizados según su eficacia, el único criterio es el éxito. Es la fuerza de las cosas la que impele a la acción política estratégica. Maquiavelo pensó que era una *necesidad* aceptar esta lógica de los hechos. Nunca pensó que podrían

cambiarse las leyes de lo político, y sí que éstas debían aceptarse para mejorar nuestra posición en el mundo.¹

A Maquiavelo y a su original y rupturista comprensión ética de la vida política, hay que remitir la explicación fundamental de la idea de *razón de Estado*, que pasa a ser modelo dentro de un estilo expositivo muy del gusto de la época: la llamada literatura de príncipes, escrita ya desde el Medievo con la intención de servir como guía, espejo, y consejo de príncipes. Sin embargo, Maquiavelo presenta una novedad muy destacable al introducir un giro de ciento ochenta grados en los modos o planteamientos de esa literatura (Gilbert). Hasta entonces, los tratados de príncipes tenían como misión el instruir al gobernante en las reglas del buen gobierno, en la búsqueda del bien común de los ciudadanos.

La política, independizada de la ética y secularizada o separada radicalmente de la religión, se convierte en una técnica de adquisición, conservación o incremento del poder en el Estado y entre los Estados. En consecuencia, el Estado se yergue más allá de la esfera de la moral común, en un mundo de valoraciones propias fundado en el principio de que su conservación es la ley suprema. Con ello Maquiavelo plantea implícitamente el tema de lo que muy pronto se llamará razón de Estado, suscitando un acalorado debate entre los intelectuales europeos. En ese debate no se puede prescindir ya de la noción razón de Estado. Dicho debate dio lugar a una inmensa literatura política en Italia, y más aún en España.

En definitiva, el discurso de la razón de Estado es un discurso reactivo en relación con un supuesto primer discurso, y ese primer discurso está asociado al nombre de Maquiavelo (Peña Echeverría 19). Pero sería erróneo reducir el discurso de la razón de Estado a la confrontación con Maquiavelo, puesto que los planteamientos de la razón de Estado tratan de hacer frente a la mutación fundamental operada en el espacio político europeo con la aparición del Estado moderno, proporcionando una doctrina adecuada para los nuevos tiempos.

3. La recepción de las obras de Maquiavelo en España

Las obras de Maquiavelo fueron incluidas en el *Index Librorum Prohibitorum* de Paulo IV, en 1559, y en el *Índice* de Pío IV de 1564, el *Índice* Tridentino, base de los sucesivos índices romanos. Permanecerá totalmente prohibido hasta bien entrado el siglo XVIII, lo que evidentemente no impedirá su lectura tanto a sus defensores como a los detractores, en Italia y en todo el mundo. Esta prohibición no tuvo el mismo eco en el resto de Europa. Los países de confesión protestante, como Inglaterra, Alemania y Holanda, ignoraron el veto, de manera que las obras del autor florentino fueron leídas y traducidas sin dificultad. Francia, aunque de confesión católica, hizo caso omiso de la prohibición y las obras de Maquiavelo fueron aceptadas y traducidas.

En España, Carlos V aprobó la publicación de la primera traducción española de los *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, y permitió que el editor, Juan Lorenzo Ottevanti la dedicara al heredero, el futuro Felipe II. Se publica en 1552, en Medina del Campo, importante núcleo comercial y editorial. Posiblemente se agotó, pues en 1555 el mismo traductor y el mismo editor lanzan al mercado una segunda edición con muy pocas variaciones (Puigdomènech 2006, 36; 2009, 71). Maquiavelo circula libremente en España

¹ Más de un estudioso ha anotado que la noción de casos desesperados requiere desesperados remedios, que la “necesidad no conoce ley”, esto se encontrará no solo en la Antigüedad sino igualmente en Aquino, Dante, y otros escritores medievales.

hasta el año 1583, cuando aparece su nombre entre los autores prohibidos en el *Índice* del Cardenal Quiroga de 1583². En este *Índice* había trabajado el encarnizado opositor a Maquiavelo, el jesuita Juan de Mariana, que desde 1574 era consejero del Tribunal de la Inquisición de Toledo.

A menudo los estudiosos de Maquiavelo han mostrado reticencias sobre el posible conocimiento de Maquiavelo por los españoles de la época; sin duda, tales posiciones hacen excesivo hincapié en la España inquisitorial y olvidan que mientras que la obra del florentino apareció incluida en el *Índice* romano de 1559, en España no se prohíbe hasta 1583. Una fuerte prohibición que “muy a la española se ignora abiertamente” (Puigdomènech 2008 41). Sus obras fueron tan condenadas como leídas, lo que se evidencia por el hecho de que las encontramos en todas las bibliotecas de políticos, intelectuales, artistas y eclesiásticos de finales del XVI y de todo el siglo XVII (Puigdomènech 2009 67). Aun hoy subsisten en la ilustre biblioteca de El Escorial tres ediciones de *El príncipe*³, que sin duda, conoció Felipe II:

Pero es un error suponer que únicamente procedían con táctica maquiavélica los gobernantes que llevaban en el bolsillo un ejemplar de *El príncipe*. *El príncipe* es tan solo el arquetipo escrito de una doctrina que, desde mucho antes, andaba en la mente de todos, y que los gobernantes de entonces, por expedita y eficaz, aceptaban con entusiasmo. (Marañón 44)

La obra de Maquiavelo pudo circular por España durante un período de tiempo bastante extenso —desde la publicación de su primera obra en Italia hasta su condena en España pasaron más de 60 años— (Maravall 1975a 50-51), aun cuando hubiese muy pocas traducciones (Puigdomènech 1988 81-133; Arbulu Barturen 2012; 2013) de sus escritos y no existieran ediciones españolas en italiano. Como señala Puigdomènech (2006; 2009), la falta de traducciones en un periodo tan largo no se debe a la condena de Maquiavelo, sino a que los eruditos españoles de aquellos siglos leían en lengua italiana fácilmente y es posible que las traducciones no fueran necesarias. Muchos españoles tenían relación con Italia, algunas de cuyas regiones, al fin y al cabo, eran posesión española, y conocían el suficiente italiano como para leer a Maquiavelo en su lengua original.

