Lutero, Maquiavelo y Erasmo

Visiones de la Política, el Estado y la Guerra

José M.ª García Marín



Filosofía Política, Social y Jurídica

BOE

LUTERO, MAQUIAVELO Y ERASMO

VISIONES DE LA POLÍTICA, EL ESTADO Y LA GUERRA

COLECCIÓN DE FILOSOFÍA POLÍTICA, SOCIAL Y JURÍDICA

El Consejo Asesor de la colección está formado por Académicos de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Los miembros del Consejo Asesor de la colección son dos por cada una de las secciones de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas: Ciencias Filosóficas, Ciencias Políticas y jurídicas, Ciencias Sociales y Ciencias Económicas.

Director

Benigno Pendás
Presidente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas

Vocales del Consejo Asesor

Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón

Julio Segura Sánchez

José María Serrano Sanz

Julio Iglesias de Ussel

Andrés Ollero Tassara

Gregorio Robles Morchón

Fernando Vallespín Oña

María Emilia Casas Baamonde

LUTERO, MAQUIAVELO Y ERASMO
VISIONES DE LA POLÍTICA, EL ESTADO Y LA GUERRA

JOSÉ MARÍA GARCÍA MARÍN

FILOSOFÍA POLÍTICA, SOCIAL Y JURÍDICA
COLECCIÓN 2

AGENCIA ESTATAL BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO
MADRID, 2026

Primera edición: abril de 2026.

En la página web de la Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, www.boe.es, apartado *La Editorial - Colecciones,* se incluyen las instrucciones para envío de originales, normas para su presentación y modelo de solicitud de publicación en esta colección que el autor deberá cumplimentar.

La AEBOE no se solidariza con las opiniones sostenidas por los autores de los originales publicados.

© De los contenidos, José María García Marín.
© Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado para esta edición



Esta obra está sujeta a licencia Creative Commons-Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional-CC BY-NC-ND 4.0

https://cpage.mpr.gob.es

NIPO: 144-26-021-2 (edición en papel)
144-26-022-8 (edición en línea, PDF)
144-26-023-3 (edición en línea, ePUB)
ISBN: 978-84-340-3120-3
Depósito legal: M-7930-2026

IMPRENTA NACIONAL DE LA AGENCIA ESTATAL
BOLETÍN OFICIAL DEL ESTADO
Avenida de Manoteras, 54. 28050 Madrid

A Palmi, mi mujer:
Principal razón de mi vida

ÍNDICE

Páginas

DISCURSO PRIMERO

1. *«El pretexto de la religión».* Maquiavelo: *«Una crueldad devota»* 25
2. *«Los príncipes no son temidos por lo que pueden ofender, sino por lo que saben ofender»* 31
3. Lutero: *«A la nobleza cristiana de nación alemana»* 34
4. Lutero: *«Los papas regulan el concilio conforme a sus intereses. Tanto temen por su pellejo a un concilio libre y verdadero». «Dios quiere la paz* [pero] *el versículo* [dice] *"Dios dispensa a los que les gusta la guerra"»* 36
5. Erasmo: *«Si verter la sangre de paganos deshonró a un príncipe cristiano ¿qué consecuencias tendrá si es sangre cristiana?». «Todo es mentira, entre ellos reina la discordia, declarada o disimulada». «No hay lugar para la paz».* Locke: *«Una conspiración en contra del Estado»* 42
6. Lutero: *«Quien resiste a la autoridad resiste al orden divino». «Nadie puede ser obligado a creer. Se trata de una obra divina». «Los tiranos eclesiásticos* [dicen] *la herejía hay que extirparla de los corazones». «Ninguna guerra es lícita entre los príncipes cristianos».* Bacon: *«¿No comprenderá Dios, que conoce nuestros corazones, las posiciones de ambos y los aceptará a los dos? «Toda religión, falsa o verdadera, vence cuando se asienta en el alma del hombre»* 49
7. Lutero: *«¿Gobernar los príncipes seculares las almas con el hierro y el cuerpo con bulas de excomunión?». «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres».* Erasmo: *«No hay bestia más nociva que un tirano»* 55
8. «Lutero: *«El poder secular es un miembro del cuerpo cristiano y pertenece al orden eclesiástico». «Si el rey no cumple no escapará al juicio*

Páginas

de Dios que dice "la venganza es mia"»; has pecado contra la divina majestad». «Ser justo o injusto pertenece a cualquiera, pero impartir justicia es solo Dios». Guevara: *«El arte de gobernar ni se vende en París, ni se halla en Bolonia o Salamanca, se halla en la prudencia, se defiende con la sciencia y se conserva con la experiencia»* 66

9. Lutero: *«La mayor parte de los príncipes son tiranos y enemigos de Dios».* Erasmo: *«La Philosofía Christi». «Dios depositó en su interior una chispa de espíritu divino para hacer el bien». «Esta paz terrena la refiere y endereça à la paz celestial, la qual es verdaderamente paz»* 78

10. *«La guerra es la más peligrosa de todas las cosas y solo puede emprenderse con el consentimiento del pueblo». «El príncipe debe mirar si se puede proceder contra los herejes como contra sediciosos de la República, cuyo fin es la rebelión».* Locke: *«No habrá paz mientras que se piense que la religión ha de ser propagada por la fuerza de las armas».* Erasmo: *«Si hay algo de mortales que debe evitarse por todos los medios, nada hay que sea más impío». «Cristo endereza la paz terrena a la paz celestial»* 82

11. *Francis* Bacon: *«La espada temporal debe usarse con prudencia cuando se trata de disputas religiosas». «El Duque de Alba debería proceder con suavidad en los Países Bajos* [lo contrario] *significa llevar à los hombres à la desesperación».* Erasmo: *«¿Por qué los hombres están más inclinados al mal que al bien? «Con la debilitación del Papa el orbe cristiano se debilita, introducida la herejía todos los súbditos* [quieren] *la libertad de conciencia»* 98

12. *«La murmuración* [la crítica] *es argumento de la libertad de la República». «El príncipe que no quiere la murmuración es porque le conviene en razón de Estado». «Los enfrentamientos son síntoma de que se ha perdido el respeto por la monarquía»* 103

13. *«¿Es el poder arbitrio de la razón?: Los Reyes reynan por la Justicia: Son las leyes nervios de la Monarquía, fuente de la justicia, suma de la pública utilidad». «El papel de las Leyes es cuidar la seguridad del Estado». «El consentimiento del pueblo dio a los príncipes la potestad de la justicia, la reciben de Dios como Vicarios suyos en lo temporal»* 109

DISCURSO SEGUNDO

1. *«Cuando se trata de costumbres humanas los delitos han de evitarse». «La muniversalidad del delito nolos justificaría, todos ellos serían reos de la misma culpa ante Dios* 123

2. *«Si los príncipes aman la paz, ¿por qué obedecen al Papa Julio, partidario dela guerra y apenas hacen caso al Papa León, que exhorta a la paz y la concordia?».* John Locke: *«La idolatría, porque sea un*

Páginas

pecado no debe ser castigada por el magistrado». «Leed esta historia, españoles, y veréis queien sea el papa por quien soleis poner vuestra haciendsa, honra y vida» 128

3. *Cuando estéis en Inglaterra os habéis de informar con diligencia de los herejes españoles que hubiere en aquel reino… y hubieren de pasar por Flandes». «En Paris ha habido un señalado hereje que se llama Ramos, hombre muy conocido en todas las Universidades desos reinos»* 135
4. Erasmo: *«Me parece que enseño más o menos las mismas cosas que Lutero, pero sin su apelación a la violencia». «La monarquía del Papa en Roma, tal como es ahora, es la peste de la cristiandad». «Yo prefiero evitar el papel de instigador». «La doctrina de Cristo se halla tan contaminada por los escritos de los dialécticos, sofistas, matemáticos, oradores, poetas, filósofos y jurisconsultos, que se necesita gran parte de la vida antes de investigar las Sagradas Escrituras»* 140
5. L. Vives y T. Moro: *Lo que defendió Lutero fue con la dialéctica y con argumentos capciosos, no con conocimientos lingüísticos».* Erasmo: *Temo lo peor para el desventurado Lutero, porque la locura causa estragos…»* S. Agustín: *«La paz es el desseado fin de la guerra».* Erasmo: *«Lutero posee sabiduría para cuidar que su asunto degenere en desorden».* Lutero: *«Sin certidumbre no hay cristianismo». «La palabra de Dios es guerra». «"Sobre la libertad de la voluntad" versus "Sobre la esclavitud de la voluntad"». «Considero a Erasmo el mayor enemigo de Cristo». «No solo hay que sembrar la discordia en el mundo, sino dejarlo en ruinas»* 145
6. Lutero: *«No creas que podemos imponer nuestra causa sin tumulto. La palabra de Dios es guerra, es un oficio divino». «Las autoridades están instituidas por Dios para hacer la guerra». «La mano que lleva la espada no es la mano del hombre, sino la de Dios, es un oficio divino». «Deja tus quejas y lamentos; contra esta fiebre no hay medicina. Esta guerra es Dios quien la ha inspirado».* H. de Rohan: *«Hay dos potencias en la Cristiandad… de las que provienen los influjos de paz o de guerra: Francia y España». «Nunca faltan guerras»* 151
7. *«Un fraile aislado está en el error cuando contradice a toda la Cristiandad».* Lutero: *«Mi conciencia está prisionara de la palabra de Dios».* Francis Bacon: *«Los hombres inventan controversias que no lo son, y las expresan en términos muy rígidos».* Erasmo: *«Hay que tener presente no lo que los herejes merecen, sino lo conveniente para la Cristiandad». «Nada es peor que rebajar la religión a una secuencia de actos de maldad»* 160
8. Erasmo: *«Reconozco a Cristo. Ignoro a Lutero». «De la Iglesia romana no habrá de separarme ni siquiera la muerte». «Yo no veo sino preludios de guerra».* A. del Corro: *«Bajo su protección* [Carlos V] *cada cual pueda vivir en libertad de conciencia»!* Erasmo: *«Yo*

Páginas

no veo otra cosa sino preludios de guerra». «¿Cómo le rogarás al Padre, si matas a tu propio hermano?». «Lutero no sabe qué tragedias han provocado sus escritos» 169

9. *«Enchiridion militis christiani (1503)».:* Durero: *«El caballero cristiano, la muerte y el diablo (1513)». «Dios no desea que los herejes sean destruidos, sino tolerados por si recobran sus sentidos»* 174

10. *«La razón de Estado que se aparte de lo justo, no es razón de Estado, sino Estado sin razón». «Esta es la razón de Estado del mundo, subir y no baxar, y de Dios derríbanse presto los cimientos».* Felipe II: *«La prisa que traen los franceses con los herejes: les darán libertad de conciencia y todo lo que pidieren».* H. de Rohan: *Mostrar un deseo de paz para adormecer a los otros y mientras prepararse para la guerra». «Para España la palabra paz es un nombre vacío».* Richelieu: *«Es mejor una guerra abierta de las dos partes* [Francia y España] *que una mala paz por una de ellas». «Pretenden los Españoles hacer con todos los Estados de Europa llegar a la monarquia universal». «Hay que parar el progreso de España». «El Rey de Francia me rompió la guerra entrando en Flandes con grandes fuerzas, uniéndose con aquellos rebeldes herejes contra mi». «Me ha inquietado en Italia, Génova, la Valtelina, Breda, en la flota…»* Erasmo: *«A lo largo de los siglos fue raro el príncipe que no introdujo con idiotez insigne los mayores desastres en los asuntos humanos». «Sin armas no se puede conservar el Estado»* 182

11. Lutero: *Nadie ha explicado la espada* [la guerra] *con tanta claridad como yo». «La espada está instituida por Dios para castigar a los malos, proteger a los buenos y guardar la paz».* Partidas: *«En tiempo de paz se deben aparejar… todas las cosas, que son menester para en tiempo de guerra, para que las tengan prestas». «La grandeza real depende de las armas y de las letras: de las cosas de la guerra y los negocios de justicia». «La ciencia de gobernar no se puede reducir à método ni à preceptos firmes». «Suelen mover la guerra los que tratan de materia de Estado»* 209

12. *«La República sin soldados es reclamo de enemigos». «Es necesario exercitar los súbditos, y tener en pie el arte militar».* Guevara: *«Todas las guerras son por una de tres cosas, o por aver muchos dioses, o muchas leyes, o muchos reyes».* Lutero: *«Dios es quien ahorca, tortura y guerrea»* 220

13. Rivadeneira: *«Hay razón de Estado y todos los príncipes la deven tener delante». «La de los políticos es más perniciosa quanto su malicia es encubierta». «Del Estado hace religión* [la verdadera] *de la religión hace Estado». «Como si la Religión Christiana y el Estado fuesen contrarios». «La razón de Dios no se puede balançar con la razón de Estado». «Las correspondencias que se dan entre los Esta-*

Páginas

dos prometen más de lo que pueden». Montaigne: *«En las empresas militares el azar tiene mucho que ver en ellas»* 223

DISCURSO TERCERO

1. Francis Bacon: *«Que el Estado convierta la profesión de las armas en la principal ocupación, la carrera más honrosa». «Vuestros enemigos han movido las máquinas para asaltarla. El ceder no es pararlos, es animarlos». «Ninguna cosa inquieta más al vulgo que la nueva y vana religión».* Erasmo: *«Cuando oigo que el mérito del hombre es inútil, que nuestra voluntad nop hace nada, ¿Cómo oímos hablar tanto de recompensa, si no existe el mérito». «El malo es pessimo cuando se finge bueno»* 229
2. *«La Política se vale de la máscara de la piedad». «¡Cuánto engaño han bebido las naciones con especie de Religión».* F. Bacon: *«La religión supone para las sociedades el principal lazo entre sus ciudadanos». «El ateísmo es despreciable». «Los que están fuera de la Iglesia reformada* [son] *una sucesión de herejías y cismas».* Locke: *«La libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre»* 234
3. *«Los medios para aumentar un imperio son religión, justicia y ocasión». «Nada en política es más erróneo que el juicio de la fuerza y el poder de un Estado».* Erasmo: *«Llegamos más lejos mediante la cortesía y la moderación».* Gracián: *«Fernando era un político prudente, no astuto, hay gran diferencia y vulgar agravio».* Maquiavelo: *«Lo suyo es "crueldad devota"». «Tienen algunos por sabio al engañoso».* Maquiavelo: *«El engaño es reprensible, en la guerra es digno de elogio»* 246
4. Rey Fernando: *«Dios les dará castigo por mano de nuestro ejército». «El Pontífice no hace lo que debe, y tiene tantas maneras y poder para hacerlo». «No solo bastamos para defendernos, más para poner al Rey de Francia en toda la necesidad que quisiéramos y si ellos no quieren su remedio yo me lavo dello las manos». «El Papa* [le ayude] *con las armas espirituales, pues no le cuestan sino pergamino y tinta* [y lo haga] *con breves y bulas que para esta empresa son menester». «La concesión de las Tres Gracia, siendo su fin sustentar exercitos contra infieles»* 252
5. Erasmo: *La vida fuera del convento es más cristiana y está orientada al servicio de la religión que la actitud contemplativa y cerrada de la vida monástica»* 259
6. *«La ciencia de gobernar reinos no se puede reducir a métodos, ni a preceptos firmes». «Dicen los libros a los Principes muchas verdades* [pero la guerra] *consiste en la práctica, y la experiencia es el principal fundamento».* Lutero: *Un juicio bueno no debe sacarse de los libros, sino del pensamiento libre».* Maquiavelo: *«Dios no quiere*

Páginas

hacerlo todo, para privarnos del uso del libre albedrío». Erasmo: *«Jamás ha habido gobiernos más funestos que aquellos en que ha injerido algún aficionado a las letras». «Me llaman inconstante, si la perseverancia es permenecer en el mismo sitio cuanto más mejor, el premio se lo llevan las piedras y los árboles». «De la guerra dependen los imperios. Por eso asiste la Divina Providencia à las victorias».* Erasmo: *«A menudo las cosas suceden al revés: cuando las pasiones del cuerpo tendrían que estar controladas por el alma, son los trastornos del alma los que irrumpen en el cuerpo»* 261

7. Lutero: *«Toda renovación dinástica origina algún tumulto y el tumulto genera la guerra». «No os lancéis a la guerra para que no salte la chispa y arda toda Alemania». «Castigar la maldad corresponde a la autoridad secular». «Vuestra rebelión os ha constituido en jueces». «Os poneis por encima de Dios». Sed súbditos de los buenos y los malos señores»* 277
8. *«Si bien los reinos de España están desunidos, sus enemigos están desunidísimos».* Gicciardini: *«Habría amado a Martín Lutero, no para librarme del Cristianismo sino por ver como quedan esta pandilla de sinvergüenzas». «Con prudencia se han de ir deshaciendo estas sombras de libertad al paso que se va arraigando el dominio».* Lutero: *«Estoy leyendo a Erasmo: él no promueve la causa de Cristo sino las humanas».* Erasmo: *«Lo que tú enseñas al pueblo es que no existe el libre arbitrio». «Si Dios es sumamente justo no castiga la maldad para la eternidad». «Él mismo opera en el hombre». «En Francia hay división de católicos y herejes. Importa que sus reyes sean católicos»* 281
9. J. A. de Lancina: *«Yo bien se de una Monarquía que de no haber errado su planta, hubiera dominado el mundo». «España simultanea guerras en distintos frentes y nunca tiene fuerzas en un solo campo». «En su vecindad tiene enemigos ingleses, franceses, belgas y quizás también italianos». «Esta es la oncena vez que con el Rey de Francia hago la paz». «Todas las cosas de S. M. parescía que S. S. las interpretaba de una manera y las de Francia de otra»* 298
10. *«Algunos dicen que yo quiero ser monarca del mundo y mi pensamiento es lo contrario». «No es la mayor gloria ganar provincias, sino conservar las heredadas». «El principal fundamento que España ha tenido para ganar reinos y la sólida razón de Estado para conservarlos, es la religión». «Cerca de la materia de religión, he escrito a V. M. porque voy mirando la derrota que toma para que enderece mejor sus designios». «El remedio consiste en ser señor de la mar y tener dinero». «Si el dinero fuese abundante* [los tudescos] *se olvidarían de su religión»* 310
11. *«Estaba esta ciudad* [Viena] *con mucha libertad en la religión católica, agora ya se nos cierran las puertas, muestra el Emperador mucha*

sequedad cuando se le propone cosa concerniente a dicha materia». Montesquieu: *«Felipe II promete dar al que mate al príncipe de Orange veinticinco mil escudos y la nobleza, son cosas que dan al traste con el honor, la moral y la religión». «De las tropas del Emperador más se debe temer que esperar». «Un caballero capitán de todos los herejes* [dijo] *que no se tratase de negocio alguno hasta que el Emperador concediese libertad de las conciencias»* 323

12. *«El Emperador* [alemán] *ninguna cosa hará hasta que V. M. le haga parte de su intención». «Díjome el Emperador que todos los Electores le habían escrito lo mucho que deseaban ver asentados los Estados de Flandes `[porque] no podían tener paz en sus Estados propios».* Locke: *«El magistrado debe cuidar de no abusar de su autoridad ante ninguna iglesia pretextando interés público». «Carlos V deseaba dar satisfacción à los católicos, pero se equivocaba a la hora de tener miramientos con los protestantes». «El Emperador* [alemán] *no hacía las demostraciones exteriores que las cosas de fe requerían (1568)»* 327

13. *Aunque con las nuevas conquistas se gana más el aplauso popular… es mejor conservar lo adquirido, porque esto toca a la prudencia y la sabiduría superiores à la fuerza».* Lutero: *«Un hombre de armas ha de tener que hacerlo para servir a Dios y poder decir: no soy yo quien golpea sino Dios y mi príncipe». Margarita de Austria: «Precipitar las cosas sería arruinarlo todo, es mejor poco a poco lo que se puede (1563)». «¿Qué podemos esperar de la guerra de Flandes sino que acabe nuestra gente y riquezas». Estamos en peor estado que el primer día»* 338

DISCURSO CUARTO

1. Carlos V: *«Yo os aseguro que jamás he mantenido este pensamiento (Monarquía Universal».* Campanella: *«Esta Monarquía de España que rodea el mundo es la del Mesias». «Un orden político aliado y protector del Papado pero no cliente suyo». «Cuanto más se dilatare la inteligencia dellos* [los franceses] *con el Papa tanto será mejor».* Sixto V: *«Que* [Felipe II] *se encargasse de la reduzion del reyno de Inglaterra».* Erasmo: *«Una paz sólida no se asegura ampliando lazos familiares». Hay que purificar la fuente del mal que provoca las guerras»* 345

2. *«Así como el Pontífice no ayudará a España para derribar Francia, así gustará que no tenga Francia guerras con España». «Tres años llevan trabajando los Embaxadores Requeséns y Zúñiga para recordar al Papa las necesidades del Erario real y los gastos de la guerra de Flandes y nada han logrado». «V. M. no se defiende del Papa sino de un príncipe de Italia que le hace la guerra». «Todas las cosas de S.*

Páginas

M. parescía que S. S. las interpretaba de una manera y las de Francia de otra». «Que los oratorios, capillas e iglesias que cerraron los herejes, se abran». Erasmo: *«Resulta difícil no preguntarse donde está la autoridad de los Papas y en qué consiste su poder»* 364

3. *«L'Etat c'est moi».* Locke: *«Si ellos creen, vendrán por su propia voluntad».* Lutero: *«Exhortación à la paz». «Todos han de someterse à la autoridad».* Bodin: *«Todo gobernante debe abstenerse de la persecución por motivos religiosos». «Hay príncipes que provocan conflictos para anexionar algún territorio a su reino».* Erasmo: *«Por nuestro odio a un error debemos procurar no caer en otro». «La vida de los cristianos es un embrollo de intrigas y guerras». «A los Olandeses no los soseguéis, sin vencerlos». «Qué cosas pueden suceder en Alemania por las obras de Lutero y tramas del Rey de Francia». Cortes de León y Castilla: «Procure la paz con los cristianos y la guerra con los infieles».* Locke: *«Es necesario distinguir entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión»* 377

4. *«Los caracteres* [de Francia y España] *no les llevan à un acuerdo, sus juicios están ofuscados por las ofensas, envidias y pasiones». «Cisma del Reino de Inglaterra». «Las resoluciones del Poder absoluto no se sujetan ni à la razón ni al discurso humano». «No es de V. M. todo quanto quisiere de su reyno». «Es indivisible el servicio de S. M., el bien destos Reynos y el desempeño de las Rentas Reales»* 393

5. *«La reputación de las Coronas consiste en la conservación de sus Reynos, amparo de sus vasallos y respeto delos otros Príncipes». «Los daños destos Reynos vienen de no haber desempeñado las Rentas Reales». «Yo no se como podemos conservar estas provincias* [Flandes] *no dándoles parte en el gobierno». «Una parcela tan pequeña de la humanidad ha desafiado al más potente monarca de la Humanidad». «En los negocios en los que reina el descuido no tiene lugar la fortuna».* Richelieu: *«Los que hacen la paz en condiciones vergonzosas no la conservan largo tiempo». Marqués de Aytona: «No he conocido a nadie en quien depositar la confianza, como no sea en nosotros mismos»* 407

6. *«Mientras que S. M. no tenga una armada poderosa…» «Jamás podré servirle bastantemente». «Siento en el alma que vaya así por tierra su autoridad». «Esta infeliz campaña de Flandes». «Sabeis que los hugonotes quieren algo contra Flandes».* Granvela: *«Se publica que yo solo soy causa de que los hombres de la nueva religión sean perseguidos». «Para los europeos de hoy, la principal ventaja de una buena flota marina es enorme porque permite comerciar con las riquezas de ambas Indias»* 415

7. *«El oro es el nervio de los ejércitos». «Lo que he visto del Rey de Francia y lo que he oído del Emperador demuestre que entre estos*

Páginas

príncipes no existe la menor unión». «No hay suficiente tiempo ni dinero para reducir por la fuerza las 24 ciudades sublevadas en Holanda». «Es un caos la manera quye ahora está lo de aquí». «El rompimiento del inglés, las invasiones por todas partes, la restauración de Portugal, Italia y Cataluña…» Erasmo: *«La madurez de un príncipe costará caro al Estado si es haciendo la guerra»* 426

8. *«Aquellos han abrzado la libertad religiosa y prestado fidelidad a Calvino y Lutero, niegan que el hombre tiene libre Arbitrio». «La Iglesia va penetrando mucho en el interior del Estado: los bienes temporales entrando en el dominio eclesiástico, salen para siempre del seglar para los socorros que ha V. A. en tiempo de guerra»* 434

9. Erasmo: *«Y aún se consideran cristianos algunos príncipes que, a la menor injuria, arrastran à la guerra a multitud de hombres». «Mientras V. M. poseyó los medios de defender la fe católica toleró todos los perjuicios que Roma ha causado a quienes defendemos la fe». «Las guerras entre príncipes cristianos son para defender sus estados, pero las que son con herejes se justifica la guerra». «Opóngase V. M. a los franceses y pelee contra los herejes pidiendo la asistencia del Altísimo y su dina Providencia»* 443

10. Inglaterra: *«es enemigo público nuestro por la Religión, la más poderosa de cuantas hay y que más guerras causa y tiene correspondencia con Flandes». «Los ingleses nos han roto ya la guerra junto con los franceses». «Despues que se vieron libres del miedo de la Armada de España, se volvieron contra los católicos de su reino». «Tendreis cuidado de tener amistad con los ingleses, para tener suspensos a los ingleses». «No debéis concertar con el Rey de Francia, siempre sobre aviso».* Bacon: *«Hay dos posiciones extremas. Unos fanáticos consideran la pacificación odiosa. Otros creen en puntos intermedios. Como si fuese posible escoger entre Dios y el hombre».* Locke: *«No es la diversidad de opiniones, sino la intolerencia de los que son de opinión diferente la causa de los conflictos»* 449

11. Felipe II: *«Todavía ha guardado Dios muchos cristianos, deven ser favorecidos y así me avisareis para yo escribir al Papa». «Os habéis de informar de los herejes españoles que hubiere en aquel Reyno». «Detener las personas, navíos y bienes de ingleses que se hallaren en Flandes». «Según la respuesta desa Reyna resultará si me quiere por amigo o enemigo». Conde de Feria: «No puedo más, ni sé qué hacer con estos* [los flamencos]*»* 454

12. Sixto V: *«* [los inquisidores] *encarcelaron a muchos injustamente, les sometieron a tormentos, les declararon herejes y expoliaron sus bienes».* Rivadeneira: *«La falsa razón de Estado de los políticos». «Que cada uno siga la religión que quisiere». «Esta es la libertad de conciencia de los herejes luteranos de Alemania y los Estados de Flandes». «Es imposible que hagan buena liga el católico y el hereje en*

Páginas

una misma república». Locke: *«Es necesario distinguir entre las cuestiones de gobierno civil y las de la religión»* 459

13. *«Las historias antiguas están llenas de las revoluciones que han causado la mezcla de varias religiones».* Lutero: *«Por tu divina voluntad* [hago la guerra] *en el servicio de mi señor, como es mi obligación»* 463

14. Erasmo: *«Desde el púlpito se promete el perdón dee los pecados a los que luchen por su príncipe y Dios combatirá a su lado».* Erasmo: *«Es difícil no preguntarse donde está la autoridad delos papas».* Felipe II: *Mi intención es conservar la cristiandad en paz y unión». «Se aventura mucho en dejar que prevalezcan los herejes, si lo hacen su negocio es ir contra my y mys estados, para que sean como ellos»* 466

DISCURSO QUINTO

1. *El Consejo de Indias de V. M. debe tener buena armada para castigar a estos ladrones». «No ha de creer el Príncipe que es absoluto su poder, sino sujeto al bien público, y a los intereses de su Estado… cuando gobernase bien las artes de la paz y de la guerra». «La razón de Dios no se puede balançar con la razón de Estado». «Solo es lícita la disimulación quando ni engaña, ni mancha el crédito del Príncipe». «Que se hagan con tal maña que el enemigo entienda otra cosa».* Locke: *«la Tolerancia se ajusta tanto al Evangelio como a la razón humana»* 471

2. *«No debieras tratar con el Papa los asuntos eclesiásticos, sino como el soberano de Roma para los asuntos puramente seculares». «Los franceses suelen tener ojo más a lo provechoso que a lo honesto». «Los herejes persisten en que se les de concilio y que no se retrayrán de sus herrores, sino que los harán más grandes cada día». «La enemistad entre Paulo IV y Carlos V… procuraba aquel ligarse con Príncipe que estaba ligado con el Turco, ponía cizaña entre Inglaterra y Alemania, siempre contra el Emperador, la mediación de Francia no fue sino hacer lo contrario, quería quitar el reino de Nápoles, pero el duque de Alba le obligó a la paz»* 489

3. *«"cuius regis eius religio"». «No hay que más ate a los pueglos que la religión». La Religión si bien es vínculo de la República, también es la que más la desune». «No hay mayores odios que los que nacen de la diversidad de religión». «Raras veces son lícitos los acuerdos con Herejes»* 495

4. *«En materia de jurisdicciones S. S. va entrando mucho en las de España y ocupa más de la mitad de ella, lo habremos de hallar dueños de todo… no quedará quien labre estas tierras ni quien defienda este reyno». «El "saco de Roma" de 1527 fue respuesta de Carlos V ante un Papa que ha querido la guerra para expulsarlo del Milanesado y del reino de Nápoles». «Lo sucedido demostró que se había*

Páginas

hecho contra toda razón política». «Con la debilitación del papa todo el orbe cristiano se debilita» 509

5. *«Todo el daño que V. M. pueda hacer a S. S., será lícito, considerada su ingratitud». «Enviaron representantes extraordinarios para felicitarle por la victoria». Unidas Francia y España «todos podrían vivir quietamente el tiempo que estén unidas».* Casteille: *«El buen Magistrado debe castigar a todo malhechor, pero no por su religión»* 513
6. Campanella: *«Calvino y Lutero niegan que el hombre tenga libre albedrío para hacer el bien o el mal, bajo el nombre de libertad de consiencia». «Ni pienso ni quiero ser señor de herejes». «Los atrevimientos contra la religión nunca escaparon sin castigo».* Felipe II: *«Antes de sufrir la menor quiebra en lo de la religión, perderé todos mis estados y cien vidas que tuviese».* A. de Castro: *«La herejía es peor riesgo que todos los demás, se difunde con rapidez, por eso es tan difícil su cura».* Fr. Antonio de Guevara: *«No queremos otro Dios sino Cristo,, ni otra ley sino el Evangelio, ni otro Rey que don Carlos».* Locke: *«Si alguien trata de convertir a los que están en el error no es duda que desean sumar gentes a su misma fe». «Dios enseñó a los hombres cómo, por medio de la fe y las buenas obras, pueden alcanzar la vida eterna, pero nunca instituyó un Estado». «La Iglesia es una cosa absolutamente distinta del Estado. Las frtonteras en ambos casos son fijas e inamovibles»* 518
7. *«Si no es posible confederación verdadera, ni amistad* [con Francia] *lo mejor es el retiro».* Locke: *«La tolerancia se ajusta al Evangelio y a la razón de la humanidad; es monstruoso que haya hombres tan ciegos que no perciben su necesidad».* Erasmo: *«Si el amor mutuo no puede unirlos, que al menos los una un enemigo común, los Turcos». «Crecer la armada no sirve sino de hacer crecer al Turco la suya».* Bacon: *«El Papa es capellán de las iglesias de España». Si S. S. pusiera los medios espirituales y tempòrales podría descomulgar a los príncipes no pacíficos; es la espada de la Iglesia». «El Príncipe supremo no reconoce (después de Dios) ninguno mayor que él»* 533
8. Loaysa: *«Quite ya V. M. la fantasía de convertir almas a Dios. Ocupaos en adelante en convertir cuerpos a vuestra obediencia». «Que se concierte V. M. con toda Alemania, sean herejes o cristianos». «Si no los podeis dejar cristianos, cueste lo que costare que queden vuestros vasallos y obedientes a vuestro hermano [Fernando Emperador del S. I. R. G. desde 1558)». «Pues faltando fuerzas para el castigo V. M. es limpio de culpa». «El duque con las armas no puede remediar la religión ni la justicia». «La prudencia real aconseja una tregua, una 'disimulación', dejando creer a cada uno como quisiese hasta el concilio futuro»* 539
9. *Cortes de 1588: «No toca a los Reynos de Castilla llevar toda la carga». «Los gastos eran grandes y el reino estaba cargado y el sus-*

Páginas

tento del Imperio Castilla los pagaba». «Las necesidades de VM. Han nacido hace 18 años de que S. M. está en armas por mar y por tierra». Felipe II: *«Dios me ha encomendado tantos reinos, justo es que me ayude de todos». «No hay poder quye baste a sustentar guerras continuas, estamos en el temor de que nos venga la total ruina de nuestra España»* 551

DISCURSO SEXTO

1. *«España venciendo a los protestantes impedirá la entrada en Italia de los extranjeros para garantizar la religión». «La reputación de España es gestionar bien su piedad, que produce sólidos efectos». «En todas partes se oyen rumores de guerra». «Todas las guerras que trae España en Europa y todas las que trae en las Indias Orientales y Occidentales, en Asia y en África es por dilatar la fe católica»* 557
2. Rivadeneira: *«Los herejes quitan parte de la Religión, entre los errores que enseñan mezclan algunas verdades, los políticos toda la Religión». «Los herejes son enemigos descubiertos de la Iglesia Católica, los políticos son amigos fingidos y enemigos verdaderos»* 566
3. Tratadistas: *«Sin duda la conveniencia de Estado puede y debe hacer compañía con la Religión». «V. M. me manda que se eviten las predicas públicas. Jamás se juntan dos veces en una casa». «Tener ejército no podría ser perpetuo». El mayor mal es no tratar el Emperador con nadie de estas cosas: no sufre réplica à lo que se le ofrece».* Lutero: *«A estos señoruelos el campesino sí debe soportarlos». «Ya es tiempo de que S. M. abra los ojos, si no es que quiere perderlo todo, porque el ánimo del sueco es acabar con la religión católica». «Ya que no se pueden mejorar las cosas dela religión a lo menos no empeoren en favor de los herejes»* 573
4. D'Andrea: *«Entre las religiones no existe otra más contraria a la monarquía que la calvinista y sus estados de Holanda no se habrían transformado en república si no hubieran abrazado dicha religión».* Felipe II: *«Ni he de admitir escusa, ni vos por ninguna razón me la deis, ni dilación alguna». «Nunca tienen ningún inconveniente en perder diez de sus navíos con tal de hundir uno de los nuestros». «Es la rebelión una ambición de eximirse de la obediencia del superior».* Valle de la Cerda: *«Si al principio de la rebelión no se acude con gran presteza…»* Zúñiga: *«Si no es posible frenar la República lo único que conseguiremos es perder las Indias, después Flandes, después Italia y finalmente España».* Zúñiga: *«Tratar por fuerza de armas aquellas provincias es tratar de lo imposible».* Felipe II: *«Lo que inventan de la Inquisición, que la queremos introducir, es falso»* 581

Páginas

5. Richelieu: *«Tratar a los súbditos, de cualquier religión que fuesen, igualitariamente, tal como recomienda la razón».* D'Andrea: *«La religión sirve al Estado, y los estadistas se sirven de la religión para conservar o subvertir al Estado».* Erasmo: *sobre la Sma. Trinidad: «Los tres son de una misma naturaleza ¿Qué necesidad hay de fatigosas disputas?». «Maquiavelo dice que la religión es necesaria para conservar el Estado». «"cuius regis eius religio" para tener sujetos a sus súbditos, fingiendo ser lo que no es». «Es de tanta fuerza la religión que vacila el Estado que está sin ella…porque no solo somete los cuerpos, sino también las conciencias».* Locke: *«Hay solo una cosa que reúne a la gente para conmociones sediciosas, y es la opresión»* 595

6. Erasmo: *«Entre cristianos el poder no es más que la administración y no la posesión del Estado».* Lutero: *«Un cristiano es una persona para sí misma, pero un príncipe es una persona para los demás». «Dios no deja sin castigo a la injusticia».* Gicciardini: *«Presten atención los príncipes a no llevar a los súbditos a la libertad, desean ser libres y lo habitual es ir mas allá del estado actual». Cortes de Madrid de 1588: «La guerra con tra los estados baxos de Flandes ha sido con mucho fruto, redudidos à la obediencia de Dios y a S. M., siendo de tanta importancia el comercio con ellos». «La religión católica y su defensa es de toda la Cristiandad y no toca a Castilla llevar toda la carga». «Castilla es cabeça desta monarchia, no quede tan flaca que sea presa de los que hoy se sustentan a su sombra»* 621

7. Felipe II: *«La multitud de vasallos del Rey de Francia, que ha entrado en mis Estados Bajos en favor de mis rebeldes con su sabiduría y permiso». «Si los flamencos no quieren salir de su pertinacia ¿por qué hemos de seguir guerra sesenta y seis años ha en provincias de donde no sacamos provecho? «Hay que cortar todo lo que detiene la renta pública y frenar los mayorazgos, porque detienen la venta de propiedades y los derechos para el Estado». «Los enemigos de V. M. no tienen tanta confianza en la fuerza de sus brazos. Mas tienen otra fuerza de más calidad: el conocimiento que tienen de la condición de España; sus consejeros son prudentísimos». «Esta es la confianza de los rebeldes».* Osuna: *«Todo lo puede V. M. si quiere y tiene ministros que sabrán disponello. Yo no me descuido en lo que está a mi cargo, pero cuando fuere menester tocaré à todo». «Los rebeldes tantos, España tan lejos y el mar no navegable sino en verano»* 632

8. *«La religión es la única base de la obediencia del pueblo». «Para los monarcas que comiencen guerras temo que no hay medios entre el supremo estado y el despeñadero». «!Apenas hay mal que no sea menor que el de la guerra».* Lutero: *«Ningún Pontífice ni nadie tiene derecho a imponer la pbligación sobre un cristiano».* «Rivadeneira: *«Es tan grave la simulación y lahipocresía del princite* [según] *Maquiaveloque es el fundamento de su falsa razón de Esta-*

Páginas

do». Saavedra: *«La confederación con Herejes para que cese la guerra y corra el comercio, es lícita». «Si hemos de dar crédito a Maquiavelo, no ha habido quien de un estado humilde haya subido a un gran poder sin engaño».* Spinoza: *«Solo es libre aquel que vive bajo la sola guía de la razón».* Bacon: *«En Francia con Enrique III, primero exterminó protestantes, y después vió como aquella giraba en su corona»* 641

DISCURSO SÉPTIMO

1. *«La conveniencia deEstado debe hacer compañía con la religión, y no exceder de las leyes».* J. de Mariana: *«La religión es una capa con que se suelen cubrir los prínciles y aún solaparse grandes engaños». «Mutación en la religión significa mutación del Estado». «Los españoles nos dieron siempre el ejemplo».* Luis XIV: *«Los españoles nos dieron siempre el ejemplo». «Necesitaban todos un contrapeso». «La preservación de la religión que es principal obtetivo del Papa, no es más que un Pretexto para S. M.». «Dios no hizo los Reynos para los Reyes, sino los Reyes para los Reynos»* 665
2. *«Con los enemigos se debe dudar mucho entrar en guerras, tanto más con los vasallos». Una gran potencia solo se puede mantener gracias a su prestigio, que reside en el miedo que es capaz de inspirar». «La dignidad del príncipe no es carga sino oficio».* Maquiavelo: *«Es necesario saber mandar». «Teneis empeñado vuestro Estado, consumido vuestro patrimonio y vuestros vasallos y con solo la reputación se sustenta vuestro Estado».* Saavedra: *«Los príncipes no son temidos por lo que pueden ofender, sino por lo que saben ofender».* Campanella: *«El Rey de las Españas simultanea guerras en distintos frentes y nunca tiene fuerzas en un solo campo»* 675

DISCURSO OCTAVO

1. Fr. Juan Márquez: *«Los provechos de la neutralidad son muy considerables».* Maquiavelo: *«La neutralidad no es jamás amigo tuyo».* Gobern. Mendoza: *«La experiencia ha demostrado cuanto más vale la reputación en las cosas de Estado y Guerra».* Mendoza: *«Mire V. M. que la seguridad que teneis en Italia pende de la retención de Milan». «Grande error haréis si dais al Papa a Milán y Sena, viendo los príncipes de Italia que sin violencia os desposeeis de lo vuestro, querrán quitaros lo que os queda por fuerza». «Es confesar que os dais por vencido». «Conservad lo que teneis y manteneros en vuestra reputación»* 687
2. Mendoza: *«El Papa os puso en peligro moviendo al francés y al Turco». Qué msyor bofetada dada ante el mundo». «Tomad de veras la espada en la mano y dad fin a las miserias que parece la Cristian-*

Páginas

dad». «Pensar que en el mundo no ha de haber guerra es entender que no ha de haber hombres». Erasmo: *«Sonroja ver que motivos vergonzosos invocan los príncipes cristianos para convencer al mundo que empuñe las armas».* Erasmo: *«Quizás sea posible hasllar un rey que entienda que no se puede emprender la guerra sin graves daños». Campanella, «El rey de las Españas esparce astutamente la semilla de la discordia entre ellos»* 690

3. Spinoza: *«Solo es libre aquel que vive bajo la sola guía de la razón». «La necesidad se vió obligada a inventar el arte del comercio». «Hace subir el precio de las cosas el monopolio fraudulento: el padre de la riqueza es el trabajo». «Estamos gastando como ricos y llorando como pobres». Si V. M. gusta que yo rompa la plática, la romperé»* 695
4. *«Los ingleses no se apartan un punto del cabo de San Vicente con esperanza de la flota». El cerco que tiene puesto la República de Inglaterra por mar a España». «La dicha Reina pedía paz pero la nobleza y el pueblo pedían guerra a los españoles».* Felipe IV: *«Me veo solo con toda la guerra a cuestas, me da sumo cuidado la falta de medios con que me hallo». Cuanto a la Florida, nombre que ahí (Francia) le dan De la Nueva Francia, habían ido allí algunos súbditos* [franceses] *para usurpar aquella provincia, tantos años a por nos descubierta y poseída»* 704
5. Embajador en Paris: *«Dice este Rey* [de Francia] *que no es su voluntad que sus súbditos vayan a ocupar las tierras por V. M. descubiertas y poseídas». «La reina no me supo hablar palabra en la materia. Se metió en cólera conmigo. Dije que «teneis en vuestro reino más herejes y más desobedientes que nunca y quereis que yo diga a mi señor que todo está llano».* Duque de Alba: *«Los franceses que allí estaban no eran soldados sino piratas robadores y herejes y querían predicar en la Florida». «Si se abandona la mercadería se nos colarán mercaderes extranjeros para calamidad e injuria nuestra».* Vaticano: *«Aunque sus fuerzas marítimas* [Felipe III] *estén dirigidas hacia las Indias, existe sospecha de que quieren entrometerse de nuevo en el mediterráneo»* 712
6. Fr. Antonio de Guevara: *«Italia está poblada de pecadores, ellos nunca entran en la iglesia y en la gente no hay devoción».* Boccalini: *«Los zorros españoles, católicos, tras entrar armados en el templo de Dios quieren adquirir esta pequeña Italia residencia del Vicario de Crisato». «Nuestra tradición no era intervenir en la guerra entre estos grandes príncipes* [Carlos V y Francisco I] *y liberarse de quien vencía, gastando nuestro dinero para protegernos contra las victorias»* 722

BIBLIOGRAFÍA 729

DISCURSO PRIMERO

1.

«El pretexto de la religión. Una crueldad devota».

Lutero (1483-1546) se había mostrado un fiel seguidor de la doctrina política de Maquiavelo en lo que se refiere al carácter reformista de su pensamiento y obra. El ardor con que defendía sus planteamientos y la vehemencia de sus palabras de protesta en materia religiosa y de fe, también tenían su vertiente hacia una concepción autoritaria y absolutista del poder político. Parece, pues, acreditado que la virulencia de sus argumentos llevaban inevitablemente a aquellos espíritus, encandilados con la Razón de Estado difundida, que no creada, por Maquiavelo, a una formulación estatal fuertemente nacionalista. Sin embargo, no aparece en la obra de Lutero el planteamiento de una doctrina política dirigida a establecer el absolutismo. A pesar de ello, los juristas alemanes seguidores de Lutero no tardaron en plantear el principio del poder soberano de los príncipes y la obligación de obedecer de los súbditos [1]. Esto equivale a admitir sin mayores reservas que fue Maquiavelo (1469-1527) quien doctrinalmente dio los primeros pasos que conducirían a la aparición de los estados soberanos.

El florentino cifraba en el orden racional de la milicia la estabilidad de los Estados, y la seguridad de los súbditos en el recurso a una guerra ya prevista de antemano [2]. Será un siglo más tarde cuanto Hobbes afirme en su conocida obra,

[1] Mastellone, S., *Storia del pensiero político europeo dal xv al xviii secolo,* Torino 1989, p. 42.

[2] Ver García Marín, J. M., *Gobernantes y gobernados. España siglos xvi y xvii,* Granada 2021, p. 51. Cfr. Strauss, L., *Meditación sobre Maquiavelo,* Madrid 1963, p. 72, donde indica que es una nota característica del *Príncipe* el ser a la vez un tratado y un panfleto. «Como tratado, el libro expresa una

Leviatán, que los poderes de un Estado, que ha de ser monárquico, deben ser absolutos. Aunque la idea, tan propia de Hobbes, de que el poder del Estado ha de ser absoluto para evitar la anarquía que tanto tiempo se adueñó de Europa, solo consiguió imponerse a mediados del siglo XVII, triunfando en el XVIII. Tanto en España, como en Francia o Inglaterra los poderes intermedios, las Cortes o la influencia doctrinal frenaron su asentamiento, lo que no impidió que, precisamente, gracias a la Reforma, su éxito se fue consolidando hasta el siglo XIX.

No parece superfluo recordar la razón que llevó a Maquiavelo a considerar a la Iglesia la causante de muchos de los males de la sociedad europea y, sobre todo, aquellos que afligían a Italia. Una Italia dividida en principados y reinos, separados y, directa o indirectamente, en manos de potencias extranjeras. La respuesta de la Iglesia a tamaña afrenta no tardaría en llegar: Sixto IV incluiría sus obras en el «Índice de libros prohibidos» y el Concilio de Trento (1545-1563) la condenaría sin paliativos. Los ortodoxos del catolicismo, fieles guardianes de la Iglesia y el Papa, tras el Concilio de Trento cambiarán su desconcierto inicial por el embravecido empuje de su ortodoxia. Lo que de Maquiavelo llama más la atención es su falta de temor a las consecuencias morales de su pensamiento. Siguiendo a Meinecke, Francisco Javier Conde ha escrito de Maquiavelo que «El gobernante tiene que aprender a no ser bueno cuando la necesidad lo exige. Ya no se tiene conciencia de que el empleo de medios malos entrañe una violación de la moral, sino que se encuentra justa la violación misma por razón de la necesidad» [3].

Podemos admitir que el proceso que llevó al joven Lutero a la Reforma tiene ciertas concomitancias con el proceso seguido por Maquiavelo respecto a la política practicada en su tiempo. De joven profesor en Erfurt y entusiasta seguidor de la Biblia, propio de un católico sin tacha, el monje agustino desembocará en el polo opuesto en cuestión de pocos años. Partiendo del principio de que la auténtica interpretación de los textos bíblicos solo correspondía a la Iglesia Católica, pasará sin demora a negar que la verdadera interpretación de la Escritura correspondiera a la Iglesia, ni al Papa. En su opinión, las interpretaciones pontificias, así como las decretales de los papas no tenían la *auctoritas* que proporciona la infalibilidad. La enérgica negativa papal, acompañada de la condena de la tesis luterana, tendrá consecuencias inesperadas por causa de la más enérgica determinación del fraile agustino. Sin pensarlo dos veces Lutero acude a la autoridad conciliar para refutar la decisión pontificia. Aún más, co-

doctrina intemporal; es decir, una doctrina que pretende ser verdadera en todo tiempo; como panfleto de circunstancias, expresa lo que debe hacerse en determinadas ocasiones. Ver también JAVIER CONDE, F., *El saber político en Maquiavelo,* Madrid 1976, pp. 104-105.

[3] JAVIER CONDE, F., *El saber político en Maquiavelo,* p. 29.

nocedor de que su postura sobre la interpretación de los textos bíblicos confrontaban con las tesis emanadas del concilio de Constanza, da un paso más adelante negando también que las decisiones conciliares fueran infalibles.

El resultado no podía ser otro que continuar en solitario interpretando las Escrituras según su saber y entender. Digamos que lo que hizo el joven profesor fue cambiar la oración por pasiva, devolviendo las encendidas condenas del papa hacia sus tesis de origen. En definitiva, según García Villoslada «el biblicismo absoluto de Lutero se fue preparando por los conceptos oscuros e inexactos que en el siglo XV se difundían entre algunos teólogos acerca de la interpretación auténtica de la Biblia y acerca de la autoridad del papa, de los concilios y de la Iglesia» [4].

Son muchos los doctrinarios políticos que en Europa, pero sobre todo en España se ensañaran sobre el autor de *El Príncipe.* Más adelante veremos el modo cómo el jesuita Pedro de Rivadeneira enjuicia tanto la obra como la persona de Maquiavelo [5]. Lo curioso del caso es que a medida que va avanzando el tiempo, desde la segunda mitad del siglo XVI, se advierte un cambio en la forma de interpretar las opiniones de Maquiavelo. El cambio ni es único, ni es total, como veremos. Lo cierto es que todas estas increpaciones que tan intensamente habían nutrido el vocabulario de politólogos, teólogos moralistas y doctrinarios de la más diversa especie, pero a los que unía una misma fe, la católica, van dejando paso a un proceso contrario en el que no pocos autores de los siglos XVI y XVII van sintiéndose atraídos por el realismo político del florentino. Y no solo los teóricos, también la práctica política de todos los Estados contemporáneos (Felipe II, Francisco I, Eduardo VIII), antes en mayor o menor medida inmersos en la catolicidad romana, van cediendo margen, también en diferente medida, a ideas como *razón de Estado, simulación, disimulación*, etc. para gestionar el llamado *gobierno de la política.* Eran todas manifestaciones de que había sobrevenido un mundo nuevo que reclamaba una nueva religión, una nueva política y una nueva filosofía. Exponente destacado de ella será Francis Bacon. La separación de la Iglesia del Estado que se producirá en tiempos de Enrique VIII, no tendrá otra finalidad que sustituir mode-

[4] García Villoslada, R., *Raices históricas del luteranismo,* Madrid 1969, pp. 127-132.

[5] Rivadeneira, P. de, *Tratado de la tribulación,* en BAE, tomo LX, cap. IX, pp. 373-374: «La perfección del hombre, en esta vida, consiste en unirse y juntarse perfectamente con Dios, que es su último fin y todo su bien; lo cual se hace por amor, y por medio de una virtud sobrenatural que infunde el mismo Dios en el ánima, que es la caridad, con la cual amamos à Dios por sí mismo y al prójimo por el mismo Dios». Y en p. 417 exclama: «… cuantos y cuan grandes deben ser nuestros pecados, pues han merecido tan horrible y lastimero castigo como es el haber el Señor permitido en nuestros tiempos las herejías infinitas que vemos… y que en poco más de setenta años que han corrido, después que del infierno las resucitó Lutero, M., han asolado y arruinado tantas y tan ilustres provincias y reinos…».

los feudales periclitados por formas nuevas de entender la religión o la formación estatal, ambas consideradas ya como nacionales.

Me parece suficientemente significativo recordar la opinión que el propio Maquiavelo tenía del rey Fernando, ya que el hecho de considerarlo modelo de gobernante permite enjuiciar su obra junto a la de quienes le sucedieron en España o en la Europa del XVI. Tras elogiar sus «acciones raras y maravillosas» no duda en calificarle como «admirable ejemplo» para los demás príncipes que comenzaban a asumir para sus acciones de gobierno las enseñanzas de un hombre desolado por la postración en la que se encontraba su patria italiana.

En realidad, no fueron muchos los autores y políticos más o menos ocasionales, o más o menos burlados por las rápidas, temerarias e ingeniosas acciones de gobierno del rey Fernando. Sin entrar en más detalles sobre este asunto, sí quiero aquí recordar a un autor de mediados del siglo XVII al que no parece que ocasionaron grandes disgustos y turbaciones la política seguida por este rey. Respecto a las falsedades que de él se decían y que son «oy en el teatro del orbe… a pesar de los borrones estrangeros que le embarazan entre el valor y la prudencia de este Monarca, [le achacan] haber dilatado sin límite lo ceñido de su corona [porque] esto no conviniese con el renombre de Católico…» [6]. No creo necesario abundar en el principio, seguramente inspirado por Maquiavelo, de que la conservación del reino y su aumento a través de oportunas anexiones de otros dominios, constituían una de las principales misiones de un rey, católico o no. Pero, antes de seguir por esta línea de pensamiento quiero volver sobre Maquiavelo a propósito de la opinión que lanzó a los cuatro vientos en *El príncipe,* a propósito del rey Fernando:

> «Podemos mirarle casi como un príncipe nuevo porque de rey débil… llegó a ser, por su fama y gloria, el primer rey de la cristiandad… si consideramos sus acciones las hallaremos todas sumamente grandes, y aún… nos parecerán extraordinarias… Además, alegando siempre el pretexto de la religión… recurrió al expediente de una crueldad devota, y echó a los moros de su reino… Bajo esta misma capa de religión se dirigió después… contra el África, emprendió su conquista de Italia, y acaba de atacar recientemente a la Francia… sus empresas no dieron jamás a sus gobernados lugar para respirar, ni poder urdir ninguna trama contra él» [7].

Tal vez Fernando el Católico fue uno de los más convencidos por la primacía de la razón de Estado en la gestión del gobierno interior y exterior del

[6] BLAZQUEZ MAYORALGO, J., *Perfecta razón de Estado, deducida del Señor Rey Don Fernando el Cathólico contra los políticos atheistas,* México 1646, fol. 6.

[7] MAQUIAVELO, N., *El Príncipe,* ed. de Madrid 1970, pp. 108-110.

mismo. Todo ello sin perder de vista su profesión de fe católica, de la que hace expresa referencia su propio calificativo y por el que es conocido. Antonio de Herrera en 1626 afirmaba que «La razón de Estado que es el alma de los reinos y provincias y el principal fin de su conservación» [8]. Los ejemplos que los documentos nos ofrecen son numerosos. Como a ello me he referido con anterioridad, no incidiré sobre el tema más de lo indispensable [9]. Doy por descontado que la rivalidad existente entre el rey Católico y Francia se manifestó temprana e impetuosamente. Es muy curioso que en 1477 el rey Fernando ordenara a sus diplomáticos esparcidos por los principales países europeos, que él ofrecía sentar una alianza «a todas las potencias a las que la necesidad obligaba a ser enemigos perpetuos de Francia» [10]. Más adelante tendré oportunidad de comprobar hasta qué punto el monarca tenía en mente el peligro francés, obligándole a aliarse con Inglaterra y el Papa para neutralizar los afanes expansionistas de Francia. También habré de referirme a la política seguida por el papa Julio II –según versión erasmista– quién imbuido de un poder eminentemente terrenal y poseído por un pragmatismo absolutamente inmoral, prácticamente llega a considerar a Fernando el Católico, y el rey inglés como meros seguidores de su irresistible política secular.

Sí quiero anticipar algo a lo que aludiré más adelante, y es que será el propio Maquiavelo quien no dudará en mostrar su admiración por el rey Fernando, hombre de «empresas raras y maravillosas», dirá; soberano siempre alerta y valiente en sus decisiones que luchaba contra sus enemigos «alegando siempre el pretexto de la religión para poder ejecutar mayores empresas» [11]. Y, quizás por encima de todo la feliz circunstancia de que su propia pericia diplomática y presteza ejecutiva le permitieron algo sin duda digno de admiración, como el propio Maquiavelo reconoce, y es que «sus empresas… no dieron jamás a sus gobernados lugar para respirar ni poder urdir ninguna trama contra él» [12].

---

[8] Herrera, A. de, *Discurso y tratado sobre la materia de Estado,* 1626. Ed. de Madrid 1998, fols. 50-56 vto.

[9] Ver mi *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica,* Madrid 1998, pp. 76 ss. También *Gobernantes y gobernados. España siglos xvi y xvii,* Granada 2021. Ver pp. 51, 52, 70, 71, entre otras.

[10] Ver Zurita, J., *Anales de la Corona de Aragón,* Zaragoza 1669, tomo IV, pp. 280-281.

[11] Maquiavelo, N., *El Príncipe,* cit., cap. XXI, pp. 108-109.

[12] Por lo que se refiere al resultado de gobierno Lynch, J., *España bajo los Austrias. 1. Imperio y absolutismo (1516-1598),* Barcelona 1993, en p. 48 anota que «la anexión de Navarra fue, de hecho, fruto no solo de la fuerza militar de Fernando sino también de su diplomacia. El uso inteligente de ambos colocó a España en una poderosa posición en el exterior… Fernando encerró a Francia dentro de una barrera diplomática, cuyas bases se situaban en España, Inglaterra, Alemania y los Países Bajos, y le salió al paso en el sur, hacia Italia. Su sucesor, Carlos I, comprendió el significado de esta política y se esforzó por continuarla… La España que dejaron a sus sucesores todavía estaba repleta de anomalías sociales, barreras entre los reinos… En realidad no habían hecho más que poner las condiciones mínimas en orden a la unificación. Pero… habían solucionado los problemas de la construcción de un estado más rápidamente

Terminaré con un comentario que Maquiavelo incluye en sus *Discursos,* digno de ser tenido en cuenta por la sutil apariencia de contradicción en sus propios argumentos, para llegar al fin propuesto. Para Maquiavelo el rey Católico «es el más grande enemigo de la paz y de la fe», sin embargo en sus actos de gobierno es constante su devota remisión tanto a una como a la otra. La conclusión a que llega Maquiavelo es que si hubiese hecho lo contrario, es decir, si hubiese practicado la clemencia en vez de la crueldad, no hubiera sido tan buen príncipe como lo fue en realidad. En síntesis, «Fernando siempre usó la religión como capa». Se la quitaba o se la ponía según las circunstancias. En instrucción del rey Fernando a sus emisarios Piñero y Vichi, de fecha 7 de mayo de 1512 deja constancia de que:

> «… aunque los franceses quedaron en el campo en aver perdido su Capitán general y todos los más principales y más experimentados capitanes… y tanta parte de su exército… yo doy gracias a nuestro señor porque en todas las empresas mías particulares me ha querido dar siempre victoria, y en esta que es suya e yo la he tomado por servicio de su divina magestad y por defensión de su Iglesia haya querido dar este revés, que es de creer que lo ha fecho por nuestros pecados e porque trabajemos por le servir mejor de aquí adelante… aunque haya permitido que los comienzos hayan sido de adversidad, yo espero y confío en su divina clemencia… que al fin nos dará muy cumplida victoria…» [13].

El poder que la doctrina cristiana supuso para un gran número de príncipes y de súbditos de esos príncipes, tuvo para Maquiavelo el carácter de una verdadera fuerza política. Erasmo y Maquiavelo no podían coincidir en nada, puesto que lo que para uno fue causa importante de la debilitación del Imperio romano o, con el tiempo, de su patria Italia, para otros constituía el fervor espiritual –y a veces guerrero– en la entrega sin reparos a su Dios. Leo Straus ha percibido esto con la claridad que para otros solamente se insinúa al estudiar sus obras y compararlas con las de los mejores ejemplos de la doctrina cristiana en España. Los doctrinarios políticos integristas, tipo Rivadeneira y otros a que aquí se acude constantemente, no son otros que los forjadores de lo que aquí se conoce como «Razón de Estado Católica», en definitiva antecesores de los posteriores paladines de la Contrarreforma, cuyo espíritu, nada expectante, y mucho de entrega como soldados de Cristo, se aprestaron a combatir tanto al Protestantismo como

---

que la mayoría de sus contemporáneos en la Europa occidental. En la restauración del poder real, en el desarrollo de los instrumentos de gobierno, en la creación de una poderosa máquina militar, en la reforma de la Iglesia… España tenía una ventaja tremenda sobre sus adversarios…» Var para todo esto mi libro *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica,* Madrid 1998, pp. 94 ss. donde puede verse el tema en su compleja conformación.

[13] Barón de Terrateig, *Política en Italia del Rey Católico,* Madrid 1963, Doc. 78, p. 206.

a las tesis de Maquiavelo. Los comentarios de Leo Straus, centrados en *El Príncipe* o en los *Discursos,* merecen ser recordados, puesto que en el fondo de esta comparación intelectual, el autor encuentra un elemento que las hace coincidir: «Sobre la base de la doctrina bíblica, el amor de Dios se convierte en ferviente celo por la gloria de Dios: se convierte en una pasión que a los ojos de Maquiavelo no puede distinguirse de la pasión partidista o de lealtad fanática hacia un jefe cuya causa no debe confundirse con el bien común de determinado estado» [14].

Su visión instrumental de la religión, siempre a espaldas del erasmismo humanista y su *Philosophia Christi,* que empezaban a hacerse visible en las más importantes cancillerías y universidades de Europa, propició su determinismo político-religioso. A pesar de ello fue la religión la que le dio los argumentos que precisaba y los proyectos políticos lo proveyeron de más oportunidades para la acción, que empleando la clemencia como sistema. Puede pensarse que la distancia ideológica entre Fernando y Erasmo no fue tan dilatada como pudiera pensarse en principio. El realismo político de Fernando nunca significó expulsar la religión católica de sus actos de gobierno. Todo lo contrario, religión y pragmatismo político se combinaron de forma que permitió en el rey intercambiar estratégicamente uno y otro tipo de acción. Por ello el incisivo florentino, al considerar la expulsión de los moriscos de España, considera que más que una «crueldad piadosa», la considera «un acto de crueldad bien empleada»:

> «Cierto príncipe de nuestros Días, al que no es bueno nombrar, no predica nunca sino la paz y la fe y es el más grande enemigo de la una y de la otra, y tanto la una como la otra, si las hubiera observado, le habrían quitado en muchas ocasiones su reputación o su estado» [15].

2.

«Los Príncipes no son temidos por lo que pueden ofender, sino por lo que saben ofender».

Me estoy refiriendo a un modo de proceder el príncipe y, con él, sus ministros, diplomáticos y oficiales que no solo buscan proteger la reputación del príncipe y «su Estado» sino que, además, facilitan los medios para engrandecer sus dominios, transformando el respeto y la reputación en temor y, por tanto, haciéndole temido por los otros príncipes. Esto no quiere decir que la

[14] Strauss, L., *Meditación sobre Maquiavelo,* Madrid 1964, pp. 227-228.
[15] Maquiavelo, N., *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio,* 1531, I, 27.

opinión de los doctrinarios políticos sea unánime sobre este punto. El destacado escritor político, embajador y generador de teorías que tanto inspirarán a sus seguidores, Saavedra Fajardo, decía que «Los Príncipes no son temidos, y respetados por lo que pueden ofender, sino por lo que saben ofender. Nadie se atreve al que es atrevido» [16]. Pero mientras esto tiene lugar, el dictamen sobre Maquiavelo y su obra es prácticamente unánime para todos aquellos países de Europa cuya política y destino habían discurrido estrechamente unidos a la religión Católica y al protagonismo indiscutible del Papa. A fines del siglo XV y principios del XVI Maquiavelo es identificado como Satanás y, lo más importante para nosotros es que ese autor insultado de mil formas será nada menos que «el preparador de la Reforma» [17].

Así pues, puede concluirse que Maquiavelo sirvió de ejemplo a Lutero ya que siendo ambos reformadores, el primero reformó el lenguaje de la política a la vista de los acontecimientos en Europa y, sobre todo, en Italia y el segundo el de la Iglesia de Roma, también teniendo presente la degradación que presentaba a los ojos del mundo. No sería desacertado considerar a ambos como verdaderos revolucionarios. En concreto, si interpretamos este término en el sentido de que alguien intenta sustituir un sistema que le parece injusto, inadecuado o incoherente con los tiempos, por otro sistema más justo y más acorde con las circunstancias concurrentes. Algo parecido sucederá con Erasmo (-1536), quien con su traducción del Nuevo Testamento y la obra de San Jerónimo aspiraba con ello a reformar la teología [18]. Pero es importante tener presente que Erasmo, en tanto que humanista y moderado, luchó siempre por una teología que fuera racional, defendiendo el derecho de la razón humana a reflexionar con autonomía sobre todo. Esto último presuponía la presencia en el individuo de un cristianismo interiorizado, al margen de las formalidades que la Iglesia Católica venía imponiendo a los actos de fe.

En realidad, la idea de reformar la Iglesia en muchos de sus aspectos era un deseo compartido por muchos, desde Cisneros en España, Tomás Moro en

---

[16] Saavedra Fajardo, D. de, *Idea de un Príncipe político cristiano,* Madrid 1786, tomo II, Empresa XCVII, p. 481.

[17] Javier Conde, F., *El saber político en Maquiavelo,* p. 14-15.

[18] Huizinga, J., *Erasmo,* 2 vols., vol. II, p. 167 y I, p. 116. Resulta curioso y, a la vez, interesante que el origen de esta inmensa obra tenga un cierto carácter imprevisto. Sería en la biblioteca de un monasterio de Lovaina donde el joven Erasmo encontrará en 1505 un manuscrito con las «Anotaciones» de la *Collatio Novi Testamenti* debido a la pluma del gran humanista y filólogo Lorenzo Valla (1407-1457). Erasmo lo publicó en 1505 conociendo su importancia en todos los órdenes. En efecto, el documento demostraba la mayor antigüedad de los textos griegos que la versión latina de la Vulgata. Ver Dickens, A. G. y Jones, W. R. D., *Erasmo,* Madrid 2002, p. 71 y 85. Esta traducción del Nuevo Testamento de Erasmo también tendrá sus detractores, como ocurrió con Diego López Zúñiga. En cambio, los eruditos de Alcalá que habían participado en la Biblia Políglota de Cisneros se mantuvieron acordes con la versión erasmiana.

Inglaterra o Melanchton en Alemania. La diferencia estaba en la forma y, sobre todo en la profundidad de la misma. Aun así, el aspecto formal en lo que toca a la intensidad y racionalidad de la misma, adquirirá valor esencial sobre todo cuando se tiene en cuenta las mentalidades de Lutero y Erasmo. Por descontado, la devoción o la fe era elemento compartido por ambos, aunque los fundamentos de ambas difieran en aspectos sustanciales. La libertad evangélica de Lutero poco tenía que ver con el principio erasmista del libre arbitrio. Por otra parte, Erasmo se sentía invadido por la espiritualidad que emanaba de los principios de su *filosofía de Cristo.* En cuanto a Melanchton, es conveniente recordar que su proximidad a Lutero nada impidió su idea de lograr un compromiso con los papistas. Desde un primer momento entendió que la coexistencia entre el luteranismo y la catolicidad era posible. Su esperanza se desvanecería por la intransigencia de Roma. Él lucharía sin desmayo por algo que Lutero rechazaba, hostigado por el repudio y la condena del Vaticano. Otros, los menos, perseverarán con la desconfianza que suscitaba el irritante hermetismo romano. Como un autor ha escrito: «no se lanzó a conseguir un nivel definitivo… solo una declaración pacífica… de la posición luterana que Roma pudiese aprobar como un "modus vivendi", una fórmula de concordia más que de discordia» [19].

Por supuesto Maquiavelo jugará un papel importante en muchos aspectos que deberé abordar. Me parece que una frase de Hans Freyer resume con destacada precisión lo que con el humanismo racional se ha interpretado por la historiografía: «Maquiavelo es un notable ejemplo de cuán despierta está la razón… Los estados pontificios, Venecia, Milán y Nápoles, y además, las pequeñas y mínimas repúblicas ciudadanas y señoríos principescos en Italia, formaban en realidad el primer sistema de equilibrio político en el suelo de Occidente» [20]. Lo cual no quiere decir otra cosa que atrás quedará un modelo especulativo de considerar la filosofía, para introducirla en el mundo de la razón, para hacerla más razonable en consonancia con la práctica diaria, como hará Descartes en Francia o Bacon en Inglaterra [21]. Dickens y Jones completarán el cuadro en el que se inserta a un Erasmo capaz de escribir sus obras en un lenguaje a la altura de la sociedad de su tiempo. Además de que «despojó al humanismo de sus rigideces y ridiculizó a los pomposos imitadores de Cicerón» [22]. Podemos admitir que en el caso de Erasmo éste era un

---

[19] Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento del Protestantismo,* Madrid 1971, p. 331.

[20] *Historia universal de Europa*, Madrid 1958, p. 619.

[21] Farrington, B., Bacon, F., *filósofo de la revolución industrial*, Madrid 1971, p. 15: «Los inventos técnicos habían ido notablemente frecuentes en las postrimerías de la Edad Media, y su efecto acumulativo era tal ahora que hacía vislumbrar una radical transformación en las condiciones de la vida humana. Es dicha posibilidad la que ocupa el primer lugar en los pensamientos de Bacon.

[22] Dickens, A. G. y Jones, W. R. D., *Erasmo,* Madrid 2002, p. 59.

humanista racional, ilustrado y con visible dosis de conservadurismo. Aun así, el holandés recibirá fuertes críticas de teólogos españoles que opinaban que la traducción del Nuevo Testamente estaba repleta de imperfecciones gramaticales. Puede decirse que este fue el origen de las persecuciones que sufriría durante años.

3.

Lutero: *«A la nobleza cristiana de nación alemana».*

El propio Lutero en 1520 había dado a luz su escrito *A la nobleza cristiana de nación alemana,* cuyos efectos no tardarían en difundirse con inusitado empuje, como tendremos ocasión de comprobar más adelante. En su escrito el fraile agustino alienta a los príncipes alemanes a prestar su apoyo a la Iglesia, habida cuenta de que los eclesiásticos en general estaban sumidos en la más completa corrupción. No en vano, desde la más alta Edad Media los lazos familiares aseguraron a muchos pontífices el solio pontificio una vez muerto el pontífice anterior. Y precisamente este nepotismo al estilo imperial romano condujo, junto con la paulatina secularización de la Iglesia, a las más sonadas manifestaciones de corruptela por parte de los eclesiásticos, desde el papa y la esplendorosa curia hasta el último clérigo del mundo católico. Ese mundo católico, convulso, desorientado y anárquico tras el derrumbe de la inmensa construcción imperial romana, no tuvo más remedio que reorganizarse de alguna manera. Según Bertrand Russell esa reorganización, esa solución a la anarquía la buscó «en la Iglesia, que era una idea, pero, en realidad, nunca ha sido incorporada adecuadamente» [23].

Siguiendo la idea que he abandonado líneas atrás, debo decir que este primer objetivo mantenía temporalmente oculto otro fin de no menor alcance, esta vez de tipo político: aclarar el viejo axioma de que el poder eclesiástico era superior al poder temporal. Sin duda su pretensión no era nueva ya que tenía lejanos antecedentes medievales. Sin embargo, en la mente de Lutero esto no era más que el principio de un objetivo de mayores proporciones: su concepto de comunidad cristiana entre los alemanes estaba íntimamente unida a la idea de relacionar estrechamente aquella con el principio nacionalista que perseguía inculcar a la nación alemana. Eso es, sin duda, lo que hace escribir a Madariaga: «No queda de él más que el valor, el genio natural, la fuerza de voluntad y el

[23] *Historia de la Filosofía,* Madrid 2008, p. 541.

nacionalismo. Lutero quiso que Dios fuese alemán» [24]. Sin embargo, Erasmo, era lógicamente consciente de la tentación de las autoridades eclesiásticas de extender su poder en materia temporal. Él era perfectamente consciente del influjo que los detentadores del poder espiritual podían tener en las decisiones de los gobernantes seculares. El caso de la Monarquía resulta paradigmático en este sentido. Por eso no debe extrañar que Erasmo se pregunte: «¿tan religiosos príncipes tiene ahora el mundo y tanta es su reverencia hacia los sacerdotes que todos ellos vienen a las armas a la menor seña de uno solo, y además de tal condición?» [25].

En el fondo todo lo anterior había venido sucediendo desde los tiempos medievales, sin olvidarnos de los problemas creados por la presunta donación de Constantino al Papa Silvestre del poder sobre todo el Imperio de Occidente y la lógica reacción de emperadores y reyes. La decretal *Per venerabilem* de Inocencio III en el siglo XIII, había dejado las cosas más ajustadas para lo que habría de seguir en el futuro. Y en este sentido debe quedar claro que la citada decretal sería utilizada por Alfonso X, que estaba particularmente interesado en potenciar al máximo el poder del rey castellano ante el poder imperial. En su opúsculo sobre la guerra, al que habré de referirme más adelante, Erasmo tiene escrito lo que sigue: «se ha ido llegando paulatinamente al extremo actual en que un obispo no se cree obispo a menos que se le añada algo de poder temporal».

Con su planteamiento doctrinal basado en el Evangelio, Lutero quería concienciar a los alemanes de la necesidad de combatir a una Iglesia, la Católica, cuyo único logro había sido la corruptela en todas sus formas, y una de las manifestaciones de esta corrupción escandalosa había sido beneficiarse de mil maneras de la nación alemana a través de las indulgencias, annatas, oficios eclesiásticos, etc. En realidad, la necesidad de reformar la Iglesia romana era un clamor generalizado. Otra cosa era la profundidad de dicha reforma y los seculares formalismos eclesiásticos que debían ser abatidos. Sin duda, lo peor del caso era que esas instituciones eclesiásticas, en buena medida ejercían un taimado pero férreo control sobre la sociedad, habida cuenta de que al adueñarse de las conciencias de la grey católica podían manipular su comportamiento. Era una suerte de intolerancia cuyos fines particulares partían de conceptos relativos a la fe, la obediencia, así como las incalculables consecuencias que podían esperar a los transgresores. Los efectos de las enseñanzas luteranas, tanto procedentes de escritos como de sermones, fueron claramente violentas, especialmente las originadas por sus seguidores más exaltados que habían sido invitados por el propio Lutero a participar en la «lucha de Dios».

---

[24] MADARIAGA, S. DE, *Carlos V,* Barcelona 1979, p. 97.
[25] ROTTERDAM, E. DE, *Escritos de crítica religiosa y política,* Madrid 2008, p. 47.

Rechazando en su manifiesto el principio medieval de que el poder eclesiástico era superior al secular, se dirige a los defensores de la soberanía papal esgrimiendo tres argumentos en contrario. Por un lado, el poder secular en aquel espacio que corresponde a la espada, es decir al poder del príncipe secular es en sí mismo superior al poder del papa. Por otro lado, la interpretación de las Sagradas Escrituras no concierne exclusivamente al papa, sino que cualquier teólogo puede interpretar el contenido de la misma, como es el caso del propio Lutero. Finalmente, la convocatoria de un concilio no es competencia exclusiva del Pontífice, sino que también puede ser convocado por aquel que tiene la espada, es decir, el poder temporal desempeñado por el príncipe. Él mismo solicitó la celebración de un concilio libre y general, incluso con participación laica, por supuesto con infructuoso resultado. Veamos:

> «En primer lugar cuando se les ha presionado con el poder secular, han proclamado que… no tiene ningún derecho sobre ellos… antes al contrario… En segundo lugar, si se les quiere censurar con la Sagrada Escritura responden que nadie, excepto el papa, tiene capacidad para interpretar la Escritura. En tercer lugar, cuando se les amenaza con un concilio, pretextan que nadie puede convocar un concilio, excepto el papa» [26].

4.

> Lutero: *«Los papas regulan el concilio conforme a sus intereses. Tanto temen por su pellejo a un concilio libre y verdadero».* Locke: *«Es legal resistir la fuerza con la fuerza a causa de la religión» «Dios quiere la paz* [pero] *el versículo* [dice] *"Dios dispensa a los que les gusta la guerra"».*

No deja de ser significativo que en el «Manifiesto dirigido a la nobleza cristiana de la nación alemana», Lutero repita hasta la saciedad y acudiendo a las fuentes bíblicas, que todos los humanos son iguales a los ojos de Dios.

---

[26] Lutero, M., *A la nobleza cristiana de la nación alemana, acerca de la reforma de la condición cristiana».* En «Escritos políticos», trad. Y estudio de Abellán, J., Madrid 2017, p. 8. A continuación añade un párrafo donde trata de evidenciar el sinuoso comportamiento papal ante los poderes seculares: «cuando los pontífices son los principales interesados en que un concilio se celebre, lo primero que hacen es mostrar debilidad ante los poderes seculares para evitar contratiempos y posturas enfrentadas. La reacción de estos es comprometerse en su no intervención, de forma que los papas procedan a regular el concilio conforme a sus intereses». El mismo Lutero había informado a sus seguidores que la supremacía papal no tenía más de cuatrocientos años de antigüedad y que la Iglesia oriental no lo reconocía al no haber tenido relación alguna con el papa. *Op. cit.,* p. 202.

Las diferencias las produce el oficio de cada uno, sin que cualquiera de ellos sea superior al de otros. Para Lutero esto significa que en el caso de que el papa se comporte de forma perjudicial para la sociedad de los católicos («sea dañino para la cristiandad») aquel que demuestre haber sido miembro fiel en el mundo católico («miembro fiel de todo el cuerpo»), está facultado para convocar un concilio en el que los daños causados por el papa pueden ser resueltos tras la oportuna discusión. Y para él nadie está mejor facultado para hacerlo que aquel que ostente el poder de la espada, es decir, el príncipe titular del poder secular. Para Lutero el brazo secular es absolutamente necesario para la convivencia de la comunidad de cristianos. Lo es desde el momento en que es él quien posee los medios para lograr algo tan trascendental como es la paz de los cristianos. De ahí que estos últimos se «someten gustosamente al gobierno de la espada», cumpliendo con diligencia las obligaciones que les corresponden en la sociedad: respeto a la autoridad, pago de impuestos, etc.

Lutero da por sentado los abusos cometidos de ordinario por los papas a los que acusa de ser artífices de todo tipo de «ficciones y filigranas», con el fin de confundir a la cristiandad en beneficio de sus propios objetivos, (incluyendo, por supuesto, a un Julio II «ebrio de sangre»), especialmente con el pueblo alemán. Percibe que ha llegado el momento de celebrar un concilio «a su medida», que resuelva los graves abusos que la Iglesia Católica viene cometiendo con el pueblo alemán:

> «… puesto que siempre nos engañan con ficciones y filigranas, tanto temen por su pellejo a un concilio libre y verdadero que han intimado a reyes y príncipes para que crean que sería contra Dios el no obedecerles a ellos»… si la necesidad lo exige y el papa es dañino para la cristiandad, el primero que pueda como miembro fiel de todo el cuerpo, debe hacer algo para que se celebre un concilio auténtico, libre, y nadie mejor que la espada secular puede hacerlo» [27].

Para John Locke la agresión violenta de un particular sobre otro «absolutamente inocente» con el fin de despojarle de sus bienes en contra de su voluntad y contra toda ley divina y humana, bajo pretexto de religión, constituye una acción que en última instancia no corresponde a la jurisdicción del magistrado, La razón que el filósofo anglicano esgrime es que este tipo de acciones injus-

[27] *Ibidem*, p. 18. En p. 19 agrega: «Nadie en la cristiandad tiene poder para hacer daño, para prohibir que se combata el daño… Por esta razón si el papa quisiera utilizar el poder para impedir que se celebre un concilio libre, se impedirá con ello una mejora de la Iglesia… tal poder temerario no es nada, ni tampoco lo tiene y pronto se destruye con un pasaje de la Escritura donde Pablo dice a los corintios "Dios me ha dado el poder para mejorar la cristiandad, no para destruirla"», *2 Corintios 10.8.*

tificables y violentas corresponde en su integridad a la conciencia del agresor, dado que tales conductas le hace ser «responsable ante Dios solamente». Ahora bien, acciones como éstas generan normalmente una respuesta también violenta por parte de los cristianos, cuando son asaltados por gente que amparan sus maldades bajo pretextos religiosos. En tales casos considera Locke que «es legal resistir la fuerza con la fuerza», como viene sucediendo y seguirá siendo una constante en las relaciones humanas «mientras prevalezca el principio de persecución a causa de la religión, como ha ocurrido hasta ahora».

Ello motivó que Lutero fuera amonestado desde diversos ámbitos que recomendaban moderación en sus declaraciones, tanto de carácter netamente eclesiástico como inevitablemente político. El resultado fue una desaceleración de sus acusaciones y excesos verbales, ambos de carácter más cautelar que fruto de la reflexión sobre su doctrina. Sí es cierto que, al igual que proclamaba a sus seguidores la «guerra de Dios», también, al menos tras la citada amonestación afirmará, respecto a la política internacional, que «Es Dios quien quiere tener paz y es enemigo de los que empiezan la guerra y rompen la paz». Agregando más adelante y muy consciente del reflejo internacional de sus palabras que:

> «Si el rey de Francia no hubiese empezado a luchar contra el emperador Carlos, no habría sido derrotado tan vergonzosamente y hecho prisionero. Y aun hoy, cuando los venecianos y los valones se levantan contra el emperador (aunque es mi enemigo no amo la injusticia) y empiezan una guerra, quiera Dios que tengan que terminarla los primeros y que se mantenga como verdadero el versículo "Dios dispensa a los que les gusta la guerra"» [28].

Puede decirse que Lutero volvió la oración por pasiva y comenzó a admitir que el gobierno temporal de los príncipes alemanes no solo era necesario para la convivencia entre todos, sino que también los gobernantes temporales debían ser respetados siempre. Caso contrario, estos gobernantes temporales podían justificadamente hacer uso legítimo de la violencia para reducir a los que calificaban de rebeldes. Incluso Lutero aprovechará la ocasión para acusar a los campesinos de haber empleado la violencia eclesiástico-política contra la autoridad. Convencido o no de su propio pensamiento y, tras hacer un enérgico llamamiento al campesinado para que depusiera su actitud violenta, publicará su radical alegato *Contra las asesinas y ladronas bandas de campesinos* [29]. En 1525 escribirá un opúsculo donde se refuerza en su idea de castigar al cam-

[28] Lutero, M., *Escritos políticos,* cit., p. 153.
[29] Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento del protestantismo*, Madrid 1971, pp. 276-277.

pesinado, afirmando que «si los campesinos se convertían en señores, el diablo sería el abad… Por esto, yo hubiera querido ambas cosas, haber calmado a los campesinos y haber instruido a la autoridad honesta. Los campesinos no quisieron y ya tienen su recompensa» [30].

No deja de ser sintomático que sea precisamente un empirista británico como John Locke quien, partiendo del pensamiento filosófico político que tan poderosa influencia ejercerá en los ilustrados franceses, responderá al giro teórico de Lutero. Y lo hará en términos que conducen sin atajos ni sobreentendidos al reconocimiento expreso de la libertad de conciencia del individuo, es decir, la asunción de un principio capital en el pensamiento erasmista. Entendía Locke que «aunque la opinión religiosa del magistrado esté bien fundada… si no estoy persuadido de ello… actuar en contra de los dictados de mi conciencia [no] me llevará a la mansión de los bienaventurados» [31]. Recordando los postulados de Erasmo, me parece oportuno recordar una frase suya expresamente referida a la actitud del campesinado alemán: «los desórdenes que han surgido recientemente entre los campesinos de Alemania nos enseñan que la brutalidad de los príncipes es un poco más tolerable que la anarquía que todo lo trastorna» [32].

Con esta advertencia, Locke daba la razón a Lutero, reconociendo que, aunque la autoridad secular actuara de buena fe y «la opinión religiosa del magistrado» se cohoneste con los dictados del credo reformista, si el resultado de su admonición tropieza con los dictados de la conciencia del individuo, su intervención carecerá de valor. ¿A qué se debe esto, cabe preguntarse? Desde fines del siglo XVII se produce un cambio sustancial en la mentalidad de los teóricos y doctrinarios. A partir de entonces intentan conectar el término libertad (de espíritu) que encontramos en san Pablo, san Agustín o Erasmo, entre otros, como un atributo del hombre por obra de Dios, con la naturaleza racional del hombre, es decir, como un derecho más, perteneciente a la condición humana. La fe no es ya algo insuflado en la conciencia del hombre, sino perteneciente a su naturaleza racional, como un derecho más, algo que surge tras un proceso de secularización. La fe se seculariza. La libertad de conciencia también comienza a ser considerada como un producto más de la naturaleza racional del hombre Y ya que he mencionado a Erasmo, me parece oportuno recordar una frase suya expresamente referida a la actitud del campesinado alemán: «los desórdenes que han surgido recientemente entre los campesinos de Ale-

[30] *Carta sobre el duro librito contralos campesinos,* en *Escritos políticos,* p. 125.

[31] LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia,* 1689, ed. de Madrid 2005, p. 33.

[32] ROTTERDAM, E. DE, *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio,* ed. de Madrid 2008, p. 313.

mania nos enseñan que la brutalidad de los príncipes es un poco más tolerable que la anarquía que todo lo trastorna» [33].

Salvo Mastellone ha recordado que los movimientos tácticos de Lutero conducirían inevitablemente al funesto resultado al que se llegaría en 1525. Pocos años antes, en 1520, daría a la luz el polémico escrito dirigido *A la nobleza cristiana de nacionalidad alemana* de la que solicitaba ayuda para una Iglesia que se había vuelto indigna de ser obedecida. Lo cierto es que aquellos llamamientos exaltados a la violencia, la «guerra de Dios», la desobediencia al Papa, las anteriores denuncias de los excesos de los príncipes con el campesinado, compondrían parte sustancial de los *Escritos políticos* (1520) de Lutero. En el fondo es inevitable encontrar la conexión dialéctica entre lo puramente eclesiástico, lo atinente al plano espiritual y doctrinal de base cristiana, lo referente al plano político, lo social y económico y lo cultural. Eso no quiere decir que la influencia erasmiana en el contexto político-social de la época no exista. Sí existió en tanto que el propio Erasmo consideraba que tal conexión formaba parte esencial de la reforma cristiana que él defendía [34].

Parece ser que el resultado del movimiento originario de carácter religioso-reformista tuvo más consecuencias, y más graves, que las que el propio Lutero pudo imaginar. Al mismo tiempo resulta del todo lógico preguntarse hasta qué punto el lenguaje político de Maquiavelo influyó en los planteamientos doctrinales de Lutero y sus seguidores, así como sus consecuencias de todo orden. Desde luego no es así el caso de Erasmo, al menos la onda de su pensamiento no fue tan extensa ni tan dilatada como la del reformador alemán. Lo que sí es cierto es que el insobornable pacifismo de Erasmo se enfrentará con el pensamiento o la proclividad hacia la guerra manifiesta en la política exterior de muchos de los soberanos europeos. Y lo hará tanto si está fundada en la cólera, la ambición de bienes o territorios ajenos, o las diferencias religiosas. No es difícil explicarse esta oposición si tenemos en cuenta que frente al discurso político que nos ofrece Maquiavelo, se sitúa la doctrina ética y religiosa de Erasmo.

Con mayor razón la guerra debe ser detestada por todo cristiano, príncipe o no, de un lado si se hace invocando el nombre de Dios como supremo favorecedor de su causa, incidiendo con ello en un providencialismo tan incierto en sus resultados, como ajeno a los íntimos intereses de los reyes («las guerras en nombre de Dios degradan y mancillan a los hombres», dirá en su *Querella*

[33] Rotterdam, E. de, *Adagios del poder y de la guerra y teoría del adagio,* ed. de Madrid 2008, p. 313.

[34] Dickens, A. G. y W. R. Jones, *Erasmo,* Madrid 2002, p. 99.

pacis). De otro, la violencia es despreciable por sí misma, ya que la violencia y la efusión de sangre que toda guerra lleva consigo, afecta a otros seres humanos por el hecho de serlos, ya sean infieles o, con mayor motivo, si se trata de cristianos. No siempre la guerra contra los infieles –como también sucederá más tarde contra los herejes– fue admitida como válida, precediendo la autorización o la condena expresa del papa. Algunos tratadistas, tal es el caso de Diego de Covarrubias, catedrático de Prima de la Universidad de Salamanca, quien afirmaba que:

> «No puede declararse guerra a los infieles por el mero hecho de serlo, ni siquiera contando con la autoridad del Emperador o del Papa» [35].

El contraste con el pensamiento político de Maquiavelo es más que evidente, ya que este último no solo consideraba la guerra un hecho normal entre los hombres o entre las comunidades políticas, sino que en *El Príncipe* llegará a afirmar que «un príncipe no debe tener otro objeto, otro pensamiento, ni cultivar otro arte más que la guerra… Entre las demás raíces del mal que te acaecerá, si por ti mismo no ejerces el oficio de las armas, debes contar el menosprecio que habrán concebido para con tu persona…» [36]. No cabe dudar que esta idea lanzada por el florentino habría de tener un eco profundo y prolongado entre los gobernantes de su tiempo y siglos posteriores. Las advertencias contenidas en sus obras servirán de modelo y de ejemplo para aquellos príncipes obsesionados por la consideración que de su reino se tiene por los demás. Como se advierte fácilmente Maquiavelo nos está hablando de la mayor de las virtudes, aquella que es, en realidad, el resultado de sumar un número suficiente de cualidades que le hagan constituirse en referencia para los demás gobernantes. De su importancia hablaré más adelante. Vicente Montano parece participar de los mismos parámetros que Maquiavelo a la hora de fundamentar el comienzo de una guerra. En sus palabras se advierte la importancia trascendental que aquella tiene en las ocupaciones y preocupaciones de un príncipe por garantizar el futuro de su reino y su propio futuro:

> «La ocupación más cierta, y que trae a los príncipes la utilidad para cuyo fin la intentan, es emprender una guerra tan pronto como la plebe entra a discutir del gobierno…» [37].

---

[35] *Relectio in Regulam Peccatum, in Omnium Operum,* Salamanca 1577, vol. II, Parágrafo IX, ed. del Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1957 p. 85.

[36] Maquiavelo, *El Príncipe,* ed. Madrid 1970, cap. XIV, p. 73.

[37] Montano, V., *Arcano de Príncipes,* 1681, ed. de Madrid 1987, p. 18.

En cuanto a Erasmo, la idea o el pensamiento que permanecerá incrustado en su mente queda bien claro al leer sus propias reflexiones. De las palabras que siguen es posible extraer una serie de conclusiones a las que habré de referirme a lo largo de estas páginas:

> «Si las guerras que se emprendieron y llevaron a cabo en nombre de Dios degradan y mancillan a los hombres ¿Qué no harán las que incitan la ambición, la cólera y la furia? Si verter la sangre de los paganos pudo deshonrar a un príncipe cristiano, ¿qué consecuencias tendrá el derramamiento de tantísima sangre cristiana?» [38].

5.

> Erasmo: *«Si verter la sangre de paganos deshonró a un príncipe cristiano, ¿qué consecuencias tendrá si es sangre cristiana?». «Todo es mentira, entre ellos reina la discordia, declarada o disimulada». «No hay lugar para la paz».* Locke: *«Una conspiración en contra del Estado».*

No me parece ocioso conocer ciertos comentarios de Erasmo a propósito de la guerra a la que considera uno de los mayores males que azotan la humanidad. Buena parte de su antibelicismo se contienen en dos de sus obras *Querella pacis* e *Institutio principis christiani.* En ambas encontramos una idea de Europa unida bajo el gobierno de un príncipe cristiano, que formará parte nuclear de los principios que nutrían su mente [39]. Partiendo de la base de que la falsedad es la norma más generalizada en el comportamiento humano, discurre que el caso es de peores consecuencias cuando las personas implicadas son príncipes. Siendo ellos a quienes Dios encomendó especialmente buscar la paz para sus pueblos, lo que la vida ofrece a cada instante es todo lo contrario. De ahí su enérgica afirmación «Todo es mentira y falsedad», ya que quienes tienen el poder de fraguar paces y confederaciones pacíficas generadoras de acuerdos beneficiosos para los cristianos, solo originan miserias para el pueblo.

La realidad es que entre los gobernantes solo «reinan la discordia y la corrupción declaradas». Las palabras que siguen de Erasmo tienen para nosotros el valor de constituir la más directa alusión a los responsables, por razones personales, políticas o religiosas, de las guerras que destrozan la paz y amena-

[38] Rotterdam, E. de, *Lamento de la paz,* Barcelona 2020, p. 29.
[39] Ver Uscatescu, J., *En el quinto centenario de Erasmo,* p. 11.

zan con grandes males a la humanidad («casi todas las guerras de los cristianos nacen o de la insensatez o de la maldad»). Esta es de las pocas veces en las que podemos encontrar al pacifista holandés señalando con el dedo a quienes considera verdaderos culpables del peor de todos los horrores con que se enfrentan los indefensos pueblos, para cuyo cuidado están puestos por voluntad divina. Y lo peor del caso, como veremos, es que el brazo eclesiástico tendrá una parte importante de culpa en el estallido de guerras, muchas de ellas originadas por alegatos salidos de los púlpitos y los mensajes. Así Erasmo llenará de razones sus advertencias al decir que:

> «Todo es mentira y falsedad: entre ellos reinan la discordia y la corrupción declaradas o disimuladas. Así que termino descubriendo que no hay lugar para la paz, pues ellos son la causa de todas las guerras» [40].

En opinión de Salvo Mastellone, aquello suponía la destrucción del principio medieval que sostenía la superioridad del poder espiritual sobre el temporal, por lo que insiste en recordar que «el gobierno temporal, representado por la espada, constituye un instrumento muy útil para el gobernante. De este modo no procede el rechazo de la política, sino su aceptación como necesidad de la vida civil, y ante esto el cristiano se ha de inclinar con respeto y reconocer su utilidad social» [41]. Lo cierto es que el campesinado alemán había sido instigado por una doctrina luterana tan reivindicativa como provocadora, incluso en buena medida carente de límites: preconizaba tanto mejoras sociales para ellos, como acusaciones directas contra los señores feudales o la propia Sede Apostólica. Ello implicaba una acusación directa a una Iglesia dirigida desde Roma por una Curia que había demostrado ser tan codiciosa como corrupta.

En su escrito *Carta sobre el duro librito contra los campesinos* de 1515 Lutero reacciona contra la extrema violencia de los campesinos alemanes, a pesar de que habían sido instigados por él contra los príncipes y señores alemanes. En su opúsculo dirigido al Canciller en Mansfield, admite ser el destinatario de todas las críticas. Pero se defenderá devolviendo las culpas a los campesinos. Afirmará sin mayores miramientos que había tenido motivos para guardar silencio «motivos por los que quería… dejar que se escandalizaran, para que chocaran merecidamente con el escándalo y perecieran cegados, estos desagradecidos que no han aprendido nada hasta ahora de la… luz del

[40] Rotterdam, E. de, *Lamento de la paz,* p. 21.
[41] Mastellone, S., *Storia del pensiero político europeo,* pp. 39 y 40.

Evangelio». *Si piensan que esta respuesta mía es demasiado dura y me acusan de hablar con violencia y de tapar la boca, yo digo que esto es lo justo, pues un rebelde no merece que se le responda con la razón, pues no la acepta* [42].

En realidad se trataba de la misma táctica que, impregnada de fines sociales, antes había utilizado contra unos príncipes alemanes cuya tiranía derivaba de continuar anclados en sus ancestrales costumbres feudales. Enardecidos por la actitud contradictoria de Lutero y considerando que la reforma religiosa debería ir unida a la urgente reforma social y política, la sublevación conocida como Guerra del Campesinado fue tan inevitable como desastrosa: «un fracaso absoluto, y la victoria de los príncipes una historia poco gloriosa de venganza despiadada» [43]. Tanto Erasmo como Juan Luis Vives [44] se harán eco de las funestas consecuencias de un movimiento que pudo gestionarse de diferente manera. Entre otras razones pueden calificarse de graves las consecuencias que tuvo la ausencia del poder imperial en el levantamiento de los campesinos. En su *Carta sobre el duro librito contra los campesinos* de 1525, Lutero termina diciendo: «Esto es, mi señor y amigo, lo que quería responder a vuestro escrito… Espero haber hecho más que suficiente… aunque, eso sí, quisiera que me dejaran en paz, pues no me convencerán. Lo que escribo y enseño permanecerá como justo aunque el mundo reviente» [45]. Sorprendente respuesta desde luego, sobre todo si se tiene en cuenta que ni en el fondo, ni el la forma tenía la intención de cambiar de rumbo «aunque el mundo reviente».

Lo cierto es que el propio Lutero se vería imposibilitado para controlar las consecuencias. Sus discípulos y seguidores más fieles mantendrán en sus prédicas la posición inicial de Lutero, incitando a las masas campesinas al enfrentamiento con Roma. Sus seguidores más radicales apelaron pronto a la «lucha de Dios» contra el clero en general y los señores feudales en particular, por lo que la revuelta religiosa se transformó en una rebelión netamente social y política [46]. El mismo Lutero se había dirigido a los príncipes, señores y clero en general con exhortaciones cargadas de lo que consideraba justa ira. Justa en tanto no era otra cosa que la cólera de Dios. «… como sois la causa de esta

---

[42] *Escritos políticos,* p. 106.

[43] Atkinson, J., *op. cit.,* p. 277.

[44] Ver García Hernán, E., *Vives y Moro. La amistad en tiempos difíciles,* Madrid 2016, p. 116.

[45] *Ibidem, p.* 126.

[46] La doctrina más moderna sobre Lutero y su reforma coincide en parte en reconocer que la llamada «Reforma radical» ni fue obra de Lutero ni él pretendió hacerla. De ahí la afirmación anterior de que las propuestas de Lutero llegaron mucho más lejos de lo que se propuso. Como han expuesto Dickens y Jones fueron «figuras menores [los que] adoptaron enseñanzas doctrinales y sociales que les llevaron mucho más allá de la Reforma de los maestros Lutero, Zuinglio o Bucero, a los que Lutero siempre rehusó unirse…».

cólera divina, sobre vosotros se lanzará sin duda… La otra parte de la cólera está ahí, en los campesinos amotinados, de donde se seguirá la destrucción… de Alemania» [47].

En la citada carta de 1525 Lutero no solo argumentará en favor de su tesis evangélica, sino que, además, volverá su ira contra un campesinado que no ha entendido o no ha querido entender lo que él les había explicado con palabras y hechos. Por eso mismo exclamará que él «apostaría que si no se hubiese producido la rebelión de los campesinos, se habría levantado una rebelión entre la nobleza contra los príncipes y quizás incluso contra el emperador… «Pero han sido los campesinos los que han caído», y por ello merecen el castigo. El tono de sus palabras revela la tensión existente entre campesinos humillados y señores feudales por otro; ello sin dejar atrás a unos príncipes que se beneficiaban impunemente de las ventajas que su alta posición les permitía. Los campesinos se rebelaron, pero no contra él, sino contra sus verdugos. El aspecto social de la revuelta quedaba así claro. Otra cosa es que aquellos habían olvidado su ineludible deber de obediencia hacia sus superiores, hacia el poder secular y aquellos que tienen la espada.

En un tono de hiriente ironía sacudida por un vendaval de soberbia, no solo despreciará las amenazas del Papa y el emperador, sino que proclamará a todos ellos, príncipes y señores feudales incluidos, que su teoría no había sido rebatida, sino que, por el contrario, cada vez alcanzaba más cotas de popularidad [48]. Además, no olvidará añadir a todo ello una nada velada amenaza: «Os digo estas cosas… para advertiros… de que abandoneis en este asunto el nombre de cristianos y el pretexto del derecho cristiano. Por mucho derecho que tengáis, no corresponde al cristiano reclamar derechos ni luchar, sino sufrir la injusticia y soportar el mal…» [49].

En carta del embajador Mons. de Chatonnié (Antonio Perrenot de Granvelle) a S. M. desde Viena el 23 de mayo de 1567, comunica a Felipe II el hecho bien significativo de que en las revueltas de Alemania no habían intervenido ni «repúblicas» ni «ciudades», «sino personas de nobleza», con la

---

[47] LUTERO, M., *Escritos políticos,* cit., pp. 69-70.

[48] «*El Papa y el Emperador se han puesto contra mí y se han enfurecido conmigo. ¿cómo he conseguido que mi Evangelio se haya extendido más cuanto más se han enfurecido el Papa y el Emperador? Nunca he echado mano de la espada ni he reclamado venganza: no he comenzado ninguna rebelión... por el contrario, he contribuido a defender en cuanto he podido, el poder y el honor de la autoridad secular, incluso de aquella que me perseguía a mí y a mi Evangelio…*» En *Escritos políticos, p. 81*: «En todas sus partes vi a Marte sangriento, batallando unas naciones con otras por el capricho y conveniencia de uno solo… perdiendo con ellas sus mismas posesiones, porque esta o aquella corona tuviese un palmo más de tierra. Ninguna cosa me movió más à confusión que Alemania, viendo que era esclava de las naciones la que por el Imperio del mundo… debía ser señora de todos…».

[49] LUTERO, M., *Escritos políticos,* p. 81.

muy destacada circunstancia de estar estrechamente relacionadas con sus correspondientes en los Paises Baxos». Innecesario parece recordar la importancia del mensaje enviado por Granvela para los intereses de Felipe II: los príncipes alemanes inficionados por la nueva doctrina evangélica, actuaban de divulgadores de la misma entre la nobleza flamenca. Para un soberano como Felipe II que partía de la base, sostenida además por eminentes doctrinarios políticos y teólogos españoles, de que unidad política y unidad religiosa estaban tan estrechamente unidas que podría pensarse que eran un «totum» indivisible, las novedades que le proporcionaba Granvela no podían ser más irritantes. Lo cierto es que el panorama europeo alcanzará tan altas cotas de intrigas, enfrentamientos y despojos a costa unos de otros, que Saavedra Fajardo en su obra *Locuras de Europa* nos pinta un panorama sangriento, confuso en las determinaciones de los gobernantes desconocedores de las virtudes y valores cristianos [50].

Al mismo tiempo, el embajador le recuerda tener presente ciertas circunstancias siempre nocivas y siempre al acecho en las vicisitudes políticas. Se refería con ello el diplomático a las órdenes de Felipe II del grave peligro que entrañaban tres situaciones que podían surgir en el seno de una comunidad política: descontento manifiesto de los súbditos, desconfianza en todo o parte de lo concerniente a la materia de Estado, gobierno o justicia y, por último, la cuestión religiosa. Cualquiera de ellas capaz de dar al traste con el orden político establecido al «sacudir de sí toda superioridad». Por cierto que es de resaltar que todas ellas eran bastante diferentes a la «murmuración» que Saavedra Fajardo –según veremos– atribuía a los súbditos de cualquier república y que el notable publicista identificaba como mera «crítica» siempre estimulante y, por lo tanto, beneficiosa hacia la función desempeñada por el príncipe. Pero acudamos al especioso comentario de Granvela dirigido a su señor:

> «sabe Dios si el negocio parará ahí porque todo cuanto se trata en el mundo sea con pretexto de descontentamiento, desconfianza o religión, viene à pasar en libertad y sacudir de sí toda superioridad y gobierno que es verdadero camino para la… abolición de todas las leyes y política» [51].

---

[50] *Locuras de Europa, diálogo entre Mercurio y Luciano,* en BAE tomo XXV, Madrid 1947 pp. 411-412: *«¿Quién jamás vió en una provincia que padece guerras civiles:* «reducir en un lugar las cabezas dellas, desunidas entre sí en religión, en parcialidades e intereses, y para tratar con los mismos extranjeros, que fomentaron las sediciones y las sustentan con sus armas para dominar à unos y à otros?… Aquel gobierno padece en sí mismo todas las tirenías que con las armas de Francia padecen las naciones que han oprimido».

[51] *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* vol. CI, Madrid 1891, p. 209.

A pesar de las escasas excepciones que cabe destacar, no cabe duda de que la visión de la doctrina política del período era hostil a cualquier tipo de manifestación referente a la «materia de Estado» o «ciencia de la Política». Granvela no dudaba en extender las consecuencias del «descontentamiento», la actitud desconfiada hacia los gobernantes y, desde luego, las siempre delicadas cuestiones religiosas, hasta el punto de no admitir ese murmullo de disconformidad que solo encierra una crítica del súbdito hacia su príncipe. De la crítica ajustada a los hechos de gobierno puede sobrevenir el cambio de rumbo y, por lo tanto, el reajuste de las medidas adoptadas con anterioridad. Debo decir que sobre este último extremo no faltan juiciosos comentarios doctrinales al respecto. A principios del siglo XVI Pedro Mexía en su multitemático libro *Silva de varias lecciones,* anuncia en uno de sus capítulos *Quan peligroso es el murmurar de los Reyes,* dedicando al tema unos comentarios que no por ser similares a los de otros autores no dejan de tener valor propio. Entre otras observaciones destaca el autor que «Es… muy antigua sentencia, ya por refrán de los antiguos, que los Reyes tienen muy largas manos, y muy largas las orejas, dando a entender [que] se pueden vengar y pagar a quien los enojan y si es en secreto lo que se dice dellos, lo saben… Son tantos los que quieren agradar al que manda la tierra que nada se le esconde…» [52].

Distinto es el caso de «las asambleas y reuniones que ponen en peligro la paz pública y amenazan al Estado». Sobre todo cuando aquellas se producen a propósito de asuntos religiosos y las personas intervinientes discrepan sobre sus respectivas creencias. Como ha señalado un autor «La Reforma era mayor que Lutero como persona» [53]. Solo basta con considerar las discrepancias que surgieron a partir de 1541 con los teólogos católicos, la erosión causada por los disidentes evangélicos, la línea más liberal de Zuinglio, el ataque formidable del grupo de humanistas, etc. Una cosa ha de quedar clara, la disensión en materia religiosa era un pecado de extrema gravedad en la España de los siglos XVI y XVII. Cualquier opinión que simplemente fuese próxima a la Reforma podía ser duramente castigada.

Hery Mechoulán en su magnífico prólogo a la obra de Furió Ceriol *El Concejo y consejeros del Príncipe,* escribe de su autor que «no se recata en su crítica contra los que se pretenden representantes exclusivos de Dios sobre la tierra, ni perdona a los malos sacerdotes…». De forma parecida a lo que también dirá Erasmo, algunos teólogos constituyen un auténtico peligro para el gobierno, el Estado, e incluso para el mundo. En la confesional España de los

[52] MEXÍA, P., *Silva de varias Lecciones,* ed. de Sevilla 1591, fol. 119.
[53] ATKINSON, J., *Lutero y el nacimiento del Protestantismo,* cit., p. 242.

siglos XVI y XVI disentir equivalía a caer en la profunda sima de la herejía. La multitud de «Tratados de la educación del Príncipe» que proliferaron por Europa desde el siglo XIV pretendían, en primer lugar, enderezar al joven príncipe por el derecho camino de la catolicidad más exigente. Así lo hizo también Erasmo para uso del joven Felipe II. Según nos dice Mechoulán, «opinaba Furió Ceriol que los monarcas con tal que conociesen bien su oficio, podían gobernar perfectamente sin echar mano para nada de la religión». Pronto veremos el alcance de afirmación como esta y hasta qué punto la religión (católica) se constituyó en el eje de todo aquello que afectaba a la «cosa pública», a la «materia de Estado». Una posición como ésta en materia de credo, de fe o de religión suponía que su portador incidiese en una laicidad contraria al confesionalismo estatal. Era, por tanto, un presunto enemigo de la fe católica y próximo a la tolerancia que dejaba entreabierta la puerta a un peligro mayor, la libertad religiosa.

Según apunta el autor antes citado, en el caso de nuestro tratadista «no se trata más que de una distinción entre dos niveles, uno religioso y otro político. Estos dos planos… aparecen perfectamente separados y heterogéneos en el espíritu de Furió Ceriol» [54]. La más clara manifestación de su ideología, o su creencia en materia de religión está estrechamente relacionada con la libertad del individuo, libertad que afectaba directamente a la lectura de la Biblia sin condicionamientos previos ni presuntas condenas. La Biblia debía ser leída por todos, de igual manera que los judíos estaban apegados al estudio y lectura de las Escrituras. Para mejor entender esto último basta con hojear la introducción con que el autor inicia su obra:

> «Todo… Príncipe se puede considerar en dos maneras distintas y diversas: la una, en cuanto hombre; y la otra como a Príncipe. En cuanto hombre, tiene cuerpo y alma… La una es obra salida de manos de la Naturaleza. La otra es… favor del Cielo, hecha para gobierno y amparo del bien público, á cuya causa la nombramos persona pública» [55].

Frente al carácter privado en que suelen discurrir los conciliábulos religiosos, las asambleas civiles que abordan estos temas, entre otros, deben ser más controladas. Y es que la falta de libertad religiosa o sus restricciones pueden llevar a graves problemas políticos. Para Locke el acuerdo en asuntos religiosos no puede considerarse «una conspiración en contra del Estado». El riesgo se produce en aquellas asambleas civiles en las que penetra el fantasma del

[54] *Razón y alteridad* en FURIÓ CERIOL, F., Madrid 1978, p. 59.
[55] *Ibidem,* p. 113.

desacuerdo, situación en la que «los hombres son más ardorosamente unánimes en su religión cuando menos libertad de reunión tienen» [56]. ¿Y qué hay que decir respecto a la organización de la sociedad política llamada Estado? Bravo Gala, en su interesante introducción al libro de Locke escribe: «Los derechos del Estado, como los de cualquier otra criatura, llegan hasta donde se extiende su poder, cuando este es ejercido de acuerdo con sus propios fines, es decir, el sometimiento de las pasiones a la razón. Por consiguiente, no puede deducirse de este principio la justicia (racionalidad) y de cualquier acto arbitrario del gobernante, puesto que… el Estado no tiene más poder que el que ha recibido de los ciudadanos y en ningún caso puede haber recibido el derecho a interferir en la conciencia de estos» [57].

6.

> Lutero: *«Quien resiste a la autoridad resiste al orden divino». «Nadie puede ser obligado a creer. Se trata de una obra divina».* Locke: *«Si ellos creen vendrán por su propia voluntad». «Los tiranos eclesiásticos* [dicen] *la herejía hay que extirparla de los corazones». «Ninguna guerra es lícita entre los príncipes cristianos».* Bacon: *«¿No comprenderá Dios, que conoce nuestros corazones, las posiciones de ambos y los aceptará a los dos?* Locke: *«La libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre». «Toda religión, falsa o verdadera, vence cuando se asienta en el alma del hombre».*

No quisiera dejar este asunto de la crítica generada por el descontento, desconfianza o razones de religión a que aluden los tratadistas anteriores, sin significar la importancia que, para la gran construcción del gobierno y esa gran «armonía interior» que presupone su existencia y confirma su enormidad y su compleja gestión, pueden suponer múltiples factores. Me refiero a factores internos o externos al Estado mismo, cuya presencia, prevista o imprevista, puede dar al traste con esa formidable arquitectura que los Estados nacidos del Renacimiento suponen. Problemas políticos, enfrentamientos bélicos, inquietud religiosa, explosión cultural y económica, o simples movimientos de fondo generados por las acciones de los propios gobernantes, ministros o consejeros, puedan dar origen a que toda esa compleja construcción, esa «máquina tan

[56] *Carta sobre la tolerancia*, pp. 58-59.
[57] Pedro Bravo Lara, *Introducción a Carta sobre la tolerancia,* pp. XXIX y XXX.

grande», ese «instrumento tan universal de secretos y misterios», que diría el experto político y obispo Palafox, caiga sobre su base con gran estrépito y, sobre todo, con pérdida de todo lo que lleva consigo la reputación de su príncipe «no han de aventurarse muchas veces… porque lo que a una se errare, no se puede reparar». Juan de Palafox tiene a este respecto un comentario que vale la pena conocer e interpretar:

> «Materias tan inmensamente grandes; causas de innumerables efectos, no han de aventurarse muchas veces, por no ser bien probar tantas a acertar; lo que a una que se errare, no se puede reparar. Es una armonía interior la del gobierno, una máquina tan grande; un instrumento tan universal de secretos y misterios, que una vez desconcertado, no es muy fácil de templar. Como lastima el terremoto a las casas, así cualquiera mudanza grande, hace conclusión al edificio político del gobierno… No conviene en lo político aumentar estos peligros» [58].

Lutero no perdió la ocasión de plantear y tratar de resolver el dilema que se presentaba a los cristianos, cosa que hizo en un escrito titulado *Sobre la autoridad secular, hasta donde se le debe obediencia* (1523). Respecto a los «inclementes y coléricos señores» anticipa que su misión debía ser oponerse a ellos. Ahora bien, ellos son los titulares de la espada y el derecho y «están en el mundo por la voluntad y orden de Dios», tal como dispone la Escritura. De ahí que «quien resiste a la autoridad resiste al orden divino». En consecuencia, el derecho secular y la espada deben existir para castigar a quienes lo merezcan y proteger a los buenos cristianos, Admite que «si todos fueran verdaderos creyentes no serían necesarios… los príncipes, ni los reyes, ni los señores, ni la espada ni el derecho». Pero los hechos demuestran que los verdaderos cristianos son pocos y están desperdigados. En tal caso Dios enseña que entre ellos no deben usar ni el derecho secular ni la espada, sin embargo no les pro-

[58] PALAFOX, J. DE, *Historia real sagrada luz de príncipes y súbditos,* Madrid 1670, P. 323. Por su parte RIVADENEIRA, P. DE, *Tratado de la religión y virtudes de un príncipe cristiano.* En BAE, tomo LX Madrid 1952. cit., cap. XXXII, p. 565 insiste en la prudencia como elemento capaz de blindar al Estado. Según nos dice esa prudencia del gobernante «Enseña à no poner en los grandes gobiernos sino a personas muy probadas y experimentadas, y à velar sobre ellas, porque hay mucho que desenvolver y conocer en el hombre, y como todas las cosas de la tierra se mudan, así se trueca y muda,… el corazón del hombre». A. DICKENS y W. R. JONES, *op. cit.,* pp. 385-386, ofrecen un comentario a propósito de los efectos de la Reforma y los enfrentamientos a ella debidos, así como a virtualidad práctica del pensamiento y obra de Erasmo que es oportuno reproducir: «Resulta demasiado fantástico sugerir que tal vez esta iglesia, con solo haber realizado y adoptado las reformas erasmistas a tiempo, hubiera preservado con éxito la unidad eclesial de la cristiandad occidental frente los asaltos de Lutero, Zwinglio y Calvino… La Iglesia podía haberse convertido posiblemente a la vez en aquella Iglesia más dispuesta y más capaz para efectuar la reconciliación, o al menos una tolerancia irénica, que significativos líderes religiosos y políticos continuaron esperando hasta que gran perte de Europa se hundió en las "guerras de religión"».

híbe servir a quienes los tienen y hasta «ser súbditos de ellos». Solo de esta manera sirven tanto al reino de Dios como al mundo [59].

Lutero insiste en que también es palabra de Dios que el poder secular, por lo común en manos de no creyentes, está obligado a proteger al cristiano, pero si no lo hace este último debe soportar todo el mal que le sobrevenga. De igual manera al poder secular no le está permitido dar leyes al alma, ya que eso solo pertenece a Dios. Constituye una grave falta que quienes ostentan el poder secular y llamándose príncipes cristianos, ordenan a los creyentes que obedezcan a la Iglesia, a los concilios, a los Padres, porque en ellos reside la palabra de Dios. Recuerda Lutero que «el acto de fe es libre y nadie puede ser obligado a creer. Se trata… de una obra divina». Aunque más adelante volveré sobre el tema, sí conviene dejar sentado que en la afirmación luterana no aparece la libertad del hombre. Como se ha escrito, no solo hay que reconocer tal libertad, sino también conectarla con la omnipotencia de Dios. De ahí que «la negación del libre albedrío con su lógico resultado de la predestinación… [es] el punto esencial que marca la separación entre el humanista cristiano y el reformador» [60]. No deja de tener su interés, aunque en ningún caso implique sorpresa que un protestante inglés al que se considera pionero del empirismo filosófico, sea quien nos transmite este pensamiento lleno de cordura y afán conciliatorio:

> «Y si un hombre puede percibir las semejanzas entre dos hombres que parecen tan distantes, ¿no comprenderá Dios, que reina sobre todos y que conoce también nuestros corazones, las posiciones de ambos y los aceptará a los dos?» [61].

Para Lutero, el papa y los obispos y demás miembros de la Iglesia Católica han abandonado su misión para convertirse en príncipes temporales, al igual que los señores seculares cuyo gobierno sobre los súbditos ha degenerado al nivel de «los tiranos eclesiásticos». La jerarquía de la Iglesia Católica se ha empeñado en desterrar la herejía y lo hace por la fuerza, con lo que se produce el efecto contrario. Hay que «extirparla de los corazones y ante todo de apartarla en profundidad de la voluntad». Pero no es en la voluntad donde anida el anhelo y la fuerza de la creencia. Es en el espíritu humano, algo inasi-

---

[59] Lutero, M., *Sobre la autoridad secular*…, pp. 21 a 35.

[60] Dickens, A. G. y Jones, W. R. D., *op. cit.,* p. 189.

[61] Bacon, F. *Ensayos,* Madrid 2013, p. 34. Sigue diciendo: «Los hombres inventan controversias que no lo son, y las expresan en términos muy rígidos. También debemos protegernos de dos clases de paz o unidad falsas. La primera se da cuando la paz se basa en una ignorancia… La segunda viene de admitir dos puntos de vista contrarios en un asunto fundamental…».

ble e indomeñable. Con seguridad esa era la razón que impulsaba a Locke a afirmar respecto de los que adoptan una creencia no católica que «si ellos creen, vendrán por su propia voluntad, si no creen, su ingreso no les servirá de nada» [62]. En estas páginas veremos cómo esas creencias, fruto del espíritu humano, no solo hicieron frente a los embates de fanatismos doctrinarios, lo mismo que harían con las violencias ideológicas. Al humanista de recio espíritu no se le doblega con dogmas nacidos de la intransigencia. El espíritu es libre. Lo fue en los Países Bajos frente al mayor poder del mundo; un espíritu libre en sus creencias religiosas y en sus aspiraciones políticas. Paradigmático resulta el modo de entender el credo religioso de Furió Ceriol, cuando haciendo una demostración de su espíritu libre, afirmaba valientemente en palabras de su editor y prologuista Henry Mecholán que «La religión era para él un lazo directo con Dios, y como ya Maquiavelo, antes que él, y después de él Bodin, habría querido que fuese un motivo de unión entre los hombres y no causa de odios y conflictos» [63].

Cuando los flamencos decidieron rechazar el dogmatismo de la Monarquía, ya no les era suficiente que les fueran reconocidos ciertos privilegios, y menos aún rechazar sus convicciones religiosas. Locke había dicho ya que la tolerancia «es el fundamento de la libertad» y aún llegaría más lejos al exhortar a todos los cristianos que «la libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre». Querer extirpar, como un cáncer, aquella ideología religiosa que no coincide con la nuestra, es el mayor desafío a la inteligencia humana, la mayor expresión de egoísmo frente a la fe hondamente sentida por el individuo. Es una presunción de suprema arrogancia, que siempre se ha desintegrado al colisionar con lo que es realmente eterno: el espíritu humano. Y si Dios es omnipotente, ¿no sabrá penetrar en el espíritu de su criatura? Si dos personas discrepan en su forma de entender y creer en Dios. «Él, que reina sobre todos» *¿los aceptará a los dos,* como opinaba Bacon? Michel de Montaigne tiene escritas unas palabras que constituyen testimonio inapelable de la poquedad humana. Siendo la fe elemento insustituible para alcanzar los beneficios que Dios nos tiene reservados, sin embargo la razón y la voluntad humanas nada tienen que ver con que esa fe constituya la luz que guie nuestros pasos. Mas bien «nuestra fe no la adquirimos nosotros, es un puro presente de la liberalidad de otro. No recibimos nuestra religión del raciocinio o el entendimiento, sino por autoridad y mandato ajeno» [64].

---

[62] *Carta sobre la tolerancia,* Madrid 2005, p. 35.
[63] Razón y alteridad en Furió Ceriol, F., p. 59.
[64] *Ensayos completos,* Madrid 2003, p. 502.

Creo que aquí es posible incluir una opinión, tajante, como todas las suyas, del clérigo calabrés Tommasso Campanella, cuando, con espíritu extrañamente libre para el objetivo que se trazaría en buena parte de su vida, se expresaba escuetamente en estos términos: «… toda religión, tanto la falsa como la verdadera, vence una vez que se asienta en el alma del hombre» [65]. Gran verdad, como la Historia demuestra. Pero esto no quiere decir que para la mayoría de los tratadistas no todas las guerras podían considerarse lícitas. Este era uno de los problemas más arduos con los que enfrentaría el pacifista Erasmo, enemigo de todas las guerras. En todo caso, hay que admitir que el espíritu pacifista de Erasmo, que implicaba cierto desconocimiento, deliberado o no, de la realidad social, no supone que su mente estuviera cerrada ante lo que se ofrecía ante sus ojos: esa especie de convulsión social en todos los órdenes, incompatible con el humanismo cristiano, sencillo, directo, que él defendía con todas sus fuerzas.

Aunque ahora solo volveré al tema de la licitud o injusticia de la guerra, sí quiero mencionar una carta de sor María de Ágreda, la singular e influyente consejera de Felipe IV durante tantos años. Con fecha 11 de abril de 1659, es decir, muy poco antes de la Paz de los Pirineos que conduciría a España a la definitiva pérdida de su protagonismo mundial, dirige unas palabras a su rey de las que cabe destacar dos cosas. Una, la guerra no es lícita si es entre príncipes cristianos. Si, aún así, la guerra se produce, debe ser defensiva. Dos, nunca debe olvidarse que Dios ordenó el amor recíproco entre los hombres:

> «Ninguna guerra es lícita entre los príncipes cristianos sino a la defensiva, y esta ha de ser a más no poder y sin haber principiado primero. El Altísimo Dios omnipotente no quiere guerra en sus hijos católicos y profesores de la ley evangélica, la cual se fundó con caridad y paz, mandándonos que nos amemos unos a otros» [66].

Santo Tomás, siguiendo en buena medida las razones que había expuesto san Agustín, afirmaba que la guerra por principio siempre constituye un

---

[65] Campanela, T., *La Monarquía Hispánica,* ed. de Madrid 1982, p. 31.

[66] En Biblioteca de Autores Españoles (BAE), tomo CIX, n.º V, Madrid 1958, pp. 126-127. En carta de sor María de 16 de septiembre de 1662 vuelve a insistir la consejera de Felipe IV en relación con la posible alianza entre Francia e Inglaterra para hacer la guerra a España, no olvidando en sus consejos advertir no mezclar la religión con la política: «Acerca de Dios y de los hombres, importará mucho no motivar a Francia ni a Inglaterra a que rompan con nosotros, y si ellos nos ocasionaren a hacerlo, sea con grave causa, porque aseguramos la protección y asistencia del Altísimo tanto más cuanto menos culpa tenemos; y siempre en las guerras entre príncipes cristianos es lo más seguro para la conciencia el no principiarlas ni motivarlas».

pecado (*bellare semper sit peccatum*), porque incumple el mandato divino que insta al hombre a amar al prójimo como a sí mismo (*bellare contrariatur divino praecepto*). Su conclusión, una vez planteados los pros y los contras al modo escolástico, es que todo cristiano está obligado a soportar a quien le maltrata (*ego autem dico vobis, non resistere malo*). Ahora bien, una vez dejada constancia de que toda agresión a un tercero, aunque solo fuere para resistir su violencia, incumple el mandato divino, establece tres excepciones a esa regla. La primera es que la guerra sea declarada por una autoridad soberana que no reconozca superior en lo temporal, por lo que la mera decisión del individuo no es razón suficiente. La segunda, que exista previamente una causa justa. La tercera, que la guerra sea consecuencia de la intención depravada de cualquier individuo.

Como habrá ocasión de comprobar, no son pocos los doctrinarios que ponen en duda ciertos aspectos del planteamiento de Santo Tomás, volviendo por activa y por pasiva los argumentos expuestos por el de Aquino. Ya sea por las dificultades que plantea considerar la guerra como una respuesta justa. Ya, porque no resulta nada fácil determinar qué autoridad superior debe decidir sobre la licitud o no de una respuesta violenta, puesto que esa decisión no corresponde a cualquiera (*non pertinet ad privatam personam*). Finalmente, habrá que preguntarse ¿Qué puede considerarse razón justa para declarar la guerra a otro príncipe? ¿Cómo determinar la equivalencia de dicha respuesta a la agresión previa? Además, ¿Qué decir en el caso de que los dos contrincantes sean católicos y la agresión inicial procede de uno? Finalmente, habida cuenta de la naturaleza de quienes están inclinados al mal, ¿qué razones pueden templar este defecto del comportamiento recurriendo a deformidades emanadas de un alma depravada? Voy a concluir estos temas recurriendo una vez más a Francis Bacon, quien dando por terminado el asunto afirma: «Mi conclusión es que ningún Estado podrá hacerse grande si desaprovecha la menor oportunidad justa de armarse» [67]. Por la misma razón, un Estado que solo encuentra en la guerra la oportunidad para sobrevivir o su príncipe la ocasión para redimirse o justificarse ante los demás Estados o para poner orden en el interior de sus dominios, la lógica y la razón política teñida de realismo le aconsejan buscar la guerra. Repito las ya citadas palabras de Vicente Montano: «la ocupación más cierta, y que trae a los príncipes la utilidad para cuyo fin la intentan, es emprender una guerra tan pronto como la plebe entra a discutir del gobierno» [68].

---

[67] *Ensayos,* p. 155.
[68] *Arcano de Príncipes,* p. 18.

7.

Lutero: *«¿Gobernar los príncipes seculares las almas con el hierro y el cuerpo con bulas de excomunión?». Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres». Erasmo: «No hay bestia más nociva que un tirano».*

Lo anterior nos devuelve a uno de los aspectos más debatidos doctrinalmente en los siglos XVI y XVII. Me refiero a la concurrencia e inevitable colisión de competencias y jurisdicciones a la hora de juzgar el comportamiento de los hombres. Lutero afirma que los obispos no han de usar la palabra de Dios para el gobierno temporal. Por lo mismo debe ordenarse a los príncipes seculares que gobiernen con la espada en aquellos asuntos que conciernen al terreno secular. La explicación a esta sencilla fórmula es fácil: una cosa es el espíritu de los hombres donde el alma halla su residencia, y otra el cuerpo cuyos actos solo tienen repercusión en el campo terrenal. Por lo tanto, «Gobernar las almas con el hierro y el cuerpo con bulas de excomunión, de modo que los príncipes seculares gobiernen espiritualmente y los príncipes eclesiásticos gobiernen secularmente ¿Qué otra cosa tiene que hacer el diablo en la tierra…?» [69]. La elección del príncipe o la herencia dinástica no facultan al príncipe secular a proceder conforme a su libre voluntad, sino que en sus actos «ha de atenerse únicamente a Dios». Las palabras que siguen nos llevan directamente a los tratadistas y doctrinarios que escribieron sobre el gobierno de un príncipe cristiano. Propone Lutero que en caso de grave riesgo del reino, los verdaderos cristianos «están obligados a seguirle». No en caso de que el príncipe o gobernante temporal procediese con error desobedeciendo lo dispuesto por el derecho, ya que «hay que obedecer a Dios (que quiere la justicia) antes que a los hombres» [70].

Como puede verse, según la tesis de Lutero el verdadero cristiano, miembro de la comunidad de todos los creyentes en Cristo, no debía desobedecer a los representantes del poder secular, salvo excepciones, como hemos visto. Incluso estaba obligado a participar en materia temporal en tanto que súbdito del príncipe o señor. La desobediencia a la autoridad secular significaba al mismo tiempo desobedecer a la ley de Dios. Este planteamiento luterano lo encontramos recogido en sus aspectos más generales y revulsivos, si no amenazadores, respecto a las más altas autoridades eclesiásticas y seculares, en su

[69] LUTERO, M., *Escritos políticos,* p. 53.
[70] LUTERO, M., *Escritos políticos*, pp. 36 ss.

opúsculo de 1525. En él la defensa de sus tesis era más bien un ataque a quienes rechazaban su mensaje, e implicaba, además, muchas otras cosas. Por ejemplo, que a pesar de los ataques recibidos contra sus planteamientos doctrinales, a los que no pensaba renunciar, «nunca he echado mano de la espada ni he reclamado venganza… por el contrario, he contribuido a defender… el poder y el honor de la autoridad secular».

Además de replicar con amenazadora ironía al papa y al emperador por «haberse enfurecido conmigo» con resultados poco o nada convincentes, después de haber «luchado violentamente contra la rebelión» de los campesinos, no hallaba inconveniente en admitir que la desobediencia al mandato del poder secular podía haberse producido por error o exceso, no de forma voluntaria, ni por instigación suya. Aún así, consideraba que la rebelión contra aquel ni era permitida por la ley humana ni por la gracia divina. Ni mucho menos era justificable que la revuelta popular condujera al tiranicidio. Ni siquiera cuando el comportamiento de la autoridad secular fuese «tiránica o furiosa». En sus *Escritos políticos* cuando se dirige directamente a los príncipes y señores, es perceptible un cierto recelo de que sus actos y sus palabras sean interpretados como instigación a los campesinos contra los príncipes y señores feudales. Sin duda, consciente del riesgo que ello podía suponer, al confundirse él mismo entre el grupo de sus más exaltados seguidores, declarará que:

> «Vosotros y todo el mundo teneis que testimoniar que he enseñado totalmente en paz, que he luchado violentamente contra la rebelión, que he exhortado con el máximo celo a que los súbditos se mantengan en la obediencia y en la honra a la autoridad, aun cuando ésta sea tiránica o furiosa» [71].

Lo hasta aquí expuesto nos lleva a una cuestión bastante debatida por la literatura historicista. Me refiero al reiterado principio de la unidad mantenida durante la Edad Media entre el poder espiritual y el temporal, unidad solo desmentida por la superioridad de hecho del primero sobre el segundo. Quiero recordar en este momento ciertas palabras del biógrafo de Erasmo Johan Huizinga, que me parecen suficientemente esclarecedoras. Opina este erudito que «la vida de la cristiandad medieval está penetrada y completamente saturada de representaciones religiosas en todos sus aspectos. No hay cosa ni acción que no sean puestas continuamente en relación con Cristo y con la fe. Todo se dirige hacia una interpretación religiosa de todas las cosas» Y más adelante agrega un breve comentario que no debe pasar desapercibido en relación con

[71] LUTERO, M., *Ibidem,* p. 71.

nuestro actual propósito: «… hay realmente en la religiosidad de la última Edad Media muchas cosas que pueden interpretarse como excrecencias de la vida religiosa, supuesto que no se tome este concepto desde un punto de vista dogmático protestante» [72].

Lo que sí parece poco discutible es que la superación doctrinal del ya mencionado dualismo medieval solo fue posible pasando sobre el cadáver de toda una época. La Ciudad de Dios agustiniana cederá la primacía a los postulados más pragmáticos de la nueva ciudad terrenal [73]. No resulta extravagante decir que el pensamiento colectivo medieval lleno de incrustaciones religiosas sufrirá un cambio radical a principios del siglo XVI. Maquiavelo, por una parte y Lutero, por otra serán los artífices de este cambio. El Dios de siglos anteriores quedará en ciertos aspectos al margen del escenario político europeo. El nuevo instrumento de poder se apoyará en conceptos que nada tienen que ver con la religión o la moral cristiana. Ese concepto, esa nueva idea es la razón de Estado. Contra ella combatirán hombro con hombro los doctrinarios españoles, defendiendo la divina providencia como rectora del mundo, la virtud cristiana como máximo exponente de la fe de los hombres en la justicia de Dios y La justicia de los hombres como condensación de los valores y principios del humanismo racionalista que constituía tarea esencial de un gobernante cristiano. Voy a dar por sentado que quien nos ofrece en este período (1626) una idea completa de la razón de Estado es Antonio de Herrera, al que ya me he referido páginas atrás. Creo necesario hacerlo, dadas las circunstancias que concurrieron en los convulsos siglos XVI y XVII. Según este autor, cronista mayor de Indias y cronista de Castilla, además de ser autor de otras obras, el tema de la razón de Estado «… porque de pocos años a esta parte ha ganado mucha opinión y los que han escrito de ella no se han detenido mucho en su declaración». Y con anterioridad, Herrera había escrito algo fundamental para dejar claro su testimonio: «… todo ello se puede hacer sin los medios enseñados por Maquiavelo y Tácito, en todo contrarios a la ley de Dios», puesto que él «se solidariza con las posiciones antitacitistas de Botero»:

> «La materia de Estado, que significa prudencia política… consiste en lo que se propone, en lo que se aconseja y en lo que se determina para fundar un Estado, para aumentarle y conservarle… Y son materia de Estado y… su fundamento, conservación y aumento de la religión columna principal, las leyes, ligas y confederaciones, los ejércitos, las armadas, los presidios, las embajadas, la guerra, la paz y otras cosas tales… no llevando mira sino al particular bien

[72] HUIZINGA, J., *El otoño de la Edad Media,* Madrid 1967, pp. 234-235.
[73] Ver mi *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica,* Madrid 1998, p. 266.

> de aquel tal como cosa particular, no es materia de Estado; pero si estas gracias se hacen mezclando su propio interés con el público… se vienen a hacer materia de Estado» [74].

Como veremos, Blázquez Mayoralgo se limitará a exponer que «la justicia es la que cualifica la razón política de los reyes». Puede decirse que el agustinismo impregnará el pensamiento de muchos hombres que habían vivido bajo la sombra protectora del príncipe. El teocentrismo que, en buena medida, inspirará el pensamiento y la acción de gobernantes y súbditos, pasará a un segundo plano. Ahora el poder se preparaba para encarar una nueva época en la que los profundos principios morales quedarán en segundo plano. Es la época del Renacimiento, la época del humanismo, incluso de un humanismo pragmático y en parte irreverente que había decidido seguir los consejos de la razón de Estado del inteligente florentino.

Dicho esto, cabe preguntarse cómo pueden conciliarse la voluntad de Dios con esa libertad humana que postula el humanismo. Gomez Arboleya responderá a esta cuestión de una forma que veremos repetida en Erasmo, el gran discípulo de San Agustín. Nos dice este autor que «Dios conoce desde la eternidad… los futuros contingentes… decretando que la criatura racional ejecute tal acto con anterioridad a… su consentimiento futuro y por ello predetermina… la voluntad humana a obrar determinado acto» [75]. Veremos cómo Erasmo, por una parte, se manifestaba firme partidario de la teoría del libre arbitrio. Por otra, conociendo la inclinación al mal del ser humano, justificaba su perdón, no aquí en el terreno de la justicia de los hombres, sino en el ámbito de la infinita bondad de Dios.

Sin embargo, parece conveniente tener en cuenta que Lutero criticaba ásperamente una teología basada en las obras buenas. Para él, nunca podían surgir acciones buenas de un espíritu malo. Por eso repetía en sus prédicas que las obras, buenas o malas, eran innecesarias. Lo importante para él era la fe. Y la fe, que es una ofrenda de Dios, o se tiene o no se tiene. Según Atkinson «Dios actuaba en Cristo para reconciliar al hombre con Él. No porque el hombre fuese bueno y merecedor de ello… sino porque era un pecador» y, con sus fuerzas nunca podría acercarse a Dios [76]. Por su parte, Leo Strauss avanza más en el conocimiento y la valoración de la justicia o la misericordia divina, de forma que se acerca más a la postura de Erasmo. Analizando sus *Discursos*, cuando en estos admite Maquiavelo que «Aquellos que ni se

---

[74] De Herrera, A., *Discurso y tratado de la materia de Estado,* cit., pp. 89-90.
[75] Gomez Arboleya, E., *Teoría de la sociedad y del Estado,* cit., pp. 279-280.
[76] *Lutero y el nacimiento…,* ver. p. 83.

someten a Dios ni se rebelan contra Dios pueden merecer infinito desprecio; aquellos que se hacen culpables de rebelión merecen infinita piedad, porque no pueden haber entendido lo que hicieron» [77].

El desarrollo histórico de la vida humana demostraba que el hombre se hallaba en medio de la eterna lucha entre el bien y el mal. Fue San Agustín quien en su *Ciudad de Dios* trató de acercar a ella la Ciudad del hombre. El caos que caracterizaba el comportamiento de los hombres y que evidenciaba esa lucha entre el bien y el mal, iría evolucionando hacia una normalidad funcional que lo acercara a la Ciudad Eterna. Pero para eso el hombre debía dar un sentido trascendente a su vida, lo que equivale a decir que sus actos habían de ir encaminados por la senda que Cristo les enseñara. La vida en la tierra no tenía por qué ser consecuencia de la perenne tensión entre el azaroso caos y la normalidad evolutiva. La obra de Erasmo en su totalidad y su propio comportamiento constituyen un ejemplo práctico del mensaje divino que su modelo del siglo v, San Agustín, había pronosticado al describir la evolución de la Ciudad Terrena. Con la perspicacia que le caracteriza, Fray Antonio de Guevara en carta al presidente de la Chancillería de Valladolid de 20 de agosto de 1532 escribe: «El oficio del hombre bueno es rogar y importunar; no solo por los buenos: más aún por los malos: es a saber, por los buenos que los mejoren, y por los malos que los perdonen: pues no ay ley en el mundo tan rigurosa, que en buena o en mala parte no pueda ser interpretada» [78].

Durante el período medieval la defendida, o si se quiere, pretendida unión de los dos poderes no significaba que, de hecho, eso fuera así. Sin duda hubo frecuentes situaciones en las que se daba una precedencia de lo espiritual sobre lo temporal o secular. La obra de Nicolás de Cusa en 1432 *De concordantia catholica* se ha considerado como un alegato sobre la unión de los católicos y a su autor como un verdadero reformador, tanto de la teología y, por tanto, del catolicismo, como de la política, desde el momento en que se ve inmerso en una sociedad en la que vislumbraba amagos de alteraciones sociales. En su obra se nos muestra como defensor de la monarquía, como símbolo de la unidad de los cristianos, de la misma manera que la dirección de la Ciudad Celeste está regida por una sola voluntad.

Vinculado al anterior, pero con un fin contrario, está el principio según el cual el poder originariamente viene de Dios, que luego lo traspasa, bien a la comunidad, bien al príncipe directamente. También este principio, tan dilatadamente sostenido en el tiempo por el mundo eclesiástico en sus múltiples

---

[77] Strauss, L., *Meditación sobre Maquiavelo,* p. 227.
[78] *Epístolas familiares,* cit., p. 182.

manifestaciones (preferentemente por los teólogos y teólogos moralistas) sufrirá visibles quiebras de indudable relevancia durante el medievo. Basta solo con recordar a Marsilio de Padua quien en su *Defensor pacis* (1324) constituye, probablemente, un significativo testimonio de que el viejo principio, que ya venía inserto en el Libro de los Proverbios, *nulla potestas nisi a Deo,* fórmula que luego adquirirá más prestancia y fuerza política, comienza un lento declive ante el empuje de la tesis que defendía la legitimación popular. En realidad Marsilio de Padua se mostrará en sus escritos como un ardiente defensor del poder del emperador frente al pontífice. En cualquier caso no debe olvidarse que cualquiera de las dos tesis, tras sufrir diversos altibajos, solo conocerá verdaderos defensores en el siglo XVII (Locke o Spinoza).

Dentro de este mundo en que las disputas sobre la prevalencia de uno u otro poder constituía parte fundamental de las disputas entre los tratadistas, no debe quedar atrás Rodrigo Sánchez de Arévalo, declarado defensor de la primacía del papa, tanto frente al emperador como al Concilio. Tanto en su obra como en su actividad como embajador, demostrará con inteligencia su postura en el concilio de Basilea. No deja de tener su interés el hecho de que Arévalo se consideraba a sí mismo un consumado y convencido monárquico, lo cual era perfectamente comprensible en quien defendía a ultranza tanto el poder único e indiscutible del pontífice como la figura monárquica. Los hechos evidenciaban que aquí no se trataba de meras divergencias retóricas o dialécticas. Tanto en la forma como en el fondo, se tratará de una cuestión cuyos efectos perdurarán hasta que el principio de la separación de poderes se transforme en una realidad en ciertos Estados durante el siglo XVII.

Quizás el ejemplo más representativo de esa relación entre lo religioso y lo político sea el del momento de la coronación de los reyes, que solía hacerse al tiempo de la unción del nuevo príncipe por la autoridad eclesiástica. Pero no es solo ese el supuesto que aquí interesa. El problema que suponía la obediencia de los súbditos al nuevo soberano surgía cuando su mal gobierno y los abusos le convertían en mal rey, o tirano. Es un tema nuclear que ya fue abordado desde los primeros tiempos por los Santos Padres de la Iglesia, entre otros San Agustín, San Gregorio, San Isidoro o Santo Tomás.

Una cosa parecía cierta: los antagonismos religiosos que infestaban Europa podían, al fin, dar al traste con la estabilidad política, y aquí estaba justamente el peligro que había que evitar y del que se trataría en Wesfalia en 1648, e incluso antes en la paz de Augsburgo de 1555: el riesgo que acechaba a las formaciones políticas daría paso a la persecución religiosa como una solución de urgencia. La otra posibilidad era que se instaurase el principio de que los súbditos siguieran las mismas creencias que su príncipe. No obstante, la tesis

más generalizada era que el súbdito debía respetar siempre al mal rey o al tirano, dado que su poder provenía de Dios y era transmitido al nuevo rey por el poder eclesiástico. Según la tesis de Maquiavelo «el castigo distribuido por Dios, o con el que Dios amenaza, se convierte en el modelo de la justicia punitiva del hombre» [79]. Gregorio de Zevallos nos proporciona una explicación sobre las causas y efectos a que da lugar la tiranía respecto al bien público, en términos bastante explícitos, justificando cada una de sus afirmaciones en leyes de Partidas (I, I, 2; II, I, 2 y II, IV, XVI).

Es de notar cómo, aparte de la valoración que el autor da a la prudencia y razón, como medios de limitar los efectos de una continua severidad en el gobierno, o una intermitente clemencia en el mismo según los casos, la importancia que el autor concede a lo que inteligentemente denomina «disimulación discreta». Reproduciendo las palabras de Zevallos detectamos el sentido limitado que da al término, tan maquiavelista, de disimulación: «Tal vez causa más provecho la disimulación discreta, que la justicia rigurosa: porque todas las cosas tienen un fin superior… y para alcanzarle, se han de poner los medios discretos y prudentes, suspendiendo la presta execución, quando puede aventurar, o impedir el buen suceso» [80]:

> «hasta los cetros se acaban, quando no estriban en fundamento de razón y justicia… se entiende de la potencia de un Rey tyrano, y que se quiere hacer señor de toda la hazienda de sus vasallos, lo qual no le es permitido, sino es que tuviere necesidad, para causas públicas de las personas, y vida de sus súbditos; entonces bien puede usar de aquella amplia potestad, que es una soberanía justa» [81].