Así pues, las obras del secretario florentino llegaron a la península y encontraron en la España de la segunda mitad del siglo XVI y todo el siglo XVII, una notable acogida, que no nos asombra si tenemos en cuenta tres premisas:

1) El conocimiento que se tiene en toda la época de cuanto sucede en Italia, tanto en el campo artístico, político o religioso, como militar.

2) El altísimo porcentaje durante este periodo de ciudadanos de origen español en las ciudades italianas, presentes y activos en los más variados niveles de la sociedad. Muchos españoles nacen, estudian, sirven o simplemente viven en Italia, una Italia que

² La Inquisición española era muy independiente y tenía sus propios criterios. En España el Santo Oficio funcionó como un tribunal de la Corona, pues dependía del rey y del Inquisidor General, y ostentó una notable independencia respecto a Roma. En lo que a Maquiavelo se refiere, se continúa ignorando la condena que de nuevo había hecho de él el *Índice* Tridentino de 1564. Quizá para paliar tanta confusión, el Cardenal Quiroga decide la redacción de un nuevo *Índice*. En 1583 aparece el *Índice* de libros prohibidos y en el 84 el de libros expurgados. Es en este *Índice* cuando aparece prohibido Maquiavelo. Véase García Marín (1991).

³ La de Roma, 1532, la de Venecia, 1540, y la de Roma, 1575.

aman y sienten como propia en el modo más cordial, a la vez que un buen número de italianos recorren España, influyendo en nuestra cultura.

3) La independencia de la Iglesia española, y por ende de la Inquisición, frente a Roma. Los continuos enfrentamientos y los problemas que Carlos V tuvo con el papa Clemente o con Pablo IV y el prolongado pulso, en Trento, entre España y la Iglesia romana.

La reflexión sobre la política que hizo Maquiavelo fue el punto de partida del pensamiento político español, y en la recepción de su doctrina en España cabe distinguir al menos dos momentos. En un primer momento, coincidente con la prohibición de Maquiavelo en el *Índice* de Quiroga, se escriben tratados bajo la influencia de la obra de Botero que incluyen acusaciones directas o indirectas contra el pensamiento y las propuestas del secretario florentino. Es el final del periodo de la primera Contrarreforma, que trajo consigo el resurgir de la preocupación moral en política y la defensa de tesis eticistas e idealistas (Cid Vázquez 2002a). La mayoría de tales autores desatienden o niegan la conexión histórica afirmada por Maquiavelo entre su imagen del príncipe y la del Rey Católico.

Los *eticistas o tradicionalistas* (Rivadeneira, Márquez, Juan de Santamaría, en los últimos años reinado Felipe II): se caracterizan por la oposición a Maquiavelo y los *políticos*. No rechazan la razón de Estado como tal, sino la versión maquiavélica de ella. La doctrina maquiavélica del Estado fin en sí mismo, implica la deificación de éste, por tanto, todo debe someterse a la política, incluso la religión. Según nuestros tratadistas existen dos razones de Estado: una falsa y aparente, y otra sólida y verdadera. Los tratadistas españoles entienden la razón de Estado como el conjunto de aquellas medidas políticas que, descubiertas por la razón humana, hacen posible la conservación del todo político. Si estas medidas en todo momento permanecen dentro de su esfera de acción legítima, entonces se puede hablar de la razón de Estado como algo bueno y deseable; por el contrario, si atentan contra la religión y pretenden hacerse independientes de todo control ético, la razón de Estado resultante se ha de juzgar como abominable. Cuando la razón de Estado se interpreta como un fin, cae en el maquiavelismo, cuando se la concibe como un medio guiado por la ética, se transforma en una técnica de gobierno deseable. Los *idealistas* (Clemente, Salazar, reinado Felipe III): comparten los mismos principios que los eticistas e insisten en idealizar la Monarquía española. Son entusiastas apologistas de la Monarquía española. Los dos fundamentos sobre los cuales descansa la razón de Estado, tal y como la pone en práctica la Monarquía española, son la religión y la administración de justicia.

En un segundo momento en la recepción de las teorías del florentino, que coincide con la recepción de Tácito en España, se asumen indirectamente propuestas que han sido consideradas por algunos como maquiavelistas, se trata de autores que reflejan en sus obras posiciones realistas y tacitistas. Los *realistas* (Álamos, Saavedra, Narbona, Herrera y Ramírez de Prado): con la muerte de Felipe II, los autores llevan a cabo una aproximación más pragmática a los diferentes problemas que plantea la política. Su postura es más realista (Fernández-Santamaría). Son conscientes de que no es suficiente refutar a Maquiavelo, se necesita elaborar una alternativa capaz no sólo de afrontar con éxito las demandas de la praxis política, sino de mantener intacta la supremacía moral de la religión sobre la política, y esta “verdadera razón de Estado” será la que tratarán de elaborar los realistas. Álamos, considerado el creador de esta escuela se ocupa de la ciencia de gobernar; también Mártir Rizo, Saavedra, Setanti, Lancina, etc.

4. La razón de Estado en la España de la época: Maquiavelo, Tácito y los políticos

La doctrina de la razón de Estado en España ha de verse en el marco histórico-político de la monarquía española, que se concibe así misma como monarquía católica, con la misión de la defensa y propagación de la fe y entiende la política española como empresa al servicio de (y guiada por) la religión, que ha de llevarse adelante a cualquier precio. La expulsión de los moriscos, perjudicial desde el punto de vista económico, es un caso eminente de esta orientación (Méchoulan 245-264). Lo que no obsta para que esta misma monarquía practique una política realista. Es el caso de Fernando el Católico, prototipo de príncipe prudente para Saavedra, pero también para Maquiavelo, o de Felipe II, considerado en Europa como encarnación del maquiavelismo.