Como se verá la existencia de malos gobernantes y de verdaderos tiranos, incluso de gobernantes en los que no era nada fácil percibir ni ciencia ni experiencia, ni la virtud más importante de todas, la prudencia, florecieron como hongos a la sombra de doctrinas que predicaban el poder absoluto de los reyes, solo sujetos por la débil cadena de la moral. Aunque más adelante aludiré brevemente a este tema sí parece acertado deducir que el principio del poder absoluto de los reyes del siglo XVI tuvo su gestación en el ámbito teológico, más que en el jurídico. Con algunas variantes esta fue la tesis admitida en Castilla. Un buen gobernante, un rey bueno es aquel que gobierna conforme a los principios del Evangelio y la moral cristiana. De ahí que algún autor ponga de re-

---

[79] STRAUSS, L., *Meditación sobre Maquiavelo,* Madrid 1963, p. 227.

[80] *Arte real para el buen gobierno de Reyes y Príncipes y de sus vasallos,* Madrid 1623, Doc. XV, fol. 95 vto.

[81] *Arte real para el buen gobierno de los Reyes y Príncipes y de sus vasallos*, Doc. XVIII, fol. 106.

lieve que las malas acciones de los hombres, apenas tienen relevancia en la vida comunitaria. La razón es «porque hacen el daño por sí solos». En cambio, el caso del príncipe es distinto. «El Rey a cuyo ejemplo se compone el Reyno, no puede castigar si peca, porque pierden su autoridad las leyes escritas» [82].

Por supuesto, este trascendental requisito de la prudencia lo vamos a ver recogido por la mayoría de los autores, españoles o no, de este período. Sin embargo, esto no quiere decir que no existieran voces contrarias, que aún coincidiendo en que tal condición era esencial para el buen gobierno de la cosa pública, muy bien podían darse las condiciones necesarias para que el buen gobernante prescindiese del elemento prudencia para dejar participar otros factores que nada tenían que ver con aquella virtud moral. He hablado de voces contrarias, pero en realidad debo referirme a aquella voz que, tomada como ejemplo de pragmatismo o realismo político por los príncipes, en este y otros muchos aspectos del gobierno de los Estados, propugnaba el olvido de la prudencia con el único fin de que el gobernante pudiera mantenerse en el poder. Me refiero a Maquiavelo, quien en su obra más conocida e influyente recomendaba una dosis de pragmatismo ciertamente estremecedora para quienes se sentían atraídos por el humanismo surgido como uno de los mas claros frutos del Renacimiento. Tal es el caso de Erasmo, quien, incansable defensor de un racionalismo humanista, que tanto éxito obtuvo durante más de un siglo, hubo de toparse con el voluminoso bagaje intelectual, político, gubernativo, cultural y religioso surgido a fines del siglo XV. Según Maquiavelo:

> «Cuando un príncipe dotado de prudencia ve que su fidelidad en las promesas se convierte en perjuicio suyo y que las ocasiones que le determinaron a hacerlas no existen ya, no puede y aun no debe guardarlas, a no ser que él consienta en perderse» [83].

Consideraba Francis Bacon, con indudable acierto, que *Los estudios perfeccionan la naturaleza humana, y la experiencia incrementa el beneficio que extraemos de los estudios* [84]. Mas adelante habrá oportunidad de conocer a un tratadista español que nos hablará de las excelencias del poder absoluto de los reyes. Me refiero a Vicente Montano, defensor a ultranza de los príncipes aun cuando carezcan de las cualidades necesarias para gestionar un gobierno en beneficio público. Para él, además de la ciencia y el conocimiento del «arte de gobierno», el desvelo y la desconfianza son elementos fundamentales en el

---

[82] Albornoz, D. F. de, *Cartilla política cristiana,* Madrid 1966, p. 3.
[83] Maquiavelo, N., *El Príncipe,* Madrid 1970, cap. XCIII, p. 86.
[84] *Ensayos,* p. 241.

gobernante para conservar su Estado. Pero ahora quiero destacar un hecho que, en parte, cualifica el planteamiento de este autor. Sobre todo, cuando nos refiere cuales son para él los ingredientes que conforman y determinan «la prudencia humana». En su obra datada en 1681 podemos leer: «Habiendo puesto en claro esta forzosa necesidad de los príncipes para poder conservar sus dominios, también digo que no bastan solamente saber los remedios para ello, sino que es menester aplicar un continuo desvelo y desconfianza, que son los fundamentos de la prudencia humana» [85].

En 1627 el milanés Ludovico Settala (1555), médico al servicio de Felipe IV y autor de seguramente el más completo libro sobre el tirano y la tiranía, escribió que «Los tiranos saben muy bien que todos los hombres por naturaleza tienen una idea de lo que es justo y lo que es injusto, y además que no hay nadie entre ellos por humilde y desastrado que sea, que no crea saber cómo se debe mandar» [86]. A continuación, el autor desarrolla su teoría sobre el tirano con acopio de argumentos verdaderamente extraordinarios. Lo que más interesa es su convicción de que todos los hombres, y principalmente los gobernantes, están convencidos de la existencia de un ser superior al que no conviene enojar. Su utilización de la religión en beneficio propio es absoluta, y demuestra hasta qué punto es conocedor de la importancia de la creencia popular para manipularla a su antojo. El conocimiento a fondo de la mentalidad con la que Maquiavelo redactó su obra *El Príncipe,* le hace llegar a un resultado perfectamente encajable con su posición ante la Política y la Religión: «Maquiavelo rechaza tácitamente la noción misma de castigo divino. Mientras que, según su modo de entender la doctrina cristiana, hay que obedecer a los malos gobernantes y dejar que Dios los castigue, él prefiere seguir provisionalmente la regla de oro del historiador Tácito, según la cual hay que obedecer a los malos gobernantes» [87].

---

[85] *Arcano de príncipes,* Madrid 1681, p. 56. En el estudio introductorio, p. XVI, el autor, capitán del ejército de Carlos II, adelanta la siguiente advertencia: «Y aunque este Arcano de Príncipes, que humildemente dedico a V. E., en la apariencia ostenta máximas de pestilencial veneno, sin embargo, aplicado cuando la necesidad lo pide, es fármaco salutífero para la cura de un mal desesperado» Y en p. XVII hace esta curiosa advertencia: «Pero este Arcano solo debe estar vinculado en V. E., a quie4n únicamente pertenece su conocimiento, sin que ninguna otra jerarquía de gente de que se compone el cuerpo de la Monarquía llegue a saberle, porque penetrándole miraría (por su ignorancia) con pesadumbre y escándalo estas máximas de Estado».

[86] *La razón de Estado*, Madrid 1988, p. 213.

[87] Strauss, L., *Meditación sobre Maquiavelo*, cit., p. 227. Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra,* p. 247explica: «Los hay cuya razón para desencadenar la guerra no es otra que por esta vía ejercer la tiranía sobre sus súbditos con mayor facilidad; ya que en tiempos de paz la autoridad del Senado, la dignidad de los magistrados y el poder de las leyes dificultan un poco el que a los príncipes les esté permitido cualquier arbitrariedad. Pero en cuanto comienza la guerra la totalidad de los asuntos públicos cae bajo el capricho de unos pocos».

No pongo en duda que algunas de sus reflexiones formaran parte de los escritos de más de un tratadista político, Sin duda la claridad de ideas y la precisa redacción de sus pensamientos, lo hacen figurar, en un primer plano de la doctrina política de los siglos XVI y XVII. Dios conoce perfectamente las acciones buenas y malas y está dispuesto a dar a cada cual su merecido. El tirano conoce esto. Por eso trata de que sus actos, al menos externamente, sean merecedores de la bondad divina, pero sobre todo que eso sea conocido por todos los súbditos. Su experiencia del mal le hace conocer el reverso de su política, que es el que representa el bien. La simulación en materia política puede transformarse en una forma normal de comportamiento. Es ella la que permite que, por encima del bienestar de los súbditos prospere una razón de Estado preservadora de su persona y conservadora del Estado. La religión, bien manipulada como elemento de cohesión, hará que el pueblo siga permaneciendo fiel a su gobierno. Felipe de Albornoz añadía a esta idea un concepto que, sin duda, inclina su pensamiento en la línea de más ortodoxa de la doctrina, al decir que «No mantiene las Coronas la razón de Estado, sino Dios, como dueño universal de los Reynos, y así es necesario reverenciarle como supremo señor del Dominio directo» [88].

El anglicano Francis Bacon escribió de forma poco conciliadora para los intransigentes seguidores de la razón de Estado que:

> «La religión supone para las sociedades humanas el principal lazo entre sus ciudadanos, de manera que es muy beneficiosa para un Estado que su religión vincule de verdad a los distintos estamentos e individuos» [89].

Según Ludovico Settala el peligro reside en que esa religión no pueda conservarse en términos que beneficien al príncipe y al pueblo. La dicotomía en este punto es insostenible, como veremos. Como experto gobernante, «sabe muy bien que no podrá gobernar si el pueblo llegara a conocer su perversa naturaleza». Visto el tema desde fuera «el tirano le parecerá un singular dechado de religión y piedad… aunque en su corazón no conserve ni una brizna de religión o de piedad… según una estricta razón de Estado, debe procurar que en su país todos los súbditos se ajusten a la misma… religión… esta no le sirve más que como capa bajo la cual cubre la impiedad… La prueba es que cuando por alguna circunstancia se debe tratar de mejorar o, al menos, conser-

---

[88] Cartilla política y cristiana, *fol. 2 vto.*

[89] *Ensayos,* p. 31 añade: «Los beneficios de la unidad (además de ganarse el aprecio de Dios que vale más que cualquier otra cosa) son dos: uno repercute sobre los que están fuera de la Iglesia y otro sobre los que están dentro Incluso para los primeros una sucesión de herejías y cismas supone un escándalo cuyo efecto más pernicioso sobre la vida social es la degradación de las costumbres».

var en su Estado la religión, y esto perjudica los intereses del tirano, entonces las cosas se enredan» [90].

Pero aún nos falta tropezar con algún tratadista que nos de un concepto claro para distinguir qué es la razón de Estado dentro de los influjos de Maquiavelo, y llegar a distinguir aquella razón de Estado que pueda servirnos para justificar los actos de los tiranos en las páginas de aquellos tratadistas que, más o menos alejados del agudo italiano, toman conciencia de lo que puede considerarse razón de Estado útil y necesaria para un príncipe católico. Ramírez de Prado, por ejemplo, nos explica que «razón de Estado busca la causa y dirección de lo que sucede nuevamente; porque mal se ha de conservar uno en la conveniencia que trate del remedio del daño, sino procura averiguar el origen y razón de Estado en que se halla» [91].

En Europa no sucedió exactamente igual, al menos en algunos ejemplos que nos han sido dados. Opina un autor, con fundados argumentos, que «aun repitiendo con más o menos fuerza la doctrina de San Gregorio, triunfa en realidad la de Juan de Salisbury (siglo XII)» partidario de la desobediencia al mal rey, e incluso del tiranicidio [92]. Erasmo no se pronunciará por esto último, su cautela y sensata observación de los hechos le harán recordarnos que «no hay bestia más nociva que un tirano» [93]. En cualquier caso habrá que esperar casi dos siglos para que las cuestiones políticas y gubernativas temporales se entiendan propias del poder secular y todo lo espiritual al brazo religioso. Ello se producirá tras un proceso largo y tortuoso en el que las tensiones y amenazas por ambos poderes no cesarán de producirse. Con su característica sutileza siempre adornada por la ironía y la gran variedad de sus conocimientos, Michel de Montaigne, al que en su excelente obra le vemos describirse a sí mismo, se pronunciará sobre este tema, una vez más, con la cautela y prevención que revalorizan sus conjeturas, o su pensamiento. Para él «Debemos acatamiento y estima a todos los reyes por igual… suframos con paciencia a los indignos… ayudemos… sus actos». Son palabras que, salvo alguna excepción, encontramos recogida en la doctrina medieval, en la Patrística, en Erasmo durante la primera mitad del siglo XVI y en el siglo XVII. No la veremos ni en los seguidores de Maquiavelo, ni en los intransigentes de la razón de Estado. La perspicacia popular, según Ludovico Settala, será capaz de detectar la diferencia entre un tirano y un buen rey.

---

[90] *Razón de Estado,* cit, pp. 213-215.

[91] *El Consejo y consejero de príncipes,* Madrid 1617. Utilizo la ed. de Madrid 1958.

[92] GIMENO CASALDUERO, J., *La imagen del monarca en el siglo XIV,* Madrid 1972, pp. 100-102. FORRESTER, D., *Martín Lutero, Juan Calvino,* México 1963 p. 325 nos recuerda que cuando un pueblo es gobernado tiránicamente es consecuencia del mal comportamiento del hombre.

[93] ROTTERDAM, E. DE, *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del Adagio,* Madrid 2008, p. 158.

Pero no todos los tratadistas de filosofía política traspasarán la frontera de la desobediencia para llegar al tiranicidio:

> «Debemos acatamiento y obediencia a todos los reyes por igual, pues ello corresponde a su rango, más la estima, como el afecto, solo se la debemos a su virtud. Por el orden político, suframos con paciencia a los indignos, ocultemos sus vicios, ayudemos con nuestro elogio sus actos más nimios mientras su autoridad necesite de nuestro apoyo» [94].

8.

> Lutero: *«El poder secular es un miembro del cuerpo cristiano y pertenece al orden eclesiástico». «Si el rey no cumple no escapará al juicio de Dios que dice "la venganza es mia"; has pecado contra la divina majestad.» «Ser justo o injusto pertenece a cualquiera, pero impartir justicia es solo Dios».* Guevara: *«El arte de gobernar ni se vende en París ni se halla en Bolonia o Salamanca, se halla con la prudencia, se defiende con la sciencia y se conserva con la experiencia».*

Hace años Federico Chabod escribía que la Iglesia hacía tiempo que necesitaba una renovación. Ante las dudas, las vacilaciones y las tibiezas del afamado Erasmo, para los católicos, sobre todo españoles, el rey a la cabeza, lo que el reformador alemán necesitaba era un hombre tan capaz como él de romper la inercia que había desviado el curso normal seguido por la Iglesia desde hacía varios siglos [95].

Aquella doctrina que defendía el respeto a la autoridad temporal por parte de los súbditos, en tanto que procedente de Dios, también fue defendida por Lutero en su escrito *Si los hombres de armas también pueden estar en gracia* (1526). Para el reformador agustino el Antiguo Testamento abona esta tesis más de una vez. Además de que lo hace con rotundidad (*Proverbios, Eclesiastés,* É*xodo*). En definitiva, el súbdito ha de obedecer al rey, no solo por ser un mandato divino, sino porque así lo disponen el orden natural y la equidad. Y añade lo que sigue: «Por eso ocurre lo que les ha sucedido a los campesinos en

---

[94] *Ensayos completos,* Madrid 2003, cap. III, p. 59 En p. 58 el autor especula del siguiente modo: «Entre las leyes que atañen a los muertos, esta que obligue a que se examinen los actos después de su muerte, paréceme de las más sólidas. Ellos son compañeros cuando no señores de las leyes; lo que la justicia no ha podido sobre sus cabezas, es razonable que lo pueda sobre su reputación».

[95] Chabod, F., *Historia de la idea de Europa,* Madrid 1992, pp. 50-51.

su rebelión; querían castigar los pecados de la autoridad, como si ellos fueran completamente puros e inocentes. Por eso Dios tuvo que enseñarles la viga en sus ojos para que olvidaran la paja en el ojo ajeno» [96]. Para Lutero el respeto al poder secular no deriva de la presunta separación de poderes o de la primacía de uno sobre otro. La tesis que defendía Lutero era que ambos poderes conviven conjuntamente formando parte única y total del cuerpo de los cristianos («el poder secular se ha convertido en un miembro del cuerpo cristiano y… pertenece al orden eclesiástico»). Su afirmación es también rotunda en este punto: al constituir los dos antiguos poderes uno solo, el poder cristiano, y el eclesiástico, la única posibilidad que queda al hombre es mantener una conciencia firme y bien informada con el fin de obtener la recompensa divina. La recompensa final no es para Lutero un regalo. Es el fruto de un esfuerzo de aquellos que cuenten con «una conciencia bien formada» capaz de obtener la victoria final a los ojos de Dios. Lutero lo explica así «Quien lucha con una conciencia bien informada, podrá luchar bien… encauzándose para la victoria, que también la da Dios… os envío mi enseñanza hasta donde Dios me la ha concedido, para que… sepáis armaros e instruiros, para no perder el favor de Dios y la vida eterna»:

> «el poder secular cristiano debe desempeñar su ministerio libremente… sin tomar en consideración si afecta al papa, a un obispo o a un sacerdote… el poder secular se ha convertido en un miembro del cuerpo cristiano y, aunque tiene una función material, pertenece sin duda al orden eclesiástico, por esta razón, su función debe ejercitarse libremente… en todos los miembros de todo el cuerpo…» [97].

La doctrina política europea y, por supuesto, la española han dedicado muchas páginas a resolver el dilema que se plantea a un pueblo cuyo rey no cumple aquellas promesas que hizo al tomar posesión del trono. La desobediencia o el tiranicidio hemos visto que han sido planteados en numerosas ocasiones. Sin embargo, si se parte del principio del origen divino del poder real ¿Cómo pueden los súbditos tomarse la justicia por su mano ignorando ese derecho divino de los reyes? ¿Cuál es el camino que les queda según enseña el Evangelio? Para Lutero «el poder secular cristiano debe desempeñar su papel libremente». El que un rey gobierne según las leyes y costumbres existentes previamente es lo correcto («es bueno y equitativo»). No puede gobernar se-

[96] LUTERO, M., *Escritos políticos,* pp. 142-146: «Por eso mi consejo es que quien quiera proceder con buena conciencia… esté contento con la autoridad secular y no la a y los falsos maestros, pensando que la autoridad secular no puede causar daño al alma».

[97] *Ibidem,* pp. 11-13.

gún su propio arbitrio, con independencia de los intereses y la felicidad de los súbditos [98]. Al ser la realeza un producto divino, el hombre no puede destruir una criatura a la que Dios ha honrado con un favor especial [99]. Blázquez Mayoralgo resume la cuestión afirmando que «Dios mueve todas las cosas del universo, y los reyes con una cierta forma de semejanza, tienen el imperio de las acciones de los que le están sujetos» [100].

En este sentido, ha de reconocerse que las leyes de *Partidas* son tajantes en este punto. Los principios Rey-Ley-Justicia-Bien común, aparecen firmemente ensamblados en diversas leyes del código alfonsino. Esto nos permite afirmar que la ley, cuando es justa, constituye la principal fuerza de un monarca cristiano, así como el más importante beneficio del pueblo. La ley justa es el camino más directo para lograr el bien común, un bien que muchos doctrinarios suelen conectar con la paz que Dios pidió a los hombres, la paz evangélica, la de San Pablo o San Agustín. En definitiva, la que siempre defendió hasta su muerte Erasmo. El obispo de Guadix y Mondoñedo, firme defensor del poder imperial, Fray Antonio de Guevara, aunque parte del principio de que obedecer la ley equivale a obediencia regia, sin embargo agrega que siendo dos cosas distintas, han de ser cumplidas conjuntamente, aunque de ello se den excepciones que en ningún caso deben ser admitidas. La obediencia al rey deriva de la propia majestad real cuyo origen es divino. La ley no es sino fruto de la voluntad soberana, emanación directa de la soberanía. Por lo tanto «Desobedecer al rey por cumplir con la ley, ò quebrantar la ley por obedecer al rey, cosa es que se haze, aunque no se debería hacer: mas… desobedecer al rey, y atreverse a quebrantar la ley…» merece la pena de muerte [101].

Existe la tendencia de ciertos autores del período aquí estudiado, de relacionar aquellas acciones que por ser buenas, o buenas y equitativas, se ajustan a la ley y por ser legales se consideran justas y por ser justas se avienen con aquella justicia divina de la que nos hablan los textos sagrados. Existen

---

[98] En este sentido Gregorio, P., *De Republica,* Paris 1596, lib X, cap. V, pp. 610-612. deja bien claro que «la prudencia del que gobierna debe estenderse hcia el futuro: su máximo cuidado debe ponerse en el establecimiento de las leyes que son son el estatuto de la República. La ley debe establecer que es lo que los súbditos deben hacer, prohibiendo las acciones contrarias, proponiendo la prohibición de los vicios, el premio a las virtudes, enseñando cual es la autoridad, el freno a lo libidinoso, impedir todos los excesos y cuidando lo que afecta a las manos, mentes y ojos de los ciudadanos, para que sean incólumes y su vida sea tranquila… En suma, Dios es en el mundo lo que en la nave el que gobierna el timón… su ley rige para todo lo que afecta a la… «*República*».

[99] San Agustín, *Las confesiones,* cap. XXII escribió: «… si a dos personas se les pregunta si quieren ir a la guerra es posible que una diga que sí y la otra conteste que no; pero interrogadas si quieren ser felices responderán a una que sí. El uno busca la felicidad en la guerra y el otro la pone en no ir a la guerra… pero el deseo de ser felices es del todo universal».

[100] *Perfecta razón de Estado…,* fol. 8.

[101] *Epístolas familiares. Segunda parte,* Madrid 1595, p. 541.

deducciones de Aristóteles que parecen confundir lo bueno con lo legal y lo justo. En realidad, este enfoque de la cuestión no resulta nada novedoso. Y no lo es si consideramos que ese aristotelismo o ese platonismo, fue utilizado hasta la saciedad por la doctrina medieval y moderna. Para los humanistas, ese modo de interpretar los textos sagrados dio origen a buena parte del «corpus» doctrinal de los siglos XVI y XVII; un complejo babilónico donde se hallaba encerrada tras múltiples capas interpretativas «toda la doctrina de Cristo». Cuando el movimiento renacentista se instaló en Europa para quedarse, los humanistas tuvieron la oportunidad de conocer los estragos que la doctrina pagana y el escolasticismo había perpetrado en los textos evangélicos. Hasta el punto de que, como exclama Erasmo *«… toda la doctrina de Cristo está tan contaminada ya con las opiniones de los dialécticos, sofistas, matemáticos, oradores, poetas, filósofos y jurisconsultos paganos, que se ha de pasar la mayor parte de la vida antes de que [puedas] examinar las sagradas escrituras… hasta tal punto… que no se permite hablar de la Escritura cristiana a quien no se haya impregnado totalmente de las bagatelas aristotélicas por no decir sofísticas».*

La frase aristotélica que, en concreto, hacía referencia, se reduce a estos términos: «Luego justo y equitativo son lo mismo… la dificultad la produce el que lo equitativo es justo, pero no es la justicia legal, sino una rectificación de la justicia legal. La razón es que la ley es toda general, y en algunos casos no es posible hablar correctamente en general» [102]. Con estas palabras, dignas de mejor traducción, Aristóteles quería significar el hecho de que mientras la generalidad, como la imperatividad o la coercibilidad son notas distintivas de las leyes humanas, no sucede así con la equidad, que de por sí carece de estos requisitos definitorios de las leyes. De ahí que el filósofo equipare lo justo con lo equitativo, pero solo en algunos casos, no por vía de generalidad.

Erasmo reaccionará enérgicamente con esa nada sutil penetración de la doctrina pagana en la interpretación de los textos sagrados. A su entender lo que se había producido era que la erudición de los teólogos humanistas, herederos de una metodología escolástica inflamada de doctrina pagana, especialmente aristotélica, se había considerado una «cosa idónea para refutar a los herejes que se habían armado con los discursos de filósofos, poetas y oradores». El resultado último no pudo ser otro que seguir interpretando los textos sagrados a la luz vivísima de la doctrina de Aristóteles. Concluía Erasmo afirmando con tono dramático que la filosofía pagana «se llegó a introducir en el corazón de la teología y de forma tal que su autoridad es más venerable que

[102] ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco,* ed. Madrid 2014, p. 204.

la de Cristo» [103]. Aún llegará más lejos en su juicio sobre los juristas que se entrometen en cuestiones filosóficas y teológicas por estimar que son cosas relacionadas entre sí: «Los jurisconsultos reclaman entre los doctos el primer lugar,, y cierto es que ningún otro se muestra tan contento de sí mismo cuando, a modo de nuevos Sísifos, hacen rodar… la piedra urdiendo en su cabeza infinidad de leyes, sin importarles que vengan o no a pelo, acumulando comentario sobre comentario… haciendo creer que sus estudios son los más difíciles de todos…» [104].

Fray Antonio de Guevara, escribió en el primer tercio del siglo XVI que «Muchas veces se queja el pleiteante, no de la sentencia en que fue condenado, sino del deseo que mostraba el juez de le condenar. Vicio intolerable es en el juez condescender a todo lo que le piden, más también es gran extremo no hacer nada de lo que le ruegan: porque el buen juez ha de ser siempre en lo que sentencia, y en lo que le ruegan alguna vez humano» [105]. Dicho en otras palabras, el obispo Guevara equipara dos conceptos que en principio parecen diferentes, pero que a fin de cuentas en la práctica judicial pueden coincidir, en esencia para lograr que la justicia aplicada sea beneficiosa para la «utilidad pública». No hallamos en Guevara ese consejo que, en la segunda parte del siglo XVI, daba el gran Corregidor Castillo de Bobadilla, cuando proponía que un buen juez, para dar una sentencia justa que refleje el fondo cristiano y evangélico que debe existir en la aplicación de la ley humana (como reflejo de la de Dios), se asesorara con un eclesiástico honesto y sabio. Este recurso le permitiría corregir aquellos defectos o excesos que podrían apartar la sentencia de lo que manda la palabra de Dios. Guevara, sigue otro camino conducente a que la justicia, entendida como factor capital para la convivencia humana y sostenimiento de los Estados, ha de lograrse por la propia pericia y buen hacer del propio juez. De ahí su consejo de que «El buen juez no ha de torcer las leyes a su condición, sino torcer su condición conforme a las leyes: porque de otra manera no abríamos de buscar jueces justos sino hombres bien acondicionados» [106].

---

[103] *La guerra es dulce para quienes no la han vivido,* en ROTTERDAM, E. DE*, Escritos e crítica religiosa y política*, Madrid 2008, pp. 162-163 y 165. Añadiendo finalmente que «finalmente toda la doctrina de Cristo está tan contaminada ya con las opiniones de los dialécticos, sofistas, matemáticos, oradores poetas, filósofos y jurisconsultos paganos que se ha de pasar la mayor parte de la vida antes de encuentren tiempo libre para examinar las sagradas escrituras».

[104] *Elogio de la locura,* Barcelona 1975, p. 201.

[105] *Epistolas familiares,* cit., p. 183. Un poco más adelante agrega otro comentario lleno cuyo agudo realismo resulta tan irónico que puede decirse que desemboca en los linderos del sarcasmo: «Los jueces dessabrido… es imposible sino que sean a todos odiosos, y npor esto soy yo de parecer, que una por una, oyan a todos con buena crianza, y después determinen lo que hallaren por justicia».

[106] *Ibidem.*

El gobernante, en la tesis luterana, queda sujeto a cumplir con las ordenanzas, capitulaciones o el derecho territorial creado con anterioridad a él. ¿Cuál es la razón que justifica esta medida? Para Lutero la solución al problema es evidente y deriva del mismo origen del poder y de la paz universal que solo Dios puede exigir. Digamos que el problema del castigo al mal rey recibe el mismo tratamiento que, cuando en la Guerra del Campesinado, prohibía a los campesinos alemanes hacer justicia por su cuenta sobre los malos príncipes o señores. Por lo tanto, es «Dios mismo el que lo manda [y] si ese rey no cumple ni el Derecho de Dios ni su derecho territorial», no es al pueblo a quien corresponde castigarlo. Tampoco existe una autoridad secular superior a la que recurrir. En consecuencia, es Dios quien imparte el castigo por sus malas acciones, por no velar por el bien de su pueblo: «no te escaparás al juicio de Dios que dice: "la venganza es mía"… sois culpable de *lesae majestatis divinae*… habéis pecado contra la divina majestad». La condena de la desobediencia al poder secular injusto o tirano y, más aún el tiranicidio, están reservados a Dios y solo a Dios, según la tesis sostenida por Lutero.

El hecho de que un príncipe sea bueno o malo con sus súbditos es irrelevante a los ojos de los legisladores temporales. Digamos que, a pesar de su importancia terrenal el problema del mal gobierno y su necesario castigo es una cuestión que solo le corresponde determinar y castigar a Dios («ser justo o injusto pertenece a cualquiera»), sin embargo, el acto de impartir justicia y separar a los gobernantes buenos de los malos solo pertenece a Dios. Sus palabras son sobradamente claras: «la mayor parte de los príncipes y señores son tiranos impíos y enemigos de Dios». Lo mismo sucede con quienes administran justicia temporal en nombre del rey, es decir, los jueces designados por el propio soberano conforme a su supremo poder y según los dictados de la ley vigente. Ellos hacen justicia, no por aplicar esta o aquella norma, sino por «la fe en Jesucristo, sin nuestras obras ni méritos, por pura donación de la gracia de Dios». El reformador siempre mantuvo este criterio con pulso firme: cualquiera puede mantener un comportamiento justo o injusto, «pero para impartir justicia o injusticia» respecto al comportamiento de sus semejantes, eso escapa al poder humano, sea juez o sea el propio rey. Por ello, finalmente, argumentará en favor de su tesis en los siguientes términos:

> «Ser justo o injusto pertenece a cualquiera, pero impartir justicia e injusticia a quien es señor sobre la justicia y la injusticia, que es solo Dios» [107].

[107] *Escritos políticos,* pp. 147-148. En p. 149 añade: «… lo he dicho bastantes veces y lamentablemente es totalmente verdad que la mayor parte de los príncipes y señores son tiranos impíos y enemigos de Dios [que] persiguen el Evangelio».

En realidad, hay que tener presente que los dos asuntos más importantes y más debatidos que se produjeron a partir de 1540 fueron la doctrina, de la justificación por la fe, sin necesidad de esta vaya acompañada de buenas obras, y la doctrina de la Iglesia Católica. Esta última requería una revisión profunda, tanto en lo referente a la interpretación de los textos sagrados y la doctrina de los doctores de la Iglesia, como en las formalidades externas de los eclesiásticos y su comportamiento en el orden espiritual, cara a los creyentes. Por eso mismo, el término reforma no puede circunscribirse a determinados puntos del dogma católico. Muy al contrario, englobaba todo lo referente a la disciplina eclesiástica y la puesta al día de las costumbres. Inevitablemente, todo ello tenía mucho que ver con la función y el comportamiento del Pontífice, los obispos, los monjes y sacerdotes. En realidad, esto último venía siendo objeto de severas críticas por parte de todos los estamentos sociales, gobernantes incluidos [108]. En su opúsculo sobre Julio II excluido del reino de los cielos, Erasmo hace responder al pontífice sobre las consecuencias que los malos hábitos de la curia producen en los «bárbaros». La respuesta no deja lugar a dudas sobre la idea que los individuos tenían sobre los eclesiásticos, y, sobre todo el Papa: «tan pronto como comprenden los arcanos de nuestra curia, los divulgan de inmediato y no sé por qué razón siempre están prestísimos a censurar los vicios; escriben a los suyos cartas llenas de injurias y claman por doquier que nosotros no somos la sede de Cristo, sino la sentina de Satanás» [109].

La justificación por las obras de Erasmo proporcionará a éste una razón poderosa para acudir al debate. Al admitir el libre albedrío del hombre, también se admitía el efecto, o las consecuencias de su albedrío, que son las obras. No todo depende, pues, de la gracia de Dios. Erasmo se refiere a las buenas obras, no a las contrarias al mensaje de Cristo, no a la violencia, no a los impulsos anímicos que conducen a la destrucción, no a la guerra. Lutero no muestra su apoyo a la cristiandad, más bien lo contrario. Hay un comentario de Erasmo sobre esto que destaca por la vivacidad y contundencia de su contenido. Con independencia de la crítica que le merece su contenido, a Erasmo no escapa la forma que el agustino emplea para transmitir al pueblo alemán su

[108] Albornoz, D. F. de, *Cartilla política cristiana,* Madrid 1666, fol. 5, responderá a quienes critican el comportamiento y la prestancia de algunos eclesiásticos, poniendo de relieve que la pobreza evangélica que defendía Erasmo, nada tenía que ver con la función que los eclesiásticos tienen encomendada: «Algunos meramente políticos, tienen por superfluo el lustroso porte de los Eclesiásticos; porque no conviene con aquella primitiva pobreza Evangélica de su institución… Respondo con Juan Botero que se envilece para con los hombres la Religión y el culto Divino, por la necesidad y poca decencia de sus Ministros. Esta es verdad práctica, los demás son discursos al aire».

[109] *Escritos de crítica religiosa y política*, Madrid 2008, p. 46.

mensaje. Mejor es dejar las cosas como predicas que «intentar enmendarlo de forma tan torpe». El entendimiento entre ambos era prácticamente imposible, tan difícil como lo era conciliar dos caracteres tan distintos como eran los de Carlos V y Francisco I de Francia. Aun sabiendo el tono ofensivo de sus palabras, Erasmo no se reprimirá al escribir para general conocimiento que «aun cuando cada palabra que Lutero ha escrito fuera verdad, ha escrito de tal forma como para evitar que la verdad haga cualquier bien [y ahora] escribe cada día de modo más feroz… Era mejor aguantar lo que estaba mal que intentar enmendarlo de forma tan torpe» [110].

Inmerso en el mundo medieval de las ideas y las creencias, Alfonso X cuando ordena redactar el gran texto de las *Partidas*, da rienda suelta a su afán de potenciar al máximo nivel la autoridad regia. Por eso, cuando regula la imagen que del rey quería reflejar en su gran obra, pasa por alto los incómodos temas de la rebelión o el tiranicidio, por considerarlos incompatibles con el principio básico que imperaba desde hacía siglos, de que todo poder viene de Dios. Incluso en ese deseo de resaltar la majestad real, llega a considerar que en lo temporal tiene el rey en Castilla mayor potestad que otros reyes e incluso emperadores. En este último caso merced a la Decretal *Per venerabilem* de Inocencio III. El texto de *Partidas* II,13,18 obliga a los súbditos a reverenciar al monarca no solo en su persona, sino también en aquellos símbolos que le representan. La obra de Alfonso X (1256-1263), como las Constituciones de Federico II de 1231, o el Código de Jutlandia de Valdemar II de 1241 responden todas ellas a una revolución jurídica europea inspirada en el venerado Derecho romano justinianeo, considerado como la *ratio scripta,* e incluso como un *donum Dei* que los príncipes habían de tener en cuenta al manipular las herramientas del gobierno. El obispo Fray Antonio de Guevara, escritor, cortesano, confesor real e influyente político en la corte de Carlos V, tiene en este punto una, llamaríamos sentencia, que nos parece sencillamente inapelable, cuando afirma que:

> «Creedeme Señor, y no dudéis que el arte de gobernar ni se vende en Paris, ni se halla en Bolonia, ni aún se aprende en Salamanca, sino que se halla con la prudencia, se defiende con la sciencia y se conserva con la experiencia» [111].

Y en la segunda parte de sus *Epístolas familiares* el obispo Guevara vuelve al mismo tema de la conjunción que debe darse entre la ciencia y la expe-

---

[110] Dickens y Jones, *Erasmo,* p. 169.
[111] *Epístolas familiares,* Madrid 1595, pp. 155-156.

riencia, cuando en carta al licenciado Rodrigo Morejón de 9 de diciembre de 1524 escribe:

> «Los hombres repúblicos, y que se ponen a gobernar pueblos, avian de ser muy cuerdos en lo que hazen: y muy doctos en lo que juzgan: porque la ciencia y la experiencia, son las dos colunas que sustentan a la república» [112].

Parece innecesario abundar en comentarios sobre esta sentenciosa verdad, escrita para conocimiento de doctrinarios de mayor o menor fuste que, como en esta ocasión, resum*ían* en breves frases lo que podemos considerar columna vertebral la materia de Estado, principio capital de la ciencia de la Política y eficaz instrumento del arte de gobierno. Aun así, no quiero pasar por alto a Fernando Alvia de Castro, quien en su obra *Verdadera razón de Estado,* confirma su posición contraria a Maquiavelo afirmando que «por ser este punto de la verdadera religión y virtudes morales el principal de mi discurso y de la verdadera materia de Estado, es necesario declarar cuán errada y falsamente hablaron en él algunos malos políticos, y en particular el perverso, impío e ignorante Maquiavelo» [113].

Sin embargo, no me resisto a incluir aquí una reflexión del Italiano Francesco Gicciardini, cuyo contenido complementa el exacto y lacónico mensaje del obispo de Guadix y Mondoñedo. Este autor, de inteligencia destacada a la hora de enjuiciar la política del siglo XVI en que vivió, y, desde luego, todo aquello que concernía a la excitante política de la Monarquía hispánica, nos ofrece un comentario sobre el papel que la prudencia y la experiencia juegan en el normal desarrollo de la gobernabilidad de los Estados. En páginas posteriores habré de volver sobre el tema de la prudencia como virtud esencial del gobernante, habida cuenta del valor que la mayoría de los tratadistas le otorgan en la acción de gobierno. Pero volvamos a Guicciardini quien comentaba en sus *Ricordi,* entre otras cosas comentaba que «a través de la experiencia se llega a la comprensión de muchas cosas inaccesibles al solo talento natural». No oculto que este breve pasaje se proyectará en los escritos de no pocos tratadistas de los siglos XVI y XVII. Leemos en Gicciardini:

> «nadie se fie tanto de la prudencia natural como para prescindir de la accidentalidad de la experiencia, pues todo aquel que ha intervenido en asuntos públicos,

---

[112] *Ibidem, Segunda parte,* Madrid 1595, p. 540. En p. 541 se reafirma añadiendo: «No se puede con verdad llamar letrado el que sabe el cuerpo del derecho, sino el que sabe en su tiempo y lugar aplicarlo: porque para para aprender la sciencia, basta algún… tiempo, más para aprovecharla, es menester buen juyzio».

[113] *Verdadera razón de Estado,* Lisboa 1616. En, *La razón de Estado en España, siglos XVI y XVII*, estudio preliminar de PEÑA ECHEVERRÍA, J., Madrid 1998, p. 129.

> aún prudentísimo, ha tenido ocasión de apreciar que a través de la experiencia se llega a la comprensión de muchas cosas inaccesibles al solo talento natural» [114].

No causa extrañeza el comentario del italiano a propósito de dos elementos clave en lo concerniente a la materia de Estado. Su ingenio, proyectado sobre la habilidad y sutileza de su pluma, sorprende con frecuencia al lector. De la prudencia entendida como virtud del entendimiento encontramos referencias en no pocos de los humanistas de estos siglos. Mas adelante habré de tratar, de cómo las turbulencias del espíritu al proyectarse en el cuerpo de los hombres, sobre todo de los que tienen en sus manos el poder, los transforma en seres ambiciosos, peligrosos y alejados de la voluntad de Dios. Casi puede decirse que esto último fue una de las principales causas de las guerras que infectaron parte de los siglos XVI y XVII.

Para Cristóbal Suárez de Figueroa la prudencia, hija de la razón, era la única capaz de participar con éxito en los graves problemas que normalmente afectan al gobierno de las entidades políticas. Afirmara que *«en los negocios más arduos árbitro capacitadíssimo* es la prudencia». A lo largo de su obra dedica varias páginas a valorar la prudencia como virtud moral capaz de hacer posible la felicidad de los pueblos [115]. El citado autor vuelve sobre el tema destacando la sintonía que debe existir entre alma-cuerpo-razón-malos deseos. Y conviene anticipar que no pocas de estas ideas las encontraremos recogidas en doctrinarios políticos españoles de este período. Para él «el alma es ligera… invisible dentro de lo palpable… en los límites de lo mortal… nace la flaqueza de nuestro ser y de su imperfección… En el cuerpo humano hay dos partes, una espiritual e inteligente, donde está el discurso de la razón y otra sensitiva que es la voluntad… donde asaltan todos los movimientos contrarios a la razón, junto con los malos deseos» [116].

A principios del siglo XVII Alonso Carrillo Lasso, nos detallará la trascendencia que la virtud de la prudencia tiene en la gobernanza de los reinos y de los imperios. Sus comentarios se desarrollan en estrecha relación con aquellos que acabo de exponer de Suarez de Figueroa. Me parece oportuno insertar algunas de sus ideas que, en su tiempo y un siglo más tarde, serán retomadas por la doctrina política y teológico-moral del momento. Tanto él como como Figueroa enfatizan la importancia que la virtud de la prudencia ejerce sobre todas las actividades de un príncipe cristiano. Aun así, ambos autores reconocen la acertada visión de

---

[114] GUICCIARDINI, F., *Recuerdos,* Madrid 1988, p. 47.

[115] SUAREZ DE FIGUEROA, C., *Varias noticias importantes a la humana convivencia,* Madrid 1621, Prólogo.

[116] *Idem, fols 11 vto. y 13.*

Gicciardini en su valoración de la «prudencia natural», si bien no aparece en ellos algo que otros politólogos españoles destacan en primer plano. Me refiero a la experiencia, la única que es capaz de evitar la accidentalidad de las acciones humanas y su dependencia de las situaciones imprevistas. Para Carrillo Lasso «La prudencia es la principal virtud que le compete [al príncipe]… porque con ella se alcanza lo mejor que se desea en el Reyno… sin la prudencia se daría un absurdo… no se puede dar paso [en el gobierno] sin la guía de la esperiencia…» [117].

También Erasmo tiene respecto de la virtud de la prudencia unos comentarios con los que trata de razonar las diferencias existentes entre la guerra justa y la injusta ante los ojos de los hombres. No ante la mirada de Dios. No según dictaminaba Lutero. Fijaba su mirada sobre aquellos que manejan los resortes de los «asuntos públicos», quienes tienen obligación de ser no prudentes, sino prudentísimos. Aun así, la amenaza del acaso, del azar, «de la accidentalidad». pueden trastornar sus actos de gobierno. Con ello la «pública felicidad» podría verse alterada en grave detrimento del gobernante, del príncipe. Este es el momento en el que la posesión de experiencia se hace factor fundamental, sencillamente porque solo ella le hará comprender «muchas cosas inaccesibles». Ahora bien, comprender cosas inaccesibles no quiere decir resolverlas. En realidad, esto no es sino uno de los puntos esenciales en los que los doctrinarios escolásticos centraron sus sesudas elucubraciones, reinventándose parcialmente de siglo en siglo. Me refiero a lo que llamaban «segundas causas», es decir, aquellas que no proceden directamente de Dios, pero que sí permiten que otras causas secundarias sean las desencadenantes del hecho «inaccesible». A principios del siglo XVII Enríquez de Zúñiga se centrará sobre este mismo tema enriqueciendo con su comentario las atinadas palabras con que Guicciardini se refería a las «cosas inaccesibles al solo talento natural». Según Enríquez de Zúñiga la experiencia «es más poderosa que la misma ciencia» y su presencia en los actos del gobierno es del todo imprescindible:

> «La experiencia es gran maestra de todas las cosas. Todo lo alcança quien la tiene y nada tiene quien no la alcança. Con ningún estudio se adquiere, solo con el tiempo y con los casos. Es más poderosa que la misma sciencia, pues no se vence de razones y argumentos. La sciencia cosa preciosa es… pero si la experiencia le falta, es cal sin arena…» [118].

Gerónimo de Zevallos con apoyo en las Partidas y otros autores reputados de su tiempo (Rivadeneira, Santamaría, Fernández de Navarrete, Salazar, Gue-

[117] *Virtudes reales,* Córdoba 1626, cap. I, pp. 3-4.
[118] ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, J., *Consejos políticos y morales,* Cuenca 1634.

vara, Castillo de Bobadilla, Cerdán de Tallada, Covarrubias, López Bravo, etc.), afirmará que cuando la justicia asiste al príncipe, constituye un factor de tal importancia que por sí mismo hace posible la victoria de sus armas. Esa justicia hará posible «tener a Dios de su parte». De este modo el gran arbitrista que es Zevallos une a Dios con la justicia, justificando así el providencialismo que tantos políticos y doctrinarios del momento consideran razón natural y privilegiada para alzarse con la victoria. Aun así, Castillo de Bobadilla no deja caer todo el peso de la victoria en la intervención divina. Para él, aunque no lo diga en este momento, los caminos de Dios son infinitos y las flaquezas del hombre muchas. De ahí que concluya afirmando que con frecuencia para alcanzar la victoria «una hora de feliz fortuna», vale más que cualquier otro ardid de guerra:

> «Una de las cosas más convenientes, è importante para obtener victoria en la guerra, es quando se mueve con justicia, porque todos sirven con mayor gusto, y fortaleza, por tener a Dios de su parte; y esta sola satisfacción basta para aumentar el ánimo de los soldados… Pero la fortuna y buena suerte muchas veces vence a la prudencia, y aprovecha poco que el ánimo sea generoso, y el cuerpo belicoso, si el que pelea es desdichado: porque más vale una hora de felice fortuna, que todos los ardides de guerra» [119].

Castillo de Bobadilla resumiendo aquellas opiniones de los sabios antiguos y contemporáneos pone el énfasis en una serie de factores que, una vez reunidos propician un buen fin de la guerra. En su comentario hallamos la colaboración de hombres doctos, soldados viejos y curtidos en pasadas acciones bélicas, saber rodearse de letrados conocedores de la historia, el ejercicio de la prudencia, proceder en estos casos eligiendo lo mejor. En suma, prudencia y fortuna son, en última instancia los requisitos que conducirán al príncipe al triunfo [120]. Con estas premisas, el príncipe que debe acudir a la guerra debe «llamar solamente à los doctos, y para tratar de la guerra a los soldados viejos y práticos de las tierras… y que fuessen hombres de letras, en especial de historia… Doctrina cierta es que de las cosas gobernadas con prudencia… y del consejo, eligiendo lo mejor, nace la buena fortuna, la qual pocas veces se desvía de los discretos, y andan muy conjuntas y pareadas la prudencia y la fortuna» [121].

---

[119] *Arte real para el buen gobierno de Reyes y Príncipes y de sus vasallos,* Madrid 1623, Doc. XXVII, fol. 147 vto. y 602.

[120] *Ibidem,* fol. 148 vto. recuerda que «lo que sería de grande importancia para esperar felicissimos sucesos en la guerra, es tener cargadas algunas pensiones para soldados viejos estropeados, y para los que mueren en ella, dejando hijos pobres y mujeres viudas, a los quales, conforme a los servicios de sus padres, y a su calidad, se les deben de dar a ciento, y a dozientos, y trezientos ducados de pensión, cargándolas sobre las Encomiendas que V. M. haze merced…».

[121] Castillo de Bobadilla, J., *Política para corregidores y señores de vasallos en tiempos de paz y de guerra,* tomo II, Madrid 1597, lib. IV, cap. II, p. 601.

9.

> Lutero: *«La mayor parte de los príncipes son tiranos y enemigos de Dios»*. Erasmo: *«La Philosophia Cristi». «Dios depositó en su interior una chispa de espíritu divino para hacer el bien por el bien mismo». «Esta paz terrena la refiere y endereça à la paz celestial, la qual es verdaderamente paz»*. Erasmo: *«Nada más odioso más indigno del hombre que la guerra»*.

Frente a la imagen que de Lutero ha quedado someramente reflejada hasta aquí, Erasmo (1466-1536) presentaba ante los ojos de toda Europa una doctrina opuesta, aunque para algunos esto último no estuviese siempre suficientemente claro. De hecho, el recelo de Erasmo de confrontar sus ideas con Lutero no se produjo nunca de forma directa. Incluso la propia Iglesia Católica nunca respondió a sus tesis, lo cual no dejó de tener su efecto en la explosiva y tozuda mentalidad del reformador. Sí puede afirmarse, sin temor a equívocos, que su preferencia sobre los regímenes políticos era el democrático, propio de los Países Bajos. Aun así, en su extensa obra se percibe que el autor no desdeña una forma de gobierno que aúne los tres sistemas políticos existentes, sin que nos proporcione mayores comentarios aclaratorios.

Su fama se extenderá por Francia a todos los niveles intelectuales. El rey Francisco I había tenido la oportuna idea de garantizar la protección del humanismo cristiano, del mismo modo que rechazó enérgicamente el luteranismo [122]. Había fundado un colegio para el estudio de las lenguas clásicas (cuya dirección, por cierto, ofreció a un Erasmo que, ya de avanzada edad, hubo de rechazar) [123]. Con todo ello, hay que insistir en que su posición intelectual y espiritual será siempre frente a Lutero, sencillamente porque en esa confrontación dialéctica chocarán dos principios adversos: humanismo cristiano frente

[122] Rotterdam, E. de, *Adagio del poder y de la guerra y teoría del Adagio,* Madrid 2008, p. 203 encontramos una de las más claras manifestaciones del propio Erasmo sobre lo que entendía por humanismo cristiano: «la naturaleza he repartido entre los mortales una admirable variedad de cualidades, tanto espirituales como corporales, para que el individuo encuentre en otros individuos algo que amar y reconocer por su excelencia o que desear y abrazar por su utilidad y atractivo. Por último depositó en su interior una chispa de espíritu divino para que, aunque no se ofrezca recompensa, a todos agrade hacer el bien por el bien mismo». En pp. 234-235 sostiene que la opinión de muchos es que «lo que el derecho natural prescribe, las leyes confirman y admite la costumbre es que respondamos a la violencia con la violencia, que cada cual defienda su vida tanto como su dinero… Lo reconozco. Pero la gracia evangélica… ordena que no maldigamos a los que nos maldicen, que hagamos el bien a los que nos hacen el mal…».

[123] Como señalan Dickens y Jones, *op. cit.,* pp. 293-297: «Lefévre había iniciado un proceso de evolución en el campo de las letras, la filosofía, la teología y la religión similar al de Erasmo, a quien se parecía estrechamente en su aproximación a los estudios bíblicos y en su enseñanza religiosa cristocéntrica, con su acento en la primacía de la fe interior… sobre lo externo y el ceremonial».

a teocratismo intolerante. Y lo curioso del caso es que, en la misma acogedora Francia, las cosas empezaron a torcerse para Erasmo, desde los claustros universitarios, como la Sorbona, a eruditos franceses, hasta el punto de surgir un verdadero movimiento persecutorio. Aunque el rey trató de proteger a Erasmo, no pudo impedir que en 1527 la Universidad condenara tanto *Los Coloquios*, como las *Paráfrasis* de Erasmo. Digamos que el ambiente teológico y el reformismo cristiano habían empezado su marcha de la conquista del país.

En realidad Erasmo, en su largo periplo de estudioso de los textos teológicos y de la doctrina de los Santos Padres, se nos aparece como un denodado defensor de la dignidad del hombre a través del examen de los textos bíblicos, especialmente aquellos de origen griego. Esto determinará que «Erasmo se distancie tanto del conservadurismo de Roma como del pesimismo de Lutero» [124]. No parece discutible que el humanismo desempeñó un papel relevante en el mundo de la política, tanto eclesiástica como secular, al aportar un factor cultural del que antes se carecía en uno y otro ámbito. El humanismo abrirá un cúmulo de posibilidades a los escritores y tratadistas que habían hecho de la antigüedad clásica el centro de gravedad de sus disquisiciones eclesiásticas o políticas. El Renacimiento, en cambio, aportará a todos los ámbitos de la vida del europeo una «explosión de vitalidad» como no se había conocido hasta entonces y cuyos efectos perdurarán más de un siglo [125]. Bertrand Russell tiene sobre esto un punto de vista que me parece sumamente acertado. Según él «El problema de un orden social duradero y satisfactorio solo puede resolverse combinando la solidez del Imperio romano con el idealismo de La Ciudad de Dios de San Agustín. Pronto tendremos oportunidad de comprobar la sólida lógica que define su planteamiento [126].

Sí destaca una idea en este ámbito que parece presidir su pensamiento: Erasmo se muestra más preocupado por el espíritu del gobernante que por la forma de gobierno. Cuando habla de libertad siempre se refiere a la libertad cristiana. Esto último y su decidido pacifismo nutren la esencia de su pensamiento [127]. De ahí que la Patrística (San Jerónimo, San Agustín) constituya el insondable almacén del que extraerá los argumentos para predicar la filosofía cristiana y la moralidad política. Y no ha de olvidarse que para alcanzar este esfuerzo intelectual Erasmo aprendió no poco de San Agustín «el gran secularizador del pasado pagano»

---

[124] Ver Dickens, A. G. y Jones, W. R. D., *Erasmo,* Madrid 2002, p. 189.

[125] Pérez, J., *Humanismo en el Renacimiento español*, Madrid 2013, p. 34.

[126] Russell, B., *Historia de la Filosofía,* Madrid 2008, p. 541.

[127] Según su biógrafo Zweig, S., *Erasmo de Rotterdam,* Barcelona 2011, p. 95 «Las Leyes fundamentales de su reino invisible son el libre albedrío y la libertad interior. La actitud espiritual de Erasmo no es la de someter a los hombres a sus ideales humanistas y humanitarios con la intolerancia, como los príncipes y religiones que le precedieron, sino convencer pacíficamente atrayéndolos con su claridad».

como lo calificara hace años un autor. Argumentaba este último que muchos aspectos de la vida del Imperio romano estaban dominados y hasta doblegados por los dioses paganos. Unos dioses que «parecían todavía acechar furtivamente, dando pie al conservador y asustando al cristiano». A estos dioses «se les reduce a dimensiones puramente humanas… En *La Ciudad de Dios* Agustín juzgará al Imperio por sus méritos como institución puramente humana…» [128].

Pero su *Philosophia Christi*, a la que tanto alude en sus escritos, no es una enseñanza vulgar. Requiere de la razón y, a través de esta, de la crítica. No es un texto para principiantes porque conocer el sentido y el contenido de las Sagradas Escrituras requiere de algo más que buena voluntad. Erasmo es teólogo, un teólogo que opera según los dictados de la razón, pero también es filólogo y humanista, por lo tanto sabe hacer uso de la razón y, a su través, de la crítica filológica de los textos sagrados o la explicación de los principios teológicos. Es un claro producto de su tiempo. En las Escrituras puede hallarse un considerable número de parábolas y de símbolos cuyo significado, al ser analógico, revierte o se remite a significados que pueden ser religiosos o morales. He aquí la razón de ser del filólogo, él es el que mejor puede conectar el símbolo con su significado moral, cristiano o, incluso, filosófico.

Huizinga ha escrito sobre Erasmo que «era un espíritu completamente apolítico. Vivía demasiado lejos de la realidad práctica y tenía una idea demasiado ingenua de la perfectibilidad de los hombres como para ser capaz de comprender las dificultades y necesidades del aparato estatal» [129]. El desprecio de todo lo concerniente a la política en Erasmo tendrá su manifestación en una de las consecuencias más letales a las que el espíritu de los hombres o mejor, de los gobernantes, puede dar lugar. Me refiero a la guerra. Explorar las obras del holandés lleva indefectiblemente a dos hechos radicalmente opuestos: una es la paz, la caridad y el amor a los semejantes, dejando, por el momento, a un lado aquella *Philosophia Christi* que hay que situarla fuera del entendimiento y la razón de un buen cristiano, tan solo fiel creyente en la palabra y ejemplo de Cristo. El otro hecho, tan incuestionable como el anterior, tan radicalmente rechazado por el humanismo racionalista de Erasmo es la guerra. Sus referencias a ella son muy numerosas, tanto como su defensa de la concordia entre los católicos. Sus diatribas sobre la guerra, como sus adagios, son duros y alternan

[128] Brown, P., *Biografía de* Hipona, A. de, Madrid 1969, p. 351.

[129] Huizinga, J., *Erasmo,* II, p. 272. En cualquier caso, modernos investigadores han puesto de relieve ciertos rasgos del perfil de Erasmo que hasta ahora, según parece, han sido ignorados, o no tomados en consideración por los historiadores. Clavería, C., *Erasmo, hombre de mundo, evasivo, suspicaz e independiente,* Madrid 2018, p. 274 explica que «Erasmo fue también un heterodoxo que creyó a su modo en sí mismo y en lo que representaba y, sobre todo, tuvo una idea de sí mismo que no todos querían, podían o sabían compartir».

con una espiritualidad sensible y cercana cuando afronta los problemas de la fe, la caridad o la clemencia. Su reformismo es moderado, toda violencia en los actos o las palabras golpean su mente como si fueran un arma letal. Por eso, el imperio al que aspira es un imperio humanista, regido por la caridad y la moralidad de sus actos. Ese es el sueño reformador de Erasmo. Impracticable por la candidez de su espíritu, y por su horror hacia la violencia en cualquiera de sus formas [130].

Denuncia Erasmo que, a pesar de las calamidades que toda guerra trae consigo, resulta sorprendente «con cuanta temeridad, sin que importe la causa», la guerra es emprendida por muchos sin el menor reparo, sin mayor reflexión: «los paganos, los cristianos, los laicos, los curas, los obispos, los jóvenes, los ancianos…». Para Erasmo, el resultado de todo lo concerniente a la guerras «es que actualmente la guerra es algo tan habitual que los hombres se sorprenden de que haya alguien a quien no les guste». Desde otro punto de vista que, por cierto, nada extraño es al pensamiento pacifista erasmiano, Lutero opina que «sobre la condición de los hombres de armas… hay muchos que se quejan de ese oficio… y otros son tan temerarios que no se preocupan ya de Dios y desprecian el alma y la conciencia,,, como si hacer la guerra fuese algo tan excelente que no hubiera que pensar en Dios y en el alma» [131].

Por cierto que, entre otros, hay otro comentario erasmiano que no se aparta mucho de lo que sobre el mismo he recogido. Su contenido responde a las mismas radicales que el anteriormente citado, aunque quizás haya que considerarlo algo más severo: «Hay algunos quienes aplauden, quienes pronuncian las más grandes alabanzas, quienes califican de santa una cosa, como la guerra, que es más que diabólica» [132]. Me referiré, sin embargo, a otro comentario diferente que, sin desmerecer la radicalidad de los otros, insiste con tajante convicción en el mismo tema de la guerra. Me parece una exhortación ejemplar, por ello no vacilo en traerla aquí:

> «Si hay algo propio de mortales que conviene abordar con titubeos, más aún, que debe evitarse por todos los medios, conjurarse y rechazarse, es ciertamente la guerra; nada hay que sea "más impío", más calamitoso, que más difunda la ruina, nada más pertinaz, más odioso, en pocas palabras, más indigno del hombre y con más razón del cristiano» [133].

---

[130] Ver Zweig, S., *Erasmo de Rotterdam,* cit., p. 94.
[131] *Escrítos políticos,* p. 128.
[132] Escritos políticos, p. 146.
[133] Rotterdam, E. de, *La guerra es dulce a quienes no la han vivido,* en «Adagios del poder y la guerra y Teoría del adagio», Madrid 2008, p. 200. En p. 177 culmina su pensamiento sobre la guerra proclamando que quienes procuran apartarse de la guerra son sospechosos de herejía, al contrario de aquellos que la procuran.

10.

«La guerra es la más peligrosa de todas las cosas y solo puede emprenderse con el consentimiento del pueblo». Maquiavelo: *«Una guerra es legítima por el solo hecho de ser necesaria».* C. de Villalón: *«Una guerra es justa cuando cuenta con las ayudas de S. S.» «El príncipe debe mirar si se puede proceder contra los herejes como contra sediciosos de la República, cuyo fin es la rebelión».* Locke: *«No habrá paz mientras se piense que la religión ha de ser propagada por la fuerza de las armas».* Erasmo: *«Si hay algo de mortales que debe evitarse por todos los medios es la guerra, nada hay que sea "más impío"».* Locke: *«Ningún hombre puede privar a otro que no es de su iglesia y fe de la libertad». La Iglesia es una cosa distinta y separada del Estado».*

Nada puede oponerse a la consideración que su biógrafo hace de Erasmo. En sus obras resulta fácil tropezarse con expresiones o argumentos más o menos penetrantes, en los que las ideas de caridad, paz, amor sincero entre los católicos, concordia en la vida social, etc., constituyen el firme de su construcción teológica y moralista [134]. Respecto del Príncipe no nos informa de todo aquello que concierne al gobierno o la justicia. En cuanto a la guerra, por tratarse de un espíritu contrario a las confrontaciones bélicas, afirmará algo que nos hace comprender mejor las razones de sus vanos intentos de concordia y de paz entre las naciones, la explicación a tantos periplos europeos buscando comprensión y acuerdo. Erasmo repetirá a unos y otros, a pueblos y a príncipes, que la concordia en su sentido más amplio es la base de la sociedad huma-

[134] Sin duda Erasmo concibió la idea de la paz terrena y paz celestial en los mismos términos que San Agustín, al que tanto siguió en sus reflexiones. En *La Ciudad de Dios* San Agustín hace un breve comentario a propósito de la paz de Dios y su relación con la paz humana que llama a su reproducción desde el momento en que en varias ocasiones tendré oportunidad de hablar de la paz establecida por el poder político (paz terrena) y paz divina como aspiración de todos los que se atienen a la fe de Cristo. Dice San Agustín: «… también la Ciudad Celestial en esta su peregrinación usa de la paz terrena, y quanto puede, salva la piedad, y religión, guarda y desea la composición y conformidad de las voluntades humanas en las cosas que pertenecen a la naturaleza mortal de los hombres, y esta paz terrena la refiere y endereça à la paz celestial. La qual… es verdaderamente paz, que sola ella se debe llamar paz de la criatura racional, es a saber, una ordenadíssima… compañía en gozar de Dios, y unos de otros en Dios, y quando llegaremos a esto… ni el cuerpo será animal… sino espiritual sin necesidad alguna… Y con esta Fe juntamente vive, quando refiere todas las buenas obras que haze para con Dios, o para con el próximo, a fin de alcançar aquella paz, porque la vida en la ciudad… no es solitaria, sino social y política», ed. de Amberes 1701, lib. XIX, cap. XVII, p. 467-468. Ver también lib. I, cap. XIV, pp. 464-465: «Mientras está en este cuerpo mortal, anda peregrinando, ausente del Señor, porque camina todavía con la Fe y no ha llegado aun a ver a Dios claramente, por esto toda la paz, ora sea la del cuerpo, o la del alma la… la endereza à aquella paz que tiene el hombre mortal con Dios inmortal…».

na. De igual modo que la prudencia, como fruto del raciocinio de los gobernantes, auxiliado por el elemento capital que es la experiencia, aquella que da sentido y conocimiento de las cosas por sus causas, son los auténticos basamentos que conforman una sociedad cristiana organizada a semejanza de la «Ciudad de Dios» de San Agustín.

Desde luego, nada extraño resulta encontrar comentarios como éste, al que habré de referirme más adelante, ya que la prudencia como producto de la razón, es considerada por todos los tratadistas que he podido examinar, antes y ahora, como elemento capital que debe presidir la función de gobernar, anteponiéndose a otras virtudes que algunos doctrinarios esgrimen como prioritarias. Antes de pasar a los consejos que nos proporciona Erasmo, creo que vale la pena recoger el sentir, siempre digno de mención, de Pedro de Rivadeneira: «Innumerables son las cosas que enseña la prudencia al príncipe cristiano, y sería nunca acabar si las quisiésemos todas aquí referir» [135]. El holandés nos describe en breves palabras cómo la prudencia constituye un factor que todo príncipe debe atender antes de emplear la espada:

> «Todo príncipe, antes de declarar una guerra, debería sopesar los sacrificios que conlleva y los beneficios que puede reportar, pues solo entonces comprendería qué puede obtenerse de ella» [136].

Y a mayor abundamiento, nos aporta otras enseñanzas que en el decurso de su vida intelectual ha ido adquiriendo. En este punto, su *Elogio de la locura* constituye una clara muestra del realismo que su visión humanística y moralizante le aporta a la hora de observar y valorar los hechos y los actos de los hombres. Su desprecio de los intelectuales y solo intelectuales, de los filósofos que solo saben aportar sapientísimas entelequias a los problemas urgentes del ser humano [137], de los monjes que dictaminan sobre la vida de una sociedad que no conocen, emboscados tras los muros de los monasterios, de la estulticia de los políticos que se aplican en desempeñar el gobierno de los pueblos: «Yo veía cómo el común de los mortales estaba corrompido por las opiniones más estultas, y esto

---

[135] *Tratado de la religión y virtudes…,* cap. XXXI, p. 562.

[136] Rotterdam, E. de, *Lamento de la paz,* Barcelona 2023, p. 56. En p. 63 agregará: «La guerra es la más peligrosa de todas las cosas, y solo puede emprenderse con el consentimiento de todo el pueblo… A veces será preciso incluso comprar la paz… si se compara lo que cuesta la guerra con el número de vidas que es posible salvar, cualquier precio, por caro que sea, parecerá módico».

[137] Villalón, C. de en *El Crótalon,* de mediados del xvi, ed. de Madrid 1973, p. 168 manifiesta idéntico desprecio por los filósofos. Algunos de sus comentarios son verdaderos ejemplos de dureza al valorarlos: «… fueron tantas las opiniones y diversidad de no se qué principios de naturaleza: insecables átomos, innumerables formas, diversidad de materias, ideas, primeras y segundas intenciones… que cuanto más allí estaba, más me emboscaba en el laberinto de confusión…».

en cada una de las instituciones de la vida, y el deseo del remedio era mayor que la esperanza» [138]. Todo este maremágnum de desatinos le hacen preguntarse:

> «¿De dónde si no provienen tantos trastornos, tantos tratados que sin cesar se firman y rescinden, tantos continuos tumultos, tantas masacres, tantas batallas, amenazas, disesiones, si no es de la estulticia?» [139].

De todas formas, esa moralidad política nacida a través de la filosofía cristiana que le había aportado la atenta lectura del Evangelio y la doctrina elaborada por los Santos Padres de la Iglesia, no constituía un almacén de trastos intelectuales o de doctrinas moralistas desprestigiadas y transeuntes. El mismo San Agustín, al que Erasmo seguía con tanta fidelidad en sus sesudas elucubraciones intelectuales repletas de intimismo vivificador, como en sus sentencias más sentidas fruto de su espiritualidad, había escrito en sus *Confesiones* que no son pocas las ocasiones en las que lo que los hombres califican alguna acción de crimen o, simplemente, de torpeza, no es más que el proceder de ese hombre de acuerdo con las coordenadas de tiempo y espacio. Es la sociedad humana, sus creencias o sus convicciones: quizás la fe instintiva hacia determinadas creencias o prácticas, las que marcan y dan el sentido a las palabras y las acciones que el individuo realiza [140]. Tal vez se refería a eso el obispo hiponense cuando afirmaba:

> «Hay acciones que parecen crimen o torpeza y no lo son, porque ni te ofenden a ti ni rompen el consorcio de la sociedad humana, pues de alguna manera se concilian con lo que es congruente en un tiempo dado» [141].

No obstante, la sabiduría que encerraban las recomendaciones de Erasmo a Carlos V en torno a los perjuicios que, nacidos de la fatalidad, acarreaba toda confrontación bélica, parece que no tuvieron reflejo fiel en la práctica política

---

[138] *Carta de Erasmo a Dorpio,* en «Elogio de la locura», IX, p. 224.

[139] Rotterdam, E. de, *Adagios del poder y de la guerra,* cit., p. 158.

[140] En uno de los remedios que Furió Ceriol recomienda al rey sobre el grave asunto de los Países Bajos afirma: «… para la debida reducción, fidelidad y obediencia de los Estados Bajos de la Casa de Borgoña…» [considero]… tres cosas principalmente entre otras muchas. La primera porque el Turco tiene cierta ciencia de las fuerzas de poniente y tendrá por muy cierto que las armas Cristianas no le pueden dañar… «… Y en tal caso sería muy gran bien de la cristiandad y alivio grandísimo de V. M. si le hallase con sus Estados Bajos reducidos a su debida obediencia como es justo. La segunda razón es porque el nuevo rey de Polonia estando como está muy obligado al turco, moverá guerra cada y cuando se lo pidiera… Su hermano el rey de Francia le ayudará a ello… y algunos príncipes de Alemania también se lo procurarán… y podría ser que diesen todos sobre los Estados Bajos… Por todas estas causas, entre otras muchas vengo a decir que no solamente conviene a V. M., más aun es necesario que, con toda diligencia y industria, trabaje en reducir dichos estados a su real fidelidad». En Mechoulan, H., *Razón y alteridad en Fadrique Furio Ceriol, El Concejo y consejeros del Príncipe,* pp. 205-206.

[141] Hipona, A. de, *Las Confesiones,* Madrid 2011, lib. III, cap. IX, p. 129.

y geoestratégica de los gobernantes españoles. En carta al emperador fechada el 13 de enero de 1522 trata de persuadirle de aquello que solo el tiempo, escaso tiempo, demostraría su ineficacia: «Recuerde tu clemencia en todo momento que no hay guerra, ni aún la que se emprenda por la más justa de las causas y se lleve con la mayor templanza y moderación, que no arrastre consigo una inmensa red de crímenes y calamidades» [142]. A la vista de estas palabras no parece quedar dudas de que Erasmo, que había sido nombrado consejero del emperador, tenía la secreta intención de atraerlo a su campo. Esto no sucedió, como veremos, y las guerras de religión se expandieron por toda Europa como una plaga de langostas arruina las ilusiones de los hombres.

En pocas palabras, puede decirse que los consejos que podemos extraer de la sutil habilidad política de Gicciardini, respecto al valor de la experiencia en materia de gobierno político, Carlos V antepuso o trató de hacer coincidir la materia política con la religiosa, con un ímpetu que solo igualaría su hijo Felipe. El emperador dudó sobre el momento en el que habría de intervenir con las armas en la mano, pero su decisión estaba tomada de antemano a la vista de cómo se desarrollaban los hechos político-religiosos en Alemania y Flandes. Él era un católico sincero, de convicciones profundas. Su preceptor Adriano de Utrecht futuro papa, le había inculcado los dogmas y principios fundamentales de la Iglesia Católica. Esto parece ser algo en lo que existe coincidencia entre los historiadores. En cualquier caso la habilidad del consejero no alcanzaba con frecuencia a conjugar las numerosas variables que la política o la guerra traía consigo. Lorenzo Ramírez de Prado tiene sobre este punto unas palabras que merecen ser conocidas, precisamente por incidir en ese aspecto de la utilidad o eficacia de un buen consejo. Opinaba el mencionado autor y político de experiencia y alto fuste doctrinal que:

> «La necesidad del Consejo es tan cierta como no ser ciertos ni determinados los medios, ni su conveniencia en orden a los fines: que en el estado humano ninguna cosa es firme porque los pensamientos de los mortales son dudosos y temerosos, incierta la providencia de los más sabios, que ya vuelve dudoso y difícil lo que parecía claro y fácil» [143].

No cabe duda de que Carlos V era un hombre de fe que se disponía a hacer una guerra. Pero, ¿una guerra justa?, ¿justa para sí mismo?, ¿justa a los ojos de Dios? Si era justa desde el punto de vista terrenal en cuanto se trataba de una obra considerada buena que acompañaba a una fe reputada como ver-

[142] Tomo el dato de Uscatescu, *Erasmo el europeo…,* cit., p. 13.
[143] *Consejo y consejero de príncipes,* p. 6.

dadera, hay que pensar que, ante Dios, el emperador actuaba correctamente, porque procedía contra una desviación herética. De lo que estaba firmemente convencido Carlos V era de que únicamente consideraba verdadera aquella religión y no otra; esa otra era una religión falsa y, por tanto, herética [144]. Pero, hablando de justicia en el origen de las confrontaciones bélicas, considero útil traer aquí unas palabras, ya citadas por mí que enlazan con lo antes dicho en materia de justicia. Se preguntaba Francis Bacon «… a qué aspira la gente?… ¿No saben que todos persiguen sus propios fines y que siempre serán más fieles a su propio interés? [145].

El 19 de abril de 1521 durante la trascendental Dieta de Worms «Carlos V desechó la idea de que un solo hombre pudiera barrer, invocando las Escrituras, todo lo que había sido consagrado y santificado por mil años de piadosa observancia. Son palabras claras, firmes: el Emperador consideraba su deber combatir la herejía y a los herejes». Sería allí donde ante todos los asistentes a la Dieta haría su solemne proclamación como cristiano y su decisión firme de defenderla [146].

No debe sorprender que en el ambiente que se había creado en Europa y que agitaba los ánimos de los nacionales, el caso de España no fue una notable excepción. No lo fue, al menos si tenemos en cuenta ciertas informaciones que aparecen en documentos y, quizás más aún, en escritores del brazo eclesiástico. Es el caso de Fray Felipe de Meneses, quien en una obra publicada a mediados del siglo XVI anota la gravedad que se derivaba de la ignorancia de los españoles en todo lo concerniente a la religión católica. Una ignorancia que los hacía presa fácil para ser convencidos por experimentados herejes camuflados entre el pueblo. Esto era una verdadera ventaja para los reformistas ocultos en la muchedumbre del pueblo, pero no para Erasmo y sus tesis, cuyas obras eran

[144] Instrucciones de Carlos V a su hijo de 1543 donde le recuerda su obligación de defender la religión cristiana en cualquier circunstancia: «Hijo, es necesario que os esforcéis y encomendéis a Dios para que Él os favorezca, de manera que le podáis servir en ello… Para este efecto ante todas cosas habéis menester determinaros en dos cosas: la una y principal tener a Dios delante de vuestros ojos y ofrecerle todos los trabajos y cuidados que habéis de pasar, y sacrificaros y estar muy pronto a ellos». En FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Corpus documental de Carlos V,* vol. II, Madrid 1975.

[145] *Ensayos,* p. 164.

[146] Tomo este dato de PÉREZ, J., *La leyenda negra,* Madrid 2009,, pp. 211-212. «sabéis que desciendo de los muy cristianos emperadores que reinaron sobre la noble nación germánica, de los Reyes Católicos de España, los Archiduques de Austria, los duques de Borgoña, todos los cuales fueron hasta su muerte hijos fieles de la Iglesia romana, defensores de la fe católica, las costumbres sagradas, los decretos y los usos del oficio divino,,, Así, pues estoy decidido a permanecer fiel a todo lo que se fijó en el Concilio de Constanza. Está claro que un hermano aislado está en el error cuando contradice la opinión de toda la Cristiandad; de lo contrario de lo contrario esta habría estado equivocada durante mil años o más. Por eso, estoy decidido a empeñar mis reinos, mis posesiones, mis amigos, mi cuerpo y mi sangre, mi vida y mi alma, pues sería una vergüenza… que… un agravio a la religión cristiana,, penetrara en el corazón de los hombres…».

desconocidas por la generalidad, dado el cultismo con que estaban escritas. Él mismo había dicho que «Dios no desea que los seudoapóstoles… sean destruidos sino tolerados, por si… recobran sus sentidos» [147].

Meneses dedica numerosos folios a denunciar los peligros a que podía conducir esta falta de conocimientos en materia de religión, así como de todo lo referente al culto. Consideraba a España, pues, como fácil víctima de proclamas o prédicas más o menos ocultas que les llevaran sin mayores esfuerzos a la pérdida de aquella fe que tanto preocupaba y ocupaba a los reyes desde Fernando el Católico. El mismo carácter de los españoles y la generalizada apetencia de riqueza no constituían elementos caracterizados, precisamente, por su altruismo. Pero, además había otro problema, seguro de mayor envergadura, y es que ese carácter, al ser vigoroso y «de más valor» *que otras naciones,* hacía del español un sujeto «cuyo valor trae consigo soberbia y levantamientos» fruto de los cuales era el apetito de libertad.

Solo la Inquisición podría ser un freno que evitase desmanes como los producidos en Alemania. Observa Bataillon que «la gran transformación que se realiza en España hacia 1558 depende de vastos encadenamientos europeos mucho más fuertes… Una circunstancia decisiva fue la atracción ejercida por Ginebra… para la propaganda evangélica en España. Por vez primera el iluminismo… aparecía… como copartícipe del protestantismo internacional… Ya en 1550… se había publicado un *Catecismo* que era la traducción castellana del de Calvino, y en 1551 el peligroso librito se había mandado en sobres sellados a gran número de la aristocracia española…» [148]. Hechas estas advertencias, veamos ahora algunas consideraciones de Felipe de Meneses que merecen ser conocidas, entre otras cosas por el paralelismo que, según dicho autor, presentaba con el caso alemán:

> «Como la nación española sea de valor más que otras y los bienes deste mundo… no son puros… este valor trae consigo soberbia y levantamientos: y la soberbia… trae apetito de libertad… si sonase el tambor de la libertad, temo que habría tanta gente como en Alemania hizo. Otro cebo que echó Lutero a aquella gente fue larga licencia a la carne y sensualidad…» [149].

A lo anterior cabe añadir que actuaba conforme a un libre arbitrio que había sido reconocido al hombre por la propia dignidad humana, según había transmitido Erasmo en su famoso escrito de 1524. Al menos eso parecía, si nos

---

147 Ver Dickens y Jones, *Erasmo,* cit., pp. 358-359.
148 *Erasmo y España,* México 1966.
149 *Luz del alma christiana,* Sevilla 1555, fol. XIX.

atenemos a la interpretación del gran enemigo de la guerra que era el mismo Erasmo. En este punto resulta de verdadero interés la idea que respecto a la guerra justa tenía alguien que poca connivencia tenía con el pensamiento del emperador. Me refiero a Maquiavelo. De él procede esta consideración inserta en el *Príncipe.* Su afirmación puede circunscribirse a unas pocas palabras: la necesidad es causa suficiente para hacer la guerra, sobre todo porque constituyendo «actos de humanidad» «ya no hay más esperanza que en ellas»:

> «una guerra es legítima por el solo hecho de ser necesaria, y las guerras son actos de humanidad cuando no hay ya más esperanza que en ellas» [150].

Desde luego, el planteamiento del florentino nada tenía que ver con los principios en que se asentaba el pensamiento de Carlos V. Lo cual no quiere decir que la desesperanza pueda vencer otro tipo de frenos que nada tienen que ver con los «actos de humanidad» a que aludía el florentino. En él no hay relación alguna con la justicia divina, ni con principios de moralidad o cualquier otro principio trascendente. Maquiavelo no está pensando en una guerra provocada contra otra nación cristiana. Su planteamiento obedece a firmes principios instalados en la sociedad desde el Renacimiento, o, si se quiere conforme a principios humanistas recorridos de punta a cabo por el realismo que define al hombre como centro de todas las cosas. Se limita a decir que una guerra es lícita cuando es necesaria, sin más aclaraciones. Además, reconoce que las guerras en sí mismas son «actos de humanidad»; respuestas del hombre ante agresiones que han eliminado toda posibilidad de acuerdo. Digamos, con algún doctrinario político al que habremos de referirnos más adelante, que la guerra es un hecho natural; que habrá guerras mientras exista el hombre.

Carlos V era un gobernante cuyo espíritu y voluntad estaban recorridos de parte a parte por un objetivo esencial; la conservación de sus grandes dominios, así como la religión tradicional arraigada en ellos. Por otra parte, la infinita bondad divina y su justicia por encima de toda consideración humana era, según Lutero y según Erasmo, la más firme garantía del perdón de Dios. Lo cierto es que en 1546 Carlos V había recibido del papa tanto un número considerable de hombres de armas, como dinero al contado, incluso tomado de las iglesias de España. Entonces la guerra contra los protestantes alemanes había empezado, aunque él trató de encubrir sus propósitos informando a los que consideraba sus enemigos que se trataba de unificar el Imperio, pacificarlos y actuar contra los rebeldes, es decir, contra los insurgentes políticos.

---

[150] Maquiavelo, N., *El Príncipe,* cap. XXVI, p. 127.

Es más que posible que en la mente del emperador rondasen las inquietantes advertencias de los doctrinarios políticos españoles denunciando los peligros que llevaba consigo, tanto un cambio brusco de religión, como la convivencia de varias religiones diferentes dentro del Estado, para la supervivencia de este último. El mismo Rivadeneira partía de este punto de vista sostenido por el emperador, al afirmar tajante y categóricamente que «es imposible que hagan buena liga el católico y el hereje en una misma república» [151].

No resulta fácil encontrar una opinión tan clara como descarnada. Pero también hay algo que no se puede desconocer, y es la intolerancia manifiesta del emperador. Una intolerancia nacida en lo más profundo de su espíritu y que contaminaría de pasión por su credo la mayor parte de sus actos de gobierno. Intolerancia que heredaría su hijo Felipe II con la misma intensidad que su padre. La misma que rechazarán no pocos doctrinarios políticos, por no adecuarse a la conducta de un buen cristiano. El temor a la infiltración de sectas en los recientes Estados nacionales era una realidad incuestionable. Del mismo modo es indiscutible que cada nación reaccionó de diferente modo ante lo que se consideraba un grave peligro para la cohesión del Estado. En una Europa que había disfrutado de un largo período de paz y concordancia, ambas en medida apreciable, surgía de entre las tinieblas del odio, el anhelo de venganza o el humo de las hogueras nuevas razones para eliminar al prójimo [152].

Pero había quienes pensaban de modo diferente. Entre la intolerancia y la libertad de cultos existía la posibilidad de llegar a acuerdos que compusieran una tolerancia respetuosa con la coexistencia de diferentes cultos. En efecto, John Locke, por citar el ejemplo de un pensador británico cuya doctrina filosófico-política serviría de modelo a muchos políticos, gobernantes y tratadistas contemporáneos y posteriores, consideraba que «cualquiera puede emplear cuantas exhortaciones y argumentos guste para promover la salvación del alma de otro hombre, pero debe prescindir de toda fuerza o coacción» [153]. El destacado planteamiento de Locke no es el único que se manifiesta en este sentido. Veremos cómo otros tratadistas no solo ingleses insistirán en el mismo punto de vista. La coacción no se considera por muchos el mejor método para hacer cambiar la creencia de los hombres. El empleo de la fuerza, incluso, puede generar el efecto contrario, como sucedió con los primeros cristianos que sur-

[151] Rivadeneira, P. de, *Tratado de la religión y virtudes...,* cit., cap. XVII, p. 482.

[152] Milton, J., *Aeropagítica,* ed. Madrid 2011, p. 149 denunciará un hecho que la frecuencia con que se producía lo había transformado en un grave problema: «Hay quienes se quejan continuamente de la existencia de cismas y de sectas, y ven una calamidad en el hecho de que cualquier hombre disientan de las máximas por las que ellos se rigen… son su propio orgullo e ignorancia los que provocan el conflicto».

[153] *Carta sobre la tolerancia,* cit., p. 50.

gieron en Roma. Otra cosa es que el uso de exhortaciones de la más variada índole junto a argumentos más o menos persuasivos, conduzca a resultados esperanzadores.

El mismo Rivadeneira recoge como ejemplo suficientemente válido la opinión del alemán Andrés Erstembergeth quien se pronuncia sobre este punto en términos que poco margen dejan para la esperanza. Sus argumentos pueden calificarse de manifiestamente inconciliables, al afirmar que «la libertad de conciencia es la destrucción de toda la religión, y contraria a la naturaleza y a todas las leyes divinas y humanas, y à la paz de la república, y conservación de los estados» [154]. No mucho más puede agregarse para hacer propaganda de la guerra como medio de resolver por las malas los conflictos religiosos que, sin duda, van unidos a la libertad de conciencia. En definitiva, nada que pudiera alarmar las conciencias de los partidarios españoles de la Contrarreforma nacidos al calor del Concilio de Trento y bien dispuestos para despejar el camino de herejías «repulsivas» o planteamientos políticos «pestilentes».

De las primeras y sus secuelas sectarias aparecerán mil y una formas de limpiar el patio europeo de la barbarie romana, sus pontífices asesinos por mano de otros, obispos, sacerdotes y clero en general salpicados de corruptelas de la más variada índole. En concreto Erasmo desliza en sus escritos varias referencias bastante explícitas sobre los obispos. En su opúsculo «Silenos de Alcibíades» varias veces editado a partir de su primera edición de 1518 escribe a propósito de la consagración de muchos obispos, lo que sigue: «Dirás que es un varón muy excelente y aún celestial, mucho mayor que hombre. Pero… no hallarás otro que un guerrero pleiteador; en suma, un tirano… hallarás que son unos baladrones, tragones, bodegueros y aún robadores tiranos… en figura de hombres tienen ánimas de bestias…» [155] La necesidad de depurar todo el elenco eclesiástico, desde el pontífice a los sombríos y silenciosos habitantes de los monasterios, le fuerza a arremeter contra ellos con sorprendente dureza. Pero Erasmo también sabe utilizar la ironía burlesca cuando la ocasión la haga propicia. Por ejemplo: «Hoy día, todo aquello que implica algún trabajo lo abandonan en manos de san Pedro y san Pablo, que tienen sobrado tiempo para ello. Pero todo cuanto sea esplendor y deleite lo recaban para sí… porque consideran que Cristo está muy satisfecho viendo como representan el papel de pastores» [156].

---

[154] En Rivadeneira, *op. cit.,* p. 500.
[155] Rotterdam, E. de, *Escritos de crítica religiosa y política,* Madrid 2008, p. 88-89.
[156] *Elogio de la locura,* cit., p. 222.

Del realismo político de Maquiavelo y sus numerosos seguidores, tienen especial relevancia en estos momentos la valoración de la guerra como un acto natural del hombre, la consideración de que cualquier religión es válida para la conservación del Estado, o el principio según el cual un buen príncipe no tiene por qué ser un príncipe bueno. Pero ni el tema era tan fácil, ni podía verse así desde el punto de vista de Lutero, para quien ni las buenas obras del hombre ni su libre arbitrio tenían valor alguno a los ojos de Dios [157]. Solo contaba Su voluntad, puesto que la guerra era un oficio divino. Reflexionaba Francis Bacon sobre este extremo y concluía reconociendo que «en la naturaleza de los hombres va impresa esa clase de justicia que no les permite entrar en guerra (dadas las calamidades que conlleva) si las circunstancias no son propicias, y hay buenos motivos para hacerlo» [158].

Sin embargo, como hemos visto páginas atrás, Francis Bacon observaba estas convulsiones mundanas desde otra perspectiva. Pensaba que Dios acogería en su seno a ambos contendientes partidarios de opiniones contrapuestas sobre el peligro que la presencia de más de una religión podía suponer para la seguridad del Estado. Posición, por cierto, que también abrazará el holandés Erasmo, ya que la justicia de Dios no es humana y su inmensa bondad daría amparo a quienes sostenían opiniones contrapuestas. ¿Y qué opinaba sobre esto uno de los intelectuales más ilustres del siglo XVI? Me refiero al ya citado John Locke cuyo pensamiento tanta influencia tuvo en Europa desde la segunda mitad del siglo. Reproduzco algunos pensamientos suyos defendiendo la tolerancia, que completan la idea anterior. Su punto de partida es que en ningún caso existe legitimación por parte del poder público para requisar las propiedades o anular los derechos civiles de cualquiera «bajo el pretexto de la religión». Pocas ofensas al ser humano son más graves que la opresión en materia religiosa, y pocas situaciones han constituido «semilla de discordia y guerra» como lo ha sido y viene siéndolo aquella cuyo fin es eliminar del espíritu humano los fundamentos de su fe. De igual modo nada justifica el hecho de que «la religión ha de ser propagada por la fuerza de las armas».

Como habremos de ver más adelante, los conceptos de intolerancia, tolerancia, libertad de conciencia, implican no solo agilidad intelectual, respuesta pragmática por parte del gobernante para adaptar su política a unas circunstancias nuevas. También supone la necesaria inquietud espiritual y el

---

[157] Según García Villoslada, *Raices históricas del Protestantismo,* cit., p. resume así el pensamiento luterano: «Yo soy pecador… y no hay en mi sino miseria y corrupción. ¿Cómo compareceré ante… Dios…? Pero Dios es misericordioso… Si yo no confío en él, desconfiando de mi mismo, su sangre redentora me cubrirá como un precioso manto de púrpura».

[158] *En sayos,* p. 155.

realismo político para, salvando obstáculos religiosos en principio insuperables por afectar al ámbito de la conciencia y la sagrada seguridad del Estado, admitir que la razón de Estado podía imponer su dictado para garantizar la seguridad y permanencia de este último. En el fondo, todas estas actitudes implican el reconocimiento de la libertad del individuo para tomar sus propias decisiones (el *De libero arbitrio* de Erasmo) y, en consecuencia, la negación del principio luterano de que «la conciencia está prisionera de Dios». Esta contraposición de opiniones afectaba nada menos que a la doctrina de la libertad, que ya aparece en la epístola de san Pablo a los Gálatas: «no cejéis en la libertad conque Cristo nos ha hecho libres, y no os sujeteis de nuevo con el yugo de la esclavitud». Este será el pilar sobre el que Erasmo construirá la base de su doctrina moralista.

A mediados del siglo XVII, John Milton constituye un ejemplo evidente de defensa de la libertad del hombre frente a cualquier tipo de injerencia por parte de las autoridades eclesiásticas. Para él la libertad del hombre cristiano debía basarse en la razón como obsequio privilegiado de Dios y en las Sagradas Escrituras, como itinerario a seguir por quien tiene por norte la virtud. Para este mismo filósofo y polemista británico el tema de la libertad del cristiano se reduce a admitir que «cuando Dios le dio razón [al hombre] le dio libertad de escoger, pues la razón no es más que la capacidad de elección» [159]. Ahí radica el problema, pues con ello la divina Providencia pone a prueba nuestra virtud a la hora de elegir el bien o el mal, la paz o la guerra. Pero sigamos con las palabras del filósofo y empirista inglés, John Locke, quien al negarse a admitir que la religión puede utilizarse como «pretexto» que pueda justificar desmanes de la más variada índole, afirma que:

> «Nadie… ni las personas individuales, ni las Iglesias, ni siquiera los Estados, tienen justos títulos para invadir los derechos civiles y las propiedades mundanas de los demás bajo el pretexto de la religión. Aquellos que opinan de otra manera harían bien en considerar cuán perniciosa semilla de discordia y guerra… para el odio sin fin… suministran así a la humanidad. Ni la paz, ni la seguridad… pueden establecerse… mientras prevalezca la opinión de que el dominio no está fundado en la gracia y que la religión ha de ser propagada por la fuerza de las armas» [160].

[159] MILTON, J. *Areopagítica,* Madrid 2011, pp. 91-94.

[160] *Carta sobre la tolerancia*, p. 22. En p. 62 agrega otro comentario que completa el anteriormente expuesto: ¿Cuánto mayor no será la seguridad del gobierno si todos los buenos súbditos, de cualquier Iglesia que sean, sin ninguna distinción por causa de religión, disfrutando todos del mismo favor del príncipe y bdel mismo beneficio de las leyes, se hacen su soporte común y sus guardianes y si nadie tiene ocasión de temer vla severidad de las leyes, salvo aquellos que injurien a sus vecinos y cometan ofensas contra la paz civil?».

Joseph Pérez ha dedicado algunos comentarios a este asunto [161]. De hecho Austria y los ducados próximos pertenecientes a los Habsburgo habían recibido como una inundación fecunda la doctrina luterana, especialmente en los núcleos urbanos [162]. Al Emperador este hecho le parecía insoportable, ¿políticamente?, ¿espiritualmente?, ¿por lo que afectaba a sus dominios temporales? Lo cierto es que consideraba una obligación combatir la herejía con todo su poder. Sus palabras en el retiro definitivo de Yuste («agora que he venido a retirarme») adquieren la relevancia propia de un gobernante adornado de aquellas cualidades que la doctrina venía enumerando como propias de un gran príncipe: el emperador se siente mucho más que contrariado; se siente triste. El estado de la Religión, considerada en sí misma o en íntima relación con la política le «ha dado tanta pena que no os lo podría significar». Son las palabras de quien se considera víctima de la perversión, del engaño, además de amenaza por todos aquellos que han desafiado –con mayor o menor criterio– la voluntad de Aquel por quien ha entregado sus fuerzas. Creo oportuno recoger ahora unas palabras de Carlos V desde su retiro de Yuste en 1558 que me parecen bastante sugerentes:

> «Este negocio me ha puesto y tiene en tan gran cuidado y dado tanta pena, que no os lo podría significar, viendo que, mientras el Rey y yo habemos estado ausentes destos reinos, han estado en tanta quietud y libres desta desventura, y que agora que he venido a retirarme y descansar en ellos y servir a Nuestro Señor, sucede en mi presencia y a la vuestra una tan desvergüenza y bellaquería» [163].

---

[161] Pérez, J., *La leyenda negra,* Madrid 2009, p. 54. Es innegable su intransigencia en el caso de los Países Bajos, por ello en 1520 **«**se asimiló la herejía a un delito de lesa majestad: ponía en peligro, no solo la unidad de la fe, sino también la paz civil y la seguridad del Estado**»**. Resulta bastante significativo que la gran mayoría de los tratadistas y doctrinarios políticos de los siglos xvi y xvii coincidan casi literalmente con las anteriores palabras del autor francés… El documento imperial continúa diciendo que se «debe mirar si se puede proceder contra ellos como contra sediciosos, escandalosos, alborotadores e inquietadores de la República y que tenían fin de incurrir en caso de rebelión» He tomado estos datos del autor citado. En p. 102 recoge unas palabras de Carlos V que reflejan, entre otras muchas, como veía él los efectos derivados de un monje que se atrevía a desafiar unas creencias universales de tantos siglos de antigüedad: «Está claro que un monje aislado está en el error cuando contradice la opinión de toda la Cristiandad…», p. 101.

[162] Sin embargo, en el caso de Austria la acción combinada de Fernando de Tirol y Carlos de Estiria, ambos hermanos lograron lo que otros muchos príncipes no pudieron. Trazaron un plan en 1579, magistral según Rady, M. «en virtud del cual no solo era preciso insistir en la uniformidad de las creencias y de la práctica religiosa, sino que además ambas debían identificarse con la lealtad política al gobernante y con la debida subordinación a los instrumentos de su autoridad. En consecuencia, señalaba, la imposición de la disciplina católica «ya no solo es una cuestión de religión, sino también de soberanía y de mantenimiento de la obediencia debida». En *Los Habsburgo, soberanos del mundo,* Madrid 2020, pp. 158-159. En la misma p. 159. escribe que «en 1585 Fernando de Tirol ordenó llevar a cabo una inspección de todos los materiales religiosos existentes en sus dominios, desde los libros de himnos hasta los libros de texto, y proclamó que solo los que atuvieran a la religión católica podían contar con su protección. En Estiria, mientras tanto, se sometió a los habitantes de los pueblos y de las ciudades a una prueba religiosa. A los que no salían airosos de ella se les retiraba la ciudadanía…».

[163] *La leyenda negra,* p. 56.

Por otra parte estaba la Iglesia de Roma, el papa, o los papas, cada uno con su diferente nivel de racionalidad, sus preferencias políticas a la hora de buscar aliados que asumieran una guerra que sería «para Dios» y en nombre de Dios, sus vacilaciones y el nivel de intensidad con que fomentarían una agresión en toda regla contra los que consideraban sus adversarios [164]. John Locke responderá a esta interrogante de esta manera: «la Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado», además, «ningún hombre… puede privar a otro hombre, que no es de su Iglesia y fe, de la libertad». Lo que sucede es que estos dos principios nucleares de la convivencia moderna, se vieron reducidos a la nada cuando los enfrentamientos por causa de la religión ensangrentaron durante tres décadas las tierras de Europa:

> «… de donde quiera que provenga su autoridad como es eclesiástica debe estar confinada dentro de los límites de la Iglesia… porque la Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado. Las fronteras en ambos casos son fijas e inamovibles… Ningún hombre… cualquiera que sean las dignidades eclesiásticas que ostente, puede privar a otro hombre que no es de su Iglesia y fe de la libertad… a cuenta de sus diferencias religiosas…» [165].

Todo esto, añadido a la corrupción eclesiástica y a las aspiraciones temporales de algunos papas, hacían necesaria la convocatoria de un concilio. Pero ¿Qué concilio?, ¿nacional, como quería Lutero¿, ¿Ecuménico, como quería el emperador? Lo más cerca que se estuvo de lograr el acercamiento entre ambas religiones fue con ocasión del concilio de Ratisbona en 1541. Así las cosas, opinaba el humanista holandés que una buena paz ganada con la diplomacia siempre era mejor que una guerra, entre otras razones porque el fin de una guerra no suele ser otra cosa que anuncio de otra venidera. Además, las guerras se sabe cómo empiezan pero no como terminan, y que una mera confrontación «nace como por entretenimiento y termina con graves daños y derramamiento de sangre» –dirá–… Pero sigamos un poco más el discurso de Erasmo:

> *«Una guerra es semilla de otra, de una guerra pequeña se origina una grande, de una sola salen dos, nace como por entretenimiento y termina con graves daños y derramamiento de sangre… Un buen príncipe nunca emprenderá una guerra sino cuando, agotadas todas las tentativas, no pueda evitarla con diplomacia»* [166].

---

[164] Locke, J., *op. cit.,* p. 26 exhorta a los eclesiásticos «que no invoquen la autoridad del magistrado en su ayuda… no sea que… su celo inmoderado, que respira solo fuego y espada, traicione su ambición y muestre que lo que ellos desean es el dominio temporal».

[165] *Carta sobre la tolerancia,* p. 23.

[166] Rotterdam, E. de, *Manual del caballero cristiano*, estudio preliminar de Pedro Jiménez Guijarro, traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín, Madrid 1996, p. 167. Y más adelante insiste en

Cuando existe amenaza externa, todas las cautelas y prevenciones deben ser tenidas en cuenta por el príncipe como medio de asegurarse la indispensable intervención del pueblo a la hora de repeler al adversario. Esto lo veremos repetido una y otra vez por los politólogos de este período. Incluso en la segunda mitad del siglo xv (22 de julio de 1482) Mosén Diego de Valera, escritor, político, filósofo y militar decía con memorables palabras que «… la guerra no se puede bien hazer sin gran gasto; e si, señor, quereis conquistar, conviene que largamente gastéis, e si quereis ganar gloria, honor y fama, abrid la mano e apretad la espada…» [167]. Incluso las Cortes, siempre reacias en entregar dinero al rey para un fin que no fuera el bien público, en alguna ocasión le recomendarán atacar a los herejes y defender a la Cristiandad. El peligro externo, siempre amenazador, justo o injusto según la vara de medir de las conciencias de los príncipes, será ocasión para la confrontación militar. Siempre condenado cuando se trata de guerra entre cristianos, según la influyente consejera de Felipe IV, la monja de Ágreda. Erasmo presentará el tema desde el punto de vista de la no coexistencia de talantes entre cristianos y paganos, inclinándose por la actitud de paganos que, a su juicio, prefirieron otra solución que la guerra [168]. Rivadeneira no se atendrá a los condicionantes propuestos por Erasmo, sino que siguiendo la senda trazada por sus colegas de doctrina, se limita a prevenir para no tener luego que curar las heridas:

> «La misma prudencia enseña que cuando un príncipe trae guerra ó diferencias con otro príncipe considere atentamente, no solo las fuerzas de su enemigo… sino también su natural condición y la de los consejeros y ministros que tiene cabe sí [a su lado], por los cuales se gobierna; porque el considerar las fuerzas aprovecha para saber lo que podrá hacer, y el considerar su condición y la de sus ministros para saber probablemente lo que hará…» [169].

Erasmo propugnará en múltiples ocasiones que la guerra era algo inaceptable desde cualquier punto de vista que se mire, al considerarla *«la peor de las* calamidades*»*. En una de sus obras se preguntaba el holandés por qué «al ser la guerra cosa tan aceptada en nuestros días, las gentes se asombren de que a alguien le desagrade; que al ser tan aplaudida resulte impío, casi heréti-

---

la misma opinión al considerar un contrasentido que a los ciudadanos «se les permita combatir en una guerra justa, es decir, una guerra considerada justa por los hombres, y, sin embargo ¿es justa cualquier guerra emprendida de cualquier modo contra cualesquiera por un príncipe cualquiera?», p. 233.

[167] Mosén Valera, D. de, *Tratado de las Epístolas,* en BAE, tomo CXVI, vol. I, Madrid 1959, Epístola XIX, p. 24.

[168] *La guerra es dulce para quienes no la han vivido,* en *La guerra es dulce para quienes no la han vivido,* en *Escritos de de crítica religiosa y política,* Madrid 2008, p. 169.

[169] *Tratado de la religión y virtudes…,* Cap. XXXI, p. 564.

co diría yo, cuestionar esta realidad» [170]. Y en una versión posterior del mismo adagio, Erasmo vuelca en su escrito todo aquello que su conciencia ha ido amontonando en torno al mayor de los males: «… si hay algo en la vida humana que conviene afrontar con vacilación y que incluso se debe evitar, conjurar y mantener lejos por todos los medios, es sin duda la guerra, pues nada es más impío o más dañino, más ampliamente pernicioso o más persistente y tenaz: nada es más repugnante… y totalmente indigno de un hombre por no decir ya de un cristiano» [171].

En cualquier caso, si se trata de un ataque externo, debe ser repelido y en esta sagrada misión han de participar todos, nobles y plebeyos. Este es el momento en el que «es necesaria la reputación, y gloria de los vasallos, para que puedan repeler a los enemigos, porque donde no hay honra, no hay valor». Distinto es cuando se trata de corregir «los males internos», es decir, ese cáncer amenazador que constituyen las revueltas de los súbditos y que no son otra cosa que fruto del descontento popular con las decisiones de sus gobernantes. En este otro caso, afirmará Saavedra que «suele ser remedio el tener baxo al pueblo, sin honor, y reputacion politica» [172]. Lo que equivale a decir que es el momento de castigar a unos súbditos que desconfían y se rebelan contra el poder del príncipe.

A mediados del siglo XVI Cristóbal de Villalón en su famosa obra de contenido altamente crítico, cuando no adornado de un cierto sarcasmo, nos presenta una interpretación de lo que puede considerarse guerra justa, de acuerdo con los parámetros en los que, hemos visto, se desenvuelve la doctrina del momento. En cierta medida en el autor se percibe también una cierta influencia erasmiana. Aunque no lo expresa de forma clara, Villalón parte del principio de que la guerra es algo normal en la vida de los Estados. Lo cual no quiere decir que todas ellas merezcan el título de justas. El autor, siguiendo, aunque parcialmente, la línea trazada siglos atrás por Santo Tomás, considera que existen dos tipos de guerra justa, la ordenada por voluntad divina, que debe hacerse con el consentimiento de los sacerdotes (obsérvese la influencia que, a los ojos del autor, continuaban teniendo los eclesiásticos en la mecánica política de los Estados), y aquella otra que procede directamente de la voluntad de los príncipes.

En el curioso e interesante diálogo que mantienen a lo largo de la obra de Villalón, los personajes imaginados por el autor, Mitilo y Gallo, este último

---

[170] ROTTERDAM, E. DE, *La guerra atrae a quienes no la han vivido,* en «Adagios del poder y de la guerra», cit., pp. 200-201.

[171] ROTTERDAM, E. DE, *La guerra es dulce para quienes no la han vivido.* En *Escritos de crítica religiosa y política»,* Madrid 2008, p. 123.

[172] SAAVEDRA FAJARDO, D. DE, *Idea de un Principe politico cristiano*, II, Empresa LVIII, pp. 85-86.

responde al primero en su condena de toda guerra, teniendo a la vista la carnicería producida recientemente por las fuerzas de Carlos V contra el duque de Gueldres (Países Bajos). El autor partía de la base de que aquella guerra no fue justa, si nos atenemos a los Evangelios. Lo sería si existiese autorización de la autoridad eclesiástica. Y añadía algo que ya Lutero pronosticó, aunque sobre bases diferentes, en lo que se refiere a los simples soldados que acuden a la guerra por voluntad de sus príncipes, y ello por una razón de peso, «Porque saber la verdad de su justicia no está a cuenta de los soldados, sino de los príncipes que la mueven». Aún así, la razón más importante es cuando la guerra sea promovida por Dios o, hay que entender, si tal autorización procede de la autoridad eclesiástica. Respondía Gallo que:

> «… ya que esa guerra no fuese lícita según la ley evangélica, basta serlo de auctoridad eclesiástica para que se pueda entre príncipes cristianos proseguir; porque con este título ayuda para ellas con indulgencias Su Santidad. Pero mira que no todos los que mueren en la guerra van al Infierno… ni por causa de ser justa la guerra: porque saber la verdad de su justicia no está a cuenta de los soldados, sino de los príncipes que la mueven; los unos por la dar y los otros por se defender. Y, principalmente si la mueve el Supremo príncipe» [173].

En opinión de Johan Huizinga «Erasmo pertenece al reducido grupo de personas que son a la vez idealistas absolutos y moderados para con todo. Son incapaces de conformarse con la imperfección del mundo y se sienten obligados a rebelarse, pero le desagradan los extremismos…» [174]. Jorge Uscatescu nos habla de una carta del año 1533 en la que Erasmo comunica a otra persona que él se había marchado de su patria porque «alguien había aconsejado al Emperador que se me confiara a mí el problema luterano» [175]. Es más que posible que ese «alguien» no debía albergar intenciones claras y, por tanto, dignas de crédito a la hora de involucrar a Erasmo en un problema que tenía todas las trazas de transformarse en una revuelta de impredecibles consecuencias. Su verdadera intención tenía todas las trazas de ser una forma de involucrar a Erasmo en el problema originado por Lutero, basándose en sospechas sobre su connivencia con la doctrina reformista. Entre los años 1530-1532 Erasmo si-

---

[173] Villalón, C. de, *El Crótalon,* ed. Madrid 1973, p. 203. En p. 199 escribe: «Demás de todos estos males que siguen la guerra, hay otro mayor… que toda aquella provincia donde al presente está la guerra, tiene alterado loos spíritus: que ni se usan los oficios, ni se ejercitan los sacrificios, cesan las labranzas del campo y los tratos de la república: piérdese la honestidad y vergüenza: acométense infinitas injusticias y desafueros, y no es tiempo de hacer a ninguno justicia».

[174] Huizinga, J., *Erasmo,* vol. II, Barcelona 1989, p. 326.

[175] Uscatescu, J., *Erasmo el europeo,* en «En el quinto centenario de Erasmo». «Revista de Estudios Políticos, n.º 168, p. 31.

gue estando preocupado con los maledicentes que siguen queriendo involucrarlo con la herejía reformista. No debió ser pequeña su alegría cuando el mismo Vives le asegura la plena confianza del emperador en su posición contraria a la Reforma. Noticia que se vería incrementada cuando es el propio papa Clemente VII el que se ofrece como garante ante el Inquisidor Manrique de su absoluta lealtad a la fe católica [176].

11.

> Francis Bacon: *«La espada temporal debe usarse con prudencia cuando se trata de disputas religiosas». El duque de Alba debería proceder con suavidad en los Países Bajos* [lo contrario] *significa llevar à los hombres à la desesperación».* Erasmo: *¿Por qué los hombres están más inclinados al mal que al bien?». «Con la debilitación del Papa el orbe cristiano se debilita, introducida la herejía todos los súbditos* [quieren] *la libertad de conciencia».*

De hecho, éste será uno de los más importantes problemas con los que deberá enfrentarse durante años, como veremos. El primer libro en el que se contiene su doctrina sobre la guerra, lleva el título de *Dulce bellum inexpertis*, es decir, la guerra es algo apetecible para quien no ha tenido la ocasión de conocerla. No debe sorprender que desde el lado opuesto de la fe religiosa, un anglicano como Bacon, decidido partidario de la paz y la convivencia entre las dos religiones cristianas afirme que «La espada temporal debe desenvainarse con suma prudencia cuando se trata de disputas religiosas» [177]. Bien seguro de ello estaba Francis Bacon, habida cuenta de la tenaz negativa de los protestantes de implantar su propia Inquisición. Sin embargo, como señala Zweig «ese paso histórico lo da Calvino con la quema de Server. De un solo tajo, acaba con el derecho a la libertad de los cristianos por el que luchó la Reforma» [178]. Es interesante conocer la anterior recomendación de Bacon porque podemos ponerla en relación con la carta de 29 de octubre de 1568 en la que el embajador francés en Madrid transfiere al rey Felipe II la siguiente comunicación: «me han dicho que el Emperador ha escrito al duque de Alba que debería proceder [con] suavidad en los Países Bajos, pues usar… castigos sangrientos…

[176] Dickens y Jones, *op. cit.,* p. 196.
[177] Bacon, F., *Ensayos. Sobre la unidad de la religión,* Barcelona 2023, p. 35.
[178] *Castellio contra Calvino,* cit., p. 153.

significa llevar à los hombres à la desesperación…» [179]. Es cierto, sin género de dudas lo que reconoce el embajador francés que, aunque movido por su propio interés, acertaba de plano. Pero también es cierto lo que Saavedra Fajardo pone en boca del personaje Mercurio en su curiosa a la vez que interesante opúsculo *Locuras de Europa*:

> «La paz anda en las bocas, y la guerra en los corazones y en las plumas» [180].

No andaba descaminado el embajador francés, ya que los datos y noticias que se conocían sobre la actuación del duque de Alba en Flandes fueron objeto de críticas generalizadas. Puede decirse que su violenta intervención como gobernador y capitán general, apenas tuvo otros efectos que los negativos. El propio Felipe II responderá a quienes le aconsejaban benevolencia, a la vista de los resultados de la implacable política del duque de Alba, de forma terminante: «cada uno piense que a la noche o a la mañana se le puede caer la casa encima» [181]. Las vacilaciones de Felipe II solo logró que los protestantes ganaran terreno y que las iglesias católicas fueran destruidas. Examinando de cerca estos acontecimientos y el papel estelar que tuvo en ellos el duque de Alba, es inevitable traer a la mente el estratégico equilibrio político que Lutero recomienda a los reyes y príncipes y al cual habré de referirme más adelante. Para el inteligente florentino de la adecuada combinación entre violencia y clemencia depende normalmente la conservación de los Estados.

Solo en 1567 permitió abordar el problema por la vía militar. Lo cierto es que las siete provincias de los Países Bajos del norte constituyeron una república protestante, a diferencia de las provincias del sur. El principio de libertad religiosa instaurado en diversos países resolvió el problema en algunos de ellos. Francia, en cambio, hubo de soportar una larga y dura represión contra los hugonotes En cuanto a Erasmo, que, como hemos visto, dedicará varias páginas a condenar la guerra, sobre todo aquella que se producía entre cristianos, sobre este punto advertirá la insostenible incongruencia que significaba el enfrentamiento a muerte entre hermanos. Termina haciéndose una pregunta y formulando una acusación:

> «¿Por qué los hombres usan su inteligencia para causar su propia ruina en vez de usarla para preservar la felicidad? ¿Por qué están más inclinados al mal

---

[179] En Douais, C., *Dépêches de Monsieur de Fourquevaux Ambassadeur de Charles IX en Espagne,* 3 vols. Paris 1896-1904, tomo II, carta 150, p. 10.

[180] En BAE, tomo XXV, Madrid 1947, p. 412.

[181] Ver Rady, M., *Los Habsburgo,* Madrid 2020, p, 129.

> que al bien… Si os parece irrelevante que ya se haya derramado suficiente sangre humana, pensad en la sangre cristiana que ha corrido para poner fin a vuestro frenesí?» [182].

Resulta gratificante saber que ya siglos antes San Agustín habría respondido a Erasmo de forma directa a esa misma pregunta. Trataba el obispo de Hipona de la existencia de individuos que querían la guerra y otros la paz. Sin embargo, todos respondían afirmativamente a la cuestión de sí querían ser felices. Y responde que no todos quieren ser felices de la misma manera: «Porque los deseos de la carne son contrarios al espíritu y los deseos del espíritu se oponen a los deseos de la carne, los hombres no hacen lo que quisieran hacer y caen en lo que simplemente pueden, y con ello se contentan» [183].

No resulta fácil no sucumbir ante el dramatismo de sus palabras, la energía que despiden unos argumentos que, en realidad, parecen pensados para un mundo ideal. Y ¿Qué decir de estos otros argumentos cuyo peso específico solo puede ser ignorado por quien desprecia la palabra de Dios, despreciados por aquellos príncipes poseedores de la espada, que solo responden con presteza a instigación del odio, la envidia o el falso prestigio urdido por los propios príncipes y asistidos por la legión de incondicionales doctrinarios políticos? *«¿A qué suenan todas las epístolas de Pablo si no a paz.* En el terreno judicial –conjetura Erasmo– se le niega el perdón a cualquier malhechor, por la sola razón de que constituye un peligro para la generalidad de los miembros de la comunidad. Sin embargo, qué hay que pensar en el caso de que se declare una guerra por cualquier motivo, muchas veces inconsistente, y se pone en peligro un gran número de personas a los que antes se ha tratado de proteger del riesgo que suponía la presencia en el reino de un solo individuo declarado peligroso para todos» [184]:

> «¿A qué suenan todas las epístolas de Pablo sino a paz, a dulzura, a caridad? ¿De qué habla Juan? ¿Qué repite sino amor ¿Dice Pedro otra cosa? ¿Dicen otra cosa todos los autores verdaderamente cristianos? ¿De donde viene tanto tumulto de guerras entre hijos de la paz?» [185].

Partiendo de la falta de tolerancia por parte de algunos Estados, es posible observar posturas ciertamente contradictorias en unos casos y otros.

---

[182] Erasmo, *Lamento de la paz,* p. 69. En *Adagios del poder y la guerra,* Madrid 2008, p. 221 escribe: «¿de donde nos vino la idea de que un cristiano desenvaine la sangrienta espada contra otro cristiano ¿… Qué absurdo resulta abstenerse de guerrear entre sí los que tienen una misma casa, la Iglesia, son miembros de un mismo cuerpo y se enorgullecen de su cabeza común, es decir, de Cristo…».

[183] Hipona, A. de, *Las confesiones,* cit., pp. 134-135.

[184] Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra,* cit., pp. 236-237.

[185] *Adagios del poder y de la guerra, op. cit.,* p. 223.

En tanto que, por ejemplo, Bacon sostiene el principio de que para oponerse a una confesión religiosa no resulta prudente desenvainar la espada, al menos demasiado pronto, sin que exista la menor posibilidad de un acercamiento de posturas en buena medida contradictorias. Otros, en cambio, tal parece ser el caso de Campanella, aunque no solo él, censuran a Carlos V no haber empleado la fuerza contra Alemania de forma inmediata, una vez conocido que el mal herético tendía a su expansión. Piensan que lo más acertado debió ser intervenir tras la dieta de Worms de 1521, una vez desveladas las intenciones o las convicciones de Lutero y el emperador, o en 1527 tras el tumulto ocasionado por el saco de Roma por las fuerzas imperiales. Lo que realmente logró con su proceder remiso fue, por una parte, debilitar al Papa y por otra, como una consecuencia de lo anterior, permitir que la Reforma se difundiera a sus anchas por Alemania y los Países Bajos. El mismo Campanella confirmaría esta circunstancia con sus propias palabras: *lo que sucedió demostró que se había hecho contra toda razón política.* La realidad fue que a partir de 1527 el erasmismo inició una decadencia de la que no lograría recuperarse. Incluso los partidarios del holandés iniciarían una silente retirada de su persona y del fervor que sus elevadas tesis habían producido entre ellos [186].

> «… lo que sucedió demostró que se había hecho contra toda razón política, pues con la debilitación del Papa, todo el orbe cristiano se debilita, y una vez introducida la herejía, todos los súbditos sacudieron el yugo bajo el nombre de libertad de conciencia. Alemania y Bélgica regiones sujetas a Carlos, dan testimonio de ello» [187].

Erasmo siente y vive una libertad que le permitirá no unir su pensamiento y obras a otros, Más aun, dándose el caso de sentirse acosado por la insistencia de críticos de su obra [188]. Lo que él denominaría «la gran tragedia» que afectaría a los siglos XVI y XVII europeos, lo situó a los pies de un huracán que durante años quiso involucrarle en las turbulentas diatribas entre credos de diferente condición. Como ha anotado un autor hace años, tan-

---

[186] García Herán, E., *Vives y Moro, Madrid 2016,* pp. 116 ss.

[187] *Op. cit.,* pp. 203-204.

[188] Madariaga, S. de, *Carlos V,* Barcelona 1980, p. 90 escribe: «Erasmo recurre al Emperador contra sus críticos. En España se prohíbe toda crítica contra Erasmo sin autorización expresa del Inquisidor General, y circula el dicho: "Todo aquel que ataca a Erasmo es un fraile o es un asno"». En su *Elogio de la locura,* cit., p. 239-240 escribe: «No hago demasiado caso de lo que murmuren contra un ausente [se refiere a él mismo] confiado en el criterio de todos los buenos teólogos… Mayor peso tiene para mi el juicio de los teólogos sabios y eruditos, que están tan lejos de acusarme de mordacidad, que hasta dedican alabanzas a mi moderación…».

to la moralidad cristiana, como la cultura humanista fueron las premisas sobre las que se asentó la figura que Erasmo tenía en mente del príncipe cristiano. El holandés era consciente de que la virtud cristiana afectaba a todos, príncipes y plebeyos, por eso unos y otros estaban obligados a cumplir una ley que, al ser fruto de esa virtud, constituía la base del buen gobierno [189]. En el caso de los príncipes la obligación de bien gobernar es manifiesta. Erasmo lo repetirá muchas veces: «… sobre todo los príncipes, cuyo deber tendría que ser amansar con sabiduría y razón los impulsos de la multitud insensata» [190].

Lo cierto es que Erasmo no consiguió que su mensaje calara suficientemente en Europa. En realidad, y así puede concluirse, el *Príncipe cristiano* de patente netamente erasmista no triunfó en la Europa que tanto había alabado su obra. El que triunfó fue *El Príncipe* de Maquiavelo. Su éxito se debió a que su autor supo reflejar los graves problemas de su Italia de forma que pudiesen ser transferidos a cualquier otra sociedad política, a cualquier Estado del Renacimiento. Este es el gran triunfo de su tarea, la tarea de un diplomático o de un filósofo político impulsado por razones íntimas a descubrir los motivos de la decadencia italiana. Como ha señalado un autor, «El Príncipe no es una sátira, ni un libro político pernicioso, ni la mezcla de ambas cosas. Jamás fue su intención crear una teoría general de la política» [191]. Los políticos del momento destacan con frecuencia que el gobernar es un arte. Otros añaden que es una ciencia que no se aprende en los libros ni en Salamanca, como veremos. Quiero ahora traer aquí algunas consideraciones que hace Gregorio de Zevallos a propósito del contenido y la naturaleza del arte o ciencia de gobernar. Parte Zevallos de la idea, contenida en Partidas II, 9, 3, de la concepción organicista de origen medieval, de que la República es un cuerpo místico a imagen y semejanza del ser humano [192]. Por otra parte, insistirá en que el esfuerzo que supone para el go-

[189] Su referente, San Agustín escribió en *La Ciudad de Dios,* lib. XIX, cap. XVI, p. 466 unas palabras que encierran todo el significado que Erasmo, entre otros teólogos y humanistas, concedió al gobierno de los hombres, tomando como referencia el gobierno celestial. Dice San Agustín que «los que son verdaderos padres de familias (gobernantes), miran por todos los de su familia, como por sus hijos, para servir y agradar a Dios: deseando llegar a la casa celestial, a donde no avrá necesidad del oficio de mirar por el bien de los que son ya bienaventurados en aquella inmortalidad, y hasta que lleguen allá, deven sufrir más los padres, porque mandan y gobiernan que los siervos, porque sirven.… quando alguno en casa por la inobediencia va contra la paz doméstica, deven corregirle y castigarle de palabra o con el azote o con otro castigo justo… por la utilidad del castigado para que vuelva a la paz de donde avia caydo».

[190] Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra...,* p. 200.

[191] Ver Javier Conde, F., *El saber político,* p. 18.

[192] Zevallos, G. de, *Arte real para el buen gobierno de Reyes y Príncipes y de sus vasallos*, Madrid 1623, fol. 1.

bernante debe ir siempre encaminado a la felicidad pública, entendida como reflejo de la justicia divina:

> «Y assi todos los efectos que produce el gobierno político, si son buenos, y santos, diremos que se derivan, y producen de la prudencia del consejero: y si fueren malos… es fuerça que se hayan de culpar, y juzgar por sus efectos: porque todos los daños de una República, por pequeños que sean, son accidentes, que pronostican enfermedad, y ruina, por ser su cuerpo místico, como el cuerpo humano…» [193].

12.

> *«La murmuración* [la crítica] *es argumento de la libertad de la República».* Saavedra Fajardo: *«Feliz aquella donde se puede sentir lo que sequiere y decir lo que se siente». «El príncipe que no quiere la murmuración contra él han hecho esto porque les conviene así en razón de Estado». «Los enfrentamientos* [son] *síntoma de que se ha perdido el respeto por la monarquía».*

Es curioso que en el ámbito de la mecánica política, uno de los más inteligentes doctrinarios políticos del siglo XVII, que percibió la decadencia de la Monarquía de los Austrias, no solo a través de los hechos de Felipe IV, sino de la actitud de terceros gobernantes que protagonizaban a través de sus actos su pérdida de reputación, fue Diego de Saavedra Fajardo quien hacía un elogio de la libertad del pueblo con palabras tan recias como ajustadas. Entendía que la «murmuración», que debemos entender como crítica ajena a cualquier género de violencia, era para él un saludable mecanismo para reconducir los pasos del príncipe por el sendero del orden y la justicia («la murmuración [la crítica] es argumento de la libertad de la República porque en la tiranía no se permite», expresará) [194]. Hasta tal punto era esto así que la ausencia de crítica popular no era sino síntoma de un gobierno tiránico, opresivo, ajeno a los verdaderos intereses de los súbditos. Caso diferente es si tal situación se produce en una comunidad organizada en forma de República, porque «el gobierno de muchos, nunca tuvo consistencia; porque siempre se arrojan más a la utilidad de

[193] *Arte real para el buen gobierno de Reyes y Príncipes…,* Doc. XXIII, fol. 122 vto.

[194] Por cierto que Álamos de Barrientos, B. en su *Tácito español ilustrado con aforismos,* Madrid 1614, tomo I, p. 105, aforismo 257 afirma: «Muy piadoso es el Príncipe que no quiere que se haga causa de la murmuración de los particulares contra él; aunque algunos de ánimo cruel han hecho esto algunas veces por prudencia; entendiendo que les conviene assi en razón de estado».

la conveniencia propia que a la salud de la república» [195]. Palabras estas que vemos casi reproducidas por Blázquez Mayoralgo, al escribir: *Gobierno de muchos, nunca tuvo consistencia; porque siempre se arrojan más a la utilidad de la conveniencia que a la salud de la República* [196].

Admitamos que aquella «razón política» antes aludida y a la que se refería Campanella, tenía un sentido ambivalente en función de la ocasión, el motivo y las circunstancias. La propia inteligencia humana es capaz de percibir acontecimientos o simples hechos que no están al alcance de la mano. Algo así sucede con las creencias religiosas, que son admitidas e incorporadas a su intelecto «sin que puedan darse una razón para ello». Escribía Ludovico Settala, con el lenguaje fácil y, a la vez, lleno de convicción, de las personas cuya inteligencia les hace ser entendidos por todos que:

> «El tirano sabe, porque no le falta juicio e inteligencia… que en todos los hombres, por desalmados que sean, la naturaleza ha infundido cierta devota inclinación a creer, sin que puedan darse una razón de ello, que hay sobre nosotros un poder supremo, que es Dios; y que ese poder… con suma justicia administra las cosas divinas y humanas…» [197].

Por cierto, que esto es algo no muy diferente a las consideraciones que, sobre las mismas circunstancias, expone Francis Bacon cuando asistido de la razón política afirma que desde el instante en que «las querellas y los enfrentamientos… se suceden sin disimulo» constituyen por sí mismas «síntoma evidente de que se ha perdido ya el respeto por la monarquía» [198]. Y es que el filósofo inglés valoraba positivamente tanto el disimulo como la simulación, cuando ambas se aplicaban correctamente para evitar un mal mayor. John Milton incansable defensor de la libertad de imprenta, elemento clave para llegar hasta la libertad de pensamiento, se oponía contra un gobierno que llegó a aprobar la censura previa, «increíble pérdida» para él, en cuanto su aplicación «retrasa la importación de nuestra mercancía más valiosa, la Verdad». Sin vacilar, atribuye esta medida, que califica de «anticristiana», propuesta por el gobierno para el logro de un fin concreto de la máxima importancia para la nación inglesa. En efecto, Milton la calificaba sin reparos como un atentado contra la libertad de pensamiento de los individuos, aquellos que

---

[195] Blazquez Mayoralgo, *Perfecta razón de Estado…,* fol. 101.
[196] *Perfecta razón de Estado…,* fol. 101.
[197] *La razón de Estado*, cit., p. 214.
[198] *Op. cit.,* p. 85. En p. 87 completa su reflexión añadiendo que «Hay diversas causas que explican las sediciones: novedades en materias religiosas, cambios en las leyes y costumbres, supresión de los privilegios… y, en definitiva, toda aquella iniciativa que al ofender al pueblo lo une… en una lucha común».

habían sido atraídos por la Reforma. Entendía que el principal motivo de semejante atentado consistía en «extinguir… la luz de la Reforma, para establecer de modo poco diferente à como el turco defiende su Corán… debemos dar gracias por ello al cielo… y muy especialmente por todo aquello que nos separa del Papa…» [199].

Pero hemos de volver sobre los sutiles comentarios de Saavedra a propósito del valor que debe concederse a la murmuración, cuando esta es entendida como crítica no destructiva de la labor del gobierno. Cuando no constituye un peligro para la razón de Estado (*Los particulares se gobiernan à su modo, Los príncipes según la conveniencia común,* sentenciará). Aunque a este punto, que considero de interés, habré de volver más adelante, agregando los comentarios de otros autores no españoles, considero oportuno traer aquí el juicio que de la murmuración en el seno de una comunidad política, tiene Saavedra Fajardo. Su parecer en el sentido de que en principio «la murmuración es en sí mala», sin embargo, en determinadas ocasiones puede constituir un argumento político saludable para la cosa pública, es decir, puede constituir «argumento de la libertad de la República»:

> «… aunque la murmuración es en sí mala, es buena para la República, porque no hay otra fuerza mayor sobre el Magistrado, ò sobre el Príncipe. ¿qué no cometería el poder si no tuviera delante à la murmuración?… La murmuración es argumento de la libertad de la República, porque en la tiranía no se permite. Feliz aquella donde se puede sentir lo que se quiere, y decir lo que se siente» [200].

No es este precisamente el valor que a la murmuración en las comunidades políticas organizadas en forma de Estado, otorga el pragmático y seguidor poco disimulado de las tesis de Maquiavelo, el español Vicente Montano. Para él la murmuración no es precisamente «argumento de la libertad de la República». Incluso puede ser todo lo contrario. Todo depende de la eficacia que el príncipe muestre en su gobierno. Al igual que Maquiavelo consideraba que un gobierno que tienda a permanecer es necesaria la justa combinación de benevolencia y severidad. López Bravo también dedica un comentario al tema del comportamiento del rey para con los súbditos. Los términos en los que

---

[199] MILTON, J., *Aeropagítica,* cit., pp. 144-145. En p. 45 afirma enérgicamente que este tipo de censuras «tan solo las hallaremos en el concilio más anticristiano (concilio de Trento (1545-1567) y en la más tiránica Inquisición (con este nombre se refería al Catolicismo) que jamás se haya ocupado de investigación alguna».

[200] SAAVEDRA, D. DE, *Idea de un Príncipe político christiano,* manejo la ed. que poseo Valencia 1786, tomo I, Empresa o cap. XIV, p. 127.

expresa ese hombre libre en tiempos de absolutismo, son dignos de ser conocidos: Dice: «El legislador… conozca e imponga las leyes más severas procurando templarlas con la equidad, y, en los casos en los que la atrocidad del delito pida ser severos, procure alejar al ciudadano de la cruz, o, y esto es mejor, del crimen» [201]. Vicente Montano advierte sobre los riesgos que, de ordinario, puede llevar consigo la murmuración En apoyo de su parecer nos deja el siguiente comentario:

> «Sucede que no todos pueden gobernarse con una misma formalidad, pues a los que confinan con otros Príncipes no se les han de alterar sus antiguas leyes y costumbres, ni con violencia cargarles más tributos de los que suelen pagar, porque, violentándoles cualquiera de sus privilegios y exenciones, pasan de la murmuración a la queja, y de esta al remedio de las armas» [202].

Como tengo escrito en otro lugar [203], tratar de resumir el cúmulo de factores que condujeron a ese cambio de papeles y de protagonismos en el tablero europeo llevaría demasiado lejos. Problemas políticos, tensiones diplomáticas, enfrentamientos bélicos, simulaciones y disimulaciones de todo tipo, complican extremadamente un panorama en el que el tema religioso ocupaba un lugar de excepción. Prefiero situarme en ese momento concreto, entre 1633 y 1636, de la Guerra de los Treinta Años en los que el esfuerzo bélico de España pareció alcanzar un punto dramático. El intento por parte del gobierno español de reconducir a Maximiliano de Baviera a la causa de la Contrarreforma, que éste había abandonado para buscar su interesado acomodo junto a Francia y contra los intereses de la Casa de Austria y el Imperio, motivaría la presencia en Roma del inteligente y experto diplomático Saavedra Fajardo. A este respecto, hay una curiosa carta de este último a Olivares, fechada en Roma a 11 de marzo de 1633, en cuyo final hace la siguiente observación:

> «Aquí se admiran las naciones de la sustancia de España, viendo salir de ella tantos millones, cuando la consideraban exhausta. Y ponderan mucho el cuidado y la atención con que sirve V. E. a su rey y su constancia en medio de tantos trabajos. Esto lo escribo no por lisonja, porque es verdad, sino para que por lo menos tenga V. E. este consuelo de sus fatigas» [204].

---

[201] *Del rey y de la razón de gobernar.* En Mechoulán, H., *Mateo López Bravo, un socialista español del siglo xvii,* cit., p. 238.

[202] *Arcano de Príncipes,* cit., p. 40.

[203] *Materia de Estado, ciencia de la política, arte de gobierno,* Madrid 2020, pp. 198-199.

[204] En Quintín Aldea Vaquero,, *España y Europa en el siglo xvii,* tomo I, 1631-1633, Madrid 1986, doc. 14, p. 30.

Magnífico razonamiento envuelto en indulgentes palabras de consuelo que, como en tantas otras ocasiones, encerraban una triste realidad. Saavedra sabía dar en el blanco disparase desde donde disparase sus argumentos, siempre llenos de sabiduría diplomática y profundo conocimiento de las personas y de los hechos, tanto aparentes como surgidos de la más aguda simulación o la «ocasión» más insólita. Cuando las potencias europeas «la consideraban exhausta» parecía resurgir de repente la vieja España poderosa, desafiante y repleta de riquezas, para «pasmo» de Europa («esto lo escribo no por lisonja, porque es verdad»). Sin embargo, una década después, durante el humillante tratado de Münster, la realidad, envuelta en renuncias y humillaciones puso al descubierto que no pocos de los elogios de los plenipotenciarios franceses encerraban la cruel trampa de una falsa lisonja. Saavedra, también presente en aquella triste ocasión hubo de responder que nunca la Monarquía había causado daño a Francia sin motivo, y que «los verdaderos celos de aquella Corona debían ser de la potencia de los herejes y enemigos de la Iglesia» [205].

Otro tratadista que, dentro de la profusión de congéneres educadores de la voluntad de los príncipes aparecidos en su tiempo, merece nuestra atención es el jesuita, humanista y profesor Andrés Mendo. Aun no siendo novedoso en su discurso, sí lo es en cierta medida en su planteamiento general. Creo que Andrés Mendo se limita a formular su parecer de manera que todo aquello que nos participa puede considerarse poco cuestionable, habida cuenta de los principios políticos de los que parte y el racionalismo «tacitista» que impregna su pensamiento político. También, desde luego, sin olvidar la influencia que en él ejercen los principios políticos y teológicos en los que se fundamenta el poder en este período.

Resulta de interés constatar que muchos de estos politólogos del siglo XVII realizan sus obras estando en íntimo contacto con la realidad de su tiempo. El ser autores de grandes e importantes estudios nada tiene que decir respecto a la metodología empleada. No son escolásticos, como lo fueron los grandes autores salmantinos del siglo anterior. Unos son universitarios y otros no. Es el conocimiento universitario que han adquirido y el acercamiento a los hechos sociales que les interesa lo que les impulsa a escribir sus obras. Su «tacitismo», que no es otra cosa que la influencia ejercida en ellos por Cayo Cornelio Tácito a través o bajo la influencia de Justo Lipsio [206], permite que el

[205] *Materia de Estado…,* p. 199.

[206] Juan Beneyto en su prólogo al libro de RAMÍREZ DE PRADO, L., *Consejo consejeros de príncipes,* Madrid 1617, en ed. de Madrid 1958, p. XV, nos dice: «Lipsio representa el punto más alto del renacimiento estoico, que tan bien nos sentaba a los españoles, Lipsio une la "ratio" y la "pietas" bajo el lema "constantia", revelando los trasfondos que asocian la racionalización y la activación. Coincide

pensamiento social y político que presentan sus obras se acerque a las tesis de Maquiavelo pero sin seguirlas directamente. No en vano las obras del florentino habían sido condenadas por la Iglesia y la Inquisición. El mérito de acercar esa corriente de pensamiento a muchos tratadistas españoles corresponde a Justo Lipsio [207] y su traducción a la práctica implica que el autor sea capaz de rodear, no siempre con éxito, los graves riesgos que implicaban ser considerado seguidor de Maquiavelo.

En estos doctrinarios políticos y tratadistas se percibe la influencia de autores españoles o extranjeros, dando a sus trabajos matices diversos en función de la influencia recibida o los ejes que sustentan su conducta y sus creencias. Lo veremos enseguida. Esencialmente puede decirse que los pilares que sostienen la convivencia pacífica de una comunidad se basan en la ordenada composición de los cuatro elementos a que nos venimos refiriendo desde páginas atrás y que se desprenden de las sabias palabras de Fray Antonio de Guevara: rey-ley-justicia-paz. Estos cuatro elementos serán los que, conjuntados y dependientes de la persona real, determinen el correcto funcionamiento de esa indispensable «ficción política» que supone la buena marcha de una República. Esto presupone la existencia legitima de un poder que, al mostrarse así, es aceptado por todos. Pero, habrá que preguntarse qué idea se tenía de esa congregación de individuos en una comunidad a la que se denomina «república». Me limitaré a recoger la definición que nos proporciona en 1617 Lorenzo Ramírez de Prado: «un cuerpo y congregación de muchas familias en comunidad de vida, sujetas al justo gobierno de una cabeza soberana» [208]. Con tratarse de un concepto coherente y bastante afinado de la idea de república. Me parece verdaderamente interesante que el censor de la obra, el conocido seguidor moderado de Maquiavelo Baltasar Álamos de Barrientos, además de elogiar el trabajo de Ramírez de Prado, tanto «por lo que saca del "Tesoro de los Aforismos políticos" de Juan de Chokier, como por lo que declara y añade en sus notas y Discursos», haga la siguiente puntualización, puesto que trata de uno de los extremos fundamentales de la vida política, de la noción de Estado:

> «… la conveniencia de Estado puede y debe hacer compañía con la religión, no salir ni exceder de las leyes de ella para que sea en utilidad de los príncipes cristianos, conservación y acrecentamiento de su señorío» [209].

---

con Maquiavelo en la fundamentación del Estado, pero no prescinde de la moral, que es base y ligazón de todo lo humano».

[207] Ver Pérez, J., *Humanismo en el Renacimiento Español,* Madrid 2013, p. 161.

[208] *Consejo y consejero de príncipes,* Madrid 1617. Introducción, p. XXVII.

[209] *Ibidem,* p. 2.

El mismo Álamos de Barrientos inserta en su censura el siguiente mensaje:

> «… me atreveré a decir que, por estos luego y por los otros adelante, conocerán y confesarán las demás naciones, que la española, como las otras que viven con justicia y razón, discurrir y enseñar en todas las artes y ciencias humanas» [210].

13.

> *«¿Es el poder arbitrio de la razón?: Los Reyes reynan por la Justicia: Son las leyes nervios de la Monarquía, fuente de la justicia, suma de la pública utilidad». «El papel de las Leyes es cuidar la seguridad del Estado». «El consentimiento del pueblo dio a los Príncipes la potestad de la justicia, la reciben de Dios como Vicarios suyos en lo temporal».*

Dicho esto, nada hay que añadir a sus reflexiones cuando nos dice que «La firmeza de la Republica son las Leyes» («son las leyes nervios de la Monarquía… fuente de la justicia», suma de la publica utilidad»). O, visto desde otro ángulo, que *«No basta para el Gobierno político el arbitrio de los Gobernadores, ni se puede dejar à solo su parecer, que con equidad diriman las controversias».* Nada más lejos que atribuir el origen del poder de juzgar a los gobernantes o ministros, como si la aplicación de la justicia, o su sucedáneo, la equidad, emanasen libremente de su propia condición de magistrados.

Suarez de Figueroa atribuye al hombre caído, la pérdida de todas las gracias que había recibido de Dios. No se trata ya de aquella «razón política» que justificaba la validez de los actos del gobernante. El imperio de la razón natural, o mejor, su falta en el ámbito político era lo que había motivado la agria respuesta de los príncipes europeos contra Carlos V en 1527. De lo que habla Suárez de Figueroa es del gobernante malvado que dirige su reino de forma libre, a espaldas de la racionalización y de la activación, es decir, prescindiendo tanto de la conducta racional y de su puesta en ejecución. Con ello prescinde de la justicia humana, que no es otra cosa que un reflejo de la justicia divina. De esta forma «todas las maldades, impurezas y malicias entraron en lugar de la justicia… haciéndolo esclavo del pecado y de su muerte. De aquí tuvieron origen todas las perturbaciones que hoy se halla su vida rodea-

[210] Álamos de Barrientos, B., «Aprobación» de la obra de Ramírez de Prado, L. *Consejo y consejeros del príncipe,* Madrid 1617, p. 2.

da». El mismo autor reconoce la estrecha vinculación existente entre Ley y Justicia, advirtiendo a los gobernantes «guardese la Justicia sin la cual no puede conservarse ningún Reyno [ya que] los príncipes tienen causa en Dios… pues el Reyno de Dios se representa por la Justicia» Y más adelante agrega una prueba más de su pensamiento basado en principios rescatados de textos medievales que contactan con la vinculación del absolutismo regio y con el origen divino de su poder: «La voluntad del Rey es libre y absoluta y conformándose su parecer con la razón natural y con la dicha justicia puede conceder y vedar» [211].

Por el contrario, y aquí es fácil encontrar la semilla de Erasmo. En 1648 Blázquez Mayoralgo se preguntaba *«¿Es el poder árbitro de la razón?* A lo largo de su obra se opondrá a este principio, cuyo fin no es otro que hacer coincidir el principio fundamental de la razón, la tan elogiada virtud de la razón, con la voluntad del gobernante. El voluntarismo político había sido despojado de caducos autoritarismos medievales. Muchos harán coincidir la razón con la virtud o con la prudencia, como armas dialécticas fundamentales que debe poseer quien gestiona la materia de gobierno y administra la justicia de los hombres. La razón con que Dios obsequia al hombre es la que le permite «la libertad de escoger» o la «*honesta libertad*» en palabras de John Locke. Esa libertad para elegir cualifica al hombre por encima de toda criatura irracional, movida solo por la fuerza de su instinto. Pero también hay que decir que esta idea penetra en los círculos más estrechos del voluntarismo humano, es decir, cuando la razón y la prudencia no concuerdan. Entonces nos hallamos ante el poder absoluto de los reyes nacido de su raciocinio y libertad de elegir. En última instancia, el origen primario de ese voluntarismo, incluso de esa elección del mal está preconcebida por la voluntad de Dios. Así sucede con Cristóbal Suarez de Figueroa, como hemos comprobado [212]. Ribadeneira nos da una versión bastante acabada de rey absoluto, siempre vinculado a las leyes y a la justicia, que busca la felicidad de su pueblo como un padre gobierna su familia. Pero tras hacer esa descripción de monarca absoluto añade: «pero solo la idea puede componer en uno todas las calidades y perfecciones con que había de

[211] *Varias noticias…,* fol. 10 y fol. 93.

[212] Saavedra Fajardo, *Introducciones a la política y razón de Estado del Rey Católico don Fernando,* cap. III, p. 430 nos ofrece una versión acomodada a la idea del absolutismo político: *Rey absoluto es el que, siendo ley viva a sí mismo y al pueblo, sin reconocer otras leyes ni fueros, gobierna a su arbitrio con dominio independiente sobre sus vasallos, como el que tiene un padre sobre su familia. Este gobierno sería el más perfecto y feliz si se pudiese hallar un rey tan justo, sabio y capaz, que por sí solo administrase justicia… pero solo la idea puede componer en uno todas las calidades… con que había de ser adornado un príncipe de quien se pudiese fiar…».*

ser adornado un príncipe de quien se pudiese fiar esta potestad absoluta…» Para Mayoralgo la justica es la que cualifica la razón política de los reyes. Más aun, es la que justifica su existencia como tales. De ahí su afirmación de que «la Justicia es por la que los Reyes Reynan, y donde ella falta los Reynos faltan».

El ordenamiento de las Cortes de Valladolid de 1518 contiene un concepto de justicia estrechamente vinculado al monarca, hasta el punto de que según los procuradores en Cortes informan a Carlos V que «el buen regir es hacer justicia… e este tal es verdadero Rey». Por si Carlos V no se había enterado bien el representante de los procuradores con voto en Cortes añade:

> «Muy poderoso Señor, ante todas cosas queremos… se acuerde que fue escogido he llamado por Rey, cuya interpretación es regir bien… e el buen regir es facer justicia, que es dar a cada uno lo que es suyo,… aunque en los Reyes se hallen y tengan otras muchas fuerzas, como son linaje, dignidad, potencia, honra, riquezas… ninguna es propia del Rey… sinon solo facer justicia e juicio… pues en verdad nuestro mercenario es… pues mire vuestra Alteza si es obligado por contrato callado a los tener e guardar justicia…» [213].

Este principio fundamental relaciona la justicia con la propia actividad del rey y, derivativamente, con la justicia divina, dando origen a un comportamiento regio adaptado a lo que las Partidas de Alfonso el Sabio exigían a quien consideraban Vicario de Cristo en la tierra. En definitiva, de nuevo vemos reconocidos en estos autores aquellos cuatro pilares que sostienen un Estado, a la vez que justifican la labor de gobierno, según defendía Fray Antonio de Guevara: rey-justicia-paz-gobierno. En otro lugar de su obra, dirigida «contra los políticos ateístas», Blázquez Mayoralgo, elogia, con evidentes coincidencias con Maquiavelo, sin tapujos ni alardes dialécticos, aquello que tantas veces criticaron autores contrarios al dinamismo oportunista y belicoso del rey Católico. Algo que supo ver con los ojos de la razón el jesuita Baltasar Gracián. Los mismos que admitían, siguiendo la senda del florentino, que «mientras existan hombres habrá guerras», o que «la guerra es un estado natural» en la vida de las naciones. Por ejemplo, en un momento determinado Mayoralgo afirmará con determinación que Fernando el Católico fue un «Príncipe que puso a los ojos de sus vasallos rendidos sus enemigos bárbaros y políticos. Príncipe que mereció el aplauso de los mejores, no siendo esta la menor de sus alabanzas» [214].