Asociada a la moda de la *razón de Estado* y a propósito de ella, Botero cita expresamente, no sólo a Maquiavelo, sino también a Tácito. La conexión de Tácito con el nuevo modo de ver las cosas —tal vez la causa de esa modernidad— la explica el propio Botero; y es que Tácito “expresa vivamente las artes usadas por Tiberio César para conseguir el imperio de Roma y para mantenerse en él” (Moralejo 32-33). Tácito, en los *Anales* se ofrecía un magnífico campo de observación y un profundo análisis teórico del arte del gobierno personal.

De su meditación surgió el tacitismo de los siglos XVI y XVII. Vino a ser así el Tiberio de Tácito una encarnación *no nefanda* de *El Príncipe* (Moralejo 32). Más todavía, se llegó incluso a un rescate de Tácito por parte del pensamiento tradicional —especialmente por obra de los jesuitas—, con lo que vino a resultar su obra una teoría y ejemplo de un tipo reaccionario *ragion di stato*. Como nos recuerda G. Marañón,

Felipe II era gran lector de Tácito; y de los textos de éste fácil es extraer la misma filosofía que de los libros de Maquiavelo. Tácito, interpretado a su modo, fue el maestro del político de Florencia, y directamente, a o través de éste, de la mayoría de las mentes egregias del Renacimiento. (44)

El médico y humanista español ha estudiado la gran importancia que Tácito tuvo en la psicología de los hombres renacentistas, y señala que todo el ambiente empujaba a los reyes por este camino, más tacitano que maquiavélico. Fueron sus libros un decálogo para aquellos espíritus llenos de vitalidad, sobre todo los *Anales*. De Tiberio se aprendía la frialdad inteligente para llegar a un fin —bueno o malo— desde el poder; y de Tácito se extraían los argumentos contra el tirano. Es decir, el mismo libro tenía un anverso y un reverso y servía para todo. Por eso, dirá Marañón que “el verdadero maquiavelismo se aprendió en Tácito antes que en Maquiavelo” (291).

Antecedentes sobre eso que vulgarmente se llama *maquiavelismo*, los había desde luego en la literatura política y en la política real de los reinos españoles, con anterioridad a que sonara el nombre de Maquiavelo. Sobre 1454, Rodrigo Sánchez de Arévalo —que fue en Roma castellano de Sant’Angelo y después nombrado obispo— sostiene que en la guerra son lícitos, una vez comenzada, los fraudes y ardides. Otros autores como García de Palacio, Ginés de Sepúlveda, Pérez de Guzmán, sostienen el mismo principio. La práctica del engaño no solo era propia de un Fernando el Católico, de un Luis XI o de algunos príncipes del Renacimiento italiano (Maravall 1975a, 42-43).

Como señala G. Fernández de la Mora (417-449), no es posible reconstruir la visión española de Maquiavelo sin entender lo que son los *políticos*. Este término se repite con insistencia en nuestra literatura política desde fines del siglo XVI hasta bien

entrado el siglo XVIII. El vocablo *político* se usa con frecuencia no sólo para identificar al teórico de la política que marca el paso del pensamiento de Maquiavelo, sino también al príncipe que, influido por aquél, practica la mala política. Los *políticos* son, pues, “los discípulos y seguidores de Maquiavelo, bien sea como prácticos o como teóricos” (Fernández-Santamaría 41).

Maquiavelo es el político por excelencia, tesis que se confirma si se tiene en cuenta que contra él se escribieron demasiadas obras, que fue el político más citado a pesar de que *El Príncipe* figuraba en el *Index Librorum Prohibitorum* desde 1559, que a principios del siglo XVII ya se hablaba de su “escuela” y de sus “discípulos”, y que su nombre dio lugar a un sustantivo: maquiavelismo; y a un epíteto: maquiavelista. G. Fernández de la Mora ofrece la siguiente definición de *político*:

Político es el teórico del Estado, cuyo credo fundamental está constituido por esta doble tesis: el interés de la república justifica cualquier medio, injusto o impío. (425)

Según los tratadistas españoles de la época, los *políticos* modernos deciden adoptar como propios los errores de Maquiavelo, pero Maquiavelo no es la única fuente en la que beben. Por ello, el P. Rivadeneira, en su *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano, para gobernar y conservar los Estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan* (Madrid 1595), enfoca su ataque no tanto sobre el florentino como sobre los *políticos*.

La diferencia es interesante, ya que revela una disparidad entre el papel jugado por Maquiavelo y el desempeñado por sus seguidores, los *políticos*, entre los que incluye a Tácito, Bodino, La Noue, y Du Plessis- Mornay, políticos franceses partidarios de una política de tolerancia en materia religiosa. Lo que más perturba a Rivadeneira es que los *políticos* representan una amenaza para la libertad y la religión. Por ello, los considera mucho más peligrosos que los herejes. La conclusión es inevitable: la combinación creada por las enseñanzas maquiavélicas y la herejía es el ateísmo; fundamentalmente, pues, los *políticos* son ateos.

Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, amigo y confesor de santa Teresa de Jesús, estudia este rasgo del ateísmo en los discípulos de Maquiavelo, en *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestros tiempos* (Bruselas, 1611); se trata de un breve estudio del fenómeno del ateísmo que había echado raíces en Flandes. El P. Gracián llama a los *políticos* la sexta especie de herejía:

Ateístas *políticos*, discípulos de Maquiavelo, que anteponen a la divina ley su razón de Estado, y aquélla tienen por buena fe, que es de mayor provecho para su aumento y conservación. (115)

Francisco Suárez, que como escolástico cuidaba mucho la utilización de los términos, consideraba impropio calificar de herejes a los *políticos* y prefería llamarlos ateos:

Los *Políticos* [...], si se creen que por derecho les es lícito dar preceptos contrarios a la verdadera religión [...], son herejes, o ciertamente ateos, lo que es

más verosímil. (241-242)⁴

Por esta razón, como observa Tierno Galván, la expresión *política* y sus derivados tuvieron, hasta bien entrado el siglo XVII, un significado peyorativo en España: la *política* era:

el conjunto de medios impíos e inmorales por los que se pretendía el engrandecimiento personal o colectivo y la técnica de su empleo. *Políticos*, los que los ponían en práctica. Así, el nombre de político sonaba a hereje, ateísta, etc. (41)

En España, Tácito se convirtió en el gran maestro de la razón de Estado, entre otros motivos, por atenerse al plano natural de la experiencia, por desarrollar una técnica de la observación, por emplear el método inductivo y por utilizar la matización psicológica en política (Cid Vázquez 2002b, 289-316). Los tacitistas son conscientes de que no es suficiente refutar a Maquiavelo, se necesita elaborar una alternativa capaz no sólo de afrontar con éxito las demandas de la praxis política, sino de mantener intacta la supremacía moral de la religión sobre la política, y esta “verdadera razón de Estado” será la que tratarán de elaborar. De todas ellas, la más influyente desde el punto de vista del desarrollo del pensamiento político es la de Baltasar Álamos de Barrientos, el primer comentarista español de Tácito. Escribe su *Tácito español ilustrado con aforismos* (Madrid 1614) durante los años de encarcelamiento. Al salir de la cárcel, corrigió la obra suprimiendo los aforismos y comentarios más directamente alusivos al gobierno de Felipe II. Álamos se ocupa de la ciencia de gobernar; esboza el tema esencial del pensamiento político en el Barroco, la naturaleza de la política. La política es una ciencia que se yergue sobre las bases de la experiencia propia del hombre y a través de la historia.

Después de Álamos, muchos escritores políticos se dedicaron a hacer aforismos y comentarios políticos tacitistas en nuestro país: Eugenio de Narbona, *Política civil escrita con aforismos*, Madrid, 1621; Mateo del Prado, *Aforismos del Arzobispo Querini*, Madrid, 1640; Luis de Mur, *Tiberio ilustrado con morales y políticos discursos*, Zaragoza, 1645; Antonio Fuertes y Biota, *Alma o aforismos de Tácito*, Amberes, 1651, es una adaptación de los aforismos de Álamos realizada por el secretario Juan de Oñate. La moda de hacer comentarios políticos tacitistas termina a finales del siglo XVII con la obra de Juan Alfonso de Lancina, publicada en 1687.

Es notoria la predilección que Diego de Saavedra Fajardo sentía por Tácito como se muestra a través de las setecientas citas que de él incluyó en sus *Empresas políticas*. A juicio de S. López, las obras de Cornelio Tácito (*Annales, Historiae, Agricola y Germania*) han ejercido tal influencia en la redacción de las empresas (sobre todo las dos primeras), que sin duda evidencian una forma de pensar, una ideología bien clara en Saavedra, como ya han advertido algunos críticos (1999 68).

El príncipe que propone en su obra no es el radicalmente antimachiavélico, tal como años antes lo describiera Pedro de Rivadeneira en su *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados*, por la simple razón de que el padre jesuita era ante todo un escritor ascético y Saavedra un hombre de acción. De ahí que Saavedra no hable tan solo de un príncipe cristiano

⁴ “Unde constat, Politicos, qui doctrinam illam suadent principibus secularibus, si sentiant id eis licere, & iure posse talia ferre praecepta, quae sint contraria religioni verae (de his enim legibus illi potissimum loquebantur) haereticos esse, vel certe Atheos, quod verisimilius est.”

sino de un príncipe político-cristiano que sin tener como el de Maquiavelo por único norte lo útil a su república, pueda servirse al menos del disimulo, y de otras técnicas similares a éste, propias de la política, para llevar a buen puerto los asuntos de su reino, si bien la virtud en la que más confía y propone como principal para el gobernante es “la prudencia, regla y medida de las virtudes, que sin ella pasan a ser vicios” (*empresa XXVIII*).

¿Es Tácito un velo del maquiavelismo? J.A. Maravall, siguiendo a G. Toffanin, considera que los tacitistas españoles acudían a Tácito para soslayar a Maquiavelo, cuyas obras estaban incluidas en el *Índice de libros prohibidos*; de este modo, el historiador romano serviría de *velo* para enmascarar las ideas del florentino. A juicio de Maravall, los tacitistas españoles serían en el fondo maquiavelistas:

Los puros comentaristas de Tácito, un poco como los puros comentadores de Aristóteles en filosofía, se reducen a una razón sin el auxilio de la fe y resultan, como consecuencia de este proceder, francamente maquiavelistas. Es el caso de Álamos, y más aún, de Lancina. (1944 381)

Observa que a finales del siglo XVII, la condena que recayó sobre Maquiavelo está todavía vigente, los autores españoles no se atreven a enfrentarse a ella, y para encubrir su maquiavelismo acuden a un velo que había servido ya a estos fines, dentro y fuera de España. A juicio de Maravall, los tacitistas españoles se sienten *obligados a escandalizarse* de Maquiavelo por la condena que recayó sobre él en España, pero en el fondo aceptan su doctrina, y acuden a Tácito para introducirla en España. Sin embargo, como advierte Jover Zamora:

Un posible prejuicio hemos de desechar ante todo de nuestras mentes, si es que vive en ellas. No podemos contemplar el XVII con ojos del XX. Vivimos unos tiempos en los cuales lo religioso, políticamente considerado, suele ser ingrediente de la nación, como la lengua o la raza, o contenido del Estado: medio al servicio del Estado... No podemos, pues, dudar, prejuzgando por lo que vemos en nuestros días, de la cordial sinceridad del español del XVII (216).