---

[213] *Actas de las Cortes de León y Castilla,* tomo IV, Madrid 1882, p. 261.
[214] *Perfecta razón de Estado deducida del Señor Rey Don Fernando el Cathólico,* cit.fol. 7 y 12.

El triunfo en la guerra contra los enemigos, una guerra cuya naturaleza justa o injusta será difícil determinar, como veremos, pero que constituye una de las herramientas esenciales del poder regio, tanto para los maquiavelistas declarados, como para los tacitistas tan amantes de los adagios políticos, incluso para el conjunto de los ciudadanos cuyo vivir depende del modo de obrar su gobernante, de su implicación en los derechos civiles de los súbditos. Y, por supuesto por ser artífice de la seguridad del Estado. El Estado debe mantenerse seguro ante cualquier eventualidad que pueda afectarle. Un Estado que regula el buen comportamiento de la multitud y que en la Galia se llama *l'Estat* [215]. Maquiavelo lo considera factor esencial que justifica las múltiples formas que adopta la razón de Estado. Con ocasión de la necesaria distinción entre la Iglesia y el Estado que el autor defiende a ultranza, John Locke considera que «el papel de las leyes no es cuidar de la verdad de las opiniones, sino la seguridad del Estado y de los bienes y de la persona de cada hombre» [216].

La idea de justicia del magistrado secular está íntimamente ligada a la «justicia divina» y a la piedad bíblica, y esta última es la que, admitiendo la dignidad del hombre, permite que su libre arbitrio emita un veredicto, que no es obra de Dios, sino del propio hombre que persigue, por razón de su oficio terrenal, la «pública utilidad», es decir, el bien de los demás. Algo trascendental para el inglés John Locke, imbuido de principios que poco tienen que ver con los de otros muchos colegas más cercanos a la línea «oficialista», es el hecho de que «el fundamento de la honesta libertad» reside precisamente en que esas leyes justas procedentes del príncipe tengan por objetivo «la pública utilidad», el bien común a que debe conducir lo que Juan de Palafox llamará acertadamente «el edificio político del gobierno». Como se ve, estos tratadistas insisten en que los príncipes deben perseguir la pública utilidad, con el soporte indispensable de la seguridad del Estado.

Locke admitirá esta interpretación sin compromiso ni condicionante alguno, ya que para él «La sociedad política no está instituida para otro fin que el de asegurar a cada hombre la posesión de las cosas de esta vida» [217]. El experto jurista que es Castillo de Bobadilla encontrará en diversas leyes y pasajes de las Partidas de Alfonso X elementos suficientes para depositar su fe de juez en ellas. Sus propias palabras, elaboradas con una concepción finalista, ponen de relieve hasta qué punto Castilla había sabido elaborar un cuerpo legislativo

---

[215] Gregorio, P., *De República,* cit., lib X, cap I, p. 592.

[216] *Carta sobre la tolerancia,* cit., p. 48. En la misma página insiste en que «el magistrado no debiera prohibir la prédica ni la profesión de opiniones especulativas en ninguna Iglesia, porque no tienen relación ninguna con los derechos civiles de los súbditos».

[217] *Carta sobre la tolerancia,* p. 53.

acorde con los principios de la religión Católica, el poder del rey como vicario de Cristo y la felicidad general delos vasallos como objetivo. Una ley con valor general, como principio e igual para todos, como propuesta:

> «Quantas leyes, y quan santas, y quan justas, y quan loables fueros y ordenanzas ay establecidas, guardadas y estatuidas en estos Reynos, y si… los Corregidores fuesen contentos con el fin de la ley, harían sus Repúblicas también afortunadas…» [218].

En última instancia, esa misión del príncipe de procurar la «pública utilidad» o el bien común, no es otra cosa que reconocer que, frente a cualquier riesgo, ideológico (penetración en la república o Estado de sectas heréticas o postulados aireados por Maquiavelo) o físico (subversiones o guerras más o menos justas como tendremos oportunidad de ver), es la providencia divina la que controla desde arriba. El providencialismo no es otra cosa que una ideología global vinculada a las creencias y la fe de los hombres en la justicia divina. Según este planteamiento es la providencia de Dios la única capaz de rechazar en materia política, religiosa o de gobierno, todo aquello que pudiera impedir que ese bien común sea una realidad. Bien mirado ese providencialismo a ultranza no es otra cosa que un rechazo a las tesis de Maquiavelo. Erasmo proclamará su indignada sorpresa con lo que la realidad le presenta ante los ojos: «Quien exhorta con verbo encendido a apartarse de la guerra resulta sospechoso de herejía, en cambio quienes… dan a los príncipes la oportunidad de dar rienda suelta a su codicia, son ortodoxos y doctores de la religión cristiana» [219].

En carta de Ayala a Granvela desde Valladolid el 22 de abril de 1559 le comunica con júbilo la paz concertada con Francia que tanto se esperaba desde hacía tiempo: «El correo que partió de Bruselas a los cinco del presente, llegó con la buena nueva de la paz, de que se ha recibido el contentamiento que es razón. Bendito sea Nuestro Señor que así lo ha hecho…» [220]. Sin embargo ese providencialismo a toda costa, que involucra a Dios en las miserias de los hombres, no produce otro efecto que acelerar el pulso de Erasmo, quien con airado talante proclamará: «hacen la guerra los viejos, hacen la guerra los sacerdotes, hacen la guerra los monjes y mezclamos a Cristo con algo tan diabólico. Los ejércitos se enfrentan llevando a uno y otro lado la enseña de la Cruz» [221].

---

[218] Castillo de Bobadilla, J., *Política para Corregidores y señores de vasallos,* Madrid 1604, tomo I, lib. II, cap. VI, p. 389.

[219] *Escritos de crítica religiosa y política,* p. 177.

[220] En Fernández Álvarez, M., *Política mundial de Carlos V y Felipe II,* Barcelona 2005, p. 339.

[221] *La guerra es dulce para quienes no la han vivido,* en *Escritos de crítica política y religiosa,* cit., pp. 147-148.

Conociendo el peculiar carácter de Furió Ceriol, la libertad de su espíritu y lo inclinado a la controversia que nacía de su inquietud natural, no causa extrañeza que interprete con sorna esa confianza de muchos en la providencia divina, tanto a la hora de la victoria en la guerra, como en la derrota, que ellos consideraban como un castigo divino producto de sus pecados. Fadrique se limita a trasladar toda la culpabilidad a los hombres y deja tranquilo a Dios [222].

En el discurso pronunciado por Felipe II en las Cortes de Monzón de 1563, el monarca denuncia el juego simulado de los franceses al romper las treguas que tenía concertadas con la Monarquía. Sin embargo, a pesar de que aquellos, actuando con nocturnidad y alevosamente, intentaron ganar una plaza española en Flandes, no pudieron lograrlo a pesar de tener todas las bazas a su favor. Lo mismo sucederá al atacar simultáneamente por Flandes Nápoles y Toscana en una descarada manifestación de poder y ambición por hacerse con las posesiones españolas, haciéndolo alevosamente y, seguramente, invocando el nombre de Dios.

Al fin la victoria sonrió al monarca español, que inmediatamente proclamó ante todos que «Nuestro Señor Dios viendo tan justificada mi causa me concedió la cumplida victoria, lo mismo allí que en Italia» [223]. Casos como éste ponían de relieve que *e*l primado de la Ley justa tenía un origen más elevado y de mucho mayor alcance. Para Blázquez Mayoralgo «la justicia es la que cualifica la razón política de los reyes». Por lo tanto, ha de dársele no solo valor constitutivo de la sociedad política, sino también fuerza organizativa e incluso definidora de lo que ha de considerarse bueno o malo en el interior o en la política exterior de la Republica. Pero no solo eso, también la justicia es elemento constitutivo del Estado y, por lo tanto, de su rey. Y aquí, precisamente es donde la doctrina agustiniana y posteriormente erasmista alcanza su plenitud. Erasmo será un fiel seguidor de esta idea. Su excelso latín no impedirá que a través de él se acerque a la calle, a la sociedad para criticarla y también para recuperarla «como una raza caída que necesita… ser atraída hacia el ejemplo e imitación de Cristo» [224].

En el supuesto que acabo de recoger, uno de los personajes representa al hombre pecador. Es el libre albedrío del príncipe, en este caso francés, el que le coloca en la disyuntiva de actuar bien o mal. Estamos ante el eterno dilema de la conciencia humana, que, según los textos bíblicos, se encuentra situada

---

[222] Diego Sevilla Andrés, D. Furió Ceriol, F*., El Concejo y Consejeros del Príncipe, y otras obras,* Valencia 1952, pp. 128 y 129.

[223] Ver mi estudio *Guerra, religión y política en España, siglos XVI y XVII,* en «Anales de la Real Academia Sevillana de Legislación y Jurisprudencia», vol. VII, 2015-2016, Sevilla 2016. Pp. 235-236.

[224] Dickens y Jones, *Erasmo,* p. 59.

entre el bien y el mal. Según San Agustín «la naturaleza presente del hombre está condicionada por su pecado. Y tal como es: pecador y mísero, es alzado por Dios a la historia de la salvación» [225]. Aun así, la cuestión de si una guerra era justa o injusta según lo dicho, debe admitirse con reservas. De ello se ocupará el mismo Erasmo, al hacer coincidir en el mal gobernante ese trasvase de lo que él llama «trastornos del alma» a la propia condición humana, dando lugar a la ambición, el afán desmedido de poder, el odio, etc., que según el mismo Erasmo constituyen las «pasiones del cuerpo». Desde este punto de vista el príncipe desconocedor de la pureza de la fe en Cristo que debe anidar en su conciencia, corre el riesgo de que esa carencia de principios cristianos contamine las bajas pasiones que anidan en su cuerpo, provocando una guerra injusta y con ella la destrucción y la calamidad en los pueblos.

El planteamiento de Erasmo parece coherente al aproximar la fe en Dios, o más bien, su falta en la existencia de «perturbaciones» del alma que influyen en el cuerpo, determinando su inclinación al mal. Su pensamiento discurre por la senda que él mismo se ha trazado. Puede reconocerse desde el momento en que constituye uno de los aspectos del humanitarismo evangélico que define su doctrina y su vida: «el hombre lucha consigo mismo, la razón lucha contra las pasiones y las pasiones están en conflicto entre sí» [226]. Empleando distintos términos y añadiendo alguna aseveración de cosecha propia, Suarez de Figueroa parece seguir casi a la letra las conclusiones de Erasmo: «El segundo género de nuestras pasiones, propiamente "perturbaciones" de quien proceden todos los males, no son más que inclinaciones y afectos recibidos de nuestra voluntad depravada por los estímulos… de la carne, repugnantes… a la divinidad» [227].

En el ya citado Andrés Mendo al que antes me refería, se percibe la influencia de Maquiavelo. Siendo esto innegable en sus juiciosos comentarios, como se ha comprobado, hay que decir que no desdibujan la impronta personal que le caracteriza. Manteniéndose fiel a su sello y su conciencia personal, tan realistas como apegados a los hechos que refiere en su obra, así como a la idea erasmista de la justicia, como elemento capital en la formación de la comunidad humana, proclamará que las leyes son los «nervios de la Monarquía», y además «el fundamento de la honesta libertad», la «fuente de la justicia» y, por si fuera poco, «alma, «consejo» y «sentir de la Ciudad». La buena justicia,

---

[225] Gomez Arboleya, E., *Teoría de la sociedad...,* p. 389.

[226] Lamento de la paz, p. 25.

[227] *Varias noticias...,* cit., fol. 15 vto… Voltaire, *Contra el fanatismo religioso,* Barcelona 2015, p. 30 aconseja en estos trances: «El gran medio para disminuir el gran número de maníacos, si quedan, es el de dejar esa enfermedad del espíritu al régimen de la razón, que ilustra lenta pero infaliblemente a los hombres».

cuya administración constituye una remisión incondicional a la justicia divina, constituye el baremo por el que es posible determinar la calidad de las personas, su grado de virtudes y la medida de sus defectos. Conjuntando sabiamente todos estos elementos, tan familiares al sentir de Erasmo, el autor concluye que permiten la consecución de la utilidad pública, del bien común.

> «Son las leyes nervios de la Monarchia: el fundamento de la honesta libertad; fuente de la justicia: entendimiento, alma, consejo, y sentir de la Ciudad; guia de las acciones; regla por que se miden los buenos, y los malos; Maestras de lo que se ha de obrar, y de lo que se ha de huir… y suma de la publica utilidad…» [228].

Este será también el sentido que el autor tantas veces citado en estas páginas, Diego de Saavedra Fajardo, atribuirá a una y otra. En cuanto al valor que la Justicia con mayúsculas representa en la completa actividad que corresponde al oficio de rey, nuestro autor se manifiesta firme partidario del origen divino del poder, o de la teoría del Vicariato tan fielmente plasmada en las Leyes de *Partidas* del rey Alfonso X el Sabio y, por lo tanto, de la facultad de dictar leyes siempre buscando el beneficio de la sociedad política. La teoría de vicariato no es contraria al hecho de que quien primero recibe la potestad de gobernar, el poder político, de hacer leyes, de administrar justicia, es el pueblo, la República quien a continuación da traslado de aquel al príncipe. Ello explica que Lorenzo Ramírez de Prado, de dilatada experiencia política en altos puestos de la administración, afirme que cuando una ley o disposición regia vulnere la ley divina o natural, debe ser incumplida, por la sencilla razón de que la República «no reconoce superior (en lo temporal)» [229]. Sin duda, se trata este de un asunto político de la máxima importancia, porque en un momento en el que el absolutismo político y el nacionalismo daban sus primeros pasos en Europa, aun nos encontramos con tratadistas y con políticos que consideran que la intervención popular es el necesario complemento de la voluntad regia, para hacer que tanto las leyes, como la justicia o el buen gobierno sean producto de quien no tiene superior en lo temporal; es decir del pueblo refrendando las acciones regias. Rivadeneira, por su parte nos da unas razones explicativas de la justicia de las leyes y del buen gobierno apelando a la concurrencia del pueblo tanto en un caso como en el otro. Así, este sabio jesuita afirma que «… los reyes, cuando se coronan, suelen jurar de guardar las leyes, la justicia y la

[228] Mendo, A., *Príncipe perfecto y ministros ajustados, documentos políticos y morales,* Lyon 1662, «Documento LV, pp. 32-34. Sobre el paralelismo entre el planteamiento de Mendo, A. y el inglés Hooker o el alemán Altusio, basta con ver Carlyle, A. J., *La libertad política,* pp. 75-77.

[229] Ramírez de Prado, L., *Consejo y consejero de príncipes,* Madrid 1616, p. 5.

paz de la santa Iglesia: "De manera que, con el consejo de mis fieles súbditos, yo entendiere qué es mejor"» [230].

También Saavedra Fajardo parte del principio de que Dios otorgó el poder de gobernar al conjunto de los súbditos, es decir, a la República. Es decir, «constituyó esta potestad: pero no tanto se despojó della, que, si bien se la dio suprema en el gobierno y disposición de las cosas, no quedase con el cuerpo universal de la república otra mayor autoridad, aunque suspensa en su ejercicio, para oponerse al príncipe tirano ò que declinase de la verdadera religión, y reducille o deponelle» [231].

Ha de resaltarse este hecho por la sencilla razón de que defender el origen divino del poder significaba que las normas enderezadas a lograr el bien público debían ser respetadas en todo momento por el sucesor. El planteamiento jurídico y doctrinal, con todas sus interpretaciones, era que la *divina potestas* implicaba al sucesor hasta el punto de que el incumplimiento de este principio podía conducir si no al desmoronamiento, sí a que la sociedad fuese sacudida por peligrosas alteraciones y movimientos subversivos, con grave amenaza para su estabilidad [232]. El ilustre confesor del emperador, cortesano, experto político y escritor Fray Antonio de Guevara expresa todo esto a que he hecho referencia con su característica perspicacia, concisión y sutileza argumental. Por ejemplo nos explica que:

> «… a do no ay subjección, no ay Rey, a do no hay Rey, no ay Ley, a do no ay Ley, no ay Justicia, a do no ay Justicia no ay paz, a do no ay paz, ay continua guerra y a do ay guerra, es imposible que dure mucho la República» [233].

Tanto Felipe II como su padre abundan en manifestaciones de este tipo, la divina Providencia (la Fortuna en la interpretación de otros) les hacía ganar batallas en la misma medida que evitaban grandes desastres a la Monarquía En 1662 Andrés Mendo escribirá que, con independencia de la justicia que preside toda defensa ante los enemigos, la mayor gloria es aquella guerra que se hace contra los herejes. De paso, desautoriza la teoría tan usada y manipulada por tantos de que España tenía la intención de hacerse señora del mundo, argucia

---

[230] *Tratado de la religión y virtudes…,* p. 554. Más adelante agrega: «Ayuda asimismo el tomar consejo para la reputación y buen crédito del mismo príncipe y para dar autoridad y peso a sus leyes y mandatos; porque cuando van consultados y regulados con el consejo y parecer de hombres sabios y amigos del bien de la república, parece que toda ella, no solo se sujeta a la voluntad del príncipe, sino que se rinde a su juicio y le tiene por más acertado, por haber sido muy mirado y consultado con los que tienen buen parecer».

[231] *Política y razón de Estado del Rey Católico Don Fernando,* cit., lib. II, cap, IV, p. 130.

[232] Cfr. Donato, F. di, *La rinascita dello Stato,* cit., p. 190.

[233] *Epístolas familiares,* Madrid 1595, pp. 102-103.

esta que el mismo combate con argumentos poco discutibles: «Imputaron algunos a España, que quiere hacerse Señora del mundo, imposición falsa… Nada ageno han usurpado; no hacen invasiones en Provincias de otros: sus armas se emplean en conservar lo que es suyo, y en hacer la guerra a los enemigos de la Fe… No es la mayor gloria ganar Provincias, sino conservar las heredadas» [234].

Un matiz diferenciador salta a la vista: tal facultad la recibe el soberano indirectamente de Dios, y de forma traslaticia (*translatio imperii*) a través de una cesión del pueblo que es quien la recibe directamente de Dios. Debo anticipar que esta teoría de la recepción del poder de las manos de Dios en el príncipe también tuvo sus detractores, por cierto de enorme prestigio en España y el extranjero. Esta fórmula tenía la ventaja para los defensores del poder temporal de que, además de alejar al rey del pueblo, de su mudable voluntad y de su iniciativa limitadora, contribuía con ello a dejar sentada con un blindaje emanado de la voluntad de Dios, su independencia, además de facilitar libremente la potenciación de sus facultades [235]. Aconsejaba Vicente Montano que «los hombres malos con más facilidad buscan la guerra que la quietud durante la paz. Es, pues, máxima de Estado que siempre que el Príncipe tema la paz que gozan sus vasallos como perniciosa a su quietud, debe empeñarlos en una guerra extranjera» [236].

Precisamente, los graves incidentes provocados por la división religiosa a causa de la Reforma, determinaron la rotura definitiva en el Occidente europeo de un «orden cristiano» de origen medieval. Esto no podía producirse sin graves quebrantos para los países que habían vivido al amparo de aquel orden cristiano asumido por el autoritarismo de los reyes. La rebeldía de muchos contra el despotismo espiritual de Roma fue lo que transformó lo que era un problema religioso en otro religioso pero también político. La Francia del siglo XVI constituyó todo un ejemplo de ello al enfrentarse a la crisis estatal enarbolando el principio de la tolerancia. Puede decirse que tolerancia y restitución del orden político se conjuntaron en un momento crítico, hasta el punto de erigirse ambos en una misma forma de lograr la «seguridad del Estado».

Sabemos que el propio Lutero censuraba con dureza a quienes deseaban despojar a los príncipes y autoridades temporales alemanas de su poder y au-

---

[234] MENDO, A., *Príncipe perfecto y ministros ajustados, documentos políticos y morales, Documento XLVI,* pp. 32-35.

[235] Puede consultarse sobre esto MARAVALL, J. A., *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*, Madrid 1997, pp. 138 ss.

[236] *Arcano de Reyes*, cit., p. 21. En la pág. Anterior había escrito: «el prudentísimo rey Fernando el Católico solía decir que algunas veces se debía intentar una nueva guerra para expurgar los Reinos de ladrone, facinerosos y hombres perdidos, con cuya comunicación se inficcionaban los ánimos de la juventud española».

toridad. Incluso instaba a los cristianos reformados a respetarlos y a colaborar con ellos si era preciso, dado que en última instancia su poder y autoridad procedía de Dios. Hasta tal punto apremiará Lutero a sus fieles reformados a respetar a quienes tienen el poder de la espada (es decir, las autoridades seculares o el poder temporal) que, en un momento determinado de su discurso reformador, les exige aceptar gustosos su autoridad y evitar todo ataque contra ellos, aun siendo malos gobernantes. La razón que esgrime, aun constituyendo un alarde de cintura política, no puede ser más evidente y más taxativa: porque «la autoridad secular no puede causar daño al alma».

Queda suficientemente claro que Lutero se esforzó en encontrar las diferencias que separaban a la autoridad secular y a la eclesiástica. La Iglesia hacía llegar sus tentáculos en materia temporal y el Estado, por su parte al ejercer una autoridad directa e indiscutida sobre los hombres, incluía también a la Iglesia. Lutero intervino en tan grave problema de la concurrencia de poderes. Mientras que la competencia del poder secular abarcaba todo lo referente a la vida de los hombres la misión de la Iglesia debía restringirse a enseñar la palabra de Cristo. Cuando fijó sus 95 tesis en Witenberg «Lutero se sintió bastante extrañado cuando el asunto le fue arrebatado de las manos, y lo que se pensó que fuera una disputa entre eruditos, fue literalmente voceado desde las azoteas» [237].

Frente a estos argumentos jurídicos y doctrinales antes esgrimidos, Saavedra Fajardo, en cambio, se limitará a proclamar que «Si bien el consentimiento del pueblo dio a los Príncipes la potestad de la justicia, la reciben inmediatamente de Dios, como Vicarios suyos en lo temporal». Reconociendo un poco más adelante el mismo principio que ya hemos visto recogido por otros tratadistas anteriores o contemporáneos suyos. Es decir, que «el fundamento principal de la Monarquía de España, y el que la levantó y la mantiene, es la inviolable observación de la justicia» [238]. Justicia humana, ha de entenderse, vinculada al derecho natural y, a través de él al derecho Divino. El erudito Suarez de Figueroa, siempre asentando su discurso sobre la doctrina clásica, especialmente griega, añadirá un comentario que me parece oportuno en este momento. Si debo insistir antes en que la doctrina clásica, pagana, especialmente la de de Platón, no es en modo alguno algo ajeno a la doctrina cristiana tal como se venía estudiando desde siglos atrás. Todo lo contrario, el platonismo tenía una larga tradición de relación con el cristianismo y esto puede verse (lo hemos visto) a través del más directo maestro de Erasmo, es

[237] Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento del protestantismo,* p. 164.

[238] Saavedra Fajardo, D. de, *Idea de un príncipe político cristiano*, tomo I, Valencia 1786, «Empresa» XXII, pp. 202 y 206.

decir, San Agustín. Basta ver sus obras para observar que sus remisiones a las obras de Platón son constantes. Sin embargo, esto no quiere decir que Erasmo, a pesar de ser fiel seguidor de san Agustín, no proteste airadamente contra la influencia ejercida por la doctrina pagana en los comentaristas medievales y modernos, esencialmente el aristotelismo sin medida que nutre y da consistencia a la labor doctrinal. Pero acudamos al comentario de Suárez de Figueroa:

> «Están estas dos cosas, la justicia divina y la policía humana tan estrechamente conjuntas, que entre los hombres no es posible tener lugar una sin otra» [239].

Considero oportuno recordar, una vez más, que en todas estas consideraciones doctrinales, plagadas de citas evangélicas y recursos a los más respetables padres de la Iglesia y teólogos moralistas, así como remisiones a los eximios representantes del saber antiguo, griego o latino, la presencia de los principios contenidos en las *Leyes de Partidas* (1256-1263) es constante. No solo por su carácter de ley vigente, sino también por la indisputable sabiduría contenida en su extensa normativa. Por ejemplo, en ellas encontramos, con referencia a las leyes, la doble condición con que deben ser entendidas. Un aspecto de ellas, representado en su consideración de norma jurídica enfocada hacia el comportamiento social de los hombres. Otro, enderezado hacia todo aquello que pudiera redundar en bien de sus almas. Dualidad que entendían como algo propio de la potestad de los reyes. El ejemplo representado por *Partidas* II, 1, 5 es suficientemente expresivo de esa dualidad entre ambos poderes que domina casi toda la Edad Media («Vicarios de Dios son los Reyes… El Rey es puesto en la tierra en lugar de Dios»). Por supuesto, no es esa la interpretación que al tema de la competencia de ambos poderes sobre el espíritu y el cuerpo tiene la doctrina moderna. En rigor, se trata de dos ámbitos bien definidos que cualifica el carácter de uno y otro.

El precepto de las *Partidas* que acabo de citar viene referido al origen del poder, a lo que durante siglos se ha denominado el origen divino de los reyes, al carácter intocable de su autoridad, a la majestad que le viene referida como representante de Dios. Pero, a pesar de lo contenido en I, I, 3, esto no quiere decir que para algunos doctrinarios extranjeros (Spinoza Locke, Milton, etc.) su poder alcance, además de lo concerniente al cuerpo y al comportamiento de los súbditos, también al plano espiritual. En la segunda mitad del siglo XVII el anglicano John Locke expondrá para conocimiento de todos lo que la teoría política llevaba planteando desde siglos, que: «El cuidado de las almas no co-

[239] *Varias noticias…,* cit., p. 86.

rresponde al magistrado… [su función] consiste en prescribir mediante leyes y obligar mediante castigo» [240]. Así pues, recurriendo, de nuevo, al código de las Siete Partidas advertimos que:

> «Como quier que las leyes sean unas quanto en derecho, en dos maneras se departen en quanto en razón. La una es à pro de las almas, y la otra à pro de los cuerpos. La de las almas es quanto en creencia. La de los cuerpos es en quanto en buena vida» [241].

Como puede observarse la concepción del poder regio vinculado a un acto de gracia de Dios, alejará durante largo tiempo a la llamada concepción pactista de ese poder. Ello equivale a reconocer una cierta laicización de la vida política y de la naturaleza del poder de los reyes que imperará a lo largo de los siglos. Spinoza es un claro ejemplo de ello, pero no solo él, también John Locke participa de una concepción del poder que partiendo de abajo llega a constituir al rey en servidor de su país. John Milton, por su parte, tiene un comentario a este respecto que quiero recordar. Opina que:

> «el poder de reyes y magistrados no es sino derivado, y les es transferido y encomendado por el pueblo en fideicomiso, para el bien común de todos ellos, quedando, sin embargo, el poder fundamentalmente, en el pueblo y sin que se le pueda privar de él sin violar su derecho natural innato» [242].

---

[240] *Carta sobre la tolerancia,* cit., p. 26.
[241] *Partidas* I, I, 3.
[242] Tomo la referencia del estudio preliminar de Carrillo, M.: *Aeropagítica,* Madrid 2011, p. XIII.

DISCURSO SEGUNDO

1.

«Cuando se trata de costumbres humanas los delitos han de evitarse». «La universalidad del delito no los justificaría, todos serían reos de la misma culpa ante el juicio de Dios».

El problema más grave que se presentaba a los pensadores renacentistas era el de la convergencia entre la moral cristiana, con raíces medievales aún adheridas a su esencia, con las modernas teorías y las prácticas de los gobernantes de los siglos XVI y XVII. Si en la primera mitad del siglo XVI el problema, aun siendo grave, no presagiaba situaciones más espinosas, a partir del Concilio de Trento (1545-1563) con el endurecimiento de las tesis contrarias a la Reforma, adquirirá síntomas verdaderamente alarmantes. Creo que no debe dejarse al olvido el hecho de que el Concilio VI Lateranense (1512-1517) quizás fue una buena ocasión, aunque perdida, para evitar la reforma luterana. El papa estaba entonces fortalecido por razones políticas y de mecenazgo artístico. Contaba, además, con una diplomacia muy experta en asuntos internacionales que pudieran afectar a cualquiera de los dos ámbitos, secular y espiritual, en que podía actuar el que ocupaba la sede pontificia y, además, ansiaba lograr el dominio de Italia. En fin, su autoridad era indiscutida en el ámbito internacional [243].

Lutero no tenía posibilidad de influir en los acontecimientos, no solo por su magnitud y gravedad, sino porque moriría un año después de comenzar el concilio. La concurrencia de católicos, religionarios o papistas, lutera-

[243] Ver ABADÍAS URÍN, D., *Historia de los Concilios,* Córdoba 2023.

nos y calvinistas en un mismo suelo europeo, o, como imponía la nueva realidad política, en diferentes Estados nacionales delimitados geográficamente y atrincherados tras sus intocables fronteras, no podía ser otra cosa que preludio de grandes alteraciones y despiadadas guerras de religión [244]. Al mismo tiempo, tales conflictos, incrustados en sociedades alteradas por confusos planteamientos de muy diferente signo y origen, albergaban sordas luchas internas entre distintas facciones por alcanzar el poder político. Los esquemas tradicionales que antes reconducían la convivencia entre hombres y pueblos al parecer ya no servían. Saavedra, y no solo él, había avisado de los problemas que podían surgir de las prédicas novedosas de individuos tan fanáticos como astutos ante una comunidad de gente ignorante y propicia a aceptar como buena cualquier novedad viniera de donde viniera. Ahora bien, si nos atenemos a la doctrina erasmiana y rescatamos aquel principio de que, dada la libertad con que la falsedad campea en las relaciones humanas, su convicción no es que el pueblo sea el causante de tales guerras. Por el contrario, las guerras provienen de la codicia, la discordia o el afán de dominación que imperan en el comportamiento de reyes y príncipes.

Los doctrinarios políticos del Renacimiento especulaban y los propagandistas difundían nuevas ideas sobre el poder político, la razón de Estado o la inatacable reputación de un rey y su reino. En cuanto a la Iglesia Católica y la variedad de los derechos seculares anclados en la tradición de los pueblos, Erasmo criticará el haber sido abandonado el viejo principio agustino de la «paz cristiana», idea que él defenderá durante toda su vida activa [245]. Ahora bien, no podemos abandonarnos a la idea de que el *Cinquecento* suponga un punto y aparte de todo lo que tuvo significado, interés e importancia en el *Cuattrocento*. No hay un punto y aparte que signifique la aparición de una era totalmente nueva. Huizinga nos ha revelado que «hasta en los espíritus del Renacimiento están grabados los rasgos de la Edad Media mucho más profundamente de lo que es habitual figurarse. Pero, en el cuadro global, hay que reconocer que domina el tono del Renacimiento» [246].

Puede decirse que en el otoño de 1546 Carlos V parecía haber hecho realidad sus proyectos políticos para Europa meridional. Se trataba de un proyec-

[244] «Estando en Madrid por el año del && sucedieron las alteraciones de Flandes y S. M… siendo negocio que tocaba à la religión, mandó mirar [llamar] al dicho duque y a los demás consejeros de Estado… y aviendo acordado que el Rey fuese en persona à Flandes… y el duque de Alba fuese delante por Italia con un grueso ejército, y ansí le nombró S. M. por Capita´n General del, con los mayores poderes y autoridad que hasta allí había tenido ningún general…» En «Berwick y de Alba, duquesa de y condesa de Ciruela», *Documentos escogidos del Archivo de la Casa de Alba,* Madrid 1891: *De los servicios del duque de Alba has fin del año de 1582 que nurió.*

[245] Zweig, S., *Erasmo de Rotterdam,* Barcelona 2011, p. 99.

[246] Huizinga, J., *El otoño de la Edad Media,* cit., p. 496.

to que respondiendo a los esquemas del Renacimiento, también destacaban en él no pocas incrustaciones medievales. Había logrado alejar por un tiempo (5 años) la amenaza turca. Las potencias que más podían inquietarle, Francia e Inglaterra estaban enfrascadas en luchas permanentes. Era el esperado momento de proceder con la cuestión alemana. En Ratisbona se reúne la Dieta imperial con los príncipes, reyes y procuradores de las ciudades. No hay confrontación con unos protestantes que no han acudido ni a Trento ni a Ratisbona. Sí hay negociaciones sobre una «Reforma católica». El emperador recibirá una importante ayuda económica y militar del Papa y la autorización pontificia de recibir también otra importante ayuda económica de las iglesias de España. Su contraprestación: doblegar a los protestantes y reconstruir la unidad imperial imponiendo la paz y el derecho.

En principio, da la impresión de que existen las condiciones para que el pacifismo europeo erasmista pueda ser una realidad. Pero él solo entiende de confrontaciones espirituales, no mediando la fuerza. Su inteligencia percibirá que el futuro de Europa tenía muchas cosas por manifestar, a pesar de esta especie de quietud momentánea que, no obstante, pronto se transformará en enfrentamientos bélicos teniendo a la religión y la política como actores principales. La revolución luterana no permitirá que la unidad política del Imperio pueda hacerse realidad. Muchas de estas transformaciones tendrán como protagonistas a la Inglaterra de Enrique VIII, quien iniciará un proceso decidido y completo de laicización de la religión, la política y la riqueza del país.

Lo que nos debe importar es que esta preponderancia que se inicia ya claramente con el *Cinquecento* continuará durante siglos. Lo hará con cambios sustanciales respecto a la política, sustituyendo viejos conceptos más o menos autoritarios por un modelo nuevo capaz de conducir al Estado moderno. Lo hará también en lo religioso, con un cambio de ropajes de la Iglesia Católica para responder al ambiente hostil que se había ido creando en torno a ella; el proceso de secularización del cristianismo será otro de los frutos que traerán consigo los siglos posteriores; algunos dogmas y no pocas viejas costumbres que, sin tener mucho que ver con la Religión, sí que afrentaban a los creyentes que se veían a sí mismos víctimas de profundas hendiduras sociales.

En suma, lo racional sustituirá lenta pero inexorablemente al desecado producto de siglos de inmovilidad. La razón invadirá todos los campos: lo veremos en el pensamiento cuyos frutos son las nuevas o renovadas doctrinas, ya sean políticas, ya religiosas. El humanismo es, en última instancia, un exquisito producto de la razón, vivificando la creatividad de no pocos intelectuales y artistas. Como ha apuntado Joseph Pérez el humanismo «pretendía aplicar a los textos sagrados, a la Biblia, los mismos métodos críticos que la filología

utilizaba para depurar el texto de un poema» [247]. Esta fue la línea de pensamiento: el retorno a las fuentes primitivas del Evangelio. Había que depurar los textos sagrados de todo aquello que cubría de espesa capa su primitiva sencillez. Ello implicaba demostrar la incapacidad de los escolásticos cuyas interpretaciones y comentarios habían privado los textos sagrados de su primitiva sencillez.

Quizás el mayor problema que podía plantear el enfrentamiento entre escolásticos y humanistas, o entre filólogos y teólogos, era que el empeño de unos u otros a la hora de interpretar los textos bíblicos, el «personalismo» devastador hiciera su aparición. El problema fue abordado por Erasmo, en crítica a un Lutero considerado un filólogo mediocre. En el caso contrario la interpretación filológica nunca debería sustituir la labor de los teólogos. Lorenzo Valla, admirado por Erasmo fue quien descubrió la falsedad de la «donación de Constantino, pero, ante todo, él fue quien atraería a Erasmo al terreno de la interpretación del Nuevo Testamento. La crítica de los escolásticos se basaba en que el procedimiento de Erasmo se sustentaba en la interpretación gramatical de los textos evangélicos. Con lo cual el subjetivismo erasmiano quedaba expuesto, al hacer de aquellos una interpretación subjetiva. En realidad, Erasmo estudiaba los textos como filólogo y también como teólogo. Lo que sucedía era que él mismo era consciente de que sus interpretaciones no pusieran en peligro puntos esenciales de la doctrina cristiana.

Hasta la misma doctrina cristiana y su base teológica será examinada por los nuevos intelectuales, filosóficos, lingüistas, teólogos con una mirada diferente, con los ojos de la razón, es decir, de la crítica. ¿Qué es la Reforma religiosa sino fruto sazonado de la crítica racional? Y lo mismo hay que decir de las nuevas formas políticas que, de la mano de tratadistas impregnados de un realismo crítico, a veces descarnado, conducen desde el autoritarismo medieval al absolutismo moderno. Algún autor ha expresado esto con palabras como puños, –y esto lo comprobaremos más adelante en términos acuñados por el propio Erasmo–: «La teología escolástica cae porque la razón confía en el libre curso de su pensar» [248]. O expresado en las propias palabras de Erasmo: «Estos estudios pueden convertir a cualquiera en un ser presuntuoso y amante de la polémica, pero no en un sabio. Fatigan el espíritu con una sutileza fría y árida, pero no lo enriquecen ni lo animan en absoluto. Con su balbuceo y los defectos de su estilo impuro deslucen la teología, enriquecida y adornada por la elocuencia de los antiguos. Queriendo resolverlo todo, lo

[247] Pérez, J., *Cisneros, el Cardenal de España,* Madrid 2015, p. 204.
[248] Freyer, H., *op. cit.,* p. 604.

confunden todo» [249]. Es el juicio que merecen de uno de los mayores expertos en la teología crítica, aquella cuyo predecesor y, en cierto modo guía fue el famoso humanista Lorenzo Valla.

En tanto que leal seguidor de San Agustín, Erasmo tratará de acomodar su pensamiento cristiano a la inevitable realidad jurídica de la sociedad de su tiempo. Una sociedad que estaba siendo moldeada por los primeros pasos de lo que luego sería el imperio de la razón. Es un cambio que no surge espontáneamente, como si fuera producto del azar. Por el contrario y en lo que se refiere estrictamente a la materia religiosa, la renovación espiritual venía siendo reclamada por amplios sectores sociales. Y no solo en España, en muchos otros países el pueblo reclamaba que su relación con Dios fuera menos formalista, más directa, más personal. Lutero evidenció esto de forma tan clara que la onda expansiva de sus escritos y prédicas se expandieron por Europa de forma incontenible. El amor hacia Dios no constituye patrimonio de un conjunto de personas, de igual manera que un delito en cualquier parte es también un delito a considerar por todos, con independencia del tipo de condena con que se castigue. Todo delito tiene un encaje universal, como una ofensa a Dios es la misma cosa en cualquier parte del mundo: «serían todos ellos reos de la misma culpa ante el juicio de Dios».

Si el respeto y la fe en Dios ha de ser universal, también debe serlo el Derecho, la ley o la costumbre de un país para cualquier extraño que pise su suelo. Nadie está autorizado a vivir a su antojo, ajeno a las consecuencias de sus actos. Hemos visto cómo Vicente Montano, en el último tercio del siglo XVII, reconocía que a *Los Príncipes* [como a los pueblos] *no se les ha de alterar sus antiguas leyes y costumbres.* En una sociedad las costumbres existen por alguna razón, por eso es necesario respetarlas. Montaigne tiene sobre la costumbre y su importancia un comentario muy típico de su pensamiento, Se reduce a afirmar que «Los pueblos educados en libertad y que se dirigen por sí mismos, consideran monstruosa cualquier otra forma de gobierno. Piensan lo mismo los que están hechos a la monarquía…». Por eso no quieren cambiar de sistema político, porque están acostumbrados a ello y no toleran un sistema distinto [250].

He ahí el valor que la costumbre tiene entre los pueblos. Cambiarlas de golpe constituye un gran error que habrán de pagar caro los gobernantes demasiado dispuestos a cambiar las cosas, incluidas esas viejas costumbres que a

---

[249] HUIZINGA, J., *Erasmo,* I, p p. 64-65.

[250] MONTAIGNE, *Ensayos…,* Cap. XXIII, p. 155. En p. 157 agrega: *¿Hay cosa más extraña que ver una nación en la que, por legítima costumbre, se vende la función de juzgar y se pagan los juicios con dinero… y en la que se deniega la justicia al que no tiene con qué pagarla…?*

ellos pueden parecerles inservibles. No obedecerlas por parte de un extraño sería grave ofensa que en su día responderá «ante el juicio de Dios». La desobediencia de las leyes y costumbres propias no constituye un delito diferente que el que comete un extraño respecto de esas mismas leyes y costumbres, por la sencilla razón de que, según San Agustín «la universalidad del delito no los justificaría» El mismo obispo de Hipona tenía escrito diez siglos antes que Erasmo o Montesquieu, un comentario cuya validez, se nos antoja ajena al paso del tiempo y aplicable a cualquier lugar. Decía San Agustín asistido de toda razón que: «Siempre es indecoroso la no adecuación de una parte con el todo al que pertenece».

> «La universalidad del delito no los justificaría; serían todos ellos reos de la misma culpa ante el juicio de Dios, que no creó a los hombres para que de tal modo se comportaran… cuando se trata de costumbres humanas los delitos han de evitarse conforme a la diversidad de esas costumbres; de manera que ningún ciudadano o extranjero viole según su propio antojo lo que la ciudad ha pactado con otros pueblos o que está en vigor con la firmeza de la ley o de la costumbres. Siempre es indecoroso la no adecuación de una parte con el todo a que pertenece» [251].

2.

> *«Si los príncipes aman la paz, ¿por qué obedecen al Papa Julio, partidario de la guerra y apenas hacen caso al Papa León, que exorta a la paz y la concordia?».* John Locke: *«La idolatría, porque sea un pecado no debe ser castigada por el magistrado». «El príncipe debe fingir la religión y no ser religioso». Cipriano de Valera: «Leed esta historia, españoles, y veréis quien sea el papa por quien soleis poner vuestra hazienda, honra y vida».*

Nada de violencia, nada de rebelión o de desprecio hacia las leyes de los demás. Sí al respeto a las leyes o costumbres existentes y rechazo de toda acción contraria a ellas, por muy universal que, debido a su naturaleza, sea la acción humana. Y, desde luego, siempre que tal acción contraria al derecho haya sido realizada simplemente «al antojo» de cualquier individuo. Nada justifica el delito condenado por las leyes humanas, pero sobre todo porque nunca hallarán justificación ante el «juicio de Dios». Esta exhortación agusti-

[251] Hipona, A. de, *Las confesiones*, Madrid 2011, pp. 126-127.

niana contra la violencia en cualquiera de sus formas prenderá vivamente en el espíritu de Erasmo. El anglicano John Milton hace a este respecto unas consideraciones poco menos que irrefutables. Estima que la Verdad (que puede hallar en los libros, como una emanación del propio hombre)«es solo inferior a Dios», para él tiene la misma categoría del hombre cuando exclama indignado: *¿Quién ignora que la fuerza de la Verdad es solo inferior a la de Dios Todopoderoso? Ella no necesita políticas, estratagemas ni licencias para hacerse con la victoria: esas son, más bien, las fintas y defensas que el error usa contra su poder* [252].

Aunque de la violencia trataré más adelante, quiero significar ahora la profunda aversión que en los sentimientos de Erasmo producía la guerra. Una guerra que alcanzó a conocer de cerca. La guerra y aquellos que la promueven, los príncipes que basan su gobierno en principios expansivos, es decir, agresivos, hostiles ante cualquier ademán que consideren ofensivo, obsesionados con el agrandamiento de su reino a costa de otros menos poderosos. No excluirá a los papas guerreros, como es el caso de Julio II, papa guerrero por excelencia. A su muerte en 1513 escribirá en un relativo secreto la sátira *Julius exclusus in coelis*, donde explica las causas de que a Julio II le cerraran las puertas del cielo. Él mismo se preguntará a sí mismo y lo hará a quien lea su escrito: «Si los príncipes aman la paz, ¿por qué obedecen con tal presteza al papa Julio, partidario de la guerra y apenas hacen caso al papa León, que exhorta a la paz y la concordia?». Y, en última instancia, como proclaman casi al unísono los doctrinarios políticos del momento, una guerra es semilla de otra y cualquier guerra daña tanto al vencedor como al vencido [253]. Por todo ello escribirá con puntual apreciación:

> «… a menudo el derecho mejor establecido constituye la mayor injusticia, y existen príncipes que primero deciden de qué quieren apropiarse, y luego buscan las excusas para disimular su empresa» [254].

En su opúsculo antes citado nos presenta a un pontífice que, como mérito muy especial para que se le abran las puertas del cielo, hace saber al bondadoso Pedro la siguiente proeza: «… hasta tal punto llega mi autoridad o mi astucia que no existe hoy ningún rey cristiano al cual no haya lanzado a la guerra,

---

[252] *Areopagítica,* cit., p. 179.

[253] Casi con las mismas palabras Erasmo en *La guerra es dulce para quienes no la han vivido,* en *Escritos de crítica política y religiosa* cit., p. 131. Ver nota 370, donde se recoge las instrucciones del rey Católico sobre la confederación de Inglaterra, España, Venecia e Inglaterra contra Francia, por lo que nos dice Erasmo impulsada por el propio Julio II.

[254] Ver HUIZINGA, J., cit., vol. I, pp. 162-163.

rotos, quebrados, desgarrados todos los pactos con los que se habían unido entre sí hasta el mínimo detalle. Incluso el pacto más reciente que sellé en Cambrai con el rey y el emperador, más otros príncipes, ha quedado tan abolido que nunca más se ha vuelto a hacer ni siquiera mención de él…» [255] Esta política que Erasmo achacará al papa Julio II tiene expresa confirmación documental. El propio Fernando el Católico será mencionado en el opúsculo de Erasmo contra Julio II como un rey «de dudosa fe» que también fue engañado por las sutiles argucias del papa guerrero. Julio II desde Roma el 21 de julio de 1512 dirige un «Monitorio» al rey Católico en el que le insta a tomar las armas para luchar contra quienes quieren «perturbar la unidad y pureza de la Iglesia». A tal requisitoria acude el Rey haciéndole saber que:

> «Nos, tanto por… proveer al bien de las almas de aquellos fieles, a fin de que, de buena fe o por ignorancia, no vengan a cometer algo que ceda en ofensa de la Divina Magestad… de parte de Dios Omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo y… los bienaventurados Pedro y Pablo y con la nuestra, exhortamos a todos los fieles de Cristo, donde quiera que se hallen… los requerimos y avisamos… en el divino juicio, defensa o favor a los herejes o de los cismáticos y de sus consejeros… o protectores» [256].

En el caso de España el problema aludido no se planteó de forma tan evidente, aunque la propia Inquisición encontró serias dificultades para diferenciar claramente cuándo un planteamiento doctrinal o la formulación de una opinión en materia religiosa representaba una forma de reformismo u otra. Ello no significa que el metódico e inexorable proceso empleado por el aparato inquisitorial impidiera que la herejía luterana penetrase abiertamente en España y que sus cultivadores y defensores españoles se manifestaran libremente fuera del país [257]. El formidable poder del aparato inquisitorial hizo de él un asunto para la crítica de los partidarios de la tolerancia y, más aún, para aquellos que lo eran de la libertad de conciencia [258].

John Milton a mediados del siglo XVII puede considerarse uno de los mayores críticos ingleses de la Inquisición española. Su ardiente defensa de la razón humana como ámbito donde se desarrolla la libertad de pensamiento y,

---

[255] ROTTERDAM, E. DE, *Escritos de crítica religiosa y política,* p. 16.

[256] BARÓN DE TERRATEIG, *Política en Italia del Rey Católico,* Doc. 83, p. 222.

[257] Ver DÍAZ PÉREZ, E., *Memorias de ceniza*, Madrid 2020.

[258] ZWEIG, S., *Castelio contra Calvino,* Barcelona 2001 tiene a propósito de la Inquisición una frase poco menos que memorable y, desde luego, nada fácil de desmontar: «Nunca se vencerá el mal con el mal. Cuando más conoce un hombre la verdad, menos inclinado debe estar a condenar a otros. El único remedio contra los asesinatos es dejar de asesinar. Matar a un hombre por una idea no es afirmar una idea, no es defender una doctrina, es simplemente matar a un hombre». ZWEIG, S., *Castellio contra Calvino,* Barcelona 2001, p. 88.

en consecuencia, la libertad conciencia, le hará arremeter contra todo aquel producto del espíritu que aparezca anclado en la verdad absoluta. De ahí su total oposición hacia la formas políticas encarnadas en el poder absoluto de los reyes. Sin embargo no escapó de la crítica pública, al ser considerado un heterodoxo en los revueltos años de la revolución inglesa y el destronamiento de Carlos I Estuardo (1642-1647) [259]. Visto lo anterior y el trascendental significado que encierran manifestaciones que se muestran decididamente inclinadas hacia la tolerancia, creo que con no menor crédito ha de valorarse la opinión de John Locke. Para él la idolatría muy bien puede ser objeto de crítica e incluso de intolerancia, pero no de condena por parte de las autoridades seculares. Él nos lo expone en estos términos:

> «La idolatría, dicen algunos, es un pecado y, por lo tanto, no debe ser tolerada. Si dijesen que… debe ser evitada, la conclusión sería correcta. Pero no puede deducirse que, porque sea un pecado, deba… ser castigada por el magistrado» [260].

No me detendré en el caso español, puesto que los objetivos propuestos son diferentes. En realidad, como se verá más adelante, la idea de la tolerancia no debe circunscribirse a una espontánea decisión del poder público; o a una medida política más o menos forzada por las graves circunstancias del momento. La tolerancia, como escribirá John Locke en 1689 en su famosa e influyente *Carta de la Tolerancia*, desde luego centrando su atención en el desarrollo del proceso inglés, no es tanto un cambio iniciado por el individualismo del poder secular, es decir, del Estado, sino más bien, el reconocimiento por este último de la existencia de «una esfera de actividad espiritual jurídicamente garantizada e inmune al poder político» [261]. Con las notables excepciones a que aludiré a continuación. Aunque habré de referirme con más detenimiento a Pedro de Rivadeneira, creo oportuno anticipar autores de este período que, como Blázquez Mayoralgo, criticarán a quienes, al modo de Maquiavelo, sostienen que «el príncipe debe fingir la religión y no ser religioso», basándose en el hecho de que éstos piensan que «no sabe reinar quien no sabe disimular». Todos estos tratadistas y doctrinarios políticos tienen de común la preocupación por la laicización de la vida política, algo que amenazaba dar al traste con el enorme edificio teológico-político de la Monarquía.

---

[259] Milton, J., *Aeropagítica,* Madrid 2011, p. 99. Con referencia a la voluntad del Parlamento de llevar adelante la censura previa, entre otros muchos pronunciamientos hay uno en el que afirma que «para que vuestra ley pueda ejecutarse de manera coherente y sin deficiencia, debereís reformarla perfectamente de acuerdo con los modelos de Sevilla y Trento».

[260] *Carta sobre la tolerancia,* p. 43.

[261] Locke, J., *Carta sobre la tolerancia,* Madrid 2005. Pedro Bravo Gala, Introducción p. XI.

El radicalismo religioso dará paso a la intolerancia como fruto natural e inevitable. Por ejemplo, Juan de Mariana (1536-1624) rechazará el reconocimiento de la libertad religiosa, de tal modo que el príncipe que admite la tolerancia en materia de fe, debe ser depuesto. Su obra *De rege et regis institutione* (1599) contiene la más severa admonición contra el principio, ya divulgado en Francia, de que el príncipe está desligado del cumplimiento de las leyes. Mariana niega esto y, además, somete la autoridad del rey no solo a la justicia de Dios, sino incluso a la opinión de los súbditos. Con estas directrices, la filosofía política de muchos tratadistas españoles dejaban firmemente blindadas las bases para la configuración de un Estado unitario, compacto y sin fisuras ideológicas o religiosas que pudieran perjudicar el centralismo político y la imagen del monarca como titular de un poder ejercido sin contrastes [262].

Uno de los más representativos difusores del reformismo luterano en el exterior fue Cipriano de Valera, profesor en Cambridge, traductor y exégeta de la obra de Calvino, etc, cuya obra *Tratado del Papa* de 1588, (hay ed. de Sevilla 2010) fue bien conocida en Alemania, Francia o Inglaterra. Concretamente Cipriano de Valera en su obra *Tratado del Papa* datada probablemente en 1588, conmina a los españoles a conocer de veras quién es el Papa «por quien soleis poner al tablero vuestra hacienda, honra y vida». Después de esta advertencia, cuyo contenido muestra de forma bastante precisa la animosidad que albergaba su autor sobre el representante de Cristo según los dogmas de la Iglesia Católica, pasa a aplicar los comunes métodos proselitistas que, de seguro, tan buen resultado le estaba dando en tierras francesas.

Efectivamente Cipriano de Valera anima a los españoles a distinguir la verdad sobre los dogmas, la fe católica y el ejército de sacerdotes y religiosos, codiciosos y corruptos, abducidos por la Iglesia Católica. Denuncia que, por cierto, se acomodaba a la realidad. En otra obra suya también de 1588, agradece la ayuda que dos mercaderes flamencos le han prestado para publicar su *Tratado para confirmar.* La obra contiene comentarios muy en su línea de pensamiento en favor de la Reforma y en contra de la Iglesia Católica: «Dios quiso que yo escribiese esto y que lo imprimiese a costa de dos cristianos mercaderes flamencos, los cuales, por el gran celo que tienen de que la nación española participase del Evangelio reformado de que Dios ha hecho misericordia a otras naciones, no perdonaron ni a costa y a trabajo» [263].

---

[262] Ver mi *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica,* especialmente 318-320.

[263] Valera, C. de, *Tratados del Papa,* Estudio preliminar de L. Colón Calderón, *Cipriano de Valera y la libertad religiosa en el siglo xvi,* en AA. VV. *Il concetto de libertà nel Rinascimento,* Florencia 2008, pp. 101-116. En el estudio introductorio está en la p. XXX.

El mismo Erasmo había escrito en una ocasión que «*pecuniae obediunt Omnia*». Algo muy similar a la conocida sentencia de Quevedo de «poderoso caballero es don dinero». No hay que olvidar que precisamente en 1557, un año después de la abdicación de Calos V y de la muerte de Lutero, es cuando tienen lugar las situaciones más extremas de las relaciones entre la corona y el papa Paulo IV. Como se sabe este pontífice de la familia de los Caraffa era tan decididamente antiespañol como profrancés. Parece que fue el momento en que aquellos españoles que estaban refugiados en Ginebra creyeron que era el momento en que podría producirse la ruptura definitiva entre Roma y España y a ello respondieron los más intensos esfuerzos y radicales opúsculos por seducir a la mayoría católica española e incluirlas entre los reformados. La realidad es que justamente en estos años de 1557-1558 se produjeron las represiones más extremas por parte dela Inquisición española. Tras su elocuente prédica, Cipriano de Valera anima a los españoles a seguir la senda seguida por otras naciones que, según él, habían sabido sacudirse el yugo del Papa logrando con ello la ansiada «libertad de conciencia»: Para Cipriano de Valera, la opción, que se planteaba a sus compatriotas era bien simple: «o ir al cielo, o ir al infierno»:

> «Leed esta historia, españoles y veréis quien sea el papa por quien soleis poner al tablero vuestra hacienda, honra y vida… El… motivo que me ha movido a escribir estos dos tratados del papa y de la misa no ha sido… sino un gran deseo… de que los de mi nación gocen de las mismas misericordias que el Señor ha hecho en estos últimos tiempos a las muchas naciones de la Europa, dándoles libertad de consciencia… Duélome muy mucho de que mi nación,… en las cosas de Dios que les va la salud de sus ánimas, o ir al Cielo, o ir al Infierno, sea tan tonta y tan ciega que se deje… tiranizar del papa» [264].

En esta línea de indagación y conocimiento por parte de la Monarquía de la verdadera influencia del protestantismo entre los católicos españoles habitantes en Inglaterra, resulta de gran interés la completa Instrucción que Felipe II da a don Diego Guzmán de Silva nuevo embajador en Inglaterra (en sustitución del recién fallecido obispo don Álvaro de la Quadra), desde Monzón a 19 de enero de 1564. La minuciosa descripción, domicilio y comportamiento de tales compatriotas que reclama Felipe II de su nuevo embajador, constituye un ejemplo bien significativo de la importancia que daba al peligro de contaminación de la herejía reformista entre sus súbditos. Esto explica el interés de Felipe II de que los católicos españoles que hubiere en Inglaterra

[264] Valera, C. de, *Tratado del papa,* Sevilla 2010, pp. LVII y 11-12, entre otras.

«sean animados y favorecidos», de tal modo que el nuevo embajador se esforzase en cumplir la orden que le había sido dada («os encargo mucho que vos lo hagáis»).

Hay que decir, sin embargo, que la tan repetida enemistad entre los dos países no solo venía impulsada por la doctrina política tanto de Inglaterra como de España, sino que los hechos hablaban por sí solos. Sin duda, las palabras dirigidas años más tarde por el embajador Coloma al conde-duque de Olivares en 1624 eran también harto expresivas respecto del tenso ambiente que se palpaba en la corte inglesa ante lo que se consideraba agresiva política española, tensión de la que habían sido especiales destinatarios tanto el conde de Gondomar como el mismo Coloma: «no ay que esperar destos otra cosa que guerra», concluirá este último en un contundente informe elevado a la corte española [265].

En otro momento, nos encontramos que en 1595 Francis Bacon había expuesto ante la reina Isabel I su parecer sobre la ambiciosa política española en un texto ya conocido y al que ya me he referido en otra ocasión, que merece destacarse por su carácter incisivo y en el que su autor intentaba condensar el cúmulo de excesos que consideraba imputables a la Monarquía Católica. No ofrece duda que el único objetivo de Bacon consistiese en ensalzar la figura de su soberana, al tiempo que hacer una prolija enumeración de los graves abusos cometidos por España.

Partiendo de una enérgica condena general de «la opresión y ambición de España», enumera los que, a su juicio, considera aspectos esenciales que la justifican y, entre otros, recuerda a la reina aquello que los españoles pretendían imponer a toda Europa: la Iglesia de Roma («que pretendía ser sede apostólica»), se ha transformado en un apéndice de España y el Papa reducido a la

[265] Ver Sanz Camañes, P. *Burocracia, corte y diplomacia: el conde de Gondomar embajador de España*, en Francisco José Aranda Pérez, *Letrados, juristas y burócratas*, p. 428. Mattingly, G., *La diplomacia del Renacimiento*, pp. 415-417 afirmaba que «En Londres Gondomar hablaba con aplomo de la grandeza de su amo, pero no abrigaba grandes ilusiones sobre la descomposición interna de la monarquía española». En realidad, ante todo tipo de inconvenientes para el mantenimiento de una relación pacífica «no contaba Gondomar más que con el prestigio huero del nombre de España y con su riqueza, muy en declive, más el débil apoyo de los perseguidos católicos ingleses, y con su propio talento diplomático… En… 1621, el Embajador… era nuevamente el rector de la política exterior inglesa, el compañero predilecto del Rey… y su más íntimo amigo. Difícilmente podría citarse a otro enviado, anterior o posterior a Gondomar, que haya alcanzado una posición semejante o que… haya ejercido una influencia tal sobre los asuntos de Europa…» Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra,* cit, p. 216 realza el valor de la amistad, los beneficios que trae la convivencia pacífica entre los hombres como imagen de Dios: «¿Hay en el mundo de más dulce, de mejor, que la amistad? Nada, ciertamente. Pues bien, ¿Qué otra cosa es la paz sino la amistad generalizada? Al contrario, y en forma parecida la guerra no es más que enemistad generalizada. Ahora bien, la naturaleza de las cosas buenas es que cuando más extensamente se difunden más ventajas aportan. Por el contrario, la naturaleza de las cosas malas es que cuanto más extensamente se difunden más merecen su nombre».

condición de «capellán» del soberano español, los pequeños estados italianos se han transformado en sus acólitos, «Francia vuelta del revés», Portugal incorporado por la fuerza de las armas, los Países Bajos en situación de serlos una vez el autoritarismo intolerante de la Monarquía Católica elimine por la fuerza las libertades de que se han dotado, algo parecido le sugiere la Corona de Aragón y sin olvidar los excesos cometidos por los españoles sobre «los pobres indios». Pero, considero más informativo ceñirse al contenido de la mencionada carta dirigida a Isabel I, cuya bien meditada expresividad es difícil sustituirlas con cualquier tipo de comentario:

> «… su benignidad y beneficiencia… [es] tan grande como la opresión y ambición de España. Para empezar con la Iglesia de Roma, que pretendía ser sede apostólica, pero se ha convertido en una parte del Rey de España. El Vicario de Cristo se ha convertido en capellán de las iglesias de España. Los Estados de Italia, son como pequeños satélites semejantes a los grandes señoríos. Francia se ha vuelto del revés… Portugal usurpado no por otro título que no sea la fuerza… Los Paises Bajos contra los que se combate… para implantar allí un gobierno, como ahora sucede, absoluto y eliminando sus libertades. Como ahora sucede con Aragón. Los pobres Indios mientras que la Religión cristiana generalmente traía la liberación de los esclavos en todos los lugares donde llegaba, por el contrario, ahora son libres que pasan a ser esclavos… con condiciones miserables… Muchas prácticas de la ambición de estos reyes [se producen] en Germania, Dinamarca y Escocia… Es su gobierno el que se ha impuesto en toda Europa… llenándolo de orgullo y sobrepasando a todos…» [266].

3.

> *«Cuando estéis en Inglaterra os habéis de informar con diligencia de los herejes españoles que hubiere en aquel reino… y hubieren de pasar por Flandes». «En Paris ha habido un señalado hereje que se llama Ramos, hombre muy conocido en todas las Universidades desos reinos».*

La realidad era que el grave problema tenía una doble cara: una el hecho herético en sí y su posible contaminación en España y otra la afrenta que suponía que la herejía se trasladaba a los dominios del monarca español («… vistas… las capitulaciones antiguas y nuevas que hay entre Flandes e Inglate-

[266] UNGERER, G., ed., *A Spaniard in Elisabethan England: The Correspondence of Antonio Pérez's exile*, 2 vols. Londres 1974-1976, vol. I, p. 48, doc. n.º 26: BACON, F.*'s: Discourse in the praise of Queen Elizabeth* (extract).

rra»). Más adelante veremos cómo opiniones de autores de la relevancia de Álamos de Barrientos en los inicios del siglo XVII o Rivadeneira en la segunda mitad del siglo anterior, tenían su fundamento no solo en el hecho religioso en sí, sino también en la circunstancia de que en ambas partes ese sentimiento llegó a formar parte de la identidad nacional [267].

Lo que sí es cierto es que, con independencia de los enfrentamientos bélicos entre Inglaterra y España (1578-1604), el recelo y la animosidad entre los dos países encontraba también razones, y no en escasa medida, en el sentimiento de obediencia y lealtad hacia una Iglesia, la Anglicana, y otra la Católica, la Iglesia de Roma. Y lo que podía considerarse más conflictivo del caso: que los soberanos de ambas naciones, desde el primer momento, mostraron en cada caso una lealtad o una fidelidad igualmente intensa a sus respectivas Iglesias. Enrique VIII había iniciado e impulsado un proceso completo de laicización del poder, de la religión y de la política, sin parangon con el Estado-nación que se estaba formando en Inglaterra. Tampoco hay que olvidar, como nos recuerda un autor, la animadversión existente entre los exiliados de ambos países [268]. Dato curioso es el que nos proporciona el conde de Feria embajador en Londres en 1558, durante uno de los momentos de mayor deterioro de la convivencia en el país. Dos argumentos influían en aquellos tensos momentos. Por una parte, el descontento con la política seguida por el gobierno español respecto a la reducción de los reformados. Por otra, el peligro de un nuevo ataque de Francia. Escribe a Felipe II el 19 de marzo de 1559: «Yo querría que tal obra se hiciese por mano de V. M., no se nos pase Dios a los enemigos» [269].

Desde inicios de 1600 con un Enrique IV de Francia protestante, una Inglaterra hostil y unos Países Bajos en pleno enfrentamiento contra España, tanto Inglaterra como España intentan un acercamiento, cuyo interés para la Monarquía era del todo explicable, ya que, además de normalizar en lo posible la situación político-religiosa con Inglaterra, trataba de evitar que los socorros a los Países Bajos continuasen siendo una pesada carga para las escuálidas fi-

[267] Ver ELLIOTT, J. H., *Aprendiendo del enemigo: Inglaterra y España en la Edad Moderna,* en «España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800), Madrid 2009, p. 57.

[268] Ver GARCÍA HERRÁN, E., *Vives y Moro,* Madrid 2016, p. 35. El mismo autor recuerda que no siempre las cosas fueron así y no solo por la presencia en Londres de la, por todos querida y admirada, Catalina esposa de Enrique VII, sino también porque el ambiente entre los dos reyes, al menos en 1529, era radicalmente contrario al que le sucedió tras las desgracias que recayeron sobre Catalina y la penetración de la Reforma en sus diversas manifestaciones en Inglaterra. En p. 36 recoge el siguiente documento debido a Juan Luis Vives: «Dos veces estuvo Carlos en Inglaterra, una vez Enrique en Flandes, sin ejército, sin guardia, sin séquito… tan sencillamente en dominio ajeno como en el propio, sin darse cuenta de si estaban en su reino o fuera de él, pues Inglaterra era tanto de Carlos como Flandes y España… ahora ninguno de los dos se atrevería no ya a ir, sino siquiera a mirar la jurisdicción ajena».

[269] Ver FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Política mundial…,* cit., p. 340.

nanzas españolas: «lo que yo más deseo… es que en aquel reino se toleren los católicos que hubiere en él». Con independencia de que tales negociaciones tropezaron desde sus inicios con contratiempos debidos a la desconfianza de ambas monarquías, es de resaltar que el punto culminante de las exigencias españolas que debía defender el representante español de parte de Felipe III era de este tenor:

> «El punto que yo más desseo… es que en aquel reyno se toleren los católicos que huviere en él, con su exercicio católico libre… por lo mucho que esto conviene al servicio de Nuestro Señor y a la profesión que yo hago de amparar nuestra santa fe cathólica en todas partes…» [270].

Es evidente que el mayor deseo de Felipe II para los indefensos católicos existentes en Inglaterra, era justamente lo contrario a la política que él mismo impulsaba en España, «que en aquel Reyno se toleren los católicos que huviere en él», que ejerzan su catolicidad de forma libre, ya que ello, además de «servir a Dios» se ajusta «a la profesión que yo hago de amparar nuestra fe en todas partes». En definitiva, Felipe II, sin duda obstinado en su voluntarismo religioso-político, buscaba hacer del servicio a Dios y, por tanto, la defensa de la religión cristiana, una cuestión personal. De ahí que propugnara conjuntar dos principios nada contradictorios entre sí, pero distanciados en su fin: el servicio a Dios y la satisfacción de lo que consideraba su «profesión», que no era otra cosa que su ambición personalísima de salvaguardar la fe donde quiera que estuviera siendo afrentada.

Ni al representante español Carrillo, ni a otros miembros de la legación española parecía esta demanda un argumento de peso para que las negociaciones siguieran adelante. No obstante, una de las ofertas más sólidas de España era permitir a los ingleses comerciar libremente con España, pero no con las Indias. El cambio era, pues, tolerancia a cambio de una limitada libertad de comercio. Como era previsible las negociaciones terminaron al acortar los enviados españoles el ámbito de comercio inglés excluyendo la parte más interesante para ellos.

Pero volvamos a la instrucción filipina de 1564, en la que consta, para conocimiento de don Diego Guzmán de Silva, embajador español, tener muy presente tanto los acuerdos infames existentes entre Flandes e Inglaterra, el hecho de que «mucha parte de la gente de Inglaterra ha dejado nuestra Santa Fe Católica», aunque aún resisten no pocos en su antigua fe, razón por la cual «deben ser animados y favorecidos». Por último, el embajador debe informar-

[270] Ver Allen, P. C., *Felipe III y la Pax Hispánica,* cit., p. 66.

se «de todo lo referente a los españoles que han abandonado su antigua fe: «como se llaman y de donde son naturales», residencia, trabajo, estado civil, circunstancias personales, «adonde van o vienen», etc. El interés que el monarca pone en que el embajador español se haga con aquellos datos personales que pudieran facilitar la localización, en su momento, de los que habían abandonado la religión católica, pone en evidencia su intención de que ello no quede sin el debido castigo. Por otra parte Garrett Mattingly hace una precisión al respecto que conviene tener en cuenta. Dice «Si los católicos ingleses constituían o no una mayoría… durante los doce primeros años del reinado de Isabel I es una pregunta cuya contestación depende de lo que se entienda por "católico"». Lo que Felipe II ordena a Guzmán de Silva era nada menos que esto:

> «… cumple mucho que tengáis… Vistas y entendidas las capitulaciones antiguas y nuevas que hay entre Flandes e Inglaterra, habéis de pedir al Cardenal [Granvela] que os haga dar copia dellas… para que vos procedáis conforme a aquello… aunque… mucha parte de la gente de Inglaterra… ha dejado nuestra Santa Fe Católica y la verdadera y antigua Religión, todavía ha guardado Dios muchos que la conservan con limpieza, sinceridad y determinación… los tales deben ser animados y favorecidos… os encargo mucho que vos lo hagáis… Cuando estéis en Inglaterra os habéis de informar con diligencia de los herejes españoles que hubiere en aquel reino y como se llaman y de donde son naturales y de qué calidad y qué hacen allí y adonde van o vienen y de todo lo que acerca desto halláredes… y de los que supiéredes que tienen pláticas é inteligencia en ellos y de los españoles que fueren de allí a Genova ò Alemania y hubieren de pasar por Flandes…» [271].

En carta de Francés de Alava, embajador de Felipe II en Paris, al secretario Gabriel de Zayas, de fecha 27 de mayo de 1568 le informaba de la existencia en Paris de un español «que ha tenido siempre grande crédito», no solo entre la población francesa e hispana, sino también en sus alocuciones en las Universidades. Y lo peor de todo, a juicio del embajador, era que bajo su sombra protectora se habían ido cobijando muchos otros españoles, incluso algunos de ellos pertenecientes a la nobleza, todos ellos conocidos herejes impulsados por «ignorante y ciega fe». El hecho se agravaba, en opinión del embajador Álava, desde el momento en que muchos súbditos de Flandes acu-

[271] *Colección de Documentos Inéditos…,* vol. LXXXIX, Madrid 1887, pp. 7, 9 y 10. Benjamin Farrington, Francis Bacon, filósofo de la revolución industrial, Madrid 1971, p. 29 escribe: «Inglaterra se había separado de la Europa feudal y se estaba convirtiendo en un Estado-nación con una Iglesia nacional. La distribución por Enrique VIII de las tierras monásticas formaba parte de una reforma radical y antipapal. Dicha reforma, llevada a cabo por el poder laico del Parlamento, ponía una gran parte de la propiedad de la tierra, hasta entonces en manos clericales, bajo control laico. Fueron quitados los cargos estatales importantes de manos eclesiásticas y se entregaron a una nueva clase de hombres de Estado laicos».

dían a estudiar a Universidades francesas donde un tal Ramos, «hombre heretiquísimo», explicaba, libre e inteligentemente, sus ideas reformistas y heréticas tanto de la religión como de los corruptos ministros de la Iglesia. De ahí que el propio embajador por su cuenta califique de «inconveniente grande» permitir el gobierno español «dexar venir a estas Universidades de Francia estudiantes del País Baxo»:

> «Aquí en Paris ha habido un señalado hereje que ha seguido al príncipe de Condé y a sus secuaces… el cual se llama Ramos, hombre muy conocido en todas las Universidades desos reinos, por su latinidad y que ha tenido siempre tan grande crédito… en esa Universidades, que aquí se contaba protector de la nacion española, y los herejes españoles traductores de la Biblia se han sustentado aquí debaxo de su calor y sombra… [conviene] desengañar por el Santo Oficio las dichas Universidades de que este hombre es heretiquísimo, porque… he visto llegar aquí grandes de España… preguntando por Ramos con una fe en él ignorante y ciega… Diversas veces he escripto a S. M., al Duque de Alba y a Madama el inconveniente grande que es dexar venir a estas Universidades de Francia estudiantes del Pais Baxo…» [272].

Según Jorge Uscatescu [273] Erasmo era «el primer europeo en sentido amplio de la Europa moderna. Un auténtico precursor de la unidad europea». Sin embargo, conviene no olvidar el hecho de que tanto uno como el otro, Lutero y Erasmo, eran verdaderos transformadores de la Iglesia, aunque con fines bien distintos. Lutero aparece como un reformista fanático de los ritos y formalidades de la Iglesia de su tiempo en comparación con la Iglesia primitiva, y teniendo como eje de su doctrina la justificación por la fe. Eso que podríamos llamar centro de gravedad de la doctrina luterana no es tanto producto de su propia especulación, sino el resultado de interpretar los textos bíblicos por fuera de la mentalidad escolástica, identificándose con el propio espíritu bíblico. ¿Cuál era la justicia de Dios?, ¿Una justicia castigadora del comportamiento del hombre? Cuando leyó en la Epístola a los Romanos la frase *el justo vivirá por la fe,* comprendió que la justicia divina no era de esa naturaleza, sino una justicia reconciliadora, de perdón y que la misma fe no era sino una concesión de Dios. Los merecimientos del hombre no eran lo verdaderamente importante, sino la misericordia de Dios. Como anota Atkinson «era una justicia de amor y misericordia que buscaba un alma perdida» [274]. En resumen puede decirse que el pensamiento de Lutero, enfatizando solo y exclusivamente,

---

[272] En *Archivo Documental Español publicado por la Real Academia de la Historia,* tomo XIV. «Negociaciones con Francia», vol X, pp. 300-301.

[273] *Erasmo el europeo*. «En el quinto centenario de Erasmo», R. E. P., n.º 168, p. 7.

[274] Atkinson, J., *Lutero…,* pp. 82-83.

su aspecto crítico tiene por objeto la Escritura, de tal modo que al descalificar cualquier interpretación procedente de la Iglesia Católica, su argumento central es que tales interpretaciones no están centradas en la Biblia sino que proceden de especulaciones carentes de fundamento bíblico.

Ahí estaba la justificación por la fe que en adelante constituirá el eje de su doctrina. Erasmo, en cambio, se centra en la devoción del cristiano, el ejercicio de la piedad, el rechazo de toda ostentación y manifestación de poder por parte de la jerarquía eclesiástica y el olvido por esta última de la sencilla piedad primitiva desde hacía largo tiempo abandonada. Para Lutero y su teología evangélica la Iglesia no era otra cosa que una comunidad universal de individuos creyentes y no una asamblea de prelados, sacerdotes y frailes en su variedad, todos bajo la suprema autoridad del papa, al que por su conducta en no pocas ocasiones calificará de Anticristo. Apelativo que, por cierto y, desde luego no por casualidad, Erasmo transformará en una crítica interrogativa, menos agresiva y lacerante: «Si los sumos pontífices, que están en el lugar de Jesucristo, procuraran imitarle en su pobreza, en sus trabajos, en su doctrina, en su cruz y en su desprecio por la vida… ¿Quién pondría todo su empeño en alcanzar esa dignidad a toda costa?» [275].

La pregunta que se hace Erasmo parece coordinar a la perfección con su postura crítica hacia los titulares de la Sede Apostólica. Si para ser vicario de Cristo es necesario practicar tantos sacrificios ¿Quién aspirará a una sede que solo comporta rectitud, vida apostólica, caridad, pobreza y entrega sin límites a la comunidad cristiana? De ahí la sentencia erasmiana que en 1518 debió sacudir la mente de muchos católicos, incluido él mismo: «el Papa es la peste de la cristiandad». Ya he recurrido a las palabras de Diego Felipe de Albornoz, quien en ajustados términos, destaca la necesidad de que los eclesiásticos aparezcan ante los cristianos, no con la simpleza de los primeros tiempos, sino con la decencia que reclama su ministerio. Lo anterior solo consigo que «se envilece el culto Divino, por la necesidad y poca decencia de sus Ministros, Esta es verdad práctica, los demás son discursos al aire» [276].

4.

Erasmo: *«Me parece que enseño más o menos las mismas cosas que Lutero, pero sin su apelación a la violencia». «La monarquía del papa en Roma, tal como es ahora, es la peste de la cristiandad».*

[275] *Ibidem,* p. 231.
[276] *Cartilla política cristiana,* fol. 5.

«Yo prefiero evitar el papel de instigador». «La doctrina de Cristo se halla tan contaminada por los escritos de los dialécticos, sofistas, matemáticos, oradores, filósofos, poetas y jurisconsultos paganos, que se necesita gran parte de la vida antes de la investigación de las Sagradas Escrituras».

La coincidencia de constituir una y otra claras formas de reformismo religioso, determinaría que la relación entre ambos protagonistas llegara a ser en algún momento bastante frecuente y Lutero, al menos ocasionalmente, se considerase admirador y fiel seguidor de Erasmo. Esa coincidencia de planteamientos durará más o menos entre 1515 y 1523. Es a ese período al que se refiere Erasmo en términos que eliminan toda incertidumbre cuando afirma que: «Me parece que enseño más o menos las mismas cosas que Lutero, pero sin su apelación a la violencia» [277]. Sin duda, esta afirmación de Erasmo, con independencia de otros extremos que los hace diferentes en su pensamiento, en su calidez, en su fuerza de atracción, en su pasión y, sobre todo, en su urgencia por poner los medios de cambiar las cosas, aquella afirmación, digo, es la más llamativa. Hans Freyer tiene dicho que Lutero actuaba «añadiendo la violencia de su piedad personal, el carácter demoníaco de su voluntad y el poder de su lenguaje tan popularista» [278].

A juicio de Stefan Zweig «Erasmo y Lutero pertenecen, por lo que respecta a su carácter, como quien dice, a razas distintas, congénitamente enemigas» [279]. No ha de olvidarse, sin embargo que en 1518 Erasmo había manifestado por escrito, por cierto no editado, a un exaltado seguidor de Lutero algo de lo que se arrepentirá siempre. No solo por el contenido de su acalorada respuesta y los efectos que ello causaría a la comunidad de creyentes que seguían formando parte de la Catolicidad, sino también por las consecuencias que para él mismo traería consigo afirmación de tal naturaleza dirigida precisamente a un fanático del propio autor de la Reforma. Con gestos como este, resulta fácil explicarse la persecución que el holandés sufriría durante años por parte, no solo de reformistas luteranos, sino también de humanistas y teólogos franceses y alemanes fundamentalmente. El apoyo prestado por Gattinara a Erasmo para alejarlo de sus perseguidores, es una muestra más de la ascendencia que el canciller piamontés tenía ante el emperador. Como anota Bataillon, Erasmo, ya cansado por el peso de los años

[277] Rotterdam, E. de, *Elogio de la locura* Madrid 1975 Introducción, p. 35.
[278] Freyer, H., *op. cit.,* p. 605.
[279] Rotterdam, E. de, p. 117.

se ve obligado «a hacer frente a un mismo tiempo a los papistas intransigentes y a los luteranos irreductibles» [280].

Las palabras que ahora siguen y que constituyen una desmedida crítica al papa, no desmerecen a la anterior en su desmesura ni en la profundidad y alcance que pudieran tener, de ser conocida por la masa de sus fascinados seguidores: «la monarquía del papa en Roma, tal como es ahora, es la peste de la cristiandad». La presunta confabulación, o conjura, de papa y príncipes cuyo fin no debía ser otro que asegurarse «parte del botín», tenía, además, unas connotaciones indignas, desde luego impropias de un admirado humanista adornado incluso de espléndidos conocimientos teológicos. En 1520, cansado por las acerbas críticas de sus colegas enemigos, Erasmo cambió su residencia de Lovaina a Basilea, donde al parecer los vientos soplaban con menor fuerza:

> «Veo que la monarquía del papa en Roma, tal como es ahora, es la peste de la cristiandad… Pero me pregunto si es útil tocar abiertamente este abceso. Eso debería ser más bien asunto de príncipes, aunque me temo que éstos harán causa común con el papa para asegurarse parte del botín» [281].

Parece claro que aquí reside uno de los puntos clave de la divergencia doctrinal entre uno y otro. Erasmo reconoce la proximidad existente entre sus ideas y las de Lutero. No en vano ambos eran reformadores de una religión que aparecía ante sus ojos repleta de vicios y defectos. No obstante, el fanatismo de Lutero, su apelación a la violencia y su convicción de que solo por la fe quedaba justificada la conciencia del hombre ante el juicio de Dios, constituían factores bastante abultados como para situar a uno y otro en posiciones antagónicas. Además, da la impresión de que aquellos formalismos interpersonales a que aludía antes, parecen poner de relieve que el interés de Lutero por atraer a su causa a un Erasmo, cuya obra era celebrada en todas partes, era puramente interesado. No es de extrañar, pues, lo que nos dice Huizinga a este respecto: «Debido a su sorprendente celebridad, las circunstancias habían convertido a Erasmo en una pieza inestimable en el gran juego político que se desarrollaba entre el emperador y el papa» [282]. A ello aludiré más adelante.

Sí parece poco cuestionable, que a partir de 1519 las posiciones que uno y otro ocupaban como pensadores y doctrinarios teológicos van separándose

---

[280] *Erasmo y España,* p. 230.

[281] En HUIZINGA, J., *op. cit.,* lib. II, p. 249. Y en p. 251 abunda aún más en una cuestión que le resultaría cada vez más espinosa. Tras condenar a los «oscurantistas» de Lovaina tachar de herejía los escritos de Lutero proclama que su objetivo era «acusar de herejía a todos los sabios». Según HUIZINGA «No está, por tanto, de acuerdo con la docilidad teológica de condenarlo de forma tan gratuita, y menos ante un pueblo incapaz de formarse una opinión.

[282] *Erasmo,* II, p. 260.

cada vez más. Se hacía cada vez más evidente que ambos solo querían demostrar su mutua discrepancia, sin que el talante conciliador de Erasmo asomase en algún momento para remediar lo irremediable. La intransigencia de Lutero constituía un formidable obstáculo para una hipotética conciliación, al tiempo que también servía de instigación a sus seguidores hacia la violencia. En 1520 Erasmo escribirá al prudente seguidor de Lutero, Melanchthon, quien años más tarde le declararía su amistad incondicional, en términos que de por sí mismos desvelan la personalidad de Erasmo: la postura de Lutero y lo incendiario de sus manifestaciones solo puede conducir a una «revolución». Dada la situación presente lo más conveniente para mí y lo más coherente con mi forma de pensar y actuar es «evitar el papel de instigador»:

> «Veo que el asunto se convierte en revolución, tal vez sea necesario que los escándalos se produzcan, pero yo prefiero evitar el papel de instigador» [283].

Me parece relevante y, desde luego bastante significativo el contenido de una carta de Felipe II a su embajador en Roma, don Luis de Requesens, sobre el libro impreso en Lovaina *De libero arbitrio hominis,* datada el 27 de julio de 1567. La respuesta del monarca denota el interés, o la preocupación, que las doctrinas contenidas en los libros importados secretamente desde el exterior producían en medios cortesanos y, desde luego, en el ánimos de los reyes españoles. Felipe II le comunica a su representante: «lo que habéis de tratar con Su Santidad cerca de un libro que se imprimió en la Universidad de Lovaina, "De libero hominis arbitrio et eius potestate", el cual habiéndose bien mirado y calificado en las Universidades de Salamanca y Alcalá por todos los letrados de la Facultad de Theología… consta que las nuevas opiniones que algunos theólogos de la Universidad de Lovaina han levantado son heréticas, erróneas y escandalosas, y no solamente las sustentan y defienden públicamente y tienen por cathólicas, más aún las han hecho imprimir, y se venden en nuestros Estados de Flandes, en grave ofensa y escándalo de los cathólicos y daño de la Iglesia y Religión christiana… lo qual es muy necesario atajar…».

La respuesta de Felipe II, a otra carta del embajador Requesens tiene un sentido más conciliador o, al menos, da la impresión de ser menos incendiaria que la que le había enviado su representante en Roma. Su contenido puede circunscribirse al encargo de tratar del tema con la persona que mejor podía asesorarle sobre unos asuntos especialmente delicados para el rey y su Monarquía: «Muy bien será que comuniquéis este negocio con el Cardenal de Gran-

[283] *Ibidem,* pp. 254-255.

vela, que creo yo que debe tener noticia del, y podrá informar de lo que convenga, y del camino que será mejor tomar para remediarlo, y de las personas que sostienen estas opiniones, que no son herejes, y creo yo que cumplirán la declaración que Su Santidad hiciere en esto, y que con ella no las sostendrán más… conservando estas personas en nuestra Religión… creo que podrá ser de mucho efecto lo que el Cardenal les escribiere» [284].

Lo que no presenta dudas es, por un lado, que el Renacimiento como un vendaval de las ideas, de los artilugios que accionan la razón del hombre, determinará que el destino de la religión monoteísta y dogmática comience a cambiar, avance y lo haga dejando atrás aquello que, o era inservible, o era incomprensible para todo espíritu sencillo. Quizás todo ello pueda comprimirse en un término: secularización. Con los debidos límites, a los que aludiré, puede decirse que el imperio de la razón aventará dogmas incrustados en la rutina de la Iglesia y el comportamiento de la multitud de sus servidores, denunciará corruptelas tan viejas y conocidas como respetadas servilmente por los fieles. Por otro lado, los Evangelios, almacén de la filosofía y el mensaje de lo que Erasmo llamaba la *Philosophia Christi,* no se muestran aptos para dar a conocer el cristianismo primitivo, la pureza que se adivina en su origen. En definitiva la imagen del Cristo de los Evangelios debía basarse en utilizar debidamente, junto a los textos evangélicos, a los Padres de la Iglesia.

Las Sagradas Escrituras, en buena medida fruto del esfuerzo doctrinal de los primeros siglos, aparecían llenas de frases inconexas, parábolas no siempre comprensibles, símbolos de no se sabe qué. Todo ello fruto inextricable de las controversias entre los escolásticos, no pocos de ellos engreídos dueños de la verdad. ¿Y qué decir de los dogmas? Todo ello llamaba a la tarea tanto a Lutero como a Erasmo. Sin embargo los caminos que siguieron no eran iguales, aunque el intento inicial los hiciera coincidir. No parece excesivo admitir que fue la propia Iglesia Católica la que, en aras de un mayor alarde cultural paganizó, aristotélica o platónicamente principios considerados esenciales del Cristianismo. Al cabo de unas décadas, la labor hermenéutica habría de conducir, en palabras de Hans Freyer, a «una religión y una teología con ella relacionada, tan pura y tan libre, que el más libre espíritu puede descansar en ella lo mismo que el ánimo más piadoso» [285]. Erasmo trata de resumir de manera ro-

[284] Riba García, C., *Correspondencia privada de Felipe II con su secretario Mateo Vazquez,* cit., pp. 9 y 10. En otra carta escrita desde Aranjuez el 10 de enero de 1574, tras dar su visto bueno a lo dispuesto militarmente sobre Flandes, afirmará una vez más que conviene poner en ejecución «lo que se ha de proveer en Flandes, llevando fin al remedio de la necesidad presente, pues veis quan precisa es, y que no os entristezca la ocupación dello, no se pudiendo escusar, y spero en Dios que, con lo que se va ordenendo y se harás, se favorecerá mi intención…» (p. 10).

[285] Freyer, H., *Historia universal de Europa,* Madrid 1958, p. 601.

tunda su parecer sobre estos oradores, aristotélicos y adeptos del saber antiguo, que tanto se habían esforzado por dejar la doctrina cristiana «tan contaminada» que no resulta fácil reconocer. Y lo hace de la siguiente manera:

> «En resumen, toda la doctrina de Cristo se halla finalmente tan contaminada por los escritos de los dialécticos, sofistas, matemáticos, oradores, poetas, filósofos y jurisconsultos paganos, que se necesita consumir gran parte de la vida antes de tener tiempo para la investigación de las Sagradas Escrituras» [286].

5.

L. Vives y T. Moro: *«Lo que defendió Lutero fue con la dialéctica y con argumentos capciosos, no con conocimientos lingüisticos».* Erasmo: *«Temo lo peor para el desventurado Lutero, porque la locura causa estragos…»* S. Agustín: *«La paz es el desseado fin de la guerra».* Erasmo: *«No dudo que Lutero posea sabiduría para cuidar que su asunto degenere en desorden».* Lutero: *«Sin certidumbre no hay cristianismo». «La palabra de Dios es guerra». «"Sobre la libertad de la voluntad"* versus *"Sobre la esclavitud de la voluntad"». «Considero a Erasmo el mayor enemigo de Cristo». «No solo hay que sembrar la discordia en el mundo, sino dejarlo en ruinas».*

Forzoso es considerar el arduo problema que generaba interpretar los textos bíblicos con métodos caducos. Y precisamente eso es lo que sucedía con los escolásticos. Más aun, eso era lo que sucedía con Lutero. Si Erasmo era un perfecto conocedor de la lengua griega y latina, y así lo demostró al traducir del griego el Antiguo Testamento frente a la versión latina más moderna llamada Vulgata, Lutero no lo era. Al parecer Vives y Moro estaban de acuerdo en que Lutero había aplicado sus escasos conocimientos filológicos para investigar la Sagrada Escritura. Por ello Vives afirmaría que «lo que se propuso defender lo defendió con la dialéctica y con argumentos capciosos, no con profundos conocimientos lingüísticos» [287]. Es comprensible que esta declaración fue de extraordinaria importancia y, entre otras cosas, eleva a Vives a la categoría de árbitro y maestro de muchos de los grandes nombres que el humanismo renacentista dio a Europa. En este sentido, hay quien, con fundamento,

---

[286] *Adagios del poder y de la guerra,* cit., pp. 226-227.

[287] García Hernán, E., *Vives y Moro,* cit., p. 117. Añade «la incompetencia filológica de Lutero para conocer e investigar bien la Sagrada Escritura [era] más un problema de error fIlológico que de herejía. Pero Lutero se mostraba contumaz en el error a sabiendas por no querer aprender griego».

afirma que «Vives era partidario de la interdisciplinaridad, en formarse en gramática, retórica, dialéctica, filosofía, matemáticas, medicina… Daba mucha importancia a la experiencia y al método inductivo en el aprendizaje y la enseñanza… fue por delante de su tiempo en muchos aspectos… influyó en Bacon, Descartes,, Locke… Kant, Dilthey, y se le considera el padre dela moderna antropología» [288]. Pero, ante todo, nosotros debemos considerar la faceta de Vives que más nos interesa, y es la de defensor de Erasmo en los momentos difíciles de su vida, tanto en el extranjero como en España.

El apartamiento de Erasmo de toda connivencia con Lutero a que me venía refiriendo no nacía solo de la mayor o menor diferencia de criterios existentes entre el pensamiento de uno y otro. Huizinga ha avanzado una interpretación de los hechos, tanto desde una perspectiva intelectual, como de otra más personal e íntima que afectaba a la propia personalidad del holandés. Según su biógrafo «la ambigüedad afectaba al fondo mismo de su carácter. Durante el conflicto, muchas de sus manifestaciones se debieron tanto a su pusilanimidad y a su falta de carácter como a su antigua aversión a vincularse a alguna persona o causa, pero detrás de todo esto encontramos su… íntima convicción de que ninguna de las opiniones contrarias expresa toda la verdad y que el odio y la estrechez de miras de los hombres ciegan los espíritus» [289].

Partiendo de esta premisa, cabe interpretar que su insistencia en aproximarlo no era otra cosa que la representación «simulada» de algo bien distinto a una oferta sincera. Sabemos que Erasmo buscaba primordialmente la unidad de la Iglesia Católica bajo la autoridad del Papa, haciendo desaparecer todo tipo de confrontaciones en torno a las cuestiones teológicas. La paz entre los cristianos del mundo fue siempre su objetivo y en ello tenía delante la enseñanza de San Agustín, quien en una frase dirigida a los gobernantes, dejó escrito que «la paz es el desseado fin de la guerra» [290]. Para Lutero, que conocía las diferencias de criterio que le separaban del holandés, emitirá sobre él y su obra este severo juicio: «Erasmo no es más que un escéptico y un epicúreo, que quería la paz a cualquier precio» [291]. Tal vez sea así a los ojos de Lutero. Es

---

[288] García Hernán, E., *Vives y Moro*, cit., p. 338.

[289] *Erasmo,* II, pp. 250-251.

[290] San Agustín, *op. cit.,* lib. XIX, cap. XII, p. 461. El texto es de extraordinaria clarividencia: «Pues aún los mismos que dessean la guerra, no dessean otra cosa que vencer: luego guerreando dessean llegar a la gloriosa paz… Assi, que con intención de la paz se trae también la guerra, aún por los que procuran exercer la virtud bélica… Por donde consta que la paz es el desseado fin de la guerra».

[291] Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento…*, p. 345. Huizinga, J., *op. cit.,* II, p. 260: Erasmo escribirá el 9 de septiembre de 1520: «Temo lo peor para el desventurado Lutero, porque la locura causa estragos por todas partes y todos los príncipes están enojados con él, el Papa León más que ninguno. ¡Oh¡ si Lutero hubiera seguido mi consejo y se hubiera abstenido de acciones hostiles y subversivas…» En la Introducción a *Elogio de la locura,* p. 34 parece que se confirma esa exclamación de que «Todo hombre de bien

posible que para él, activo, enérgico, amigo de disputas… determinados escritos erasmianos le causasen ira y fueran para él lo mismo que una ofensa inferida directamente a su persona: *Con la guerra* «enmudecen las leyes, los valores humanos son objeto de escarnio, no hay sitio para la justicia, la religiosidad da lugar a burlas, no hay diferencia alguna entre sagrado y profano… No hay hay ningún respeto por el estudio de las letras. En resumen: percibimos más desgracias con la guerra de las que nadie puede abarcar…» [292].

Erasmo responderá a estos insultos lamentando que Lutero se vea envuelto, y con él Europa, en las llamaradas que él y sus más directos seguidores originaran. Además, ni la Dieta de Augsburgo de 1530, ni la Liga de Esmalcalda de 1531, resolvieron nada. Es más, esta última tuvo el efecto indeseable de unir bajo un mismo criterio a los protestantes alemanes, todos ellos con un objetivo fundamental: oponerse por cualquier medio al emperador. «Lutero el revolucionario arrastrado por la violencia demoníaca del pueblo alemán… el mundo cristiano, europeo, quedaría dividido por siglos entre católicos y protestantes, norte y sur, germanos y romanos [293]». En definitiva, la división religiosa que se había producido en Europa ponía en serio peligro los fundamentos mismos del orden político que tan trabajosamente se habían dado las naciones.

Lo cierto es que esa relación, que podríamos llamar ocasional, desapareció cuando Erasmo publicó en 1524 su obra *De Libero arbitrio* (*Sobre la libertad de la voluntad*) en la que sostiene, desde el punto de vista católico, la existencia de libre albedrío en el individuo en todo aquello que se refiere a cuestiones morales y religiosas [294]. Juan Luis Vives, conocedor de la difusión que las obras de Lutero estaban teniendo en Inglaterra (a ella se referi-

---

ama la libertad de Lutero. Yo no dudo que posea suficiente sabiduría para tener cuidado y no consentir que su asunto degenere en facción y en desorden». ZWEIG, S., *Erasmo de Rotterdam,* 182-183. Lutero se burla de Erasmo con invectivas de diverso tono y desprecio: «Erasmo nunca quiere afirmar nada claramente…», valora más «El bienestar de la paz física y la tranquilidad que la fe», mientras que él afirma que «no solo hay que sembrar la discordia en el mundo sino dejarlo en ruinas», cuando Erasmo hable de la oscuridad de algunos pasajes bíblicos replica Lutero que «sin certidumbre no hay cristianismo» y le recomienda que se aleje de la teología, o en otro lugar responde a la necesaria paz y la indulgencia que predica Erasmo afirmando «no creas que podremos imponer nuestra causa sin tumulto, agitación y levantamientos… la palabra de Dios es guerra, es agitación, es agonía, es ira…», etc.

[292] Erasmo, *Adagios del poder y de la guerra,* cit., p. 218.

[293] ZWEIG, S., *Erasmo de Rotterdam,* p. 21. En p. 186 el autor nos describe una situación posterior en la que Lutero aún no se sentía obligado a actuar con cierta diplomacia, se pronuncia en estos términos: «Dejaré escrito en mi testamento, y os tomo a vosotros por testigos, que considero a Erasmo el mayor enemigo de Cristo, un enemigo como no lo ha habido en mil años…» En p. 180 recoge Zweig una de las más feroces agresiones a Erasmo que se conocen. En una reunión con correligionarios se expresa así: «Os mando por orden divina, que seáis enemigos de Erasmo y os guardéis de sus libros. Voy a escribir en su contra, aunque hacerlo sea vuestra muerte y vuestra ruina; voy a matar a Satán con la pluma».

[294] En carta al cardenal Campeggio escribirá Erasmo: *«Lo que sobre todo me ha impedido hasta ahora escribir volúmenes para atacar a Lutero es la certidumbre de no conseguir ningún resultado, salvo la de reavivar esta agitación. Sin embargo, ya que los príncipes me onstan a hacerlo. El Rey de Inglaterra*

rá más de una vez John Milton, quien siempre mostró su entusiasmo en defender el libre arbitrio), utilizará esta obra erasmiana para difundirla por los medios culturales y universitarios. La respuesta de Lutero, centrada en el espíritu de la teología evangélica se produce en 1525 en una obra cuyo título descubre todo el contenido de aquella: *Sobre la esclavitud de la voluntad* (*de servo arbitrio*). En ella deja bien claro que la voluntad del hombre carece de libre albedrío a la hora de buscar su salvación eterna. Incluso las buenas obras que el hombre pueda realizar a lo largo de su existencia terrenal, son el producto de la voluntad divina. Las obras son buenas porque Dios lo quiere, no porque procedan de la voluntad humana. Incluso Lutero llegará a considerar ofensivo contra la voluntad divina considerar que el propio Dios permitió que el hombre tuviese un hálito de libertad para hacer algunas cosas buenas. Aún así, tras la condenación por el Papa, Lutero le envió un escrito titulado *La libertad de un cristiano*, donde defendía la tesis de que todo cristiano, por el hecho de serlo, es dueño de todas las cosas y que no está sujeto a nada precisamente por su fe. También reconocía que «la persona debe ser buena antes de poder hacer buenas obras» [295]. Al parecer no recibió respuesta del Papa.

Incluso podría decirse que para los luteranos el cristiano solo es libre a la hora de respetar a la autoridad secular, «porque se somete gustosamente al gobierno de la espada… la respeta, sirve, ayuda y hace todo aquello que favorece a la autoridad». Pero no es libre en lo que se refiere a la búsqueda de su salvación eterna [296]. Al afirmar que todo sucede al hombre necesariamente y de forma ajena a su voluntad, deja abierto el camino a la teoría de la predestinación. No hace recurrir a la imaginación para entender que la teoría luterana de la justificación por la fe tuvo perfecto ensamblaje con el determinismo que implicaba la doctrina de la predestinación enérgicamente defendida por Calvino.

La doctrina de este último, aunque combatida, entre otros, por John Milton, constituyó parte esencial del protestantismo europeo, incluso del puritanismo inglés. Por otra parte, la publicación por Erasmo de su *De libero arbi-*

---

en particular, publicaré contra Lutero un libro acerca del libre albedrío… Ver Bataillón, M., *Erasmo y España,* cit., p. 149.

[295] Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento…,* pp. 317-218.

[296] Erasmo aclara que «por libre elección nos referimos a un poder de la voluntad humana por el que un hombre puede aplicarse él mismo a las cosas que conducen a la eterna salvación o alejarse de ella…». Frente a los que afirman que los hombres son justos por la fe, no por las obras, o quienes dicen que la libre elección es inútil, afirma que entonces «nuestra voluntad sería nada más que como la cera en las manos del artesano». En el epílogo de la *Diatriba* vuelve a afirmar lo siguiente: «cuando digo que el mérito del hombre es tan completamente inútil que todas las cosas, incluso las obras de hombres santos, son pecado: cuando oigo que nuestra voluntad no hace nada más que lo que hace la arcilla en manos del alfarero; cuando oigo que todo lo que hacemos… se atribuye a la absoluta necesidad… [y que] no existe algo como el mérito…» Ver Dickens y Jones, *op. cit.,* pp. 185 y 187.

trio constituyó «el único medio de cortar por lo sano los rumores injuriosos» [297]. El fondo oscuro de los mismos llevaban implícitos en sus insultantes términos la palabra «provocación», «pelagianismo», etc. En 1513, en carta a uno de los pocos amigos que aún no habían sufrido la absorción reformista de los entusiastas de Lutero, confesará que él sentía «miedo a abrir una ventana a esa forma mortal de pereza que consiste en que todo el mundo abandone cualquier esfuerzo encaminado a una mejora de su vida y se dedique a hacer todo lo que le venga en gana» [298].

No puede desconocerse que en principio Erasmo se mostró favorable al movimiento reformador contra la Iglesia romana, extremo este en el que coincidía no solo con Lutero, sino con una parte importante de los creyentes. La Iglesia de Roma se presentaba ante la comunidad de los cristianos, unidos en torno a su doctrina y sus dogmas, como un monumento sagrado, pero también como una fe y un comportamiento del brazo eclesiástico, dañado por la esclerosis y por diversas formas de corruptelas ejercitada a todos los niveles [299]. Roma representaba para la Cristiandad un horizonte de esperanza y de fe que, desde hacía largo tiempo, andaba necesitado de renovación.

No obstante, desde el momento en que el mundo católico tomó conciencia de que la Reforma protestante equivalía a romper la unidad europea en el ámbito espiritual, (algo que con tanta intensidad había defendido Erasmo), y que la exaltación luterana había desencadenado las viejas pasiones del pueblo alemán, disponiéndolo para iniciar graves desórdenes contra los señores feudales, contra los príncipes, contra el propio emperador y contra la Iglesia, entonces fue cuando Erasmo inició, diría que prudentemente, su alejamiento de Lutero. Es en esta época cuando escribió una carta al cardenal Campeggio en la que le comunicaba que «Lo que… me ha impedido hasta ahora escribir… para atacar a Lutero es la certidumbre de no conseguir ningún resultado, salvo la de reavivar esta agitación» [300].

Dejando a un lado intentar una exacta interpretación de su contenido, pero acogiéndonos a esa especie de debilidad intrínseca que acusaba el com-

---

[297] Bataillón, M., *Erasmo y España*, p. 149. Como señalan Dickens y Jones, *op. cit.,* p. 178 «Este corte constituye todo un símbolo porque en ese momento la brecha entre Roma y Lutero era casi irreparable. A Erasmo solo que quedaba afrontar lo que se había convertido en demandas perentorias para que declarase su lealtad en público».

[298] Ver Dickens y Jones, *op. cit.,* p. 174.

[299] Dickens y Jones, *op. cit.,* p. 300 revelan que «Erasmo y Rabelais combinaron un genuino deseo de reforma religiosa con la sátira cruelmente aguda sobre los abusos… dentro de la religión organizada… el culto de reliquias y las peregrinaciones fueron llevadas más lejos por Rabelais…» Por su parte Locke, J., *Carta sobre la tolerancia,* al condenar todo tipo de abusos de la carne afirma que *quien… se muestra cruel e implacable con aquellos que difieren de su opinión, es indulgente con tales perversidades… demuestra… que su meta está en otro reino y no en el… de Dios»,* p. 6.

[300] En Bataillón, M., *Erasmo y España,* p. 149.

portamiento de Erasmo, no resulta tan difícil explicarse su retroceso ante la posibilidad de un enfrentamiento directo con Lutero. Huizinga, Zweig, Urcatescu, Bataillon, etc., han sabido detectar esta debilidad natural erasmiana que, justamente, hacía de un eventual enfrentamiento con Lutero una empresa demasiado arriesgada. Las anteriores palabras del holandés explican por sí solas la extrema necesidad que aquel tenía de no añadir más fuego al incendio luterano. Por el bien de Europa y por el bien suyo. Y ello por dos razones: su inutilidad, dado el carácter inamovible del alemán y el más que posible reforzamiento de la tensión. Tampoco parece desacertado concluir que de tal enfrentamiento cual de los dos sería víctima y quien el verdugo.

La libertad espiritual con que habían sido interpretadas las Sagradas Escrituras sería depurada de forma distinta por uno y otro. El intelectualismo moralista de Erasmo, su teología humanística despegada de adherencias comunes, chocará sin frenos contra el reformismo voluntarista, pasional y enérgico de la Iglesia Católica desde el Vaticano a la Curia hasta llegar a los simples agentes del culto diario, sin olvidar a los templados y silenciosos monjes, tan típico de Lutero. Aun así, esto no los diferencia nítidamente, a fin de cuentas para inquietud de Erasmo. Lutero «no cometió nunca el error de querer introducir en la Iglesia algún idealizado… estilo de vida de los primeros tiempos… Había descubierto que la teología ofrecida por la Iglesia no se ajustaba ni a la Biblia, ni a la experiencia, ni al sentido común» [301].

Tal vez sea esto último uno de los más graves problemas que se planteaban a la Iglesia en el siglo XVI. Quizá las palabras de Fray Pedro Serrano al analizar el interminable proceso del arzobispo Carranza, nos proporcione el elemento que nos falta para comprender la crisis que llegó a abocar a la Iglesia Católica a una Reforma que la llevó a la definitiva división. Concretamente, al referirse al tratamiento que la Iglesia necesitaba para estar al tanto de las necesidades de los cristianos de la época del Renacimiento, nos recuerda el arduo enfrentamiento dialéctico que se produjo entre Melchor Cano y Bartolomé de Carranza:

> «Sobre estas dos opiniones está dividida toda la orden de Santo Domingo; porque unos quieren mortificación, oración, recogimiento y penitencia; y otros piensan que está todo en estudiar y predicar. Y por esta causa los dichos señor

[301] ATKINSON, J., *Lutero y el nacimiento…,* ci. P. 84. En carta de Erasmo a Lutero de 3 de mayo de 1519 le muestra su preocupación en estos términos: «Ninguna de mis palabras podría describir la tormenta levantada aquí por tus libros», en DICKENS y JONES, *op. cit.,* pp. 166-167. En otra carta de 30 de mayo dirigida a un influente doctrinario Erasmo vuelve a la carga contra un Lutero que aún no había abierto hostilidades personales ni intelectuales contra él: «en sus escritos no hace mucho tropecé por casualidad con algo rudo y áspero, que no refleja… el apacibla espíritu del evangelio; y le avisé que tomara el ejemplo de Cristo y los apóstoles», p. 167.

> arzobispo de Toledo [Carranza] y Melchor Cano se contradicen el uno al otro y están diferentes y no nada amigos» [302].

La mentalidad o el genio de Lutero impregnados del espíritu combativo tan propio de su carácter independiente y confiado, tendrá sus innegables efectos positivos, como también sus evidentes connotaciones negativas. Las ideas de los hombres no deberían prevalecer sobre el Evangelio de Dios. El resultado podría ser un Evangelio del hombre. Sin embargo, sus invocaciones a la «Guerra de Dios» como medio de romper la inercia de los campesinos alemanes, delata su inequívoco objetivo de transformar el estado de cosas en Alemania. Una Alemania sumida en el letargo medieval que anonadaba su espíritu con soflamas religiosas y sometía sus cuerpos a los excesos de señores y príncipes. Cesado el corto período de convivencia pacífica entre los dos, teólogo humanista uno, filólogo evangelista el otro.

Lutero daría rienda suelta a sus propias convicciones personales y espirituales. Es el momento en que le vemos, no solo volcar su furia contra la Iglesia o contra los príncipes, como una manifestación netamente política y premeditada de su trasfondo espiritual, de su mentalidad transgresora y realista. También era ocasión oportuna de despreciar a un personaje contradictorio y nada combativo como era Erasmo, cuya presencia resultaba, además de molesta, poco rentable ante el duro reto que la religión, el papa y la sociedad católica presentaban. Por eso, su espíritu intelectual, tan delicado, tan hiriente a veces, tan epicúreo y, en fin, tan contrario al suyo, solo merecía su desprecio más absoluto [303].

6.

> Lutero: *«No creas que podemos imponer nuestra causa sin tumulto. La palabra de Dios es guerra, es un oficio divino». «Las autoridades están instituidos por Dios para hacer la guerra». «La mano que lleva la espada no es la mano del hombre, sino la de Dios, es un oficio di-*

---

[302] Tellechea Idígoras, J. I., *El arzobispo Carranza y su tiempo,* Madrid 1968, tomo 2, p. 104.

[303] Esto último no dejó de ser un motivo de inquietud para Erasmo que «se preocupó cada vez más por definir su propia posición teológica y humanística, rechazando los cargos de… complicidad con la herejía». Al no cesar tales acusaciones, mientras que los seguidores de Lutero trataban por todos los medios de atraerlo a sus filas, se vio obligado a proclamar, a fin de dejar clara su posición doctrinal que «A Cristo reconozco, a Lutero no conozco; a la Iglesia de Roma reconozco… De esa Iglesia no me separará la muerte, a no ser que la Iglesia se aparte abiertamente de Cristo». En marzo de 1522 su preocupación se vió agravada desde que supo que las maniobras luteranas dieron lugar a que «el emperador estaba casi cvonvencido de que yo era el manantial de todo el problema sobre Lutero… Te colocan como el líder de su partido de la forma más ridícula» le advertirá en 1521 un amigo.

> *vino». «Deja tus quejas y lamentos; contra esta fiebre no hay medicina. Esta guerra es Dios quien la ha inspirado».* H. de Rohan: *«Hay dos potencias en la Cristiandad… de las que provienen los influjos de paz o de guerra: Francia y España». «Nunca faltan guerras».*

Como la más directa afrenta a Erasmo, su contrincante y enemigo, proclamará apocalípticamente que «no solo hay que sembrar la discordia en el mundo, sino dejarlo en ruinas». Y lanzando a su cara aquel argumento que desbancaba el razonamiento nuclear del pensamiento pacificador y consensual de Erasmo, proclamará la necesidad de que se aleje de la teología; es más, le reprocha sin miramientos que «no creas que podremos imponer nuestra causa sin tumulto, agitación y levantamientos… la palabra de Dios es guerra, es agitación, es agonía, es ira». Su proceder no sirve para otra cosa que para ser «el mayor enemigo de Cristo». En el conjunto de su obra, concretamente en sus *Escritos políticos* existe uno de 1526 dedicado al tema de *Si los hombres de armas también pueden estar en gracia*. En realidad trata de dar respuesta a un problema que será un tanto recurrente en él. Se trata del derecho de resistencia a la autoridad en los casos en que esta sea injusta. No es casualidad que, justamente en ese año, Carlos V, trataba de dar respuesta a la liga formada por los electores de Hesse y Sajonia.

Partiendo de la base de que el punto de origen era si la persona que ostenta la autoridad es o no justa en su comportamiento, y como se ha de proceder contra ella se entrega a una serie de reflexiones que nos hacen ver a un Lutero, contrapunto de Erasmo, que defiende con entusiasmo el ejercicio de la violencia para restaurar la justicia en el ámbito temporal considerando que quien la ejerce desempeña un «oficio divino». La guerra no es más que «una pequeña desgracia que evita una gran desgracia». Hasta el punto de considerar que la autoridad secular, es decir, la mano que esgrime la espada «no es la mano del hombre, sino la de Dios». Distinto es en el reino de Dios. Aquí no hay espada, Dios no la necesita porque «gobierna sin recurrir a la ley». Sin embargo, considera probado que las autoridades temporales:

> «también están instituidos por Dios [para] hacer la guerra… [porque] ¿Qué otra cosa es la guerra, sino el castigo de la injusticia y del mal?… una guerra no es sino una pequeña… discordia… una pequeña desgracia que evita una gran desgracia… La mano que lleva la espada… no es la mano del hombre, sino la de Dios… es un oficio divino… en la rebelión de los campesinos… hubo personas que participaron de mal grado… hay que suponer que la rebelión no gustó a ningún rico», lo cual no quiere decir que no participaran, contra su voluntad o con violencia [304].

[304] Lutero, M., *op. cit.,* pp. 126-135.

Según Stefan Zweig el tratado sobre la servidumbre de la voluntad humana «es uno de los escritos polémicos más poderosos de este hombre combativo, y el enfrentamiento con Erasmo, una de las discusiones más importantes sostenidas jamás en el espacio intelectual alemán». Cuando el prudente y dialogante Erasmo propone la unidad y el acuerdo como medio de resolver la disparidad de criterios, haciendo caso omiso del agresivo vocabulario de Lutero, éste le responde airadamente que la guerra no es sino un mal que el Señor provoca para que su mensaje sea oído por todos. La guerra no es un divertimento de los hombres, sino que proviene de «nuestro Señor quien la ha inspirado». Y su finalidad debe quedar claro a Erasmo y a quienes piadosa y débilmente piensan que es un acto de barbarie propio del egoísmo de los hombres. Su origen está en la voluntad divina y Él mismo se ocupará de que esa guerra «no cese hasta que haya reducido a la nada a los enemigos de su verbo». Erasmo haría bien en dejar para siempre su pusilanimidad y sus lamentaciones:

> «Deja tus quejas y lamentos. Contra esta fiebre no hay medicina. Esta guerra es nuestro Señor quien la ha inspirado y quien hará que no cese hasta que haya reducido a la nada a todos los enemigos de su verbo…» [305].

El resultado fue que la nueva construcción no católica dejó el campo abonado para que realismo político de Maquiavelo, carente de moral, ayuno de misterio, ajeno a la fe, se introdujera de golpe en aquellos estados nacionales donde la Reforma había triunfado o estaba en camino de hacerlo. Sin embargo, no hay que olvidar que Maquiavelo escribía con la mente puesta en Italia, su patria, que parecía haber olvidado sus largos tiempos de gloria en tantos aspectos. La visión de un país desunido, troceado y repartido en principados, reinos o señoríos, dominados por la primera potencia europea que era España, pretendido sin reservas por Francia y ocupado por los «soberanos pontífices» del Vaticano, influyó en la concepción de su libro *El Príncipe* donde hace una minuciosa descripción de cómo debe ser un príncipe absoluto, de cómo la política debe regirse por el principio de la oportunidad, o cómo la fuerza militar ha de estar siempre organizada en previsión de agresiones o amenazas a su prestigio y fuerza. No parece necesario insistir en que no pocos de los elementos que integran el mensaje de Erasmo fue divulgado por los cuatro vientos. Y, desde luego, por los humanistas españoles, Bastantes más de lo que durante largo tiempo se ha pensado.

---

[305] *Erasmo de Rotterdam,* cit., pp. 181-183.

Antes de entrar en otras consideraciones necesarias sobre el peso específico que España y Francia ocupaban en el siglo XVI voy a remitirme a unas palabras a las que ya hice referencia en anterior ocasión y que servirán para situar a cada nación en su puesto, al menos durante un siglo. Según Henri de Rohan, dada la potencia que ambas monarquías tenían, la única forma de evitar su confrontación era asumiento cada una el papel que la lógica política les asignaba: España entregada a la lucha por el dominio de parte de Europa y «en occidente». Francia única capaz de ejercer de contrapeso ante el peligro español:

> «Hay dos potencias en la Cristiandad que son como los dos polos de los que provienen los influjos de paz y de guerra en los demás Estados, a saber, la Casa de Francia y de España. La de España… no ha podido ocultar el deseo que tiene de convertirse en dueña y de alzar en occidente el sol de una nueva monarquía. La de Francia está inevitablemente abocada a ejercer el contrapeso» [306].

Lo cierto es que la guerra durante todo este período y desde los primeros tiempos del Renacimiento se consideraba como una facultad exclusiva del Estado o, más concretamente, de quien lo representaba e incluso personificaba. No solo la demostración de poderío militar en victoriosas campañas en territorios y naciones más o menos apartadas, contribuía decisivamente a la reputación de un Estado, sino que también era importante, a estos efectos, que los diferentes países advirtieran que los ejércitos de otros Estados, más o menos afines y confinantes, contaban con una fuerza militar alerta y presta a ser puesta en movimiento [307]. En 1530 García de Loaysa exponía ante Carlos V en carta desde Roma de 13 de mayo de ese año que:

> «… es grande reputación que V. M. gana con todos los Príncipes, viendo que teneis à la mano tanto número de gente ejercitada y vencedora…» [308].

---

[306] ROHAN, H. DE, *De l'interest des Prionceps et Etats de la Chretienté,* 1634, utilizo la ed. de M. Santos Barcelona 1990, pp. 73-74. Campanella siempre atento a toda circunstancia que pudiera romper el equilibrio entre Francia y España escribe: «Hay también un cisma en Francia entre católicos y herejes, y lo que es más importante, hay en aquel reino muchos obispos poderosos que de ninguna manera desean la ruina de las Españas… Los franceses pueden ir al ataque al encuentro de ellos, pero no pueden vencerlos, pues incluso los mismos príncipes y repúblicas italianas… se pasaban a los españoles. Y así estas dos naciones se mantienen continuamente en equilibrio, no sea que al ser una vencida, sea la otra parte presa… el rey de Francia no puede pasar a España por las defensas y fortalezas colocadas en la frontera por los españoles, expertos en defensas desesperadas, ni pueden tan rápidamente atacar…, a Milán o Nápoles, como los españoles a Francia obligándola a volver inmediatamente a casa y defender su propio reino». En *La Monarquía hispánica,* cit., p. 147.

[307] Estos mismos consejos encontramos en el autor inglés ya citado, BACON, F., *op. cit., De las sediciones y los disturbios,* p. 91.

[308] *Carta autógrafa que el Cardenal de Osma escribió à S. M. De Roma à 13 de mayo de 1530.* En «Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España», tomo XIV, Madrid 1849, p. 9. Sobre el tema de la guerra en general ver mi *Materia de Estado, Ciencia de la Política, Arte de Gobierno,* pp. 27-135.

Con indudable acierto el gran hispanista Marcel Bataillon escribió hace años una reflexión sobre que la guerra se había transformado en una cruda realidad, lo que me parece tan acertado como penetrante: «Varios siglos se necesitaban aún para que el Occidente fuese plenamente sensible al escándalo del belicismo tan sutilmente analizado por Erasmo… El problema de la paz no se planteaba con urgencia ante la conciencia popular, porque los pueblos no se sentían cogidos por entero en la trampa de la guerra, ya que ésta era aún mero juego de príncipes. El sueño erasmiano de una política según el Evangelio debía conmover tan solo a aquella porción escogida de clérigos humanistas… apta para conocer una sociedad universal de los espíritus» [309].

Los propósitos de Loaysa respecto de la responsabilidad de la corona en relación con la defensa del Catolicismo, se advierten claramente, incluso años más tarde a fines del reinado de Felipe II, en el *placet* que con fecha 30 de octubre de 1595 hace, en tono abiertamente elogioso, al libro que habría de imprimir Jacobo Valdés*, De dignitate regnum regnorumque Hispaniae,* Granada 1602. Tras recibir el respaldo a su obra, el autor afirmará con indisimulado entusiasmo un cúmulo de elogios que, respondiendo a las gestas de la vieja y gloriosa España, le hacen decir lo que sigue*:* «no tengo que advertir sino solo de los grandes servicios que los Reyes de España, particularmente los de Castilla, han hecho a la Iglesia, pues en tantos centenarios de años no hicieron otra cosa sino pelear para plantar la religión, los Moros que vencieron las iglesias que edificaron, las donaciones que les dieron, las ordenes militares que instauraron… Y al fin los de España, plantaron la fe en un mundo, esto baste, que V. M. lo toca todo…».

El comentario del obispo Loaysa, antes recogido, robustece claramente la idea que su intención había sido en todo momento mantener al emperador lo más próximo posible a los intereses de la Santa Sede, fuesen o no directamente relacionados con cuestiones relativas a la Fe Católica. Gotthilf Heine, en su interesante recopilación de las *Cartas al Emperador Carlos V en los años 1530-1532, por su confesor Garcia de Loaysa*, (Berlín 1848), recoge una carta escrita desde Roma el miércoles de Semana Santa de 1530 en la que urge la intervención imperial ante un asunto particularmente perjudicial para los dominios de la Santa Sede y cuyo origen se halla en el debatido y criticado sin muchos miramientos, Saco de Roma de 1527.

Tanto esta última carta como la anterior intentan convencer a los príncipes europeos que la intención de Carlos V no había sido en ningún momento hacerse monarca universal, Todo ello respondería a un movimiento político y

[309] *Erasmo y España*, p. 91.

religioso con el cual su protagonista, Carlos V, trataba de deshacer aquella propaganda favorable a la monarquía universal y convencer a todos que su intención era muy distinta, menos declaratoria de guerra, más pendiente de Alemania, más favorable al papado, igualmente defensora de la Iglesia. Proyectos estos que, en principio habrían sido del agrado de Erasmo. Para ello había decidido que su coronación imperial se celebrase en Bolonia y no en una Roma que, por fuerza. recordaría a un Carlos V furioso con la actitud de Alejandro VII de aliarse con Francia, Venecia y el turco. Había, pues, que volver «a la tradición germano-italiana del Imperio» [310]. Una vuelta al modelo del Imperio Romano-Germánico tradicional, amigo y defensor del Catolicismo. Su coronación, pues, no sería en Roma, sino en Bolonia, con el fin de no conectar acto tan significativo con la agresión a Roma de 1527. Este solemne acto, cargado de simbolismo, se celebraría el 24 de febrero de 1530. Un año más tarde, en marzo de 1531, Fray Prudencio de Sandoval en su crónica del emperador escribe de forma expresa que:

> «Viendo los protestantes y príncipes luteranos de Alemania que el emperador de ninguna manera admitiría ni consentiría la nueva religión, y que podían temer que en algún tiempo había de romper bcon ellos y asentarles la mano, tercera vez se juntaron en Esmalcalda, y con acuerdo de todos escribieron a los reyes de Francia y de Inglaterra y Dinamarca, y a las ciudades marítimas de aquellas costas y otras del Imperio, pidiéndoles su ayuda y que se ligasen en defensa de la nueva religión. Todos respondieron biern de palabra, pero ninguno por escrito» [311].

Está fuera de duda que la guerra, era un concepto omnipresente en el pensamiento político y en el gabinete de las decisiones regias de los siglos XVI y XVII. Por lo tanto, nada puede extrañar que aparezca recogido una y otra vez en las obras de los numerosos tratadistas políticos del momento. El mismo Felipe II estaba perfectamente instruido, tanto en la inevitabilidad de la guerra en tanto que recurso básico para la supervivencia del Estado, como en el hecho de que la propia configuración de la Monarquía Católica así lo exigía («nunca faltan guerras… [por ello] se fabrican tanto número de navíos»). El rey estaba perfectamente consciente de que la enorme extensión de su Imperio

---

[310] Ver MARAVALL, J. A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento,* cit., p. 86. Vicente Montano opinaba de este papa que *Halló siempre la ocasión de poderlo hascer*[engañar]. *No hubo ningunoque conociera mejor el arte de las protestaciones persuasivas, que afirmara una cosa con juramentos más respetables… Sin embargo, por más conocido que él estaba… sus engaños le salían bien…»* En MAQUIAVELO, N., *«El Príncipe,* cit., cap. XVIII, p. 87.

[311] *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V,* en BAE, tomo LXXXI, vol. I, Madrid 1955. p. 421.

le planteará continuos problemas –y seguramente más para su desgracia que por suerte–. La doctrina italiana, francesa , inglesa, a través de sus innumerables polítólogos fijarán su mirada en ese punto flaco del Imperio. En no pocos casos, la conclusión de paces no son sino preludios de una nueva guerra. El argumento que sirve a la nueva paz no es demasiado importante, puesto que la voluntad está puesta en el pretexto futuro. Vicente Montano explicaba que este era el tipo de malicia que solía definir las acciones políticas de Francia con respecto a España. Francia «concluye la paz, sin faltarle jamás pretextos para la guerra, como se ha visto en otros rompimientos, buscando siempre nuevas razones para ello, procurando un título especioso que pueda dejar el motivo de sus armas. Luego con tantos escarmientos de este rey, ¿qué diremos de la paz que nos ha otorgado? Que es un engaño presente y una guerra futura… al rey de Francia se ha visto que si se mudan las circunstancias de sus conveniencias, muda también sus operaciones, ora haciendo la guerra, ora concluyendo la paz» [312].

El caso es que la Monarquía Católica estaba compuesta por territorios tan diversos entre sí por su lengua, costumbres, derecho, constitución política, como también en su conformación geográfica, además de estar la mayor parte de ellos distantes entre sí que su gobierno tenía más de proeza que de habilidad, prudencia o experiencia. De este modo parece entender López Bravo la perfecta integración de prudencia, ciencia y experiencia cuando se trata de cuestiones de gobierno. Pero para él un nuevo elemento se hace indispensable cuando se trata de buenos consejeros o gobernantes. Esta es la capacidad, es decir, la clara demostración de la solvencia en el consejo y el gobierno de una república: «Lo que últimamente adorna un entendimiento humano es la capacidad», insistirá. De este modo, el requisito capacidad parece integrar, a juicio de López Bravo, el conjunto de cualidades que deban adornar a un ministro o al propio príncipe a la hora de llevar adelante la difícil tarea de lograr la felicidad pública a una comunidad política. «Capaz será el que no se rindiere con la muchedumbre o peso de los negocios» [313]. Sus palabras nos traen el recuerdo de otras parecidas, aunque más breves, de John Milton cuando afirmaba que «la razón lleva consigo la capacidad de elección». En tan escueta fórmula el anglicano consigue reunir conceptos tales como raciocinio, prudencia, ciencia, experiencia. Todas integradas en un hombre libre determinan su capacidad, una capacidad de elegir. Así se entiende que en las Cortes de Madrid de 1583 a 1585, tras repetir una con-

[312] *Arcano de reyes*, cit., pp. 34-35.
[313] *Del Rey y de la razón de gobernar...,* p. 209.

signa tan propia del secretario florentino, se hiciera saber a los procuradores [314] de las ciudades allí reunidos que:

> «… siendo cosa tan antigua en el mundo que nunca faltan guerras, es de tan gran extremo importante que estas sean lejos; para este mismo fin por mandado de S. M. se hacen y fabrican mucho número de navíos» [315].

La secular unidad europea había dejado de existir como tal, dejando espacio libre a los nacientes nacionalismos excluyentes. Al inicio de la modernidad el pensamiento político del Renacimiento, al par que permite la gestación de un humanismo que no debía conocer fronteras, da a luz una pléyade de Estados, codiciosos de poder y ajenos a la idea central del humanismo cristiano de patente erasmiana. Como veremos, el ideal de Erasmo se centrará en el mantenimiento de la vieja unidad del Imperio europeo. En un primer momento, su idea esencial de unión europea bajo un supremo poder y una nueva conciencia cristiana, habrá de enfrentarse con enemigos irreconciliables. No se trataba de combatir en la guerra de Dios. Más bien se trataba de una contraposición de intereses, de necesidades humanas, de urgencias de la razón política, del mantenimiento de la compleja unidad del territorio. El primer enemigo irreconciliable será la Reforma protestante y, en buena medida, como derivación de ella la dispersión nacionalista, la aparición de Estados nacionalistas cada uno de ellos con una visión distinta y contradictoria de la religión. El nuevo factor ideológico que el Renacimiento, al menos francés e inglés, aportará desde el punto de vista político y religioso es que el poder soberano no debe inmiscuirse en asuntos religiosos. Pero para ello habrá que esperar décadas.

Mientras tanto, Catolicismo y Reforma, esta última con sus derivaciones sectarias, constituirán el detonador de graves conflictos político-religiosos entre aquellos Estados nacionales. En marzo de 1521, recién regresado el emperador a España, los protestantes iniciaron sus movimientos contra la Iglesia Católica y los cristianos ortodoxos, sin olvidar las pendencias que surgieron entre las divisiones religiosas a partir del núcleo principal de la Reforma de Lutero. Alemania continuaba siendo el centro de la oposición violenta contra el papa y el emperador. Conociendo ya de este último su designio de comba-

---

[314] Hay un comentario de Fray Soto, D. de que merece recordarlo: «El estar las cortes llenas de obispos se había introducido desde que en ellos, dejando las esposas pobres, apetecían, como adúlteros, las ricas». En Fernández de Navarrete, P., *Conservación de monarquías,* cit., p. 508.

[315] *Cortes de Madrid desde 1583 a 1585,* en *Actas de las Cortes de Castilla*, vol. VII, Madrid 1866, p. 19. Ver *Materia de Estado,* cit., pp. 34 y 35 donde se recogen estos y otros comentarios sobre el tema de la guerra.

tirles, las tensiones se acentuaron y los protestantes unieron sus fuerzas contra la respuesta imperial. El emperador no tenía otra opción que volver a Alemania para intentar frenar las violencias cada vez mayores. El Cronista Sandoval nos describe lo que los miembros del Consejo de Estado le hicieron saber con prudentísimas y cordiales palabras:

> «… los ponía en gran turbación y mucha duda, y como eran obligados al servicio de Dios y después de Él al de Su Majestad, les era forzoso… aconsejar… lo que sentían y les parecía del viaje… Su Majestad a estos reinos, que con tanta lealtad y vivos deseos le amaban y querían su servicio, y esperaban su real persona, rogando… por la estabilidad y acrecentamiento de su real estado, para que con sus vidas y personas le sirviesen,, y siguiesen siendo, como estos reinos son, su casa principal, y la silla más segura, más cierta y más preeminente: y que de esta su casa y reinos, mejor que de otras partes del mundo, y con mano más poderosa y segura, podría emprender y acabar su santo intento, y dar orden que el Concilio, de que tanta necesidad había en la Iglesia universal, se convocase y celebrase en el tiempo, lugar y parte más conveniente…» [316].

Esa secularización de la vida política no es otra cosa que el fruto de la necesidad de evitar la crisis total de las formaciones estatales. En cada una de ellas había ido germinando un tipo de creencia que no coincidía con la preexistente en el país, esencialmente cristiana y católica. El modelo del soberano neutral, que se mantiene al margen del debate, ante la cuestión religiosa, es la que parece alzarse ahora como una razón de Estado de especial importancia. Marcel Bataillon escribirá a este respecto que: «es tentador considerar este debate del libre albedrío como el punto de divergencia a partir del cual humanismo y Reforma, philosophia Christi y justificación por la fe, se separan irrevocablemente después de haberse dado la mano durante tanto tiempo» [317]. Con similares palabras Stefan Zweig escribirá que «ésta es la carta de ruptura entre el humanismo y la Reforma alemana. Erasmo y Lutero, razón y pasión, religión de la humanidad y fe fanática, supranacional y nacional, diverso y único, flexible y rígido se repelen entre sí como el agua y el fuego…» [318].

---

[316] *venenosos y malos…».*

[317] Bataillón, M., *Erasmo y España,* 1966, p. 150. *Historia de la vida y hechos…,* tomo II, pp. 423-424. El 21 de septiembre vuelven los miembros del Consejo a escribir al emperador a propósito de su viaje a Alemania: *en favor y defensión de la fe católica y religión cristiana, para remedio y castigo de tantas herejías y nuevos errores. Que esperaban en la misericordia de Dios que con la presencia de Su Majestad se remediaran… Suplicaban a Su Majestad, que en alguna manera no los admitiese con condición alguna, ni disimulación o aprobación, ni condescendiese con ellos, porque eran pedimientos venenosos y malos.*

[318] Zweig, S., *Erasmo de Rotterdam,* p. 184.

7.

«Un fraile aislado está en el error cuando contradice a toda la Cristiandad». Lutero: *«Mi conciencia está prisionera de la palabra de Dios». «La mano de Dios es la que sostiene la espada».* Francis Bacon: *«Los hombres inventan controversias que no lo son, y las expresan en términos muy rígidos».* Erasmo: *«Hay que tener presente, no lo que los herejes merecen, sino lo conveniente para la Cristiandad». «Nada es peor que rebajar la religión a una secuencia de actos de maldad».*

La extensa bibliografía existente sobre este período y éstos y otros muchos personajes que intervinieron, con afanes más o menos claros, en materia reformista, nos exime de otras consideraciones que puedan apartarnos del objetivo que aquí interesa. La realidad es que el pacífico e insobornable Erasmo hubo de enfrentarse, al menos a través de sus escritos, con todos aquellos que criticaban, de una u otra forma, a la Iglesia tradicional, aunque él mismo reconociera y denunciara sus errores. Al mismo tiempo, en la Dieta de Worms de abril de 1521 Lutero pudo explicar y defender su doctrina públicamente y en presencia del Emperador. El irreductible voluntarismo luterano al sostener sus tesis solo lograría que Carlos V las condenara sin paliativos, prohibiendo su aplicación en todo el Imperio bajo las más severas penas [319]. Al afirmar que «mi conciencia está prisionera de la palabra de Dios», no solo ignoraba la existencia de libre albedrío en el ser humano, sino que los mismos conceptos de guerra o de paz eran también ajenos a ello. De ahí que para Lutero la guerra no era sino «un oficio divino», descartando con ello la malicia humana como causante de la más horrible de las calamidades. Pocos argumentos pueden suavizar la tajante afirmación de que «la mano de Dios es la que sostiene la espada», no la mano del hombre actuando a impulsos de presuntas razones de Estado, o más indignamente de la ambición de los malos gobernantes.

El propio emperador permitió que Lutero acudiese a defender sus tesis. Sin entrar en más detalles sobre la trascendental sesión, sí quiero recordar una afir-

[319] Madariaga, S. de, *Carlos V,* Barcelona 1995, p. 96 recoge las palabras definitivas de Lutero: «Mi conciencia está prisionera de la palabra de Dios. Ni puedo ni quiero retractar nada, porque no es ni seguro ni saludable obrar contra la conciencia propia. Que Dios me venga en ayuda. Amén». Parker, G., *Carlos V,* Barcelona 2019, pp. 159-166 se refiere al tema con mayor detalle. La respuesta definitiva de Lutero casi coincide con la apuntada de Madariaga. Poco antes le habían interrogado con estas palabras: si Lutero decía la verdad «convenía tener que aquellos nuestros antepassados de mil años a esta parte avian sido erejes y no se avian salvado; lo qual era grande error y temeridad, que un hombre solo, de poca autoridad, quisiese condenar a tantos buenos christianos».

mación de Carlos V que, sin entrar en profundidad sobre el tema que les había reunido, sí hizo un comentario para ser recordado: «Está claro que un fraile aislado está en el error cuando contradice la opinión de toda la Cristiandad, si no la Cristiandad estaría equivocada durante más de mil años» [320]. No me parece del todo convincente tan desahogada afirmación. De todos modos, en la mente de Carlos V se conjugaban proyectos de diversa índole que, a decir verdad, parece que supo combinar con tenaz insistencia, aunque con relativo éxito. Me refiero al robustecimiento de la autoridad imperial, no solo frente al poderoso elemento nobiliario castellano, sino sobre todo frente a aquellos príncipes electores que no reconocían su autoridad; el continuo ahínco con que defendió sus dominios en los Países Bajos tras la contaminación reformista impulsada por Inglaterra y Francia, así como las reclamaciones constitucionales de los propios flamencos; la querida herencia borgoñona que se hacía ver, tanto su lenguaje como sus actos; finalmente, su esfuerzo sin desmayo por lograr la restauración de un cristianismo capaz de vivir en concordia en sus distintas ramificaciones.

En uno de los discursos inaugurales de las Cortes de Santiago y La Coruña de 1520 antes referida, transmite a los procuradores que había tomado posesión de los Países Bajos «por fallescimiento de la Cesárea Magestad del Emperador». Es como si quisiera hacer pública confesión a los representantes de las ciudades con voto en Cortes, el cambio de panorama político que se ofrecía a los ojos de todos en adelante. Que para atender a las necesidades de sus súbditos, ahora se encontraba en España. Sus palabras, llenas de intención, tienen todo el aspecto de intentar hacer ver a los españoles que para él estos son sus verdaderos reinos y para atenderlos había tenido que sacrificar su permanencia en sus tierras de origen: «por venir à los quales [reinos] avia dexado las mis tierras de Flandes, en que nascí e fui criado, y adonde era amado, e tenido e servido con voluntad determinada de estar e vivir en ellos». Palabras tan emotivas como dirigidas a la propaganda política del emperador que, luego completará el obispo Mota de Badajoz añadiendo de su cosecha otras no menos enternecedoras ni menos enderezadas a fines propagandísticos, mezclando hábilmente la hiel con la miel: el emperador viene a España «y los de la tierra de Flandes tuvieron por bien su venida acá, sin esperanza de jamás volver a ella». Ahora os toca a vosotros «sufrir con paciencia la ausencia de S. M. a lo más de tres años…»:

> «Los de la tierra de Flandes ovieron por bien su venida acá, sin esperança de jamás volver a ella, [debéis] sufrir con paciencia la ausencia de S. M., a lo

[320] Lapeyre, H., *Charles Quint,* Paris 1973, p. 101.

> más tres años, el huerto de sus placeres, la fortaleza para su defensa, la fuerza para ofender,, su tesoro, su espada, su caballo e su silla de reposo y asiento ha de ser España» [321].

La Dieta de Worms de 1521 nunca quedará libre de su enorme significado. Supondrá la ruptura definitiva de los sueños carolinos de regir un imperio de cristianos, un amplio espacio donde tuviesen cabida todos los territorios, los de sus sueños infantiles de Flandes hasta sus nuevos dominios españoles. Abarcando su firme compromiso hasta los más dilatados límites de la gran responsabilidad, política y también religiosa, que había recaído en sus hombros tras la elección imperial. En cuanto a la respuesta de Lutero al interrogatorio al que fue sometido, no dejaba el menor margen de maniobra en favor de una reconciliación, de un acuerdo de circunstancias o, finalmente, de un signo perceptible de retractación. Para quienes aún confiaban en un débil signo del arrepentimiento, Lutero se encargaría de disipar las últimas esperanzas:

> «Mi conciencia está prisionera de la palabra de Dios. Ni puedo ni quiero retractar nada, porque no es ni seguro ni saludable obrar contra la conciencia propia. Que Dios me venga en ayuda. Amén» [322].

Sin duda, estas palabras de Lutero dejaban poco margen de maniobra para quienes buscaban ardientemente el menor indicio de rectificación de todo aquello que el fraile alemán había escrito en sus libros, o expuesto con extrema energía en sus sermones. Cuando añadió que «no se retractaría ni una sola palabra de las que había escrito» la tensión del ambiente debió adquirir corporeidad propia. En ese momento la consciencia de sus juzgadores debió percibir el aleteo fugaz de la más temible de las certezas, aquella que anunciaba que la Cristiandad, como había sido conocida hasta entonces, se había roto definitivamente. Tras recomendar al emperador «que no tratara de impedir la propagación de sus ideas», amenazando con efectos desastrosos para el catolicismo, no solo alemán, sino europeo, culminó su defensa en el encendido debate dejando en el aire para conocimiento de todos que «No tengo otra opción: esta es mi postura» [323].

---

[321] En «Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla», tomo IV, Madrid 1882, p.296.

[322] Madariaga, S. de, *op. cit.,* p. 96. Un poco más adelante nos dice que: «Carlos V casi se atenía a la fe del carbonero, mientras que Lutero era un doctor versado en las vías más laberínticas de la ciencia de las ciencias». Ambos… diferían en que Carlos V, más sencillo, era más íntegro y más universal, mientras que Lutero, adiestrado en el debate por la inteligencia y la erudición, entraba en la lid con puños y músculos de labrador fornido».

[323] Parker, G., *Una nueva vida del Emperador Carlos V,* Barcelona 2019, p. 166.

Algunos reyes europeos, como Enrique VIII, manifestaron su alegría por la solución que se estaba dando al problema luterano. Sin duda el informe de Alfonso de Valdés es el que ofrece un panorama más completo de lo que sucedió tras la Dieta de Worms de 1521. Y lo que sucedió fue que la ruptura que se produjo entre dos personajes que habían de ser clave en la Europa de los próximos años, no se limitó a una discusión menor por su impacto y por su difusión. El efecto que ello causó en Alemania fue enorme, habida cuenta de la aversión de los alemanes por un papa que ni admitía las tesis de Lutero, ni celebraba concilio alguno para resolver los múltiples problemas que afectaban a la Iglesia Católica y, además, había decidido quemar sus libros. Y por si esto fuera poco, lo mismo sucedió en los Países Bajos y en Inglaterra. *A raíz del saco de Roma de 1527 Alfonso de Valdés publicará un libro cuyo título resulta bastante descriptivo de los hechos que narra: Relación de las nuevas de Italia: sacadas de las cartas que los capitanes y comisarios del Emperador y Rey nuestro señor han escripto a Su Magestad: assi de la victoria contra el Rey de Francia como de otras cosas allá acaecidas; vista y corregida por el gran Chanciller del Consejo de Su Magestad.*

A pesar de ello la Reforma siguió adelante por la propia fuerza que lo impulsaba, más que por el empuje personal que Lutero pudiera darle. En realidad el planteamiento luterano no varió un ápice, sino que continuó siendo el mismo: descifrar el contenido verdadero del Evangeliuo [324]. En 1566 Lorenzo de Villavicencio que había acudido a Flandes a fin de informar a Felipe II de la situación real que se vivía, le comunica que los profesores y maestros de aquellos territorios se habían transformado en verdaderos propagandistas de las doctrinas heréticas, de forma que «han hecho grandísimo daño en toda la tierra, porque siendo ellos herejes han pervertido a muy gran multitud de niños, los cuales siendo herejes vienen después a ser burgomaestres… y a tener otros oficios en sus villas» [325].

Aunque Erasmo no acompañará a Carlos V a Worms, donde tendría lugar el debate cara a cara entre el más prominente poder temporal erigido en defensor de la Catolicidad y el mayor crítico del sistema, defensor de las doctrinas evangélicas reformadas, sí había reafirmado con sus escritos las convicciones de hombres de la máxima confianza de aquel. Gattinara, en primer lugar, como canciller o director de la política carolina será uno de sus seguidores. Junto a él su discípulo Granvela o Alfonso de Valdés. No podemos olvidar que en tanto que personajes cercanos al emperador y sus más directos colaboradores, su

[324] Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento…,* pp. 236-237.
[325] *Colección de Documentos Inéditos…,* tomo XXXVII, Madrid 1860, p. 64.

amistad permitirá a Erasmo ser testigo directo de los más importantes acontecimientos políticos y militares del momento en Europa. Sin embargo, resulta sorprendente el hecho de que un asunto de extraordinaria importancia del que no hallamos referencia alguna por parte de Erasmo. Me refiero al descubrimiento de América y los múltiples problemas que a este hecho trascendental iban unidos desde el punto de vista religioso. Según Marcel Bataillon «No es posible evocar aquí en toda su amplitud la gran crisis europea que va desde la victoria de Pavía hasta el saco de Roma… pero sí hay que decir cómo reaccionan ante estos acontecimientos decisivos los españoles cautivados por el evangelismo erasmiano. Motivos políticos y motivos religiosos se asocian entonces en un sueño complejo de hegemonía española, de unidad cristiana y de reforma general» [326].