Según Fernández-Santamaría, los tacitistas no son pensadores maquiavélicos, ciertamente el extraordinario poder de observación característico del florentino se admira en silencio, y se usa a menudo, pero sus conclusiones no son aceptadas jamás en un vacío ético (51). En el mismo sentido, escribe M. Segura Ortega:

en muchos de nuestros escritores políticos —también en Saavedra—, la obra de Tácito influyó de un modo decisivo, pero sería incorrecto afirmar que tacitismo equivale a maquiavelismo. (373)

Ya E. Tierno Galván decía que el tacitismo español no representa un disfraz de Maquiavelo, sino que, por el contrario, se trata de “una actitud peculiar y quizás la más original, políticamente, de su época” (916). También para J. Peña Echeverría:

hay que reconocer que existía una genuina preocupación entre teóricos y hombres de Estado por conciliar sus principios morales y responsabilidad

política, y reorientar la política al servicio del bien común: no sería correcto reducir el discurso antimachiavélico a pura máscara de intereses ocultos, a un encubierto y paradójico machiavelismo. (25)

Las dificultades que surgen para establecer los linderos que separan el tacitismo del machiavelismo han sido explicadas por los estudiosos de ambos movimientos políticos en Inglaterra, Francia, Italia, y España. En nuestro caso, la situación se complica por el hecho de no existir partidarios abiertos del machiavelismo. Además, siendo la influencia tacitista tan esparcida, siempre es posible argüir que un determinado pensador, abiertamente tacitista, no hace más que usar a Tácito como "velo" o "manto" conveniente para encubrir veleidades machiavélicas que, explícitamente confesadas, podrían acarrearle serios disgustos.

Por otra parte, si el machiavelismo significa engaño o hipocresía, entonces Machiavelo no fue machiavélico. Nunca fue un hipócrita (Cassirer 143). Machiavelo no era machiavélico como se ha puesto de relieve en numerosos estudios con motivo del V Centenario de la redacción de *El príncipe* (Negro Pavón 2013). Los valores de Machiavelo pueden ser erróneos, peligrosos, pero sinceros, él no es cínico de la política (Berlín 2009; Mosca 2008).

La opinión moderna no ha encontrado dificultad en aceptar el hecho de que lo que está detrás de la actitud intransigente de los antimachiavelistas hacia la razón de Estado de Machiavelo, es el intento de reconciliar las exigencias de la realidad política con la tradición ética que durante 1500 años había dado significado a la sociedad occidental. Sin embargo, el destino de los tacitistas ha sido menos afortunado, ya que a menudo se busca realzar en ellos aquellos aspectos de su pensamiento que puedan pasar por modernos, queriendo con este calificativo decir todo aquello que hoy podríamos calificar como machiavélico.

El resultado ha sido una interpretación del pensamiento tacitista que insiste, primero, en que los representantes del realismo de buena gana encaran la tarea de llegar a un acuerdo con lo que el pensamiento moderno interpreta como realidad política, y segundo, que están dispuestos a llevar a cabo esta tarea sin reparar en las consecuencias morales. Esta actitud ha distorsionado seriamente nuestro conocimiento del pensamiento político de los españoles del siglo XVII. Lo cierto es que para los realistas el cristianismo es un factor político tan importante como la praxis de Machiavelo.

El tacitismo entra en diálogo con Machiavelo y acepta su planteamiento realista de la política, pero busca compaginar ésta con la moral, ya que la "verdadera razón de Estado" necesita ineludiblemente de la virtud moral. Los instrumentos o medios que propone en su formulación de la razón de Estado (opinión, disimulación, cautela, secreto, consejo, etc.) son una modalidad o manifestación de la prudencia política del príncipe.

5. De la razón a la pasión de Estado: locuras de Europa

Los tratadistas españoles son conscientes de que la crisis política y económica que sacude a España en el momento del cambio de siglo requiere medidas políticas racionales, y no solo oraciones. El gran drama es éste: Europa deja de ser la Iglesia; la política se independiza de la religión; se hacen los últimos esfuerzos por evitarlo, y a España le corresponde la mayor parte de la tarea, pero, a su vez, ha de realizarla por medios políticos. En este drama participan como personajes todos los pueblos de Europa y sus

gobiernos (Fraga Iribarne).

Es el drama del Barroco: el último esfuerzo por lograr la integración religiosa, cultural, política de un mundo al que múltiples esfuerzos lanzan a la dispersión. Esfuerzo fracasado al menos en el plano histórico. Los países donde más arraigó el barroco (España, Bélgica, Polonia), son países de un destino trágico. Eso sí, aceptado consciente y meritoriamente, y luchando contra toda esperanza. Ese destino trágico resplandece sobre la vida y obra de Saavedra. Nos ha dejado su testimonio en *Locuras de Europa* (diálogo entre Mercurio y Luciano, que no se publicó hasta después de su muerte). Es un texto poco conocido de Diego de Saavedra, aunque no existen problemas de atribución como sucede con otros escritos del mismo autor, su publicación póstuma y sus poco rigurosas ediciones ha dado lugar a un cierto desinterés por una obra que ofrece, sin embargo, un doble atractivo: su tema, los problemas políticos europeos anteriores a la Paz de Westfalia, y su forma literaria, el diálogo, género que es objeto de creciente atención (Arredondo 11).