De hecho el erasmismo de Valdés, manifiesto en cada punto esencial de la doctrina de su maestro (crítica de la esclerosis de la Iglesia romana, consideración del papa como un príncipe temporal más que como vicario de Cristo, necesidad de volver a los principios inspiradores de la Iglesia primitiva, abandono de los formalismos mayestáticos asumidos por los papas desde largo tiempo, la urgente reforma del clero etc.), le hace publicar obras en las que el pensamiento del holandés brilla en cada página. Tal es el caso de *Los Diálogos*. En una carta desde Burgos de 14 de diciembre de 1527 debida a Alfonso de Valdés, por orden del emperador, se contiene el sentimiento que anidaba en la corte imperial sobre el hombre y su obra: «la república cristiana… por ti solo ha alcanzado lo que por emperadores, pontífices, príncipes, universidades, e por tantos e tan señalados varones hasta agora no había podido alcanzar…» [327] No creo desacertado colegir de todo esto, que la utopía representada en la existencia de una «monarquía universal», defendida por personajes acreditados de la filosofía política, y cuyo liderazgo habría de corresponder al emperador y rey de España, se transformara en aquella otra «república cristiana» que se adaptaba más a la mentalidad de Carlos V, a su defensa a ultranza de la religión Católica, a su mentalidad europeísta y a la persistencia en su espíritu de ciertos resabios medievales.

---

[326] *Erasmo y España*, p. 226. Uno de los críticos más significativos del pensamiento erasmiano fue Vitoria, F. de. Precisamente por su proximidad al arrianismo. «Aquí se trataba de juzgar sobre la acusación de no poner el el mismo plano de la divinidad de Dios Padre y a Jesucristo, algo que sobre las enseñanzas de la "Filosofía de " Cristo y del en el cuerpo místico entendidas en sentido sociopolítico no dejaban de suscitar interrogantes». En Beneyto, J. M., *La conquista, el Imperio y la paz,* Madrid 2024, p. 252. Sobre su relación con Vitoria y sus grandes discípulos, ver pp. 253-254.

[327] Huizinga, J., *Erasmo,* vol. 2, p. 353. Nos dice Bataillón, M., *Erasmo y España*, pp. 226-227 que tras la batalla de Pavía Valdés, A. de divulga un escrito donde la misión divinal española vencedora de turcos y herejes, rescatará el cristianismo donde quiere que se mantenga, conquistará Constantinopla y hará realidad que en el mundo exista un solo rebaño y un solo pastor.

Juan Luis Vives, que estaba al tanto, no solo de las estratagemas y connivencias entre Francia, el Papa y, en cierta manera el turco, de las disensiones entre las órdenes religiosas y de la triste situación de una Italia devorada por la discordia entre los potentados, no ocultará su aprecio personal y doctrinal por Erasmo. Este último, por su parte siempre procuró mantenerse al margen de todo lo que representaba Lutero. Su interés en mantenerse entre los miembros de la corte imperial era algo decidido. Su abundante correspondencia reflejaba su evidente deseo de hacer comprender a sus perseguidores que él nada tenía que ver con Lutero ni con su reforma En una carta que recoge en sus extremos más relevantes Bataillon puede leerse la difícil situación en que Carlos V se encontraba ante los partidarios de la Reforma. Esto último tenía un doble orden de consecuencias. Por una parte, la furia que generaba por su cercanía a la tesis tradicional. Por otra, su *íntima* convicción de que su ingente poder temporal nada podía contra la voluntad de Dios.

> «Se dice que gran número de enemigos se han conjurado contra Carlos. Pero este es el destino de Carlos… Son, en realidad, decretos de Dios para hacer ver a los hombres qué débiles son nuestras fuerzas contra su poder» [328].

No cabe dudar que la idea de Imperio cristiano prendió en las conciencias de los más relevantes miembros de la cancillería imperial. Como ha destacado Uscatescu: «Los colaboradores inspirados del Emperador, Luis Vives, entre otros, atacan a todos los que se oponen a esta idea imperial, incluso al Papa. Estos colaboradores son casi todos erasmistas, quisieran contar con el propio Erasmo en esta política. Pero Erasmo no se entusiasma con esta idea… las consecuencias de esta doctrina imperial implican necesariamente guerra» [329]. Es importante esto último puesto que a ello aludiré más adelante, teniendo como fundamento los propios escritos del holandés El inicial apego y hasta entusiasmo por el humanismo reformador de Erasmo, en realidad ocultará tras sus seguidores un objetivo bien diferente, una finalidad ya prevista por Carlos V y apoyada por un amplio sector social, Iglesia incluida, de carácter agresivo y exterminador, que para nada coincidirá con los postuladores erasmistas.

Ni siquiera el innovador propósito carolino del Imperio cristiano tendrá cabida en el pacifismo a ultranza de aquel. Como ha expuesto un autor recientemente «La utopía política de Erasmo buscará… hacer posible la "política sin poder", la superación de la violencia a través de la educación

---

[328] *Erasmo y España,* p. 228.
[329] *Erasmo el europeo. En el Quinto Centenario…*, p. 11.

humanista del príncipe. Esa visión de un mesianismo espiritualizado… acabaría atravesado por sus propias contradicciones y no dejaría de vincularse a las guerras libradas por el emperador» [330]. La previsión erasmiana desde la corte de Carlos V donde llegó a ocupar el cargo de consejero del emperador, le hará concebir la imposibilidad de la utopía de un imperio medieval basado en los principios humanísticos. A partir de la dieta de Worms de 1521, los proyectos imperiales estuvieron siempre presididos por la idea de la guerra contra los disidentes de la catolicidad europea. La utopía erasmiana, a pesar de la influencia de destacados miembros de la corte imperial, cayó como un castillo de naipes y dando por desaparecido al propio creador.

De hecho, las circunstancias del momento no se prestaban a intentar en serio una verdadera reconciliación. Como han señalado algunos autores «la década de 1540 hubiese podido tener éxito, por vía de un protestantismo romanizado, reduciendo de nuevo Europa del norte a la influencia de la antigua jerarquía» [331]. La opinión de Erasmo no podía ser más contraria respecto a las órdenes religiosas. Puede decirse que la oposición a los ritos y ceremonias, *ad pompan vel ostentationem»,* constituyen la nota característica de su quehacer diario. La división constituye el punto definitorio de las órdenes religiosas y, en medio de este piélago de discordia la voluntad conciliadora de Erasmo sería como una pacífica voz en el desierto. «Hay tantas facciones como cofradías. Los dominicos están en conflicto con los franciscanos, y los benedictinos con los bernardinos. Hay tantas denominaciones como cultos…» [332].

Erasmo toma pronto conciencia de que su oposición a la guerra no podrá evitar que ésta constituya un acontecimiento reiterativo desde principios del XVI. La mayoría de los tratadistas políticos y de los teólogos moralistas de estos siglos no hacen otra cosa que repetir en similares términos los comentarios de los grandes pensadores de la Antigüedad clásica. Por supuesto, el mismo Maquiavelo considerará la guerra como algo normal, como una alternativa a la paz tan sujeta a la inestabilidad como aquella. Esta es la razón de que estos autores recomienden a los príncipes estar siempre preparados para cuando la paz ceda el paso a la confrontación armada. «Los acontecimientos políticos del tiempo le impulsaron a escribir sus teorías políticas y a formular su doctrina de

[330] BENEYTO, J. M., *La conquista, el Imperio y la paz. Vitoria y Erasmo ante Carlos V,* Madrid 2024, p. 145. En p. 174 escribe: «El humanista holandés tan sensible a la hora de detectar las corrientes intelectuales y adelantarse a los movimientos de opinión, no supo entender en toda su dimensión el profundo desafío que Lutero, Zwinglio, Calvino y los demás reformadores suponían».

[331] Ver DICKENS y JONES, *Erasmo,* cit., p. 386.

[332] ERASMO, *Lamento de la paz,* p. 24.

la paz» [333]. Con ocasión de un viaje a Inglaterra de Carlos V en 1520 un agustino de nombre Catarino Politi le había dedicado un libro cuyo título pone de relieve la firme voluntad de su autor por situarse al lado de la doctrina esparcida por Erasmo frente a la agresiva enseñanza de Lutero: *Apología de la verdad católica contra Lutero* y que debió tener influencia en la mentalidad del emperador en fecha cercana a la Dieta de Worms [334].

Aunque en 1528 el problema luterano seguía un camino ascendente en Alemania, en realidad esto no quería decir que la postura pacifista de Erasmo sufriese merma alguna. En una de sus múltiples cartas a diversos personajes contemporáneos, Erasmo hace una afirmación que nos recuerda otras palabras similares, debidas al anglicano Francis Bacon y que he recogido aquí. Muy significativamente, el holandés, aún consciente de que la herejía no hacía más que crecer y aventurar vidas, haciendas y la Catolicidad en Europa y, más concretamente, en territorios pertenecientes a Carlos V, deja escrito lo siguiente: aunque los luteranos, enfurecidos por la violencia de sus líderes, merecen ser tratados al menos como tratan a muchos católicos «lo que se debe tener en mente no es siempre lo que los impíos herejes merecen, sino lo que es conveniente para la Respublica Christiana» [335].

En breves palabras, el introductor al *Elogio de la locura* de Erasmo resume la solución reformista que reclama la situación presente de la Iglesia, en una frase memorable que encierra en sí misma todo el contenido de su pensamiento humanista y cristiano: «Hay que volver a las fuentes primitivas de las Escrituras, y asimismo cristianizar la sabiduría pagana, para depurar la fe cristiana de cargas inútiles: hay que buscar la verdad, la sencillez y el amor, pero en Jesucristo, más allá de los dogmas y las interminables discusiones escolásticas» [336]. Puede decirse que en estas palabras, que veremos salidas de la pluma del propio Erasmo en diversos momentos, se encierra gran parte de lo fundamental de su doctrina. Su idea de la reforma de la Iglesia tiene su medida, justamente lo que lo diferencia de Lutero. Estas ideas, unidas a la necesidad de buscar la verdad en los textos sagrados, limpiándolos de las alteracio-

[333] Uscatescu, J., *op. cit.,* p. 9. Y en p. 11 agrega «Llega el momento de la victoria de Pavia (1525). Son precisamente los erasmistas españoles, algunos de ellos personajes influyentes en la corte de Carlos V, los que propugnan una unidad imperial y cristiana de Europa». Ver Manuel Rivero Rodriguez, *El erasmismo en la cancillería imperial,* en «Cahiers d'études hispaniques médièvales», vol. 43, n.º 1, 220, pp. 169-192. Huizinga, J., *op. cit.,* pp. 261-262 escribe: «Si simplemente hubiera tenido un carácter egoísta de calculador, hubiera abandonado desde hacía tiempo y completamente la causa de Lutero. Para su desgracia y en lo que respecta al juicio de la Historia, Erasmo revela sin cesar todas sus debilidades mientras que su grandeza yace profundamente oculta en su interior».

[334] García Hernán, E., *Vives y Moro,* cit., p. 117.

[335] Ver Dickens y Jones, *op. cit.,* p. 197.

[336] *Elogio de la locura,* p. 29.

nes que el tiempo y las interminables glosas y comentarios amontonados sobre ellos, constituirán el núcleo de su doctrina.

Por cierto que la cuestión de la convivencia, o mejor de la paz que debía existir, y que tanto se pregonaba por unos y otros, entre confesiones religiosas, cuando estas se desarrollaban en países distintos o, incluso, cuando los diferentes cultos coincidían en un mismo Estado, fue algo que preocuparía a Francis Bacon, destacado politólogo y jurista inglés de tiempos de Isabel I de Inglaterra. Posiblemente con la mirada puesta en el severo talante de un Felipe II dispuesto a continuar su particular cruzada contra los herejes luteranos, reconocerá el peligro que esta actitud suponía y el error manifiesto que implicaba plantear la guerra como alternativa a la libertad religiosa. Sus palabras son sobradamente expresivas como para no necesitar ulteriores comentarios. Según Francis Bacon «los hombres inventan controversias que no lo son, y las expresan en términos muy rígidos». La guerra, su declaración y organización táctica corresponde a quien, como el sol, ilumina a toda la comunidad. La guerra es algo muy distinto al gobierno y la administración de justicia, tareas que pueden realizar hombres designados por el príncipe para esas misiones concretas. Observa Zevallos que «No se deben contentar los Reyes y Príncipes con desvelarse en tener bien gobernado su Reyno, en paz y justicia, sino que deben acudir con mucha más vigilancia a las cosas de la guerra; porque gobernar bien un ejército, es arte de Imperio, y ciencia digna de un buen Rey» [337].

Sin embargo, teniendo a la vista, no solo la tensión existente entre sus dos países de cuyas manifestaciones hacían continua relación las respectivas embajadas, sino con mayor motivo los sangrientos enfrentamientos en Alemania y Países Bajos, afirmará sin condicionante alguno que «nada puede ser peor» que atentar contra la libertad de conciencia de los hombres oponiendo la sangre a las decisiones del espíritu; o lo que es igual de grave, hacer peligrar la estabilidad de los Estados obcecados en imponer la tiranía espiritual, el imperio de un tipo de conciencia o de creencia. Una cosa está para él suficientemente clara y es que entre la tolerancia y la libertad religiosa existe indisputablemente una relación dialéctica fácilmente apreciable. Esto justifica la resistencia, tanto de la Iglesia Católica como del autoritarismo de fuerte matiz absolutista de algunos reyes. Decía Francis Bacon que:

> «Nada puede ser peor que rebajar la causa de la religión a una secuencia de actos de crueldad, asesinatos, matanzas execrables, y de subversiones de estados» [338].

[337] *Arte real para el buen gobierno de Reyes y Príncipes...,* Doc. XXVII,, fol. 146.
[338] *Ensayos. Sobre la unidad de la religión»,* cit., p. 35.

8.

> Erasmo: *«Reconozco a Cristo. Ignoro a Lutero». «De la Iglesia romana no habrá de separarme ni siquiera la muerte».* A. del Corro: *«Bajo su protección* [Carlos V] *cada cual pueda vivir en libertad de conciencia».* Erasmo: *«Yo no veo otra cosa sino preludios de guerra». «¿Cómo le rogarás al Padre, si matas a tu propio hermano?». «Lutero no sabe qué tragedias han provocado sus escritos».*

Los detractores de Erasmo seguirán empeñados en no distinguir las diferencias de planteamiento entre él y Lutero. Esto era algo de lo que el mismo Erasmo era consciente y así llegaría a manifestarlo. Se daba la circunstancia de que, incluso en su propia defensa, existía el peligro de que tuviera que renegar oficialmente de las tesis de Lutero, emplazado públicamente para ello. A todo se opondrá el holandés en múltiples cartas dirigidas a personajes importantes de la política y la religión. La intención de algunos era desdibujar su personalidad y malinterpretar su doctrina a los ojos del emperador. Del otro lado, sus seguidores y amigos sinceros le aconsejaban alejarse de toda polémica y mantenerse quieto, física e intelectualmente, en Lovaina. Como señala Bataillon, Erasmo extremó su cuidado en demostrar, con escritos y con hechos, que nada tenía que ver con Lutero y que «siempre se había guardado mucho de hacer un papel de agitador, o de propagador de opiniones no consagradas». En uno de sus escritos confiesa:

> «Reconozco a Cristo. Ignoro a Lutero. Reconozco a la Iglesia romana, y supongo que esta está plenamente de acuerdo con la Iglesia católica. De ella no habrá de separarme ni siquiera la muerte, a menos que ella se separe plenamente de Cristo» [339].

El apoyo del influyente Gattinara será decisivo para Erasmo. Textualmente el canciller del emperador dirá que Erasmo es «la única antorcha de las buenas letras en Germania», alabando «su vida de labor consagrada por entero… a la ilustración de la fe ortodoxa». Con sus palabras y sus actos exonera ante todos de responsabilidad a Erasmo respecto a toda connivencia con Lutero, a pesar de que fuera poco discutible la existencia de cierta similitud en el hacer de uno y otro, cosa que el propio Erasmo había confesado, como vere-

[339] Bataillón, M., *Erasmo y España,* pp. 104 a 107. En otro escrito reconocerá «una triple lucha: con los paganos de Roma, que me envidian horriblemente; con ciertos teólogos y monjes, que no dejan de remover piedra para arruinarma, y con ciertos fanáticos luteranos, que están furiosos contra mí como el único… que retrasa su triunfo». En En Dickens y Jones, *Erasmo, op. cit.,* p. 164.

mos. Por eso mismo tiene importancia recordar a un ex erasmista fugado al protestantismo a través de una azarosa marcha espiritual: Juan de Valdés, autor del *Diálogo de doctrina cristiana.* De él nos dice un autor que «caben muy pocas dudas de que Valdés utilizó el texto de Erasmo como un disfraz… En el caso de que los inquisidores entrasen en sospechas acerca de su iluminismo, podía usarlo al modo de una bandera erasmiana. Si se veía en peligro, siempre habría alguien dispuesto a protegerlo en tanto que erasmiano» [340].

La Inquisición española no cesó en su empeño por perseguirlo. En 1540 Juan de Valdés es trasladado a Nápoles donde produce un escrito político dirigido al secretario de Estado y comendador mayor de León, Cobos. Un escrito de sorprendente dureza criticando la corruptela que se daba en aquel reino. Sin embargo, Juan de Valdés no vivió lo suficiente para conocer los resultados de la Dieta de Ratisbona, al tiempo que había abandonado la esperanza de que Carlos V pudiera influir para la convocatoria de un Concilio general. Así pues, «es imposible minimizar las importancia de Valdés, cuando se comprueba cuantos de sus discípulos se identificaron con la Reforma» y sufrieron las iras de la Inquisición romana. Seguramente un elemento importante para la catalogación de Valdés como partidario de la Reforma, es su propia opinión sobre la doctrina de la justificación por la fe. Precisamente este extremo de la espiritualidad de Valdés fue lo que con más ahínco suscitó el interés de la Inquisición sobre su persona [341]. No debo dejar de citar a Antonio del Corro, compañero sevillano del también reformado Cipriano Valera, quien fue autor de una carta al rey de España en la que proponía: «que al menos bajo su protección cada cual pueda vivir en libertad de conciencia conservando el ejercicio y predicación de la palabra».

Pero lo que aquí importa más es que existía un «cierto acuerdo» entre el pensamiento del holandés y determinados aspectos de la política imperial que latía en la mente de Carlos V y que nutría de grandiosas aspiraciones la mente de Erasmo. Según Bataillon «este acuerdo se acentuaría muy pronto, transformándose en uno de los más sólidos fundamentos del erasmismo español» [342]. Al propio Erasmo se le considerará por muchos, más o menos atinadamente, como el más influyente consejero imperial. De hecho participa en la gran misión de salvar la unidad política del imperio a pesar de los individualismos excluyentes de los distintos Estados nacionales. Para su honra personal, desde

[340] Nieto, J. C., *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia,* Madrid 1979, p. 229.
[341] Nieto, J. C., *op. cit.,* pp. 237-244 y 263-264.
[342] Bataillón, M., cit., p. 109. y en p. 228: «En virtud de esa mística en que paz y guerra se entremezclan de modo tan extraño, el Emperador aparece ante sus fieles como mel instrumento de una voluntad divina, más fuerte que todos los obstáculos y que el mismo Papa».

luego, pero también como lacerante motivo de imputación por parte de sus contrarios. Su ejemplar moderación doctrinal, fruto de su espíritu siempre libre, siempre desligado de cualquier dependencia de voluntades ajenas, fue también causa de que los exaltados de uno y otro lado abandonaran la idea de atraerlo a sus dogmas. Solo al final de su existencia Erasmo pudo liberarse de la angustiosa opresión a que lo llevaron las dos corrientes opuestas en la interpretación de todo lo que representaba la fe católica [343].

La realidad era que el escolasticismo tradicional se mostraba ya caduco y repleto de disquisiciones estériles, las más de las veces asentadas sobre raíces paganas. El aristotelismo estaba de moda. Casi podría decirse que esa remisión de la doctrina, hasta el siglo XV, a autores paganos, en realidad venía referida a un Aristóteles que, por la doctrina predominante hasta la llegada del Renacimiento, se había constituido en el modelo exegético escolástico. Lo más inquietante de su metodología era ser presa de un tecnicismo exegético, o un formalismo a ultranza que, en el fondo, actuaba como blindaje del propio corporativismo jurídico. No mejor juicio le merecían a Erasmo los numerosos y superfluos miembros de las órdenes religiosas, por lo general tan ignorantes en materia religiosa y teológica como prontos al servilismo mejor remunerado. Un comentario suyo vale por mayores consideraciones sobre el particular: «Graciosísimo es ver que con mutuas epístolas, poesías y elogios se alaban recíprocamente los locos a los locos, y los ignorantes a los ignorantes…» [344].

Lo cierto es que, tras las proclamas y exhortaciones de Lutero, la violencia se adueñó de una Europa sacudida ferozmente por las guerras de religión. En estos momentos, Erasmo comentará con no poco abatimiento: «yo no veo otra cosa sino preludios de guerra». Las hogueras que las confrontaciones religiosas originaron, hizo del XVI un siglo que despreció el sueño de moderación y tolerancia que había esparcido Erasmo por muchas ciudades de Europa.

Es una realidad incuestionable que cuando las luces que iluminaron una época comienzan a desvanecerse, no son pocos los que se percatan de que aquellos viejos ideales en los que creyeron ellos y sus ancestros, han perdido su fulgor, sus motivos de atención. Es también la gran ocasión de los charlatanes sin fundamentos, de los místicos carentes de una espiritualidad flexio-

---

[343] ZWEIG, S., *Erasmo de Rotterdam,* pp. 198-199 escribe «… Erasmo, a quien el Emperador Carlos, señor de Ambos Mundos, había invitado expresamente a la Dieta y a quien se había dirigido para pedir su consejo y mediación. Pero el destino de Erasmo nunca arriesgado, se repite trágicamente: tiene la oportunidad de detectar como nadie los momentos históricos y al mismo tiempo la debilidad personal, la incurable falta de ánimo para tomar una decisión. Así se repite su culpa histórica. Comete exactamente el mismo error en la dieta de Augsburgo que en la de Worms: no decidirse a defender con su persona una causa, una convicción». Ver HUIZINGA, J., *op. cit.,* II, p. 269.

[344] *Elogio de la locura,* cit., p. 200.

nada, atormentada por sus interrogantes sin respuestas. Erasmo no podía dejar pasar estas confrontaciones sin aportar algo de su convicciones morales y religiosas: «Así como los príncipes de este mundo recurren a las marcas de distinción para dar reconocimiento a sus súbditos, sobre todo en la guerra, la marca distintiva… de Cristo no fue otra que el amor de Cristo», porque «¿Cómo le rogarás al padre común, si hundes la espada en el vientre de tu propio hermano?» [345].

Ese ideal de moderación erasmista tenía no poca concomitancia, en tanto que punto intermedio entre los extremismos que se adueñaban de las calles de muchas naciones europeas, con el movimiento intelectual de fines del XVI identificado con el «neoestoicismo». Lo cierto, sin embargo, es que las medidas iniciadas en la segunda mitad del XVI para repelar la oleada luterana tuvieron un carácter violento. Tales son los casos de los Países Bajos españoles, los asesinatos de la Francia de 1572, etc [346]. En el caso francés se presentó como una oportunidad para evitar la continua violencia entre protestantes o hugonotes y católicos. Digamos que admitir la pluralidad religiosa dentro del Estado francés constituiría la más adecuada solución al grave problema de la violencia. Sin embargo, esta política presidida por la prudencia no impidió que la propia corona se viese en la necesidad de acudir a su tradicional enemigo con el fin de lograr la restauración católica. No debió ser una decisión fácil, pero constituía el único medio de frenar los avances de los reformadores en el país. En carta de María Estuardo a Felipe II, desde Glasgow de 10 de septiembre de 1565 se pronuncia en términos que no ofrecen duda. En esta ocasión Francia no iniciaba acciones militares contra el Imperio español, como era habitual, sino que, por el contrario, las imperiosas necesidades que imponía la cuestión religiosa la obligaba a tomar una decisión ciertamente poco grata. En la carta se dice:

> «la voluntad que vos habéis tenido para mantener nuestra religión católica, me ha hecho buscar vuestro favor y ayuda, previendo que… en mi reino va a la entera ruina de los católicos y el establecimiento de estos desgraciados errores, a los cuales resiste el Rey mi marido y yo y estamos en situación de peligro de perder nuestro Reino [347]».

Sin duda, la solución que arbitraron constituyó una medida inteligente, practicada en momentos turbulentos desde fines del siglo XVI que, con mayor

---

[345] ROTTERDAM, E. DE, *Lamento de la paz,* cit., pp. 32-33.

[346] Ver RADY, M., *Los Habsburgo,* pp. 156-157.

[347] En *Archivo Documental Español, publicado por la R. A. H.,* tomo VIII, Madrid 1945, n.º 1132, p. 60.

o menor profundidad, logró fundir la población en una convivencia pacífica. Erasmo era sin duda consciente de que el camino que había iniciado Francia la conducía hacia una situación político-religiosa que anunciaba estabilidad. El mismo Erasmo considerará el caso francés como un verdadero modelo de lograr la paz y la convivencia en una sociedad que podría muy bien haber seguido con las turbulencias que dominó la existencia en Francia de dos religiones distintas desde la segunda mitad del siglo XVI.

Ello suponía un rechazo de cierta tesis sustentada por determinados pensadores y doctrinarios políticos de que la concordia entre los súbditos implicaba pérdida de autoridad del gobernante, al contrario de la discordia, que justificaba al príncipe ejercer con dureza su poder para así tener sometidos a los súbditos. No será este el modo de proceder del buen príncipe según Saavedra Fajardo, quien al tolerar que en la comunidad política exista un cierto nivel de murmuración, o de crítica entre los súbditos, no solo se favorecía la comunicación entre pueblo y soberano, sino que permitía al gobernante proceder según las circunstancias. Inteligente planteamiento por parte del erudito murciano que, sin embargo, no contará con una unanimidad favorable. Vicente Montano, en cambio, opinará que «no todos pueden gobernarse con una misma formalidad… violentándole cualquiera de sus privilegios… pasan de la murmuración a la queja, y de esta al remedio de las armas» [348].

No es este el caso de Spinoza, que se preguntará en 1570 «¿Qué no cometería el poder si no tuviese delante la murmuración?» En el fondo aquel planteamiento, aparte de mezquino, significaba la antítesis del pensamiento de Maquiavelo (*El Príncipe* cap. XVII) quien opinaba que el buen ejercicio del poder real requería alternar inteligentemente clemencia con rigor. Esta era para él la mejor fórmula para la conservación del Estado («porque con poquísimos ejemplos de severidad serás mucho más clemente que los príncipes» que hacen de la clemencia una forma de gobierno cuyo resultado suele ser el desorden y la violencia). Con todos esos argumentos que, de seguro, conocía Erasmo anotará este último, con palabras tan incontestables como severas que «El colmo de la infamia está representado por esos príncipes que sienten que la concordia de sus súbditos mengua su poder, mientras la disensión la aumenta» [349].

---

[348] *Arcano de Príncipes*, p. 99.

[349] *Lamento de la paz,* p. 43. Erasmo no dudará en dar su opinión sobre el país que, tras no pocos, esfuerzos ha logrado una convivencia verdaderamente pacífica: «Solo Francia, que es flor intacta de la cristiandad y su más firme ciudadela si sobreviene alguna tempestad, es asaltada por todos lados y combatida con todas las artes, justo por el único motivo que habría para felicitarse si sus enemigos tuvieran la menor traza de sentimiento cristiano». Observaba Ferguson, *Un ensayo sobre la historia…,* p. 164. que «El soberano de una pequeña comunidad… cuando no está apoyado… por la influencia de las formas

Sin embargo, esa tolerancia admitida tímidamente en Francia desde mediados del siglo XVI, no es sino una manifestación más del principio, tan maquiavélico, de la disimulación. Es decir, se «tolera» la disidencia religiosa porque no se puede hacer otra cosa y, puestos en eso, mejor es tolerar o «soportar» que seguir peleando. El grupo intelectual de *les Politiques* desempeñará un papel relevante en estos momentos de confusión y crisis del Estado, utilizando como bandera el principio de la tolerancia [350]. El final vendría en Nantes en 1598, una solución de compromiso a la que los católicos franceses deberían ir acostumbrándose. La carta que el embajador Francés de Álava dirige a Felipe II, los días 20 y 30 de noviembre de 1565 constituye todo un muestrario del poder y los desmanes cometidos por los reformados franceses bajo el silencio de una corona imposibilitada de ponerles remedio, salvo hacer la vista gorda. Más adelante me referiré a ella por contener una de las más enjundiosas intervenciones diplomáticas españolas de este violento período.

En carta de 30 de mayo de 1519, Erasmo escribirá significativamente que su distancia doctrinal y personal con Lutero era total. Al mismo tiempo aprovecha la ocasión para mostrar un gesto de desprecio hacia la doctrina predicada o escrita de su empecinado y hosco contrincante, afirmando que detestaba los efectos que sus escritos estaban produciendo en Europa:

> «Lutero no sabe qué tragedias han provocado sus escritos en Lovaina… He declarado que me sois totalmente desconocido, que no había leído aún vuestros libros y que, por tanto, no estaba de acuerdo ni en desacuerdo con nada» [351].

9.

«Enchiridion militis christiani (1516): Durero: *«El caballero cristiano, la muerte y el diablo (1513)». «Dios no desea que los herejes sean destruidos, sino tolerados por si recobran sus sentidos».*

Lo que Erasmo pretendía «con su tendencia antiespeculativa y antidogmática» era una reforma de la teología sobre la base del examen de las fuentes originarias de la revelación sin olvidar la doctrina sentada a lo largo de siglos por los Santos Padres. Su éxito, aunque territorialmente limitado, sí tuvo vi-

---

monárquicas, mantiene el cetro en circunstancias precarias, está continuamente alarmado ante el espíritu de motín de su pueblo… y se mantienen su puesto mediante la severidad, la represión y la fuerza».

[350] Ver Introducción a LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia,* (1689), p. XIX.

[351] HUIZINGA, *Erasmo,* II, pp. 251-252.

vas resonancias en España. Sin embargo, su propuesta de un cristianismo más interiorizado era muy distinto de lo que pretendió el fogoso dogmático Ignacio de Loyola, en tanto que paladín del movimiento posterior de la Contrarreforma. El soldado de Cristo de Erasmo debía estar robustecido por una moral sin tacha y una fe profunda, sin complacencias, que lo hicieran un verdadero soldado de Cristo frente a la violencia y la maldad. Para Erasmo la oración mental y el libre acceso a las verdaderas fuentes de la Cristiandad, que él mismo había estado depurando en su incesante labor de años, constituían factores fundamentales para la educación espiritual, primero de España y después de Europa. Sin embargo, no supo prever el cataclismo que siguió a la reunión de Worms de 1521, a la que él precisamente no había acudido. El mismo Huizinga afirmará que al conocer Ignacio de Loyola la obra de Erasmo *Enchiridion militis christiani* (1504), le causó gran decepción, porque para Loyola el soldado de Cristo había de ser algo completamente diferente. Él lo veía bajo los brillantes colores del ideal del caballero cristiano propio de la España medieval» [352].

Según García Villoslada el objetivo de Loyola fue de mayor alcance, al poner precisión allí donde había vaguedad o duda, «saltar con decisión y empuje donde aquel vacilaba… quitar interrogaciones y puntos suspensivos a sus frases dubitativas… en vez de dictar programas teóricos, lo que hizo es dar ejemplos y crear instituciones…» [353]. El mismo autor inserta en su conocida obra en la que contrapone las personalidades de Loyola y Erasmo, una anécdota procedente de un jesuita enérgico, vibrante y hasta dogmático, tal como exigían los peligros de su tiempo. Según se nos dice «Estando en Alcalá, como muchos le dixesen, y entre ellos su confesor, que leyesse el Enchiridion de Erasmo, nunca lo quiso hacer, diciendo que no faltaban otros libros buenos que leer, de cuyos auctores no había ninguna duda» [354].

Aunque haya que admitir esto, sin embargo, no el total esfuerzo de España ante Europa durante los siglos XVI y XVII se debe circunscribir al hecho de que se la considerara «escudo de la Iglesia». De hecho, reformar la Iglesia venía siendo una necesidad desde sus primeros tiempos. Basta con examinar las epístolas del más helenizado de los apóstoles para conocer lo que veía

---

[352] *Erasmo,* II, p. 325.

[353] GARCÍA VILLOSLADA, *Loyola y Erasmo,* Madrid 1965, pp. 14, 15 y 18. FREYER, H., *Historia universal de Europa,* p. 615 nos una visión de Ignacio de Loyola bastante diferente a la de García Villoslada: «Ignacio de Loyola surge del espíritu más grave y apasionado de España, y precisamente del gran estilo de la nación española, de la España de la fanática guerra de religión y de la caballería sin miedo y sin tacha, de la España de la política de gran potencia y de un fabuloso imperio mundial, de los estudios humanísticos y de la mística visionaria».

[354] En GARCÍA VILLOSLADA, R., *Loyola y Erasmo,* cit., p. 25.

siendo una realidad ampliamente conocida. Durante la Edad Media España había iniciado la reforma de la Iglesia mientras se desembarazaba del dominio musulmán y contribuía con ello a alejar su amenaza en Europa. Parece lógico pensar que, tras esta victoria, de la que también beneficiaría a Europa, la mentalidad erasmiana concibiese un proyecto mayor, de grandes aspiraciones. Era el momento en que, frente a la dispersión de los reinos y principados, concibiese un proyecto que englobase a todos los Estados. El factor aglutinante debía poseer cualidades de amplio fuste. Este sería la religión, una religión que, lentamente, había ido perdiendo el poder que había ostentado hasta entonces. Erasmo concebía una Europa superadora de los Estados y unida por la doctrina cristiana y el imperio de la razón frente a los instintos disgregantes que amenazaban su visión global de una Europa como verdadera fuerza espiritual y política.

La inmensa obra del cardenal Cisneros no puede dejarse aparte sin considerar sus funciones como pastor de cristianos, político con las más altas responsabilidades, en tanto que Gobernador de la Monarquía, fundador de la Universidad Complutense, freno irreductible de las amenazantes intrigas nobiliarias antes de la llegada de Carlos V, o impulsor de la Biblia Políglota. Bataillón escribió hace años que «El gusto del arzobispo por las cuestiones escriturales databa de mucho tiempo atrás,… en 1480 había tomado como preceptor a un famoso rabino… el testimonio formal de Nebrija… nos invita… a creer que Cisneros instituyó desde muy temprano… un centro de estudios bíblicos… pero los más grandes humanistas de la época, Nebrija y Núñez, no colaborarán en esta obra… hacia 1513 cuando la Políglota está ya en prensa» [355].

Como ha anotado John Lynch «España se había adelantado en la reforma de la Iglesia aun al mismo Lutero, y… había abrazado… la causa de Erasmo». Esto último no duró mucho tiempo como consecuencia de la irreductible maquinaria inquisitorial. Pero su pragmatismo político y su obra en Alcalá constituyen todo un ejemplo que recordaran los reyes españoles durante más de un siglo. En cierto modo existe una cierta coincidencia entre las obras del cardenal y el rey Católico. Desde el punto de vista político sí cabe destacar las palabras que al cardenal dirige Joseph Pérez: «El cardenal tenía… un concepto del Estado que se asemejaba al que tenemos ahora: el servicio del Estado como función pública. Cisneros es un precursor, se adelanta a su tiempo. Desgraciadamente para España, su hora llegó tarde» [356]. En lo

[355] *Erasmo y España,* cit., p. 24.
[356] *Cisneros, el Cardenal de España,* Madrid 2015, p. 17.

que refiere a su mayor o menor coincidencia con los íntimos planes político-religiosos de Carlos V, conviene recordar en este punto una carta que el cardenal escribe al emperador y cuyo contenido está íntimamente relacionado con los proyectos –variantes aparte– de dos grandes erasmistas de la corte del emperador Gattinara y Alfonso de Valdés:

> «Parésceme que se aproxima el tiempo para que S. M. pueda emplear en servicio de Dios y reformación de si Iglesia los santos propósitos y deseo que el año pasado estando en Toledo y hablando con V. M. le conocí tener. Y aunque los medios para ellos parezcan peligrosos y sangrientos, no nos debemos maravillar, porque para arrancar de raíz tan gran veneno y ponzoña como al presente reina en la Iglesia de Dios, necesarios son semejantes cauterios» [357].

Lo cierto es que el pensamiento de Erasmo al escribir el *Enchiridion*, poco tenía que ver con el ideal preconizado por Loyola, puesto que esa obra del caballero cristiano no era otra cosa que una de las más claras manifestaciones de la libertad de la vida interior, la que él preconizaba y que se plasmará en el principio esencial de su doctrina de la libertad del Cristianismo. En realidad, creo que comparar hoy ambos personajes no deja de tener sus contratiempos intelectuales e ideológicos. Lutero y Erasmo no podían parecerse entre sí por razones varias y evidentes: por su carácter personal radicalmente diverso; por su actitud, más o menos intelectual, polémica o discursiva ante la religión; por el ímpetu combativo o, visto de otra forma, creativo de uno y el espiritualismo un tanto contemplativo del otro. Finalmente, no podían responder a perfiles semejantes, sencillamente porque uno, Erasmo, respondía en su forma de ver las cosas del mundo en que vivió, en su actitud poco enérgica y menos activa ante los problemas de la Catolicidad; en su racionalismo humanista, que no se excedía de un criticismo genuinamente intelectual; en su espiritualidad acorde con el tiempo en que vivió, el Renacimiento. Loyola, en cambio, puede situarse plenamente integrado en los principios más duros, más agresivos, menos complacientes propio de la época de la Contrarreforma. Eso no quiere decir que la interpretación de la obra mereciese elogios tanto como críticas [358].

El caballero cristiano erasmista no era un guerrero, sino el cristiano ideal, que camina por la vida buscando una justicia que no encuentra dada la proliferación de injusticias, odios, ambiciones y falsedades que nutren el comportamiento de los hombres. El grabado de Durero *El caballero, la muerte y el*

---

[357] En Bataillón, M., *Erasmo y España,* p. 230.
[358] Ver Nieto, J. C., *Juán de Valdés y los orígenes…,* cit., p. 182.

diablo (1513) se ha identificado con el modelo de caballero cristiano que Erasmo plasmó en su *Enchiridion militis christiani.* Un caballero que luchará contra todos los enemigos del hombre en busca de la verdadera paz, de la justicia divina en el Jerusalén celestial. Algo que sonaría a ensoñaciones preñadas de anhelos utópicos en una mente positiva y combatiente como la de Loyola.

En su libro trata Erasmo de exponer el ejemplo de un príncipe en contraposición con el de Maquiavelo. Si este último describe un príncipe desprovisto de moral, enfrentado al humanismo evangélico, el de Erasmo es contrario a la guerra y, en cierta medida, constituyó una especie de referente de la que fue la mentalidad y, desde luego, la política desplegada por Carlos V y que quiso implantar por medios diversos en Europa. En su obra *Adagios del poder* Erasmo recuerda que, dado que no es lícito elegir al gobernante, es decir, al príncipe, sin embargo, nada impide, sino todo lo contrario, educarlo para que luego desempeñe bien su oficio. Ello implica enseñar a la mente infantil y juvenil todo aquello que determina la diferencia existente entre un buen príncipe y un tirano. Esa fue la razón de que el emperador diera a conocer a su hijo Felipe una de las obras más identificativas y determinantes del pensamiento erasmista. Esta conducta de un príncipe que pueda llamarse bueno, conforme a los principios enunciados por Erasmo en su *Manual del caballero cristiano* y más tarde recordado en otros escritos. Por ejemplo, la afirmación de que «no se puede ser el supremo por otro método que no sea el de ser el mejor… Lo que es cierto es que de éstos apenas hallarás en los anales de la historia uno o dos…» [359] Para el arbitrista político-económico Gerónimo de Zevallos «El buen exemplo de los Príncipes, para con sus vassallos, ha de ser como el retrato sacado al vivo de una pintura en la cual se imita a su original, lo que debe hacer mejor el Rey que otro ninguno, como dixo la ley de Partida I, II, 1» [360].

Podemos, pues, admitir que los argumentos erasmianos se movían dentro de una concepción indiscutiblemente europeísta de la sociedad política. Europa por encima de nacionalismos y de patrias, de fanatismos religiosos y de sus secuelas políticas. Su mira, manifiesta no pocas veces en sus escritos, se orientaba de forma decidida hacia un humanismo universalista. Este es el punto de confluencia con el ideal político de Carlos V. Lo que va a suceder es que ese humanismo va a detenerse, al menos parcialmente, en la primera mitad del siglo XVII. El ejemplo lo proporcionaran los príncipes alemanes, imbuidos de una forma de gobierno personalista, sobre un Estado

[359] *Adagios del poder y de la guerra»,* p. 268.
[360] *Arte real para el buen gobierno de Reyes y Príncipes…,* Doc. XXIII, fol. 135.

sometido a un gobernante que ejerce el poder de forma incontrolada. Ese ejemplo no nos es desconocido. Sus raíces y sus secuelas parten, inmediatamente de la doctrina luterana, mediatamente lo harán de la doctrina política difundida por Maquiavelo, por el racionalismo empírico de este último que, a fin de cuentas, constituirá el acero que acabará con la esclerosada filosofía aristotélico-tomista.

No por casualidad, esta nueva doctrina de impetuoso marchamo abrirá las puertas al pragmatismo político, al utilitarismo filosófico [361]. Pero, habrá que preguntarse, ¿qué diferencia es la más apreciable entre ese racionalismo empírico que exhibe Maquiavelo en sus obras y el racionalismo teológico de base humanista que se desprende del pensamiento de Erasmo? Creo que la mejor respuesta nos la dio hace años Hans Meyer al escribir que «El racionalismo de Erasmo es la fe en la razón como potencia protectora, ordenadora, moralizadora. Como en cada árbol solo pueden crecer sus propios frutos, no se podía pedir que en éste surgiera otro cristianismo que el humano, racionalmente ilustrado, pero conservador… con el orden externo, de sello erasmiano» [362]. A esto podría añadirse que la teología racional que practicaba Erasmo transformó su esfuerzo intelectual en un estudio científico de la teología, algo que todavía no se había hecho. Su crítica a los filólogos que consideraban que el conocimiento y el análisis lingüístico de las obras antiguas restituía a estas al nivel de las ciencias, será desmontado con afluencia de argumentos.

Su humanismo renacentista, su racionalismo teológico y su moralismo confesional, matizarán su labor investigadora transformándola en verdadera ciencia. El desafecto erasmiano hacia los intelectuales amantes de las divagaciones conceptuales, o de los filósofos más bien sofistas, capaces de traer al mundo de los hombres sutilezas sutilísimas, como expresará él mismo, o los juristas inmovilizados tras la maraña de normas que ellos mismos contribuían a enrarecer, los intolerables escolásticos, capaces de hundir el gran barco de los textos sagrados y las obras de los santos Padres en inextricable costra de glosas y comentarios superpuestos, así como aquellos a los que se refería Molière en 1672, en uno de sus luminosos diálogos que muy bien Erasmo podría hacer suyos, cuando hacía hablar a uno de los contertulios de su obra satírico-burlesca *Las mujeres sabias*, cuya ironía no debe desperdiciarse, entre otras razones por la concomitancia que encontramos con aquellos mencionados empeñados en oscurecer más que en clarificar: «Paréceles a algunos desharrapa-

[361] Puede verse DONATO, F. DI, *La rinascita dello Stato. Dal conflitto magistratura-politica alla civilizazione istituzionale europea,* Bolonia 2010, p. 270.

[362] *Op. cit.,* p. 603.

dos que, por tener sus obras impresas y encuadernadas en piel de becerro, ya se han convertido en personas importantes del Estado, que sus plumas decidan el destino de las coronas… y, en fin, que son célebres prodigios de la ciencia por conocer lo que otros dijeron antes que ellos… todo su mérito y riqueza consiste en su charlatanería importuna; son incapaces de todo; carecen de sentido común, y su ridícula impertinencia pone en mal brete, de continuo, a la ciencia y al talento».

Lo cierto es que desde 1520 el luteranismo estallará en toda Europa central. Alemania será uno de los puntos más calientes de la confrontación entre ambas religiones cristiana y luterana [363]. Aunque el regente en nombre de Carlos V del Sacro Imperio en Europa Central Fernando de Austria (1503-1564), condenaría el luteranismo con la hoguera tras la Dieta de Worms, después sustituirá esa decisión enérgica por una postura que nos recuerda a Erasmo: la conciliación, el consenso, el acuerdo negociado generador de una tolerancia relativa entre las religiones rivales. No podía hacer otra cosa habida cuenta de sus escasos medios económicos para atacar de frente a la herejía y sus divisiones. En 1547 ofrecerá al Papa la solución de permitir el matrimonio de los clérigos, entre otras cesiones. Como ha señalado un autor «Fernando de vio obligado a actuar de forma gradual y no sistemática, obtuvo ganancias cuando pudo e hizo concesiones cuando no tuvo más remedio» [364].

No quiero dejar atrás opiniones más recientes, tras las cuales es posible apreciar igual condena, tanto del fanatismo religioso de los más allegados entre los discípulos de Lutero, como la reacción violenta de quienes defendían a ultranza los mandatos y dogmas de la religión Católica. Sin duda este es el caso del movimiento de la Contrarreforma auspiciado y fomentado por los teólogos españoles surgidos de la Universidad de Salamanca. Quienes en ese momento condenan ambas formas de extremismo afirman que «la herejía agresiva, que produce anarquía y disputa, resultaba tan poco atractiva como el dogmatismo perseguidor». Me parecen oportunos estos juicios, por la sencilla razón de que «la herejía agresiva… pedía represión cuando conducía al cisma en el orden religioso, y a la sedición en el orden socio-político». Lo importante del caso es que el propio Erasmo hace apelación a la tolerancia proponiendo que «Dios no desea que seudoapóstoles y heresiarcas sean destruidos, sino

[363] RADY, M., *Los Habsburgo,* pp. 114-118. En p. 157 Indica: «Según los términos de la Paz de Augsburgo de 1555, el príncipe reinante determinaba la religión de sus dominios… Sin embargo, Maximiliano II no tenía seguridad suficiente para manifestar cuál era su propia religión… Rodolfo II dio muestras de un compromiso mayor con la fe católica, pero hubo largos períodos durante los cuales evitó toda observancia religiosa».

[364] RADY, M., *Los Habsburgo,* cit., p. 117.

tolerados por si… recobran sus sentidos, y de cisma se transforman en trigo» [365]. No cabe duda de que este posibilismo erasmiano conducía directamente hacia la tolerancia.

El propio Locke nos explica que las primeras manifestaciones del principio de tolerancia poco tenían que ver con los luteranos o calvinistas. En realidad, este principio esencial partió de algunos grandes hombres del Renacimiento como Moro, el escepticismo humanista de Montaigne o Erasmo, quienes penetrados por su humanismo cristiano defendieron el principio de la tolerancia «aunque no estuvieran muy convencidos de su practicabilidad» [366]. Sin embargo, Alberico Gentili (1552-1608) reconocido jurista afincado en el calvinismo se presentará como un defensor de la ideología absolutista según el modelo inglés. Aun así, la meditada defensa de la tolerancia que aparece en sus obras le hará ser considerado como un firme opositor al uso de la fuerza en materia religiosa, al considerar que la práctica de la tolerancia constituye uno de los medios más eficaces para evitar y combatir los desórdenes políticos, o dicho en otras palabras: tolerancia siempre que no hagan peligrar la razón de Estado [367]. Como ha expresado Max Weber «el Dios del calvinismo no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales "buenas obras", sino una santidad en el obrar elevada a sistema» [368]. Como era de esperar el polémico Campanella tomará parte en la controversia, empleando la misma severidad dialéctica que vemos en muchas de sus proposiciones: «entre los herejes nadie está tan lejos de la verdad como los discípulos de un cierto Calvino». La violenta oposición que este último y sus más inmediatos seguidores ejercen contra quienes disienten de sus planteamientos, pone en evidencia el distanciamiento que les separa de otras ramas del la Reforma protestante. El triste capítulo que representa el cruel sacrificio de Castellio por mano de Calvino, constituye un ejemplo elocuente. De él hará una elocuente descripción Stephan Zweig, como habremos de comprobar. Pero he de volver a Campanella en busca de su juicio sobre el calvinismo, del que dirá:

> «entre los herejes nadie está tan lejos de la verdad como los discípulos de un cierto Calvino, que esparcen la semilla de la guerra a donde quiera que van, y arruína la paz anunciada por los ángeles y predicada por Cristo, y puesto que no tienen argumentos… defienden únicamente su secta con las armas, al modo del turco» [369].

---

[365] Ver de nuevo el documentado libro de Dickens y Jones, *Erasmo,* cit., pp. 358-359.
[366] Introducción a Locke, J., *Carta sobre la tolerancia,* cit., p. XXII.
[367] Ver *Il pensiero político,* año IX, n.º 1, Florencia 1976, pp. 20-56.
[368] *La épica protestante y el desarrollo del capitalismo,* Madrid 1984, p. 138.
[369] *La Monarquía hispánica,* cit., p. 141.

10.

«La razón de Estado que se aparte de lo justo, no es razón de Estado, sino Estado sin razón». «Esta es la razón de Estado del mundo, subir y no baxar, y de Dios derríbanse presto los cimientos». Felipe II: *«La prisa que traen los franceses con los herejes, les darán libertad de conciencia y todo lo que pidieren».* H. de Rohan: *«Mostrar un deseo de paz para adormecer a los otros y mientras prepararse para la guerra». «Para España la palabra paz es un nombre vacío».* Richelieu: *«Es mejor una guerra abierta de las dos partes* [Francia y España] *que una mala paz por una de ellas». «Pretenden* [los españoles] *hacer con todos los Estados de Europa llegar a la monarquía universal». «Hay que parar el progreso de España». «El Rey de Francia me rompió la guerra entrando en Flandes con grandes fuerzas, uniéndose con aquellos rebeldes herejes contra mí». «Me ha inquietado en Italia, Génova, la Valtelina, Breda, en la flota…».* Erasmo: *«A lo largo de los siglos fue raro el príncipe que no introdujo con idiotez insigne los mayores desastres en los asuntos humanos». «Sin armas no se puede conservar el Estado».*

Frente a los reformadores en sus diversas versiones se elevará, a su vez, el personalismo y la fuerza intelectual con efectos tanto religiosos como políticos de la Contrarreforma surgida tras el concilio de Trento. Si la Contrarreforma española empezaba a ser una realidad en 1544, Francia se veía envuelta en un dramático enfrentamiento religioso-político entre dos facciones contrapuestas, la de los católicos y los protestantes, conocidos como hugonotes. Parecida era la situación en Alemania con los príncipes territoriales. En ambos países, la idea esencialmente política del nacionalismo a ultranza desembocará, de forma natural e inevitable, en el ejercicio despótico del poder. No creo necesario abundar en los dramáticos efectos de las guerras de religión que se abatían sobre el citado país en este período [370].

Sí parece de interés conocer la opinión de alguien que, por dilatada tradición de enfrentamientos de la más variada especie, conocía bien el carácter de

[370] En *Archivo Documental Español...,* tomo VIII, cit., p. 187 se contiene una carta del embajador Álava a Felipe II que por tratar de un hecho religioso ocurrido dentro del palacio del rey francés, creo interesante reproducir brevemente: «Entiendo o por sospecha que se tenía que Madama de Vandoma y el Príncipe de Condé hacian predicar en sus aposentos dentro de palacio; se publicó un edicto por el cual se defendió que ningún ministro de cualquier casa que fuese osase predicar ni hacer otro cualquier exercicio de la religión pretendida reformada so pena de la vida, y dixo este Rey a Madama de Vandoma: vos andáis tras perderos y que yo me pierda; mirad bien en ello».

los españoles. Me refiero a Luis XIV (1618-1715). El soberano francés trataba de hacer ver a su hijo, destinatario de sus Memorias, que la malicia o la astucia empleadas como instrumento estratégico para doblegar al contrincante, de ningún modo era algo desconocido para los católicos españoles. Incluso podría muy bien atribuirle patente española. Al mismo tiempo que el opúsculo respondía al estilo propio de los «Tratados de educación de príncipes», de tan larga tradición europea, no desdeñaba en modo alguno su carácter eminentemente propagandístico, para ilustración de su descendencia. La bandera de defensores de la Cristiandad enarbolada durante tan largo tiempo por los reyes españoles, no les supuso obstáculo para utilizar sin escrúpulos algunos medios, en principio, incompatibles con su condición de «católicos por excelencia». La constante apelación al favor divino en momentos difíciles, no era muy diferente –prescindiendo de su fuerte impronta mística– al despreciable pragmatismo que destilaba aquella razón de Estado que ellos mismos condenaban en otros. Todavía en 1623 encontramos una descripción de razón de Estado debida a Jerónimo de Zevallos, cuya concisión no merma un ápice la explosiva contundencia de su contenido. Eso sí; muy en la línea de la «razón política» de la Monarquía Católica:

> «Porque la razón de estado que se apartare de lo justo, no es razón de estado, sino estado sin razón, con sombra y encubierta de justicia» [371].

Las palabras que en 1661 Luis XIV de Francia recoge en sus Memorias con relación a España, son todo un exponente de hasta qué punto la racionalidad política y el pragmatismo fueron una constante a la hora de proteger su monarquía. Tanto el despotismo político, como su contrario, la anarquía son los dos grandes peligros que acechaban a las comunidades políticas. El mismo Hobbes consideraba a la anarquía la mayor amenaza para la organización estatal, de ahí que apoyar al Estado era evitar la anarquía. Bien conocía estos atajos el rey francés, máximo exponente europeo del absolutismo político, inmune a todos aquellos frenos que, salvo la moral y el derecho natural, podían limitar su omnímodo poder.

Puede sorprender que, precisamente del monarca absoluto por excelencia, éste consideraba a la Monarquía Católica su maestra en las estrata-

[371] Zevallos, G. de, *Arte Real para el buen gobierno de los Reyes y Principes, y de sus vasallos,* Madrid 2003, fol. 105 vto. Y continúa diciendo: «Esta es la razón de estado del mundo, subir, y no baxar, aunque sea por fas o por nefas: y en los fundamentos de Dios, derribanse presto los cimientos en que estriva, y todo viene al suelo… porque hasta los cetros se acaban, quando no estriban en fundamento de razón y justicia».

gemas que enredaban la acción política. Es conocido que la corona española atribuyó tal magisterio precisamente a los franceses. Luis XIV defenderá su posición, mientras ilustra a su hijo, poniendo un ejemplo que podría resultar verdaderamente impactante si no se conocieran las argucias, simulaciones, incumplimiento de paces, etc. de que fueron verdaderos artífices, al recordar que fue la católica España la que subvencionó a sus propios grandes enemigos, los protestantes franceses, con el fin de erosionar su poder y su reputación y, finalmente, la guerra. Queda claro, una vez más, que la religión constituía para el pensamiento político de la época, algo más que la creencia en un ser superior, también era un eficaz instrumento de poder, un poderoso sostén del Estado, su mayor peligro cuando convive con otras creencias, y su destrucción al eliminarla. Aludía el monarca francés en 1661 que:

> «Los españoles nos dieron siempre el ejemplo… nunca dejaron de fomentar nuestros desórdenes domésticos y nuestras guerras civiles, ni su calidad de católicos por excelencia les impidió en ningún tiempo poner su dinero en manos de los hugonotes rebeldes» [372].

La misma opinión tenía el gobierno y el pueblo español sobre Francia. Esto es algo sobre lo que he aludido en mis trabajos aquí citados. No obstante, creo útil recordar que las instancias y consejos de los embajadores de Felipe II, en especial Zúñiga en 1574, a la reina madre francesa son constantes. A veces se advierte que el embajador español recibía respuestas reiterativas y de escaso contenido. Lo único que demostraban era que los monarcas franceses negociaban con los herejes, manteniendo al margen a Felipe II. El tacitista, o seguidor cauteloso de Maquiavelo a la española, o, si se quiere, a la medida de las circunstancias, Baltasar Álamos de Barrientos recorrdará a Felipe III en 1598 al comenzar su reinado, respecto de los franceses que: «aunque muchos [son] muy católicos, como lo han mostrado en la constancia de las guerras pasadas, todavía están llenos de herejes» [373].

---

[372] Luis XIV de Francia. *Memorias del Rey Sol,* Sevilla 2018, p. 42. En carta de Felipe IV a la monja de Ágreda, su consultora y guía espiritual, de 19 de abril de 1665 el rey nos ofrece un concepto de gobierno estrechamente ligado a la idea de justicia: «Es la justicia la basa sobre la que carga todo el gobierno de una monarquía…» En «Biblioteca de Autores Españoles», tomo CIX, Epistolario español, vol. V, Madrid 1958, p. 17.

[373] Álamos de Barrientos, B., *Discurso político al Rey Felipe III al comienzo de su reinado,* Barcelona 1990, p. 42. En escrito dirigido por el embajador en Paris don Francés de Álava a Felipe II desde Dax el 15 de julio de 1565, entre otras noticias relativas a los herejes franceses, le comunica que «… anoche me dixo un caballero… que había un nuevo mal. Preguntado qué era, dixo que siempre que Sipier se hallaba cabe la persona de este Rey, cuando venía algún hereje a pedirle prédicas o a otra cosa contra la fe católica, en airándose el Rey contra ellos, se los loaba mucho el dicho Sipier, y si no lo

No considero necesario insistir en un extremo del problema luterano en Francia y el riesgo de que la hoguera de la Reforma prendiese en España y sus dominios europeos, puesto que es ya conocido. Como también lo es la violencia que de su relación con los Países Bajos resultaba y que, con frecuencia, motivaron las quejas de la gobernadora Margarita de Parma casi medio siglo antes [374]. Aun así, dada la temática a que este estudio se refiere, recogeré los datos más significativos que pueden hallarse en un trabajo anterior [375]. La violencia generada por la difusión del protestantismo en Europa; la confrontación entre razón de Estado y principios católicos en la estrategia política española y francesa; la inestabilidad de la monarquía francesa durante las guerras de religión internas; la insólita solicitud de Francia solicitando ayuda al eterno enemigo católico español; la relevante circunstancia de coincidir con el decisivo y continuo auxilio francés a los protestantes de los Países Bajos españoles, parte esencial de la Monarquía, originando con ello su humillante situación ante un grave problema «interno» tanto religioso como político, etc.

En este punto, hay dos fechas clave que, entre otras, merecen ser recordadas como ejemplo de la mencionada actitud del gobierno español ante una situación en la que se oponían abiertamente razón de Estado y lealtad a los principios de la Religión Católica. A ambas se refirió Elliott hace años. La primera en 1625, en la que tanto el Consejo de Estado como una junta de teólogos especialmente reunida para ello, dictaminaron que era legítimo, en la coyuntura presente en aquellos momentos, prestar la ayuda solicitada por el duque de Rohan al frente de los hugonotes levantados en el Languedoc contra el rey francés. La otra fue en 1629 con ocasión del conflicto de Mantua, al que luego se hará referencia.

---

hacía, se lo acordaba para que lo hiciese, y que el dicho caballero vió dos días ha venir dos herejes a pedir prédicas a este Rey, y que no queriéndolo oir, como lo tiene de costumbre, y dándoles mala respuesta, dixo Lansac al dicho Rey: Señor, no debéis hacer eso, sino oir y dar buena oreja a todos vuestros vasallos. Esto le han visto hacer otras veces otros católicos, de que están mal contentos… porque si le comienzan a tirar el hervorcillo católico que tiene, por allí fácilmente podría desangrarse…» *Archivo Documental Español, publicado por la RAH,* tomo VIII, Negociaciones con Francia, Madrid 1954. p. 16.

[374] En instrucción de Felipe II a su embajador en Paris Francés de Álava, de fecha 30 de septiembre y 4 de octubre de 1565 podemos leer que «La Duquesa de Parma, mi hermana, me ha avisado muy largo de las violencias que últimamente, en los meses de julio y agosto, han hecho franceses en la tierra y Señoría de Lumes, y que a vos había enviado particular información de lo que había pasado e instrucción y orden para que hiciésedes el resentimiento y oficio que el caso requiere, así con el Rey Cristianísimo como con la Reina madre, sobre el remedio dello». En *Archivo Documental Español,* cit, p. 101. En carta de don Diego de Zúñiga a don Juan de Zúñiga desde Paris el 12 de marzo de 1574 le comunica lo que sigue: «… no he podido dejar de entender la gran prisa que traen [los franceses] con los herejes… y tienen tanta gana de hacerlo que les darán libertad de conciencia y prédicas y todo lo demás que pidieren…».

[375] Ver mi *Materia de Estado...,* pp. 269-270.

El Primer ministro Olivares accedió a enviar a Gonzalo Fernández de Córdoba la importante suma de dinero solicitada por el mismo Rohan, argumentando significativamente que lo hacía «para que pueda Vuestra Señoría Ilustrísima asistir al partido del duque de Rohan, que los teólogos han resuelto que se puede y debe hacer en esta ocasión». No deja de sorprender que la propia junta de teólogos considerase que tal ayuda a los protestantes franceses no solo era legítima, sino que el rey español estaba moralmente obligado a ello por tratarse de una «guerra justa» contra un enemigo, el rey de Francia, que, siguiendo una conducta irreductible, pretendía apoderarse del ducado de Milán y Mantua como un paso más en ese camino sinuoso y, a la vez, sangriento para hacerse con determinados dominios de la Monarquía.

Además, existía otro argumento de no menor peso para justificar la ayuda a aquellos que permitirían trasladar la guerra a la propia casa del francés. Se trataba de la ayuda que Francia venía prestando desde hacía tiempo a los herejes holandeses en su sangrienta y desgastadora guerra contra España [376]. El juicio que Erasmo emitirá sobre los más destacados reyes de Europa, no es la esporádica manifestación de un pasajero estado de ánimo. De ellos, de los principios morales que albergan sus espíritus, de sus creencias tan interiorizadas como perceptibles para un fino observador, de la idea que albergan sobre lo que ha de considerarse justo o injusto, de los efectos que las «perversiones» del alma solían producir en sus actos de gobierno, etc. De todo ello dependían muchas cosas, grandes beneficios o temibles desgracias que recaían sobre pueblos enteros. Recordemos las palabras de san Agustín cuando afirmaba que «los deseos de la carne son contrarios al espíritu y los deseos del espíritu se oponen a los deseos de la carne» La materia de gobierno, la justicia o su inclinación hacia una paz cristiana, eran cosas que dependían de ellos, como les pertenecía por derecho propio el ejercicio de la «cosa pública». Por eso mismo el juicio que emite Erasmo tiene la calidad de aquellas palabras que alcanzan a desvelar una dolorosa verdad oculta a los ojos de la inmensa mayoría, pero que ya percibió con claridad san Agustín. Exclamaba Erasmo:

> «Sonroja recordar qué motivos vergonzosos o frívolos invocan los príncipes cristianos para convencer al mundo de que empuñe las armas» [377].

---

[376] Elliott, J. H., *Richelieu y Olivares*, Barcelona 2001, pp. 168-169. En p. 170 escribe: «la ansiedad del conde-duque por dejar de lado las cuestiones confesionales en Alemania para crear una coalición pro Habsburgo, tanto de los príncipes luteranos como de los católicos, y su persistente intento de concluir una alianza ofensiva y defensiva con Carlos I de Inglaterra ponen de manifiesto que no era menos capaz que Richelieu de acomodar los principios a los intereses».

[377] Rotterdam, E. de, *Lamento de la paz,* cit., p. 42.

Digamos que una cosa a cambio de la otra. Si el rey Cristianísimo ayudaba sin rubor alguno a los impíos holandeses contra la Católica España, muy bien podía esta última hacer lo mismo con los rebeldes hugonotes que en la propia Francia hacían también la guerra a su soberano. Si el parecer del Consejo de Estado estaba más que justificado por diferentes razones de estrategia política y militar, el dictamen de la junta de teólogos no lo era menos, fundado en argumentos de índole moral y de justicia superior. Como puede observarse, la simulación en su forma más descarada la vemos presidir no pocos actos políticos del gobierno español durante este largo período. Las razones morales y religiosas las vemos sucumbir ante una razón de Estado manifiesta en sus perfiles más definidos. En definitiva, el fin justificaba los medios y la simulación al estilo del florentino se imponía a la disimulación que algunos teólogos y autores oficialistas trataban de introducir como causa justificativa de las opciones políticas [378]. En definitiva, la religión como instrumento para acallar su conciencia y justificarse ante los súbditos, la fuerza para alcanzar una victoria providencial. Para Hery de Rohan la actitud que el monarca francés debería adoptar en la estrategia política internacional y, sobre todo, frente a la Monarquía Católica se reducía a este rotundo principio:

> «mostrar siempre un deseo de paz para adormecer a los otros y mientras prepararse para la guerra, sorprendiéndolos desprevenidos» [379].

No se podía ser más claro. Según John Elliott tanto Richelieu como Olivares «como hombres genuinamente devotos… no podían adscribirse a ninguna de estas o aquellas posiciones extremas: Por el contrario fueron obligados a actuar lo mejor que pudiesen en el gris terreno del compromiso, la casuística y el equívoco, contrapesando el provecho político con el escrúpulo religioso y los dictados de la conciencia» [380]. Las relaciones entre España y Francia adquirieron, pues, las características de un mal endémico aquejado de un pronóstico particularmente crítico. Quizás una cosa puede quedar clara en estos encrespados siglos XVI y XVII. Cabe afirmar que la respuesta a la crisis del poder regio en Europa como consecuencia del pluralismo político generado por la pujanza de los poderes feudales y que alcanzó hasta el primer cuarto del XVII, solo fue sustituido por una vacilante potenciación del poder regio (en el caso de Francia fue en 1626 cuando Richelieu alcanzó el poder) hasta llegar al absolutismo político en tiempos de Luis XIV. Pero antes hubo de transcurrir el largo perío-

---

[378] Ver sobre esto FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, J. A., *Razón de Estado y política*, pp. 92 ss.
[379] ROHAN, conde de, *De l'interest des Princes,* pp. 7 y 8.
[380] *Richelieu y Olivares,* cit., p. 171.

do de las guerras de religión. En cualquier caso desde el primer tercio del siglo XVII nos encontramos con una situación un tanto confusa o simulada, hablando en términos de razón de Estado. Poca similitud podía advertirse con aquella Europa soñada por Erasmo y descrita mil veces en sus obras.

En 1626 España ofrece una alianza con Francia para atacar a Inglaterra. Desde luego los intereses de ambas partes coincidían en eliminar un enemigo próximo y peligroso. Sin embargo las razones religiosas deberían quedar a un lado habida cuenta de que Francia padecía un problema tal vez mayor con los hugonotes. No podía unirlos, pues, la religión. En 1627 es el Papa el que propone a España atacar a la herética Inglaterra aliándose con la católica Francia. Aunque subsistía el mismo problema anterior, ambos países veían con agrado la propuesta papal. El primer ministro de Felipe IV aspiraba convencer al rey francés de que cumpliría todas las condiciones previstas. Olivares se reservaba la secreta intención de que en realidad la participación española fuera menor de lo propuesto con el fin de que sus dos mayores contrincantes se enfrentaran entre sí. Al fin y al cabo ambas potencias, aunque en diferente medida, estaban infectadas de herejía. Lo que no preveía Olivares es que finalmente Francia antepuso su desconfianza en el primer ministro español. Sus razones tenía Richelieu, ya que las contraprestaciones españolas –entre ellas las destrucción del estratégico fuerte de la Valtelina– no estaban en las previsiones de Olivares.

Dicho esto creo que es momento de recordar algunos comentarios que, aunque similares a los que dejaron escritos otros politólogos españoles y extranjeros del período, tienen la consistencia de enlazar estrechamente las ideas de paz y de guerra. En efecto, Vicente Mut en 1640 sentenciará: «No pueden los Reynos conservarse en la paz, si esta no se alimenta con la guerra» [381]. O el caso de Jerónimo de Zevallos, cuya opinión en 1623 sobre el grave asunto de la guerra en nada difiere de otros de los que ya he hecho mención: «Una de las cosas más principales que debe mirar un Príncipe para la conservación de un reyno, es estar prevenido de dinero para cuando el enemigo tocare a rebato» [382]. Como he apuntado, sus pronósticos no constituían primicia de la política, un axioma con valor premonitorio. Entre otras cosas porque ya a mediados del siglo XIII las *Partidas* de Alfonso el Sabio (II, 10, 3) establecían que los reyes: «… deben tener la caballería presta, e los otros omes de armas, para guardar el reino, que non reciba daño de los malhechores de dentro, ni de los de fuera, que son los enemigos».

---

[381] *El príncipe en la guerra y en la paz, tomado de la vida del Emperador Justiniano,* Madrid 1640, «Primera parte», p. 14.

[382] *Arte Real para el buen gobierno de los Reyes, y Príncipes, y de sus vasallos,,* Toledo 1623, «Documento» III, fol. 27.

El prurito de superioridad política y en los demás órdenes contrastaba abiertamente con los dictados de una razón humanística que, sujeta a los principios pacifistas propuestos por Erasmo, desmentidos por Maquiavelo y distorsionados a su modo por Lutero, hicieron de aquellos enfrentamientos un confuso maremágnum en el que los principios morales brillaron por su ausencia. Las constantes denuncias de los males que la guerra causaba y que, desde siglos, era llamada constante por los tratadistas de uno u otro signo, poco o ningún efecto tuvieron en la mentalidad y los objetivos de ambas coronas. La ambición de unos y otros, la persistente desconfianza, la obsesiva búsqueda de la reputación, el continuo ejercicio de la simulación, la preeminencia indiscutible de la razón de Estado expresada en sus distintas formas por los doctrinarios políticos, la conveniencia política, la soberanía, las artes de Estado o la materia de Estado, hicieron de esta interminable confrontación un capítulo en cierto modo aparte de las cuestiones religiosas que tanto Francia como España enfocaron de diverso modo.

El mismo Richelieu resumiría su política, una vez alcanzado el poder, afirmando: «… en el interior, política autoritaria contra la nobleza rebelde; en el exterior política de resistencia nacional al imperialismo de la Casa de Austria» [383]. En lo que se refiere al problema religioso que afligía al país desde hacía años y del que la monarquía española se aprovechará sin el menor disimulo, en propio beneficio y en claro perjuicio para la estabilidad del Estado francés, el cardenal se expresará en estos términos: «… divididos por la fe seguimos unidos en un príncipe, al servicio del cual ningún católico será tan ciego para estimar, en materia de Estado, que un español es mejor que un francés hugonote» [384].

No obstante, sí me parece oportuno, por la información que contiene, traer aquí la referencia que a las circunstancias concurrentes en el complicado año de1635 hace el cardenal Richelieu en sus Memorias. Utiliza el cardenal parecidos argumentos a los antes expuestos con referencia a una España víctima de las maliciosas maniobras del francés, por el propio Felipe IV, pero justamente devolviendo aquellos alegatos contra España a la que acusaba de pretender «hacer lo mismo con todos los Estados de Europa y llegar a este medio a la monarquía universal de la cristiandad». Los argumentos que expone el primer ministro francés no constituyen otra cosa que un recopilatorio de otras acusaciones de la misma naturaleza y tono que es posible encontrar tanto en la literatura política contemporánea como en la documentación.

---

[383] Bailly, A., *Richelieu,* Paris 1934, p. 115.

[384] *Instructions de M. Schomberg,* en Vicomte Avenel, *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'Etat de Richelieu,* Paris 1853, tomo I (1608-1624), p. 224.