El panorama que nos presenta de Europa el diplomático español es desolador: se aproximaba el final de la guerra de los Treinta Años y España se encontraba en uno de los momentos más difíciles de su historia, el gigantesco imperio mundial empezaba a desmembrarse y lo que era peor, aparecía también la descomposición interior. Para mejor informar y precisar la situación política de Europa que él presencia en Münster, recurre a la forma dialogada en *Locuras de Europa*: dos personajes, Mercurio y Luciano, conversan sobre el estado de Europa y pasan revista a todas las naciones que intervenían en la guerra de los Treinta Años, ante ellos desfilan Alemania, Polonia, Dinamarca, Suecia, Saboya, Francia, Inglaterra, Holanda, Portugal y Cataluña, Suiza e Italia. La visión no puede ser más desoladora desde el principio hasta el fin. Todo era anarquía, calamidades, ambiciones e injusticias. Después de describir la confusión y sufrimientos de Europa, y en particular del Imperio, hace decir a Mercurio, asombrado por lo que ve en la tierra:

Desde allí se trata de levantar levás, se envían embajadores con instrucciones a Holanda, Dinamarca, Suecia, Polonia y Constantinopla, para que todos pongan fuego a Europa. *La paz anda en las bocas, y la guerra en los corazones y en las plumas*. Todo es hipocresía, fingiendo desear el sosiego público los que tratan de turbarlo, entreteniéndolo para prescribir lo usurpado, valiéndose del pretexto de que los Estados no concuerdan entre sí, siendo ellos los que fomentan su división. (Saavedra 1199-1200)

Intuye con sorprendente perspicacia el programa político del cardenal Juan Armando du Plessis de Richelieu y trata de desenmascararlo. Francia, la nación regida por cardenales como Richelieu y Mazarino, cuya diplomacia estaba encomendada al fraile capuchino, el padre José (la “eminencia gris”), se alineó en la campaña con los protestantes alemanes y con los suecos contra los españoles y austríacos.

Saavedra traza el estado catastrófico en que se hallaba Europa. Se adelanta a Westfalia y prevé acertadamente el final de aquella larga guerra que él había presenciado en distintas partes de Europa. Se adelanta a su tiempo y aboga por un cambio político que sin menoscabar el ideal espiritual por el que se luchaba, diera una base firme a una reforma que produjera un resurgimiento interior, una reorganización total que permitiera rehacer lo perdido y salvar lo posible de aquella bancarrota.

Según Saavedra, en política exterior España pudo optar entre tres políticas:

elegir la alianza con Inglaterra, apoyando la expansión continental de ésta y compartiendo con ella el poder naval (fue la política de Gondomar, rechazada por razones de integrista religioso); se pudo, y se hizo, aliarse con el Imperio, que supuso cargar con todo el problema alemán y que, al final, el Imperio se desentendiera de nosotros; se pudo, en fin, volver a una idea semejante a la de Fernando el Católico, de una monarquía triangular, apoyada en la Península, Italia y África, renunciando a los asuntos europeos e incluso a las posesiones de la herencia borgoñona.

España optó por lo más difícil, lo más complicado, lo que tenía que acabar mal, si bien era también lo más glorioso y sacrificado. Ante la quiebra de toda la concepción española del problema de Europa, en la cual seguían creyendo los españoles, pero que no sabían cómo apuntalar, sin resignarse a renunciar a él, se obstinan hasta el final en una actitud de resistencia a los cambios, de quietismo político y de pacifismo. En contraposición con la emprendedora política de Richelieu, el ideal político de la España de los Habsburgo era el *statu quo*, el sosiego, lo estático, la paz (Jover Zamora 150).

Así como Alemania es el gran sujeto pasivo de la reorganización política de la Europa del siglo XVII, a Francia le corresponde el papel más activo en la dirección de los acontecimientos, dirigida por la mente genial, fría y sagaz de Richelieu. La lucha por la hegemonía europea, que en el siglo XVI se decide a favor de España, en los campos de Italia, se va a resolver ahora a favor de Francia en las tierras germánicas. Francia se ahoga en una Europa que, no obstante la presencia de los turcos en la cuenca del Danubio y la herejía que predomina en el mundo germánico del norte, muestra el sello unitario de los Habsburgo. Se trata de sustituir la paz austríaca por una paz francesa. Entre las dos paces está la guerra. Una guerra que realizará en sucesivos momentos Richelieu y que dará a la Francia de Luis XIV, durante la segunda mitad del siglo XVII, la hegemonía de Europa. Después de Richelieu Europa queda irremediabilmente dividida en dos trozos irreconciliables: la católica y la protestante, y se consuma la plena autonomía de la política frente a la religión (Fraga Iribarne 47).

El drama que atenaza a la monarquía española por aquellos años es el *drama de la modernidad*: el choque del antiguo orden medieval con el mundo moderno asentado sobre la autonomía de lo político respecto de toda norma trascendente. Más concretamente, el choque entre la utopía española de catolicidad universal y la realidad política que acabará asentándose, *de iure*, en Europa a consecuencia de las paces de Westfalia de 1648.

Se produce así el paso de la Europa cristiana a la Europa secularizada; de otra, la lucha entre España y Francia por la hegemonía política. Los tres personajes principales del drama serán Francia, España y Alemania. El nudo del drama: la guerra de los Treinta Años, que irá siendo cada vez menos religiosa y cada vez más política, al final, las últimas supervivencias de la Edad Media habrán desaparecido y el Imperio, definitivamente relegado a una fórmula histórica. Y queda abierta la lucha incesante de los unos por la hegemonía, de los otros por el equilibrio, la típica situación de la moderna política internacional.

Westfalia supuso el fin de la idea tradicional del orden cristiano⁵. Termina el sueño medieval de unidad religiosa y política; surge la “sociedad internacional”, con un “sistema laico de Estados independientes”. En este sentido es certera la paradoja de Belloc: Richelieu es el padre espiritual de Bismarck, a pesar de las apariencias (Fraga

⁵ Véase la protesta del Papa Inocencio X contra la Paz de Westfalia, hecha en Roma el 26 de noviembre de 1648.

Iribarne 471). Francia fue la gran ganadora de Westfalia, quedó como “garante” del Tratado de paz, asegurándose en todo momento el derecho de intervención en el Imperio y la facultad de convertir cualquier cuestión alemana en un problema europeo, si le convenía. Ahora que, sin saberlo, Francia había sembrado la semilla de su peor enemigo: el patriotismo alemán.

Saavedra no está de acuerdo con el nuevo concepto de Europa, “ese encarnizamiento de enemigos que luchan”, como la define en *Locuras de Europa*, no está de acuerdo con ella pero la acepta, no como deseo o ideal, sino como realidad, una realidad que se impone con la fuerza de las cosas, y que, queramos o no queramos, nos vemos obligados a tener en cuenta. Al diplomático español no le gusta demasiado el estilo de la Europa que nace, ni el afán de cada uno por realizar unos fines más egoístas que justos; pero ya no hay Cristiandad, tal como antaño se la teorizaba: hay Europa. Y es preciso aprender a vivir en Europa.

6. Conclusión

Los tratadistas españoles son conscientes de que la crisis política y económica que sacude a España en el momento del cambio de siglo requiere medidas políticas racionales, y no solo oraciones. El gran drama es éste: Europa deja de ser la Iglesia; la política se independiza de la religión; se hacen los últimos esfuerzos por evitarlo, y a España le corresponde la mayor parte de la tarea, pero, a su vez, ha de realizarla por medios políticos. En este drama participan como personajes todos los pueblos de Europa y sus gobiernos. Se produce así el paso de la Europa cristiana a la Europa secularizada; de otra, la lucha entre España y Francia por la hegemonía política.

Westfalia supuso el fin de la idea tradicional del orden cristiano. Termina el sueño medieval de unidad religiosa y política; surge la “sociedad internacional”, con un “sistema laico de Estados independientes”. Francia fue la gran ganadora de Westfalia, quedó como “garante” del Tratado de paz, asegurándose en todo momento el derecho de intervención en el Imperio y la facultad de convertir cualquier cuestión alemana en un problema europeo, si le convenía. Ahora que, sin saberlo, Francia había sembrado la semilla de su peor enemigo: el patriotismo alemán.

El problema tradicionalmente planteado en torno a la razón de Estado era el de moralizar la fuerza, encontrar un acomodo entre la ética y la utilidad. Pero hoy el centro de gravedad que ofrece la problemática de la razón de Estado se ha desplazado adentrándose en la razón misma, lo cuestionable no es ya solo la relación entre la moral y la razón de Estado, sino la racionalidad misma de esa razón. Como advertía magistralmente L. Díez del Corral, en vísperas de la Segunda guerra mundial:

el gran Leviatán que ha terminado, al fin, por constituirse sobre la base de una enorme racionalización de la vida, resulta que tiene muy endeble la cabeza. Su motor y su guía es un corazón cruel. Apenas si obedece a razones, aunque esté hecho de carne racional. Los latidos de la pasión le llevan. Y la va dejando tras sí. Pasión impulsiva y pasión de sufrimiento. El remate de tanta envanecida razón, como ya anticipara Saavedra, aquel gran europeo, cuando fracasara la misión de su patria, está siendo la *locura de Europa*. (1998b 1165)

Y es que la contención que le habían impuesto, primero las ideas confesionales, luego el ideal humanitario de la Ilustración, más tarde el moderno individualismo, con la

rápida crisis de este, será más tenue cada día. Así la razón de Estado se encuentra en una situación de franco desequilibrio. La razón de Estado maquiavélica era la resultante de un complejo de naturalismo, voluntarismo y racionalismo, que se ha ido desarrollando con ganancia aparente del último, para verse al final frustrada. La totalización racional ha acabado por significar el triunfo del voluntarismo.

La razón de Estado se ha ido convirtiendo paulatinamente en pasión de Estado, en un escenario marcado por la guerra de los Treinta años, que acabará instaurando un nuevo equilibrio entre los Estado. Pasión de Estado que se expresa en el siglo XVII en la Guerra de los Treinta años; a finales del XVIII, en la Revolución francesa; el avance de las tropas de Napoleón por Europa durante el siglo XIX, y la guerra franco-prusiana; y por último, las dos Guerras mundiales del siglo XX. Como decía el insigne diplomático español, se invoca la paz pero se hace la guerra, locuras de Europa.

La razón de Estado ha sufrido un reciente descrédito puesto que se considera contradictoria con el Derecho internacional y el Gobierno constitucional. Sin embargo, en casos de emergencia, la mayoría de los Estados actúan de acuerdo con ella, por ejemplo, para enfrentarse al terrorismo. Frente a las declaraciones retóricas que consideran que el Estado constitucional ha acabado con la razón de Estado, la razón de Estado sigue viva (Águila 10).

Obras citadas

- Águila, Rafael del. “Razón de Estado y razón cívica.” *Claves de razón práctica* 52 (1995): 7-21.
- Arbulu Barturen, María Begoña. “La fortuna de Maquiavelo en España: las primeras traducciones manuscritas y editadas de *Il príncipe*.” *Ingenium. Revista de Historia del pensamiento moderno* 7 (2013): 3-28.
- . “Las primeras traducciones españolas editadas de *Il príncipe* de Maquiavelo: la traducción de 1842.” *Orillas. Rivista d’Ispanistica* 1 (2012): 1-24.
- Arredondo, María Soledad. “Diálogo y política internacional en *Locuras de Europa* de Saavedra Fajardo.” *Criticón* 58 (1993): 9-16.
- Berlin, Isaiah. “La originalidad de Maquiavelo.” En Id., *El estudio adecuado de la humanidad. Antología de ensayos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2009. 169-227.
- Botero, Giovanni. *Della ragion di Stato*. Torino: “Classici Utet”, 1948. (1ª ed. 1589).
- Cantarino, Elena. “El concepto de razón de Estado en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Rivadeneira y Settala).” *Res publica* 2 (1998): 7-24.
- Cassirer, Ernest. “La nueva ciencia política de Maquiavelo.” *El mito del Estado*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947. 138-154.
- Cid Vázquez, María Teresa. *Tacitismo y razón de Estado en los comentarios políticos de J.A. de Lancina*. Madrid: Fundación universitaria Española, 2002a.
- . “El temor a Tácito en España: el documento anónimo *Censura sobre los Anales e Historias de Tácito...*” *Cuadernos de Pensamiento* 15 (2002b): 289-316.
- Diez del Corral, Luis. “Estudio preliminar: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* de Friedrich Meinecke.” *Obras Completas*. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales, 1998a. IV. 3112-3172.
- . “De Historia y Política. De la razón a la pasión de Estado.” *Obras Completas*. Madrid: Centro de Estudios políticos y constitucionales, 1998b. II. 1161-1165.
- Fernández de la Mora, Gonzalo. “Maquiavelo visto por los tratadistas españoles de la Contrarreforma.” *Arbor* 13 (1949): 417-449.
- Fernández-Santamaría, José Antonio. (*Reason of State and Statecraft in Spanish Political Thought. 1595-1640*, Boston: University Press of America, 1983). Trad. esp. *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- Fraga Iribarne, Manuel. *Diego de Saavedra y Fajardo y la diplomacia de su época*. Murcia: Ministerio de Asuntos Exteriores-Academia Alfonso X el Sabio, 1955 (con motivo del trescientos cincuenta aniversario de la Paz de Westfalia, el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales reeditó la obra: Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998).
- Forte Monge, José Manuel. “Estudio preliminar: Maquiavelo, el arte del Estado”. En *Maquiavelo, El príncipe, El arte de la guerra, Discursos sobre la primera década de Tito Livio, Vida de Castruccio Castracani, Discursos sobre la situación de Florencia*. Madrid: Gredos, 2010.
- García Marín, José María. “Inquisición y poder absoluto (siglos XVI-XVII)”. *Revista de la Inquisición* 1 (1991): 105-119.

- García Pelayo, Manuel. "Sobre las razones históricas de la razón de Estado." En Id., *El mito y de la razón en el pensamiento político*. Madrid: Revista de Occidente (1968) 246-311.
- Gilbert, Allan H. *Machiavelli's "Prince" and its Forerunners. "The Prince" a Typical Book De Regimine Principum*. Durham N.C: Duke University Press, 1938.
- Jover Zamora, José María. *1635: Historia de una polémica y semblanza de una generación*. Madrid: CSIC, 1949.
- López Poza, Sagrario. "La Política de Lipsio y las Empresas políticas de Saavedra Fajardo." *Res publica* 19 (2008): 215-239.
- . "Introducción". *Diego Saavedra Fajardo. Empresas políticas*. Madrid: Cátedra, 1999. 13-144.
- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe, El arte de la guerra, Discursos sobre la primera década de Tito Livio, Vida de Castruccio Castracani, Discursos sobre la situación de Florencia*, (estudio preliminar por José M. Forte Monge). Madrid: Gredos, 2010. 11-129.
- Marañón, Gregorio. *Antonio Pérez. El hombre, el drama, la época*. Vol. 1. Madrid: Espasa-Calpe, 1954.
- Maravall, José Antonio. "Maquiavelo y maquiavelismo en España". *Estudios de Historia del pensamiento Español. Serie tercera. Siglo XVII*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1975a. 13-60.
- . "Los Comentarios políticos del tacitista Juan Alfonso de Lancina". *Estudios de Historia del pensamiento español (Serie tercera: siglo XVII)*. Madrid: Cultura Hispánica, 1975b. 313-331 (reed. 1991).
- . *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1944.
- Méchoulan, Henri. "La raison d'état dans la pensée espagnole au siècle d'Or." En Yves Charles Zarka (dir.). *Raison et déraison d'Etat*. Paris: PUF, 1994. 245-264.
- Meinecke, Friedrich. *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna* (trad. de F. González Vicén; estudio preliminar de L. Díez del Corral). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983 (1ª ed. Madrid: I.E.P., 1959).
- Moralejo, José Luis. "Introducción" en *Tácito, Anales* (Libros I-VI). Madrid: Gredos, 1979. 32-33.
- Mosca, Gaetano. *Historia de las doctrinas políticas*. Zaragoza: Reus, 2008.
- Negro Pavón, Dalmacio. *Historia de las formas del Estado. Una introducción*. Madrid: El buey mudo, 2010.
- . "Maquiavelo no era maquiavélico." Conferencia pronunciada en la Real Academia de Ciencias Morales y Política (18-11-2013) con motivo del V Centenario de la redacción de *El príncipe*. Disponible: <http://elcratonauta.com/maquiavelo-no-era-maquiavelico-y-v/> [consultado 29 septiembre 2014].
- Peña Echeverría, José. "Estudio preliminar." *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*. AA.VV. eds. Madrid: Tecnos, 1998. 9-41.
- Puigdomènech, Helena. "Maquiavelo y maquiavelismo en España. Siglos XVI y XVII." *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*. José Manuel Forte y Pablo López Álvarez eds. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008. 41-60.
- . *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988.
- . "Introducción, edición y traducción." En *Maquiavelo, El Príncipe, La Mandrágora*.

- Madrid: Cátedra, 2006. 7-36.
- . "La lunga pratica e continua lezione delle cose del mondo", en la política española de mediados del siglo XVI y principios del XVII." *Ingenium. Revista de Historia del pensamiento moderno* 1 (2009): 67-76.
- Saavedra Fajardo, Diego. *Locuras de Europa*. En Ángel González Palencia ed. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1946. 1198-1219.
- Segura Ortega, Manuel. "Pensamiento político en el Renacimiento español. Saavedra Fajardo." Fernando Vallespín ed. *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. II. 368-407.
- Steggink, Otger, ed. Jerónimo Gracián. *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateístas de nuestro tiempo* (Bruselas 1611). Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1959.
- Suárez, Francisco. *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*. Coimbra: Diego Gómez de Loureyro, 1612.
- Tierno Galván, Enrique "El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro español." *Anales de la Universidad de Murcia* 4º trimestre. VI. (1947-1948): 895-988. Reed. en *Escritos (1950-1960)*. Madrid: Tecnos, 1971. 80-93.
- Toffanin, Giuseppe. *Machiavelli e il tacitismo (La política storica al tempo della Controriforma)*. Padova: Angelo Draghi, 1921.