Afirma Richelieu que «desde hace tiempo» las relaciones entre las dos monarquías se venían caracterizando por el permanente hostigamiento de España hacía Francia. Una monarquía «Católica» por excelencia que, «por su malicia», no solo ha llegado a prestar ayuda a los herejes franceses con el objeto de debilitar a Francia, sino que, dando ejemplo de su torcido proceder, ha originado que Francia esté «más en guerra defensiva que en paz con ellos». Esto debería hacerles ver que para España la palabra paz «es un nombre vacío». En última instancia Richelieu trataba de difundir la idea de que en estos momentos «España estaba en guerra con todo el mundo». El perfil propagandístico del alegato del cardenal es notorio. Una muestra entre otras muchas de que en las relaciones con Francia todo constituía un problema. Casi siempre surgía un fenómeno inesperado, una especie de muro contra el que se estrellaban todos los intentos de paz, más o menos breve, según las preferencias de una de las partes, aunque observando la cuestión con detenimiento, da la impresión de que los franceses fueron maestros en este tipo de malicias, siempre a la búsqueda de la razón política, por lo general traducida en razones de Estado.

Sin que nadie pueda negar el carácter político del documento y, por tanto, la enjundia propagandística que en él se contiene, me remito a su contenido por el modo y la intensidad con que los principios que inspiran la disimulación y el engaño aparecen engarzados en esta especie de memorial antiespañol. Entiendo que este corto pero apasionado discurso del cardenal tiene su réplica en no pocos informes y discursos igualmente apasionados por parte española. Ambas monarquías no vacilan en titular maestros del engaño a la otra. A pesar de ello debo decir que las últimas frases del cardenal me parecen un ejemplo de simulación, o, si se quiere uno de los más acabados mítines propagandísticos que he tenido oportunidad de ver. El apasionamiento de Richelieu contrasta con su versión contraria debida, con anterioridad, a Carlos V, cuando el 17 de abril de 1536 ante una nutrida audiencia del Papa y cardenales se confiesa mil veces engañado por los franceses a los que considera verdaderos líderes de la argucia y la estratagema políticas.

Pero continuando con el discurso del primer ministro francés, reproduciré solo las últimas frases que, al menos para mí, son un modelo de propaganda a lo grande de un país que acababa de pasar por momentos de tribulación: «Esta grandeza tan injusta, sin respeto a tratados, a juramentos y alianzas… ¿no nos llevan a la necesidad de llevar la guerra para defendernos? ¿Existe prudencia y justicia que permita esperar a que los otros sean devorados para ser los últimos? Inobjetable reflexión, visto el toro desde la barrera. El problema estaba en detectar la parte de verdad que, como casi siempre, aparece es-

condida. ¿Cómo interpretar, si no, otros argumentos del primer ministro francés, como cuando afirma, como algo ya sabido por todos, que «Ellos pretenden hacer lo mismo con todos los Estados de Europa, y llegar por ese medio a la Monarquía universal»? Por eso, insistía Richelieu, los españoles «tienen una guerra permanente con todo el mundo». En cierto modo nos recuerda a las admoniciones contra Fernando el Católico, aquel que, bajo el pretexto de la religión, firmaba las paces debajo del escudo, mientras pensaba en la siguiente guerra: aquel de la «crueldad virtuosa», o aquel, como diría Erasmo, «de la fe poco diamantina», que no creía en la clemencia tanto como en la severidad. Veamos:

> «Desde hace tiempo hemos estado por su malicia [de España] más en guerra defensiva que en paz con ellos… es mejor una guerra abierta de las dos partes que una mala y fraudulenta paz por una de ellas… No es razonable que actuemos siempre así… ¿Han hecho los Españoles otra cosa, desde el tratado de Vervins que engrandecerse a expensas de sus vecinos débiles y, como un fuego siempre encendido, al que la materia mas próxima sirve de paso para llegar a otra mas lejana y consumirla, pasar de provincia a provincia sometiendo una tras otra, según que cada una está mas cerca de la última ocupada? Ellos pretenden hacer lo mismo con todos los Estados de Europa, y llegar por ese medio a la monarquía universal de la cristiandad, que es su objetivo final. Lo que ellos llaman paz no es mas que un nombre vacío…; en realidad tienen una guerra permanente con todo el mundo. Esta grandeza tan injusta, sin respeto a tratados, a juramentos y alianzas… ¿no nos llevan a la necesidad de hacer la guerra para defendernos? ¿Existe prudencia y justicia que permita esperar a que los otros sean devorados para ser los últimos…?» [385].

Los comentarios del primer ministro de Luis XIII de Francia constituyen un verdadero ejemplo de concisión a la hora de describir el peso político y militar de los distintos Estados, principados o no. Es interesante su opinión sobre la facilidad –que los hechos desmentirían una y otra vez– de arrebatar Nápoles y Sicilia a una España siempre empeñada en guerras en cualquier parte del mundo. Al contrario de Venecia, cuya fuerza residía, además de su propia armada, en el hecho de que «no están involucrados en ninguna guerra»,

---

[385] *Collection de Mémoires relatives à l'Histoire de France,* tome XXVIII. *Mémoires du Cardinal de Richelieu,* tome VIII, ed. de Petitot, M., Paris 1823, pp. 213-214. Año 1635. En el *Avis donné au Roi aprés laprise de La Rochelle,* de 13 de enero de 1629 encontramos que «… una vez que se ha tomado La Rochelle, si el rey [francés] quiere ser el más poderoso del mundo, hay que tener un designio perpetuo de parar el curso del progreso de España y frente a que esa nación tenga como fin aumentar su territorio y ampliar sus límites… hay que abandonar cualquier idea de tranquilidad, de ahorro y de orden dentro del reino… hasta tanto no se pueda provocar una guerra abierta con España, habrá que actuar con tiempo, gran discreción y una conducta suave y oculta…». Tomado de J. I. Benavides, *El Cardenal-Infante,* Madrid 2020, p. 90.

con independencia de una eventual y poco sólida alianza con España. Es inevitable traer aquí el pensamiento que, sobre el tema de constituir una potencia tanto por tierra como por mar, tenía el cardenal Cisneros, gobernador de España en tiempos de Carlos I. En carta desde Madrid a don Diego López de Ayala le insta poner sobre aviso al joven Carlos respecto de que «no puede ser ninguno poderoso por tierra, si no lo es por la mar» [386]. De todos modos la previsión de Cisneros había sido acertada como se advierte del largo y tortuoso proceso de formación de un ejército «nacional».

A pesar de ello, la previsión cisneriana no debe ser considerada sino como una parte del amplio programa de gobierno que Cisneros puso en marcha entre los años 1497 y 1517 y que constituían un decisivo cambio en el rumbo que la política en materia militar había seguido hasta entonces desde los tiempos medievales» [387]. No obstante, si nos atenemos al memorable texto oficial del discurso pronunciado por Carlos V ante el Papa Pablo III el 17 de abril de 1536, muchas de las versiones, oficiales o no, ansiadas o combatidas con rabia, que sobre el presunto proyecto de imperio universal carolino se produjeron en estos años, las cosas parecen cambiar drásticamente de signo: «Y algunos dicen que yo quiero ser monarcha del mundo y mi pensamiento y obras lo muestran que es lo contrario, porque el ducado de Milán yo le tuve antes de agora y lo di a cuyo era y agora digo que lo daré, pero quierolo dar de manera que la Christiandad esté segura de guerra» [388].

Richelieu era de la opinión de que:

> «… volver las armas contra Nápoles, o Sicilia que son débiles y que serán conquistas fáciles de hacer a los Españoles, al contrario de los Venecianos. La razón es que estos últimos no están involucrados ahora en ninguna guerra y podrían oponer todas sus fuerzas, que no son pequeñas y que la necesidad de defenderse los obligará a aliarse con los Españoles para que les ayuden… la republica [de Venecia] continuará su alianza… [y]… los Españoles estando ocupados por las armas del rey [de Francia] en Italia, en los Países Bajos y en España tendrán bastante tarea en defenderse contra S. M. en tantos lugares…» [389].

---

[386] En Gayangos, P. de y Fuente, V. de la, *Cartas del Cardenal don Fray Francisco Jimenez de Cisneros dirigidas a Diego López de Ayala,* Madrid 1867, Carta LXXVII, p. 159.

[387] Ver Pérez, J., *Cisneros el Cardenal de España,* Madrid 2015, pp. 13-17.

[388] Madariaga, S. de, *Carlos V,* Barcelona 1969, p. 139. En p. 136 inicia su discurso sobre el mismo tema del Milanesado: «¡Qué desvergüenza y maldad es que diga el rey Francisco, y digan sus ministros, que yo he dado palabra de conceder a él o a sus hijos el Estado de Milán, y que anden por los cantones y lugares públicos difamándome de lo que jamás pasó por mi pensamiento… Pues sepa el rey Francisco y sepan todos los que me oyen, y con ellos todo el mundo, que ni tengo de dar a nadie lo mío, ni tomar tampoco lo ajeno, ni disimular las injurias del duque de Saboya».

[389] Carta CCX, Memoria de Richelieu a M. de La Haye de 13 de junio de 1639, en M. Avenel, *Lettres, instructions diplomatiques…*, tomo VI, p. 384. En Carta CCXXIX, p. 415 a la duquesa de Saboya

Estrechamente conectado con la anterior carta es el contenido de otra del cardenal Richelieu de 28 de septiembre de 1639, referida al viaje que el rey francés hace a Grenoble para entrevistarse con la duquesa de Saboya a fin de resolver la situación que para Francia generaba la indecisa conducta de esta última [390]. En la mencionada carta el cardenal, partiendo de la base de que «todo acuerdo es imposible con los españoles», se expresa en términos que dejan poco margen de maniobra en la gestión de la duquesa en defensa de sus particulares intereses. Y, dado que los españoles «hacen la guerra con demasiada ventaja», Richelieu estimará que las circunstancias obraban en claro perjuicio de Francia y en beneficio de los españoles:

> «En el estado en que están los negocios, todo acuerdo es imposible con los Españoles, porque ellos hacen la guerra con demasiada ventaja, el Piamonte les favorece à causa de la unión de los Príncipes de Saboya con ellos» [391].

Con anterioridad a 1635 es fácil encontrar numerosos intentos tanto de estrategia militar, como de forzada e inestable equilibrio táctico entre una y otra potencia. A veces, los documentos nos muestran que el abatimiento y el

---

de 6 de julio de 1639, el mismo plantea a la duquesa la situación política y estratégica suya y de su territorio, de no aceptar su ayuda militar, en estos términos: »Señora… la pérdida de tantas plazas, una tras otra, seguida de la de Revel, no os queda más que perder Turín y vuestra propia persona, lo que sucederá indudablemente si Vd persiste en la misma posición que ha mantenido hasta el presente…». De nuevo se insistirá en el mismo asunto en Carta CCXXX, p. 416 dirigida a M. de la Valette y el duque de Longueville, desde Abbeville a 6 de julio de 1639: «La revuelta de todas las plazas del Piamonte debe servir de aviso a "Madame" [la duquesa de Saboya] de que sus pueblos están irritados contra ella… la sola proximidad de los ejércitos del rey [de Francia] y algunos militares que están en Turín, frenan a los habitantes a llegar a situaciones extremas; la Señora ha visto, por diversas experiencias, su aversión y mala voluntad, puesto que, contra la obediencia que ellos le deben… han hecho asambleas de ciudades y dictado decretos en perjuicio de su autoridad, de forma que, si los ejércitos se alejan… no cabe duda de que dichos habitantes de Turín estará, dispuestos a sublevarse y hacer cualquier cosa».

[390] El asunto de los intereses de Francia sobre las posesiones del duque de Saboya, es decir, el Piamonte venía de lejos. Entre las Instrucciones de Carlos V a su hijo en 1548, ya referidas aquí, advierte el Emperador que «… los dichos franceses… guardan el dicho Piamonte para desde allí poder turbar las cosas de Italia; y con fin de tornar a ocupar el Estado de Milán, sujetar a Genova, pasar a Florencia y hacer allí lo semejante, y después ir à Nápoles y Sicilia… es esta su intención y no se podría poner límite a su ambición…» Fray Prudencio de Sndoval, *Historia de la vida y hechos,* BAE tomo LXXXII, vol. III, Madrid 1956, lib. XXX, cap. V, p. 332.

[391] Carta CCLXXXIV, en M. Avenel, *Lettres,* tomo VI, p. 552. Tres años más tarde las noticias tomarán nuevo giro, esta vez bastante negativo para los intereses de la Monarquía. En carta del jesuita Pascual González al P. Rafael Pereyra desde Madrid a 2 de septiembre de 1642 le proporciona la siguiente información: «… De Italia ha venido extraordinario à S. M. Con él avisa el conde de Siruela cómo querían en el Piamonte dar à los Españoles un 'vespersiciliano', acabando con todos en un día. Estaba esta materia muy secreta. Los nuestros tan sin cuidado como quien entendía vivir con amigos y confidentes, sin… temer del mal trato de los piamonteses y franceses, que eran los que habían urdido la tela… después de haberlos los nuestros sacado de la opression y mal tratamiento del Francés. Dio aviso al gobernador de Milán, el cual… cogió à muchos de los principales de la conjuración, que han pagado con la vida…» En «Memorial Histórico Español»», tomo XIX, vol. VII, pp. 318-319.

cansancio propiciaban el vehemente deseo de una paz urgente y ansiada por ambas partes. En cualquier caso, es interesante constatar que, en no pocas ocasiones, constituían situaciones perfectamente superponibles en uno y otro caso. También fue común a una y otra nación el hábito de culpar al enemigo de amenazar o promover la guerra, abierta o simulada, con el fin de engañar al contrario para erosionar su poder hasta lograr someterlo. El argumento ya referido en defensa de la paz, de que «una guerra es semilla de la otra», lo vamos a encontrar, no solo en elementos de la doctrina española, sino también en Erasmo y en autores extranjeros, como es el caso de los anglicanos. Y lo mismo cabe decir de las ayudas, más o menos notorias, de ambas monarquías a terceros países en guerra con cualquiera de ellas.

De todo ello existen ejemplos conocidos y, desde luego, pueden hallarse referencias explícitas en estas páginas. Solo repararé en la respuesta de Felipe IV a una consulta del Consejo de Estado de 2 de junio de 1635. Da la impresión de que, con independencia del dramatismo que la define, parece surgir de los desvanes donde anida la verdadera razón política, parece transmitir un sentimiento ajeno al engaño. Pero esto es una simple suposición. Es posible que los documentos y las aportaciones doctrinales hayan nublado todo sentido común:

> «contra Dios, contra ley, contra naturaleza, ha roto el Rey de Francia conmigo la guerra… Este Rey sin protestarme nada ni avisarme cuando yo trataba de apretar a los herejes me ha roto la guerra por favorecer la herejía» [392].

En 1635 siguiendo la iniciativa de Luis XIII, Olivares declara la guerra a Francia, dando con ello inicio a unas hostilidades que solo finalizarían en 1659 con la paz de los Pirineos donde se confirma la victoria francesa y la definitiva pérdida del protagonismo europeo por España. Si 1565 fue un año de incesantes y destacadas victorias por parte de Carlos V, así como tras la paz de Cateau Cambresis al comienzo del reinado de su hijo supuso el dominio español sobre Italia contra las constantes pretensiones francesas, otros años posteriores nos muestran el contrapunto de algo tan esquivo a las reglas como es la actividad bélica. Decía Guicciardini que en lo referente a guerras «no se debe tomar demasiado ánimo de las novedades prósperas, ni tristeza de las adversas» [393].

Aunque no faltan documentos y estudios más o menos recientes que avalen lo aquí expresado, sí quiero referirme en primer lugar a una elocuente carta de Felipe IV a sor María de Ágreda de fecha 20 de agosto de 1645. Es la

[392] Tomo el dato de Elliott, J. H., *El Conde-duque de Olivares,* Barcelona 1991, p. 478.

[393] Guicciardini, F., *Propositioni overo considerationi,* Vinegia 1585, Avvertimento Primo, fol. 1, n.º V.

respuesta de Felipe IV a las alusiones antiespañolas hechas con anterioridad por el omnipotente Richelieu de 1635 en sus Memorias dirigidas contra la Monarquía Católica. Independientemente de otros comentarios que vendrían al caso, pero que ya he hecho, o haré más adelante, sí quiero insistir en dos cosas que me parece se hacen notar por sí solas. La primera es la no existencia de un acuerdo entre dos miembros de la dinastía Habsburgo, el emperador y Felipe II para llegar a un «ajustamiento « con Francia, habida cuenta que «entre esta corona y la de Francia solas no se ha hablado de ajustamiento». La segunda, que no es más que la repetición de quejas anteriores comunicadas al gobierno francés, que «… el rompimiento de esta última guerra, que fue el año de 1635, no me hallo con escrúpulo de haber sido causa de él, pues… el Rey de Francia (como suele ser costumbre) me la rompió entrando en Flandes con grandes fuerzas, uniéndose con aquellos rebeldes y herejes contra mí y desde entonces hasta hoy siempre lo ha continuado».

No hace falta ser muy perspicaz para ver que Francia hacía contra España exactamente las mismas cosas que esta con aquella, como hemos visto. Se trataba de simulaciones y disimulaciones entre las dos naciones, teniendo como fondo la ayuda a los herejes franceses y españoles. Aquel proyecto de la unión de las tres Coronas para lograr una paz a gran escala quedaría en un proyecto más o menos imaginario para alguna de las partes («Entre las tres Coronas hemos deseado siempre ajustar la paz»):

> «… entre esta Corona y la de Francia solas no se ha hablado en ajustamiento, porque yo, sin el Emperador, no puedo tratar con Francia, ni tampoco el Emperador (si hace lo que debe) sin mí, por la unión de parentesco y obligaciones que hay entre los dos. Entre las tres Coronas, hemos deseado siempre ajustar la paz… pero Francia nunca ha arrostrado esto… En lo que toca al rompimiento de esta última guerra, que fue el año de 1635, no me hallo con escrúpulo de haber sido causa de él; pues, aún sin notificármela el Rey de Francia (como suele ser costumbre) me la rompió entrando en Flandes con grandes fuerzas, uniéndose con aquellos rebeldes y herejes contra mi, y desde entonces hasta hoy siempre lo ha continuado. Las guerras de antes, que se movieron en Italia sobre Casal de Monferrato, he oído hablar que se pudieran haber excusado; aunque siempre he seguido la opinión de mis ministros en materias tan graves… Ahora tengo en Munster mis ministros, con orden sobre el ajustamiento de la paz; y deséola tanto que aunque sea perdiendo algo, vendré en ella…» [394.]

[394] En «Biblioteca de Autores Españoles», tomo CVIII. *Epistolario Español. Cartas de sor María de Ágreda y de Felipe IV*, vol. IV, Madrid 1958, pp. 27-28. Fernández Álvarez, M., *Don Gonzalo Fernández de Córdoba y la Guerra de sucesión de Mantua y el Monferrato (1627-1629),* Madrid 1955, p. 194 recoge el siguiente documento que no es otra cosa que un testimonio más de la política de culpas ajenas a que me vengo refiriendo: «El Rey de Francia, después que reinó, me ha intentado inquietar en Italia y

Quizás para mejor entender la proximidad existente entre los Países Bajos y la Monarquía Católica pocos medios considero más eficaces y directos que conocer la opinión que el embajador veneciano en la corte española Bernardo Navagero, tenía de los mismos. Traer esta noticia aquí y ahora tiene por objeto comprender hasta qué punto la conversión de muchas o algunas de sus provincias al Protestantismo supuso un golpe formidable para la mentalidad de Carlos V. El embajador veneciano recuerda a la Serenísima tanto la extraordinaria amplitud de los reinos y territorios que, bajo la autoridad del rey de España conformaban el Imperio vinculado a la Monarquía Católica. Aun recordándole la gran variedad de sus elementos componentes, en todos ellos existía un elemento común: la religión católica. Sin embargo, de entre todos ellos los Belgas ocupaban un lugar especial en sus preferencias. Ellos eran «su patria», el lugar donde el emperador había pasado su feliz adolescencia; además de ello había de tenerse en cuenta que los Países Bajos «constituían el antiguo patrimonio de la Casa» que, en tantas ocasiones le había demostrado con hechos una lealtad inquebrantable. Nos dice el embajador veneciano que:

> «Entre los pueblos que la Providencia había situado bajo su dominio, él no tenía ninguno por el que tuvo un afecto igual al que tenía por los Belgas; los Países Bajos eran su patria; era donde había pasado sus años jóvenes; era el antiguo patrimonio de su casa. Desde su llegada al trono, había sido testigo de la abnegación que estas provincias habían demostrado, de los sacrificios que habían hecho, de los males que habían sufrido por él en sus luchas contra Francia: él se sentía por ello más obligado para su conservación y prosperidad» [395].

En Erasmo solo tenía cabida un modelo de Estado concebido conforme a los principios del Evangelio. Según Stefan Zweig ambos, Lutero y Erasmo, confrontaban abiertamente dos visiones bien diferentes de Europa, de las organizaciones políticas y de la vida del individuo europeo: «tolerancia frente a fanatismo, cultura frente a fuerza primitiva, ciudadanía universal contra nacionalismo, evolución frente a revolución» [396]. El mismo Erasmo hemos visto que consideraba en septiembre de 1520 las acciones de Lutero como hostiles y subversivas, y todo parece darle la razón. Jorge Uscatescu proclamará resueltamente que «la Europa de Erasmo no es la Europa de Lutero, ni la de Maquia-

---

atravesar todas cuantas cosas me han tocado. Franceses en el Brasil, franceses en Génova, franceses enla Valtelina, franceses en Breda, franceses en la flota y últimamente ahora en Italia… faltando a todo cuanto me han ofrecido en las materias de la unión, desagradeciéndome los socorros que le he enviado…» Ver para todo esto *Gobernantes y gobernados,* pp. 506-507.

[395] GACHARD, L., *Trois annéés de l'histoire de Charles V (1543-1546) d'aprés de l'Ambassadeur vénitian Barnardo Navagero,* Bruselas 1865, p. 71.

[396] ZWEIG, S., *Grandeur e décadence d'une idée,* Paris 1935, p. 10.

velo, sino una realidad amplia, grande, lejos de los fanatismos religiosos o nacionales. El príncipe de Erasmo es el príncipe cristiano por excelencia» [397]. Maquiavelo, sin intención de escribir un tratado de política, sí dará a la luz unos escritos cuyos ecos resonaron y lo harán siempre por el ancho mundo. Él será quien reforme el lenguaje político conformando una doctrina sobre el Estado y la política que ha devenido ahistórica.

La doctrina política española de los siglos XVI y XVII impregnará sus escritos con más o menos estrictas y aplicadas referencias a ese lenguaje político. Un examen detenido de esa doctrina política española nos proporcionará todo un caudal lingüístico referidos al Estado como organización política o como expresión y conformación del poder: gobierno político, razón de Estado, conveniencia política, conveniencia de Estado, soberanía y razón de Estado, motivo de Estado, prudencia política, artes de Estado, materia de Estado, etc. Y es importante recordar que toda esa fecundidad doctrinal respecto a lo concerniente al Estado tiene mucho que ver con la bien visible relación existente entre religión y política, sin que ello suponga confusión entre los dos poderes, el eclesiástico y el temporal. Ahora bien, el hecho de que ambos poderes coexistan separados, con sus respectivos ámbitos de competencia, no quiere decir que para los cristianos Cristo fue monarca del mundo en el que confluían ambos poderes [398]. Rivadeneira recordará este principio, destinado a tener larga vigencia, a fin de evitar controversias surgidas de la confusión entre uno y otro poder:

> «… deben los reyes y príncipes seglares favorecer y defender nuestra santa religión… guardas son de la ley de Dios, más no intérpretes… ministros son de la Iglesia, más no jueces; armados están para castigar al hereje, al rebelde, al sacrílego… más no son legisladores… en las cosas eclesiásticas de la divina voluntad…» [399].

La doctrina política española de los siglos XVI y XVII impregnará sus escritos con más o menos estrictas y aplicadas referencias a ese lenguaje político. Un examen detenido de esa doctrina política española nos proporcionará todo un caudal lingüístico referido al Estado como organización política o como expresión y conformación del poder: gobierno político, razón de Estado, conveniencia política, conveniencia de Estado, soberanía y razón de Estado, motivo de Estado, prudencia política, artes de Estado,, materia de Estado, etc,

---

[397] *Op. cit.,* p. 5. México 1966, p. 80.
[398] Ver GIERKE, O. VON, *Teorías políticas de la Edad Media,* Madrid 1995, pp. 80-82.
[399] *Tratado de la religión y virtudes…,* p. 485.

Y es importante recordar que toda esa fecundidad doctrinal respecto a lo concerniente al Estado tiene mucho que ver con la bien visible relación existente entre religión y política, sin que ello suponga confusión entre los dos poderes, el eclesiástico y el temporal. Ahora bien, El hecho de que ambos poderes coexistan separados, con sus respectivos ámbitos de competencia, no quiere decir que para los cristianos, Cristo fue monarca del mundo en el que confluían ambos poderes [400].

Para Suarez de Figueroa el asunto podía reducirse a un solo término: prudencia. La prudencia del gobernante presupone razón, que no es otra cosa que un crédito del intelecto. Un término al que el humanismo de la Edad Moderna situó en lugar preponderante entre las virtudes del hombre y, con más razón, de los gobernantes. Para este autor la prudencia debe presidir los actos de todo individuo y, con más motivo ha de exigirse en los consejeros de los príncipes [401]. Sobrado de razón esgrime argumentos ya conocidos por parte de los gobernantes. Pedir consejo es necesidad del príncipe. Darlos constituye obligación del consejero. Pero un consejero no puede ser inexperto; no desempeñar su cargo «sin aver visto, sin aver leído y oído mucho, sin conocer las cosas antiguas…» Me parecen dignas de ser reproducidas ciertas ideas que el autor citado refleja en su libro *Varias noticias importantes a la humana comunicación* (1621):

> «… los mismos [Prudentes] aconsejaban a los Emperadores, al Senado y también al pueblo… Eran llamados en paz y en guerra… No se podía ejercitar esta profesión, sin aver visto, sin aver leído y oído mucho, sin conocer las cosas antiguas: sin entender la disposición del género humano, la naturaleza de lo justo, y de la equidad, sin aver observado las costumbres de diversas naciones y especialmente de la suya…» [402].

Los tratadistas de Filosofía moral, de ciencia de la política, de teología moral o dogmática, cualquiera que fuere su condición: ya fueren presas del escolasticismo, devotos del humanismo o seguidores de la razón de Estado católica, consideran que la ciencia y la experiencia son factores que deben

---

[400] Ver GIERKE, O. VON, *Teorías políticas de la Edad Moderna,* Madrid 1995, pp. 80-82.

[401] Ver mis dos estudios *Materia de Estado…* y *Gobernantes y gobernados,* en ambos se pueden encontrar amplias referencias sobre el trascendental tema de los hombres que debían aconsejar al príncipe. No era esta la opinión de ARISTÓTELES cuando escribía que «sostienen algunos que todas las virtudes son manifestaciones de la Prudencia… Sócrates estaba equivocado: erraba al creer que todas las virtudes son manifestaciones de la Prudencia, pero decía bien que no se daban sin la Prudencia». En *Ética a Nicómaco,* cit., p. 229. Ahora bien, como puso de relieve Gierke, el hecho de que los dos poderes coexistan separados, no quiere decir que dado de Cristo fue monarca del mundo tanto en lo temporal como en lo espiritual.

[402] SUAREZ DE FIGUEROA, C., *op. cit.,* fol. 134 a. y r.

coincidir en el ejercicio de un buen ministro. La primera como fruto maduro del conocimiento adquirido en los estudios. La segunda, como factor que añade la visión práctica de la gobernanza de las distintas ramas que conforman el gobierno público. Ella añade a la anterior un elemento sustancial: el conocimiento de aquellos actos que hacen más eficaz la tarea de gobernar. Pero esto no es todo, los numerosos libros de educación de príncipes y la abundante doctrina política existente, buscaban en un buen príncipe un conjunto de cualidades que, según algunos autores, no siempre daban un resultado positivo: prudencia, ciencia, religión, justicia.

Vicente Montano intentará rebatir esta doctrina por poco realista, justificando el sacrificio de aquellos que le malquerían, o declarando la guerra… «tan pronto como la plebe entra a discutir el Gobierno». En su obra expone una serie de factores que hacen que el engaño, la infidelidad o la traición constituyan ingredientes comunes a las formaciones políticas. Hay ocasiones en las que es el propio príncipe el que desconoce voluntariamente los grandes hechos de sus servidores. Hay otras, en que sucede lo contrario. Por eso aconseja que el soberano debe practicar una política de conservación «debiendo siempre temer los dos extremos, o una suma virtud o una gran maldad». La veleidad es un producto ínsito en la mentalidad popular que, en un momento dado, o ante circunstancias que considere oportunas, cambia de parecer y opta por sacudirse el yugo que lo aprisiona. Busca la libertad porque para el hombre es un precioso regalo de la naturaleza. Y sin mayores consideraciones opta por destronar a su anterior líder y ahora subyugador, y sentir el aire de la libertad: «Al Gran Capitán, ¿qué otra recompensa dio el Rey don Fernando el Católico, por sus hazañas y conquistas en servicio de la Corona, que morir desgraciado con nota de su fidelidad?… es razón de este proceder en los Príncipes la política de su conservación, debiendo siempre temer en sus vasallos los dos extremos, o una suma virtud, o una gran maldad… viviendo debajo de un Príncipe sospechoso… unida al valor de los súbditos… ¿Qué hay de mucho en que los Príncipes, para asegurarse de los vasallos se gobiernen con esta razón de estado, cuando los ha habido, y hay que a los de su misma sangre no perdonan…?» [403].

Francis Bacon no era del mismo parecer y sus argumentos tienen el peso suficiente para ser tenidos en cuenta a la hora de condensar las virtudes o los valores morales de un príncipe, su sentido de la justicia, su búsqueda del bien general de los súbditos, su prudencia a la hora de dictar leyes como atributos propios de su poder. Las palabras de Bacon son inseparables del buen juicio: hay personas astutas que por serlo no tienen en cuenta la ciencia que propor-

[403] *Arcano de Príncipes,* cit., pp. 15, 16 y 18.

ciona los estudios y hay personas prudentes que estando conscientes de que los estudios aportan conocimientos que exceden a otros, sin embargo, de poco son útiles al gobernante, si éste no añade a sus conocimientos teóricos el necesario ingrediente de la práctica. La disciplina y la prudencia combinada con la severidad han de ser máximas que todo príncipe debe seguir. Erasmo explica esto de manera que no ofrece dudas. Él aspira a la existencia de príncipes cuyo modelo es *Manual del caballero Cristiano* que escribiera en atención a los jóvenes gobernantes o príncipes como el futuro Felipe II: «Aquel que recibe la misión de gobernar los pueblos ha de ocuparse de los negocios públicos y no privados, y no ha de pensar en otra cosa que en la utilidad general; siendo al mismo tiempo autor y ejecutor de las leyes, no debe apartarse de ellas ni en un ápice» [404]. En buena medida esta regla que Erasmo exige a los futuros gobernantes, la encontraremos recogida contemporáneamente por políticos y doctrinarios de su tiempo. No hace falta decir que el contenido y el propósito de la obra era justamente el contrario al que Maquiavelo utilizará en *El Príncipe.*

Considera despreciable adquirir cultura «para refutar y llevar la contraria» a otros, por el simple hecho de parecer más refinados. Si detrás de los conocimientos teóricos no existe «un juicio que los articule», los conocimientos teóricos solo sirven para articular palabras en frases no vulgares, para especular en el vacío. Nada más. Solo la práctica consolida la teórica para hacer real la virtud necesaria en un gobernante: «Las personas astutas desprecian los estudios, y los prudentes se benefician de ellos, pues saben que los estudios no enseñan nada por sí mismos si por detrás no late un juicio que los articule… No tiene sentido leer para refutar y llevar la contraria, tampoco para dar cosas por buenas ni para creer lo que leéis, ni para aprender palabras ni memorizar secuencias de argumentos, sino para valorar y considerar los asuntos por uno mismo» [405]. De nuevo recurro a la perfecta conclusión de Gicciardini ya anunciada: «a través de la experiencia se llega a la comprensión de muchas cosas inaccesibles al solo talento natural». Me da la impresión de que su parecer deja las cosas bastante claras. Al menos hasta que Erasmo agregue a ellas todo aquello que conformaba el humanismo racionalista, o, yendo más lejos la «Filosofía de Cristo» que, en definitiva, era el estandarte de su doctrina. Él mismo propuso el ejemplo de que el rey debía proceder con sus vasallos «como un buen padre de familia».

Sin embargo, Maquiavelo encuentra en todo esto la oportunidad de dar un valor relativo a la prudencia, y con ella a las virtudes morales del príncipe.

---

[404] *Elogio de la locura,* cit., p. 226.
[405] *Ensayos,* pp. 241-242.

De ahí que sostenga la tesis de que «No es necesario que un príncipe posea todas las virtudes de que hemos hecho mención, pero conviene que él aparente poseerlas» He aquí el valor que puede prestar la disimulación para obtener un resultado digno de un príncipe «virtuoso». Dirá el florentino que el príncipe, si no tiene las virtudes necesarias, o sí las tiene, lo que no debe olvidar es aparentar poseerlas, porque hacer uso de todas las virtudes que le enriquecen ante el pueblo, puede suceder que «le sean perniciosas a veces». Su conclusión está en perfecta armonía con lo que antecede:

> «Puedes parecer manso, fiel, humano, religioso, leal, y aun serlo; pero es menester retener tu alma en tanto acuerdo con tu espíritu, que, en caso necesario, sepas variar de un modo contrario» [406].

Sin embargo, existe un nuevo elemento de carácter espiritual, que atañe al entendimiento o la razón de las personas que, en el caso de los príncipes, la gran mayoría de los tratadistas consideran el punto máximo de conciencia que, permite que ese gobierno, además de eficaz, vaya enderezado hacia la paz, como bien supremo y, en consecuencia, al bien común de los súbditos. Me refiero a la prudencia como virtud moral. Prudencia que ha de considerarse estrechamente vinculada a aquella razón política de que nos hablan los doctrinarios racionalistas que no comulgan con las doctrinas de Maquiavelo. Pero, además, esa razón política, según Erasmo, constituye un valor moral que, por un lado, atiende la justicia y, por otro, a la paz general, al bienestar de los súbditos. Podemos considerarla como aquel fruto del espíritu que hace que el príncipe sea capaz de distinguir la calidad o la condición de sus propios actos. La prudencia constituye la virtud esencial para que el príncipe sepa distinguir la naturaleza buena o mala de aquello que decide o ejecuta, así como el reflejo que tales decisiones, una vez ejecutadas, redundan en la felicidad o la desgracia de los súbditos. Ludovico Settala médico milanés y servidor del rey de España define «la prudencia política regia» en estos términos:

> «La prudencia es una especie de luz concedida a nuestro intelecto, mediante la cual la razón tiene una guía indefectible para conocer lo que se debe aceptar y seguir; por ella los hombres pueden dirigir los ojos de la mente hacia todas las direcciones y hacer blanco más fácilmente en lo que es justo y honrado» [407].

---

[406] *El Príncipe,* cap. XVIII, p. 87.
[407] SETTALA, L., *La razón de Estado,* Madrid 1988.

Y a continuación hace este clarificador añadido: «este arte pertenece a la ciencia política, pero solo como una de sus partes. En efecto, la política tiene como objetivo principal el bien público, mientras que la razón de Estado procura preferentemente el bien de los que son los jefes de la república» [408].

Lutero, sin duda influenciado por el florentino, reformará drásticamente la religión Católica tal como tradicionalmente se venía entendiendo y practicando, otorgando una vitalidad a su reforma por encima de los siglos. Pero Erasmo carecía del instinto político para trazar un perfil realista del buen gobernante. Él jamás admitiría, como hizo Maquiavelo, que un buen príncipe no tiene por qué ser un príncipe bueno. Pero sí rechazaba el castigo violento y permanente para aquellos que hubieran incurrido en herejía, abriendo con ellos un espacio de tolerancia como respuesta a la hostilidad y violencia de quienes solo veían en los otros la oposición a sus creencias y dogmas. Las propias palabras de Erasmo no dejan lugar a dudas sobre su pensamiento en torno a los príncipes sin distinción de lugar ni tiempo:

> «… a lo largo de varios siglos fue raro el príncipe que no introdujo con idiotez insigne los mayores desastres en los asuntos humanos» [409].

En el pensamiento de Erasmo late un universo de ideas que poco tendrán que ver con la Europa que evolucionará un tanto alocadamente hacia el despotismo y los límites nacionales. Su universo intelectual está poblado de referencias medievales. De una Edad Media que acertó en conservar la idea de una Europa unida, ajena a las divisiones políticas, religiosas, intelectuales. De una Europa, en fin, y sobre todo, recorrida de punta a cabo por ideales prehumanistas que, más tarde, poblarán las páginas de los numerosos escritos de Erasmo: libertad de pensamiento, supremo valor de la dignidad humana, vigencia de la justicia como soporte de la dignidad real, etc. Ante todo, conviene tener presente que en aquel período el cristianismo tenía todos los elementos para llenar la vida de los hombres. La vida sencilla, la devoción y la simplicidad del pensamiento, constituían el ambiente propicio para que la doctrina cristiana colmara todos los afanes y las aspiraciones de los individuos. Pero sobre todo en ella encontraba refugio el alma sencilla del hombre medieval. Erasmo y su obra penetran en España a principios del XVI «en un ambiente de fecunda fiebre humanista, donde el erasmismo parece haber nacido de un deseo de renovación, si cabe decirlo, antes de Erasmo» [410]. Sin embargo, cuando se trata de

---

[408] *Ibidem,* p. 45.
[409] ROTTERDAM, E. DE, *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del Adagio,* Madrid 2008, p. 154.
[410] USCATESCU, *Erasmo el europeo*, p. 25.

pulsar el verdadero sentir del hombre medieval, nos vemos asaltados por esquemas y hábitos circulantes que, en cierto modo, nos hacen vacilar en nuestras anteriores convicciones [411].

Del Erasmo inicial, un tanto irónico, excesivamente antiescolástico, dotado de una vena satírica que exhibe satisfecho en su *Elogio de la locura,* se llegará con el tiempo a un verdadero teólogo, gran conocedor de las lenguas clásicas, traductor del Nuevo Testamento y hábil crítico de las traducciones erróneas de muchos considerados maestros en materia teológica. Como ha expuesto García Villoslada «… el programa de su vida es el de hermanar el clasicismo con el cristianismo… la sincera piedad, conciliar los estudios humanísticos con la sagrada teología» [412]. En algún momento se sentirá orgulloso de haber puesto coto el uso excesivo e indiscriminado de la doctrina pagana. Esto último hará brotar a un Erasmo cansado de ver cómo los textos sagrados aparecen sepultados bajo diversas capas fruto del infecundo y erróneo trabajo de los glosadores y comentaristas medievales. Él mismo se sentirá orgulloso de la obra de su vida cuando se expresa en estos términos:

> «… He vociferado enérgicamente contra las guerras que por tantos años sacuden a toda la Cristiandad. Intenté restaurar la teología decadente, sacándola de sus sofísticas argucias a las fuentes y a la sencillez primitiva. Me esforcé por devolver su resplandor a los sagrados doctores de la Iglesia… A las bellas letras antes casi paganas. Colaboré con todas mis fuerzas al reflorecimiento de las lenguas clásicas…» [413].

El secular universalismo romano, repleto de principios abstractos, comenzó a cambiar a mediados del siglo XV, en beneficio de una actitud y un talante intelectual y político, así como de una praxis más realista, si se quiere más racional, más próxima a lo que más tarde se llamaría por muchos razón de Estado. Además, conviene tener en cuenta que desde los inicios del XVI la idea de la reforma de la Iglesia era algo generalizado en la sociedad europea. No así el Vaticano, que, salvo cualificadas excepciones, seguía aferrado a las viejas fórmulas y opuesto radicalmente a cualquier reforma, sea cual fuere su naturaleza. Esta actitud pontificia fue uno de los motivos de la más áspera crítica de

---

[411] HUIZINGA, J. en su excelente libro *El otoño de la Edad Media,* p. 103 explica que « En realidad, tanto la guerra como la política de su tiempo eran extremadamente informes, faltas, en apariencia, de toda congruencia. La guerra era las más de las veces un proceso crónico de incursiones y correrías aisladas y diseminadas sobre un gran territorio; la diplomacia, un instrumento muy complicado y deficiente… y en parte dominado por una confusión inextricable de pequeñas cuestiones jurídicas. Incapaz de descubrir en nada de esto una verdadera evolución social».

[412] *Loyola y Erasmo,* cit., pp. 290-291.

[413] Ver GARCÍA VILLOSLADA, R., *Loyola y Erasmo*, Madrid 1965, pp. 292-293.

Lutero, y también de un Erasmo que, sin embargo, no compartía con aquel el principio del origen divino de los pontífices. El pensamiento de Lutero, que conformará la principal razón de su tesis 72 es la contraposición entre la Ia Iglesia primitiva y la de su tiempo: «Entonces la Iglesia no era lo que es ahora, una hidra, un monstruo de muchas cabezas, un submundo de simonía, avaricia, pompa, crimen, y todas las demás abominaciones» [414].

La idea de reforma en los diversos aspectos en que puede ser analizada la actividad gubernativa, fue objeto de atención por parte de los doctrinarios políticos a través de los siglos. No resulta difícil traer a colación excelentes pasajes doctrinales o documentales en los que se advierte este interés de los autores por hacer prevalecer la experiencia en cada una de las actividades concernientes a las materias de gobierno, justicia, guerra o hacienda. Aunque he tenido la oportunidad de referirme a ello páginas atrás recordando los comentarios de Guevara o de Guicciardini, creo que es momento para dejar sentada una precisión importante. Aunque la prudencia se considera casi unánimemente como virtud esencial de todo gobernante, siempre habrá que señalar que en la práctica política no todo es gobernanza, también hay que prestar atención a otras materias esenciales como la guerra o la hacienda. Cada una de ellas precisa del ministro unas cualidades especiales. Voy a refirme a un autor que, por lo temprano de su pronunciamiento en pro de una reforma en las actividades y materias que afectan a un Estado, que de paso a la tan requerida experiencia y también por la claridad de sus argumentos merece ser conocido. En el siglo xv Rodrigo Sánchez de Arévalo escribió que «puede ser alguno bien prudente en fechos de armas y de la guerra y en otros officios, y no será prudente político para regir y gobernar la república» [415].

Un siglo más tarde, en 1604 el valenciano Cerdán de Tallada, recordaba a los gobernantes y príncipes la importancia que habían adquirido tanto el uso de las armas como de las letras, fuentes de las que habían de manar buenos soldados y grandes doctrinarios políticos así como competentes gobernantes. A ellos, en tanto que frutos del reformismo que desde fines del siglo xv afectaba a casi todos los ámbitos del saber, era a los que podían encargarse misiones fundamentales para el gobierno y la conservación de una Monarquía cada vez más dilatada, cada vez más compleja en su gestión interna y de cara al exterior. Tratándose de una monarquía católica, ambos términos se reconducen a dos principios fundamentales: su conservación a través de una permanente y eficaz milicia y práctica de una buena administración de la justicia,

[414] Atkinson, J., *Lutero yerl nacimiento…,* p. 169.
[415] Arévalo, R. de, *Suma de la Política,* En BAE, tomo CXVI, Madrid 1959, II, p. 288.

aquella que defendía Saavedra al hablar de «la inviolable observación de la justicia». Mateo López Bravo, como muchos de los políticos, doctrinarios y arbitristas de su tiempo concede un valor especial a las armas. Sabemos que hay quien afirma que los imperios se consiguen con las armas, después se administrarán con un gobierno adecuado. Las armas, pues, tienen prioridad. López Bravo, como en tantas otros ocasiones expondrá el tema del modo más ajustado y gráfico posible al decir que:

> «Para nada sirve todo, para nada el oro y la plata que ni cubren ni hieren, si no está el hierro como custodio y defensor. Confieso que si dominase la razón y la equidad, el oficio militar estaría de sobre, pero como dominan la ambición y la avaricia, nada hay más útil, más necesario, más digno de honor. La injuria que no halla satisfacción por la espada del derecho la encuentra por la del soldado, y la guerra se encarga de castigar a los que no puede llegar la mano del juez…» [416].

Sin duda sus aseveraciones contactan con la fórmula monárquica que primero desveló la existencia de una organización en sí misma, aunque no fuera de forma abstracta, a la que se llamó Estado y su función «materia de Estado, y a sus servidores, que principalmente lo eran del rey, «oficiales públicos». Me refiero a España desde la última década del siglo XV y principios del XVI. De ella ha escrito Elliott que «en términos de organización burocrática bien desarrollada y dirigida profesionalmente, la España de Felipe II era el Estado más avanzado en la Europa del siglo XVI» [417]. Fadrique Furió Ceriol nos explicará el funcionamiento de lo que el llama «Concejo de leyes». Pocas veces hallamos en la doctrina del período verdadera claridad a la hora de significar cómo es y cómo funciona cualquiera de las instituciones políticas del Estado. En este caso nuestro autor volverá a precisar las cualidades requeridas en un príncipe que desee formar su equipo de gobierno, condicionando su reputación al acierto en la selección de los más capaces. No queda muy claro si tal función corresponde solo al príncipe, o si en la tarea estará asesorado por lo que denomina «Concejo de leyes». Parece que el autor despeja la duda al final de su exposición Y lo hará en estos términos:

> «… el Concejo de leyes… tendrá cuenta de mirar y saber qué cargos, qué magistrados, qué gobernadores, qué oficiales sean menester para el gobierno del Prin-

---

[416] *Del Rey y de la razón de gobernar, op. cit.,* p. 260 En p. 262 agrega: «Para tener las tropas de antes hay que retornar al trabajo y a la sobriedad de aquel tiempo, hay que poner un poco de moderación a todas las comodidades.

[417] ELLIOTT, J. H., *España y su imperio, siglos XVI y XVII,* en «España y su mundo», 1500-1700, Madrid 1990, p. 35.

> cipado, quales, con qué autoridad y poder. Este añadirá los que faltaren, quitará los que le parescieren superfluos. Tendrá asimismo cargo de hacer leyes, declararlas, quitar las malas que huviere, y hacer de nuevo las que fueren necesarias… Por falta de un tal Concejo, vemos en muchos reinos y ciudades algunos oficios y magistrados menos de lo que al bien público conviene; en otros, muchos mas de lo que cumple; y lo peor de todo es que las más veces se hallan los tales oficios contrarios entre sí del todo» [418].

Sin embargo pocos años antes de que Cerdán de Tallada emitiera tan celebrada como poco realista opinión (al menos en lo que se refiere a la nobleza y las armas), en 1601 será el Consejo de Estado el que, precisamente con la mira puesta en unos Países Bajos cuya dependencia de la Monarquía Católica se veía cada vez más amenazada por razones tanto políticas como religiosas, denuncie la inexistencia de personas cualificadas para desempeñar mandos militares en los que conjuntamente se diese técnica y experiencia [419]. «Sin armas no se puede conservar el Estado» afirmará el político y militar portugués Francisco Manuel de Melo, o también que «La potencia es más temida por los hombres que las Leyes». De igual modo añade que *Las leyes son para la conservación del Estado… comprenden solo a los súbditos… y las armas… atemorizan a los naturales y extraños.* Evidente conclusión a la vista de los condicionantes que la propiciaron. En la carta que Mateo Vazquez dirige a Felipe II el 10 de enero de 1578 se contienen posiblemente las más abundantes y atinadas reflexiones y consejos a propósito del tema de Flandes. Quisiera rescatar algunas de sus reflexiones, tanto relativas a la administración del territorio, como a cuestiones políticas y militares, teniendo siempre como fondo el tema religioso que en él, inevitablemente, se presumen:

> «… importaba mirar muy bien lo que se hazía… el Conde suplicaba a V. M… considerase con quanta invención y maña habían procedido aquella gente en lo que con V. M. habían tratado, y que pues ya eran tres veces las que habían faltado a lo que devian, se devia procurar que no fuesen quatro… que pare hacerse como combenía eran menester las armas de V. M. en las manos, no solo por la reputación, sino también para mejorar el partido… poniendo V. M. en ello la gente que le pareciese convenir, o españoles, o alemanes…, y que no se diese lugar a platicas enderezadas a entretener a V. M. para que cesasen las armas, y hacer ellos los negocios… y que no se hiciese alguna trama entre el de Orange y otros para dividir los Estados… y hazellos repúblicas para que cesasen las armas y que se advirtiese que esto de Flandes podía ser de tanta consequencia que no parase en ellos la pérdida, sino en muchos de los otros Estados de V. M…» [420].

---

[418] *El Concejo y consejeros del Príncipe,* p. 129.
[419] Ver Maravall, J. A., *Poder, honor y élites en el siglo xvii,* Madrid 1979, pp. 208-209.
[420] Riba García, C., *op. cit.,* pp. 154-155.

Si las leyes sirven fundamentalmente para la conservación del Estado permitiendo la estabilidad entre los miembros que integran la sociedad que le sirve de base, las armas, por su parte, constituyen un freno más o menos eficaz frente a las ambiciones de potencias extrañas que pueden amenazar, a veces gravemente, la estabilidad, la integridad y hasta la existencia de ese Estado. El Estado moderno, cuyos pilares iniciales fueron establecidos por los Reyes Católicos para modelo de toda Europa, requerían para su mejor funcionamiento la presencia de gente especializada en las distintas materias de guerra, hacienda y justicia. Es el principio de la especialización. López Bravo escribirá a este respecto que «Aquellos se eligen para depositarios de los secretos del Imperio, a quienes enseñó la variedad de los oficios y cargos y a quienes tiene aprobados la multitud de experiencias, exercitando, lo uno la obediencia a los mandatos de los superiores, lo otro, las potestades de la paz y guerra o las embaxadas y virreinatos: esto sí no aviendo alguna razón de afecto que los excluya» [421]. En efecto, todo lo anterior nos muestra de una realidad inevitable para Melo:

> «… sin armas no se puede conservar el Estado, porque las armas se fundan en la potencia, que es más temida por los hombres que las Leyes… Las Leyes son para la conservación del Estado más frecuentemente que las armas; las armas son más eficaces que las Leyes… porque las Leyes comprenden solo à los súbditos… y las armas alcanzan y atemorizan à los naturales y extraños…» [422].

Cervantes hace un comentario sobre armas y letras que, en buena medida desdice muchas de las afirmaciones que los autores contemporáneos venían sosteniendo. Este texto, aunque conocido, merece ponerse a la luz una vez más por la extraordinaria claridad y sutileza de sus argumentos. Que las letras eran importantes en un momento en que van apareciendo los Estados modernos, organizados, con su ejército de funcionarios todos letrados en mayor o menor medida. Pero al mismo tiempo la realidad política y el espíritu que empujaba a los gobernantes a confrontar con el vecino, por razones tan diversas como fútiles, era un hecho indiscutible y al que habré de dedicar más de un comentario. Furió Ceriol dedica a este aspecto de la acción de gobierno o de la materia de Estado una larga consideración, que trataré de comprimir. Para él el Concejo de Guerra «medirá quan grande sean las fuerzas de su Príncipe, y las de su adversario;… quan grandes puedan ser juntadas con las de sus aliados, o

---

[421] «Del Rey y de la razón de gobernar», p. 215.

[422] Melo, F. M. de, *Aula política, Curia militar, Epístola declamatoria*, Lisboa 1780, Apart. XXVII, p. 29. Mayor correspondencia hallamos entre las armas y las letras, por ejemplo, en Fray Juan Benito Guardiola, *Tratado de nobleza,* Madrid 1591, cap. IX a XII, entre otros.

sin ellas. Que tal sea el poder presente y también el que se puede juntar. Tendrá también memoria de todas las guerras de su Príncipe, y de sus antecesores… como se movieron… como concertaron, con qué pactos… Esto mesmo ha de saber acerca del enemigo de su Príncipe, de sus vecinos, de sus aliados, y de todos aquellos que se le pueden aliar o enemistar… En el Principado donde no hay un tal Concejo, yerra el Príncipe en cuantas cosas emprende militares, muévelas sin tiempo ni razón, no las sabe guiar, ni menos acabar, todo cuelga de la fortuna» [423].

Decía Cervantes que no estaba tan claro que las letras superen a las armas en importancia, ya que las primeras constituyen una actividad del espíritu y las otras son propias del cuerpo. Pero, ¿Qué decir de la estrategia militar, «conjeturar el intento del enemigo», «prevenir los daños que se temen»? Todas esas son acciones del entendimiento, no es producto de las letras, como sucede con «la justicia distributiva», o bien «hacer que las buenas leyes se guarden». Estas no son acciones producto del entendimiento, sino «de las letras humanas». Más de un autor sostenía que a las armas concierne la creación de un imperio, aunque después las letras obren la ardua tarea de gobernar con justicia. Sigamos a Cervantes cuando afirmaba taxativamente que «los que dixeren que las letras hacen ventaja a las armas… les diré… que no saben lo que dicen». Entendía que quienes sustentaban esta opinión partían de la base de que «los trabajos del espíritu exceden a los del cuerpo».

> «… los que dixeren que las letras hacen ventaja à las armas… les diré… que no saben los que dicen: porque la razón que los tales suelen decir… es que los trabajos del espíritu exceden à los del cuerpo, y que las armas solo con el cuerpo se exercitan… Si no véase si se alcanza con las fuerzas corporales à saber y conjeturar el intento del enemigo, los designios, las estratagemas… el prevenir los daños que se temen, que todas estas cosas son acciones del entendimiento en quien no tiene parte alguna el cuerpo… hablo de las letras humanas, que es su fin poner en su punto la justicia distributiva, y dar a cada uno lo que es suyo, entender y hacer que las buenas leyes se guarden…» [424].

---

[423] *El Concejo y consejeros del Príncipe,* cit., p. 127.

[424] *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha,* Madrid 1780, Parte I, Cap. XXXVII, pp. 170-171. De hecho Castilla y Aguayo no tendrá el menor inconveniente en afirmar que «en muchas ocasiones me parece harto mejor las armas que los libros». De lo que se trataba era de una nueva forma de ver el desenvolvimiento del individuo en sociedad, de su progreso como súbdito en el seno de una organización política del Antiguo Régimen. Las circunstancias impuestas por unas sociedades en continua evolución presentaban el estudio, o el camino de las letras, como el más seguro y menos expuesto para lograr la tan ansiada promoción social. Estas son sus palabras: «Harta felicidad me parece habernos descubierto la experiencia un tan facil medio, à lo menos no tan dificultoso, para mejorar de estado, que es el estudiar… Y no porque yo condene el virtuoso ejercicio de la guerra, que en muchas ocasiones me parece harto mejor las armas que los libros… lo que yo quiero decir es que según lo que corre en este tiempo, con más facili-

Siempre atento a aquellos gestos o sutiles expresiones de los gobernantes ajenos, Bernardino de Mendoza sugiere a Felipe III que cada embajador tenga a su lado un militar, alguien experto en guerras quien podrá discernir el sentido de las palabras y gestos que anuncian violencia en vez de acuerdo. Por eso puntualiza el veterano servidor de la Corona que:

> «El embaxador ha de tratar los negocios con tiento, que no obligue a su Rey muestre el poder y fuerzas, sino en ocasión que lo sean. Con lo cual se conserva la reputación, cuyo fundamento son obras, no palabras…» [425].

11.

> Lutero: *«Nadie ha explicado la espada* [la guerra] *con tanta claridad como yo». «La espada está instituida por Dios para castigar a los malos, proteger a los buenos y guardar la paz».* Partidas: *«En tiempo de paz se deBen aparejar todas las cosas, que son menester para en tiempo de guerra, para que las tengan prestas». «La grandeza real depende de las armas y de las letras: de las cosas de la guerra y los negocios de justicia». «La ciencia de gobernar no se puede reducir a método ni a preceptos firmes». »Suelen mover la guerra los que tratan de materia de Estado».*

Por cierto, de la importancia de las armas bien sabía Fernando el Católico, quien no por casualidad consideraba la guerra, al igual que Maquiavelo, no como algo excepcional sino como un hecho normal. Aunque, con expresa referencia al rey Fernando, el mismo Maquiavelo (cap. XXI de *El Príncipe)* afirmaba, con un punto de exquisita benevolencia hacia un príncipe que admiraba, que su guerra no era sino una «crueldad devota». También participó del mismo convencimiento un Lutero que se preguntaba en sus escritos.

> «¿Por qué se hace una guerra, sino para conseguir la paz y la obediencia?»; o cuando afirmaba que «la guerra es una pequeña desgracia que evita una gran desgracia»*;* o su enjundioso comentario de que «Desde el tiempo de los apóstoles, nadie ha explicado la espada con tanta claridad… como yo… y por esta causa he sido premiado con el honroso agradecimiento de que se califique mi doctrina de sediciosa, y se la condene por atentar contra la autoridad. ¡Alabado

dad se podrá andar de capa, estudiando bien en los colegios que peleando mucho en las batallas… porque… como dizen que uvo una era de oro, y otra de plata, lo que agora tenemos es de letras…».

[425] *Theorica y practica de la guerra,* p. 9.

> sea Dios¡ Ya que la espada está instituida por Dios para castigar a los malos, proteger a los buenos y mantener la paz» [426].

Según Cerdán de Tallada tanto la monarquía como la materia de gobierno y todo lo referente a la justicia, merecen ser defendidos con las armas y con el fruto del pensamiento político. Tanto este autor como sus contemporáneos quedaban sujetos a la sabia normativa contenida en las Leyes de *Partidas* mandadas hacer por Alfonso X el Sabio a mediados del siglo XIII. En ellas, Partida II, título I, ley IV se disponía entre otras cosas que «En el tiempo de paz se deuen aparejar, e de ver todas las cosas, que le son menester para en tiempo de guerra, para que las tengan prestas, e se puedan mejor ayudar dellas, quando les fuera menester… [427]». En esta línea de pensamiento opinaba Cerdán de Tallada que:

> «La autoridad y grandeza de la dignidad real, y la conservación della, es averiguado, que depende de las armas y de las letras, es a saber, de las cosas de la guerra y de los negocios de justicia» [428].

El planteamiento del tratadista valenciano responde a los parámetros de su época y del país donde vivió y al que sirvió en las ocasiones de guerra. Esto ha de considerarse así tanto desde el punto de vista político, como judicial o militar. En cambio, un siglo antes Mosén Diego de Valera se pronunciaba en torno a la guerra en unos términos en los que es preciso separar, por una parte, las consecuencias derivadas de una paz sostenida a través de una buena y prudente gestión del gobierno y aplicación de la justicia, y aquellas otras resultado de confrontaciones militares.

Es evidente que lo que el autor propone es seguir la senda de un gobierno prudente y evitar en lo posible los conflictos. La medicina que propone es «buen consejo, piedad y clemencia». Sin duda nuestro tratadista ponía el énfa-

---

[426] *Escritos políticos,* p. 130. JAVIER CONDE, F., *El saber político en Maquiavelo,* cit., p. 105 dice: «En el poder de darse a sí mismo ley y no recibirla de nadie estriba la autonomía del Estado, su seguridad, lo que en él hay de Stato propiamente dicho. Por eso un Estado que no sepa o no pueda hacer la guerra es para bMaquiavelo un nconcepto esencialmente contradictorio, un contrasentido o, más bien, un contra-ser».

[427] *Los códigos españoles,* tomo II. Código de las Siete Partidas, Madrid 1848. Mosén VALERA, D. DE, en *op. cit.,* Epístola II, p. 7 justifica en otra epístola su anterior escrito afirmando que «… lo que escribir me movió, fue verdadero zelo al servicio de Dios, a que la doctrina evangélica todos los días nos amonesta, sin faser diferencia entre personas y estados; e deseo sigular al bien destos reinos, a que la razón natural nos obliga; e amor entrañable al Rey nuestro Señor».

[428] CERDÁN DE TALLADA, T., *Veriloquium en reglas de Estado*, Valencia 1604, «Epístola al Rey» s.p. Sobre el valor que la doctrina política y teológico-moral atribuye a la justicia hay múltiples referencias en mi libro *Gobernantes y gobernados. España siglos XVI y XVII,* Granada 2021, pp. 208 ss.

sis en evitar la guerra a toda costa, lo cual no quiere decir que la negara como hecho inevitable. El mismo empeño por evitar el endurecimiento de las acciones militares en los Países Bajos mostrará el humanista Arias Montano, al conocer los agresivos planes del duque de Alba, recomendándole la aplicación de clemencia [429]. En cuanto a Diego de Valera, sus consideraciones son del mismo tono, algo que también encontraremos en otros doctrinarios políticos del momento, esencialmente poco o nada adictos a las tesis de Maquiavelo. Para Diego de Valera las mejores armas que se pueden utilizar por un príncipe en beneficio del reino son *buen consejo, piedad y clemencia»,* puesto que el gobernante ya ha probado suficientemente «el fierro e rigor», cuyos resultados solo han traído desgracias para el pueblo:

> «Señor, las armas que pueden en vuestros reinos dar paz son: buen consejo, piedad e clemencia, que ya probastes el fierro e rigor, de lo qual ¿qué otra cosa salió, salvo muerte de infinitos hombres, despoblamiento de ciudades e villas, rebeliones, fuerças e robos, e lo que peor es, grandes errores en nuestra fe? [430].

Solo partiendo de los principios que inspiran su doctrina, es decir, la de un politólogo inserto en las coordenadas político-religiosas de su tiempo, es posible advertir la diferencia existente entre su comentario y otro externamente similar de Lutero, cuando afirmaba que «la espada está instituida por Dios para castigar a los malos, proteger a los buenos y salvaguardar la paz». O en otro lugar de su misma obra cuando advierte: «Es obligación de las autoridades castigar a los malos. Esta es la función que Dios asignó a la autori-

---

[429] *Advertimientos de Arias Montano sobre los negocios de Flandes,* en *Colección de Documentos Inéditos...,* tomo XXXVII, Madrid 1860, pp. 89 ss.: «Con el ejemplo de la misericordia… y dela liberalidad y honra… los buenos tomarán alientos… y muchos de los otros se rendirán… Yo afirmo que se ganará diez doblado más por esta vía que por fuerza o miedo… hay excepciones, y debe haberlas que… deben ser castigados a buena justicia de Dios… Han tornado a llamar a este género de adoración [a los ministros], y de tener en poco á los otros, y no honrarlos y respetarlos. Y porque no todos los ministros han de ser de la tierra… importaría mezclarlos… Jamás se les debe conceder que queden estos Estados sin soldados españoles, porque este freno es necesario para los nobles y alterados…».

[430] Mosén VALERA, D. DE, *Tratado de las Epístolas*, en BAE, tomo CXVI, I, Madrid 1959, Epístola II, p. 6. En Epístola IV, p. 8 escribe: «… la mayor parte de los tres estados…, son de vos malcontentos por las cosas siguientes. Primera, porque para la gobernación de tan grandes cosas como son los fechos tocantes a la guerra y gobernación destos reinos, de todos se fase poca mención, e si alguna parece faserse non se rescibe consejo de quien se debía; segunda, de la forma que teneis en el dar las dinidades así eclesiásticas como seglares; ca, dicen, Señor, que las dais a ombres indinos, no mirando servicios, virtudes, linajes, ciencias ni otra cosa alguna, salvo por sola voluntad, e lo que peor es, que muchos afirman que se dan por dineros… quinta, e no menos principal, que todos los pueblos a vos sujetos, reclaman a Dios demandando justicia como no la fallen en la tierra vuestra. E dicen que como los corregidores sean ordenados para faser justicia e dar a cada uno lo suyo, que hoy que los más que los tales oficios ejercen, son ombres imprudentes, escandalosos, robadores e cohechadores, e tales que vuestra justicia venden públicamente, por dineros sin temor de Dios ni vuestro».

dad secular, ella lleva la espada» [431]. En tanto que el valenciano enfatiza la necesidad de conservar la reputación de su rey y la conservación de su reino, para lo cual la justicia y la guerra son elementos indispensables, Lutero considera la guerra como una decisión divina y que solo hace buenos o malos a los hombres por decisión de Dios [432]. Son las armas que Dios permite y es la justicia divina la que decide quien es merecedor de su paz o de su castigo en la otra vida. Pero, dada la gran difusión de su obra, basada en principios novedosos respecto al más o menos piadoso ensimismamiento y la clemencia más o menos devota de los reyes anteriores, no podemos olvidar en este momento qué opina Maquiavelo sobre la conducta que un príncipe debe observar ante sus súbditos: la clemencia o la crueldad. Su parecer es claro «con poquísimos ejemplos de severidad serás mucho más clemente, que con demasiada clemencia»:

> «Un príncipe no debe temer,… la infamia ajena o la crueldad cuando necesita de ellas para tener unidos a sus gobernados, e impedirles faltar a la fe que le deben: porque con poquísimos ejemplos de severidad serás mucho más clemente que los príncipes que, con demasiada clemencia, dejan engendrarse desórdenes acompañados de asesinatos y rapiñas…» [433].

No quiero dejar pasar la ocasión de confirmar la presencia que encontramos de la doctrina política de Maquiavelo en autores contemporáneos o posteriores. El ejemplo de Saavedra Fajardo nos interesa especialmente puesto que su humanismo realista o su pragmatismo renacentista, atenuado por la impronta de los principios cristianos, lo vemos atravesado por la esencia del pensamiento del florentino. No debe causar extrañeza, habida cuenta de que Saavedra era el típico representante de los seguidores moderados de Maquiavelo conocidos como tacitistas, por centrar su pensamiento político en la obra de Cayo Cornelio Tácito, evitando así la influencia plena de un Maquiavelo condenado por la Iglesia. Al igual que Juan Alfonso de Lancina y otros, Saavedra esboza un perfil del rey que parece inspirado en las anteriores manifestaciones de aquel. El ejemplo de todo esto lo vemos representado en uno de

---

[431] *Escritos políticos,* Barcelona 1994, p. 27.

[432] Strauss, L., en su *Meditación sobre Maquiavelo,* p. 227 se expresa en estos términos: «Los hombres corrompidos solo pueden ser reprimidos por un poder prácticamente real, y esto significa… el poder de un ser humano; cualquier otro procedimiento para intentar hacerlos buenos sería una empresa sumamente cruel o bien totalmente i9mposible. Sobre la base de la doctrina bíblica, el amor de Dios se convierte en ferviente celo por la gloria de Dios; se convierte en una pasión que a los jos de Maquiavelo no puede distinguirse de la pasión partidista o de la lealtad fanática hacia un jefe cuya causa no debe confundirse con el bien común de determinado estado».

[433] Maquiavelo, N., *El Príncipe,* cap. XVII, p. 81.

los acertados comentarios que hace en el capítulo XLIII de su ya citada obra. Para este autor:

> «No hay respeto ni reverencia, donde no hay algún temor. En penetrando el pueblo, que no sabe enojarse el Príncipe, y que ha de hallar siempre en él un semblante apacible, y benigno, les desprecia: pero no siempre ha de pasar a execución esta severidad, cuando basta con que como amenaza obre, y entonces no se ha de perturbar el ánimjo del Príncipe, sírvase solamente de lo severo de la frente» [434].

Considero sin duda interesante traer aquí las palabras que, a fines del siglo XVI, Pedro Fernández de Navarrete, político, humanista y poeta, pone en su *Carta de Lelio Peregrino à Estanislao Bobbio.* En ella el culto jesuita se decanta por la experiencia como más conveniente forma de proceder a la hora de lograr mayor eficacia en jueces y gobernantes [435]. Aun así, debo decir que un buen número de autores sobre materias de Estado o ciencia de la política, como Andrés Mendo, Cerdán de Tallada o Fray Juan de Salazar consideran preferible que la ciencia vaya unida a la experiencia. Y mejor aún si el encargado de gestionar determinados asuntos gubernativos o judiciales añaden a las anteriores cualidades la virtud de la prudencia, tan valorada por la práctica totalidad de la doctrina política de estos siglos. De esta forma la singularidad de los negocios o materias de Estado (gobierno, justicia, hacienda, guerra, diplomacia…) estarán desempeñadas por oficiales conocedores de los asuntos que competen estrictamente a su rama de actuación dentro de la maquinaria estatal. Sin entrar en más detalles sobre este punto veamos los comentarios de Fernández de Navarrete:

> «La ciencia de gobernar reinos no se puede reducir à método ni a preceptos firmes, y se aprende mejor con el manejo y la experiencia de varios negocios que con la lección de libros y cursos de universidades» [436].

Bastante menos optimista respecto a la existencia de un verdadero conocimiento de eso que llamaban algunos Filosofía Moral o, simplemente, Política, por parte de aquellos que la ejercían a diario, es Francisco López de Vega. Su pensamiento político se centrará en la moral, como sempiterna guía de todo buen cristiano. La doctrina que exhalan sus escritos, con aproximarse

---

[434] *Idea de un Príncipe político*…, p. 390.

[435] *Ver mi estudio El dilema ciencia-experiencia en la selección del oficial público en la España de los Austrias, en* «Revista de Administración pública», n.º 103, enero-abril 1984, pp. 185-207.

[436] Fernández de Navarrete, P., *Carta de Lelio Peregrino à Estanislao Bobbio,* en «Obras del licenciado Fernández de Navarrete, P.», BAE, tomo XXV, p. 517.

a los principios cristianos, no desemboca en la ortodoxia extrema férreamente defendida por los teólogos partidarios de la Contrarreforma. En pocos autores o politólogos españoles encontramos mayor dureza crítica a la hora de valorar el índice de consciencia o el simple conocimiento de la Política de aquellos a la hora de identificarla en sus verdaderos términos y fines. Y es que la Política, como el Estado fueron categorías mentales elevadas paulatinamente por la doctrina política a conceptos vinculados a ideologías, al Derecho o a la Filosofía Moral.

Erasmo o su contemporáneo Fray Antonio de Guevara consideraban que la acción de buen gobierno debía apoyarse en cuatro pilares Rey-Justicia-paz-bien común. Incluso el francés Jean de Silhon reconocía que «la Moral es uno de los fundamentos sobre los cuales la política se eleva y es ella la que debe formar a aquellos que aspiran al gobierno del Estado» [437]. Adviértase que el autor francés pone el énfasis en uno de los fundamentos de un buen gobierno. Aunque no desconozca otros fundamentos: justicia, paz, bien común, no aparecen en su idea de buen gobierno. En cambio Fadrique Furió Ceriol coincidía con aquellos que entendían que «los medios de buen gobierno son prudencia, liberalidad y misericordia». Y añadía este comentario a propósito de hasta qué punto estos dos ingredientes podían satisfacer a los súbditos: «entiendo yo que la potencia… es adorada por la gente vana, mal fundada en juicio. Pero los savios y grandes gobernadores tiénenla por bestia fiera y no se quieren aprovechar della, mientras pueden echar mano del buen gobierno» [438].

El proceso resultó largo en algunos países, del mismo modo que para la explicación de la desigualdad social fueron utilizados conceptos e ideas metajurídicas, cuando no verdaderos mitos sociales. Por eso, con la vista puesta en el comportamiento o en la praxis que demandaba la gestión del poder, nos participa López de Vega que son poco frecuentes aquellos políticos conocedores del «fundamento desta ciencia que llaman Política». A su entender la mayoría de los gobernantes actuaban de un modo u otro según demandaban los hechos, sin que se sirvieran de un fundamento cierto y seguro al que someter todo un cúmulo de decisiones, muchas de ellas abordadas de forma intuitiva, o al margen de todo principio moral o jurídico («casi todos ignoran los principios fundamentales… que el Cielo permite a la Humanidad»), cuando no conforme a los patrones dados a conocer por Maquiavelo o su ejército de seguidores.

---

[437] SILHON, J. DE, *Le Ministre de l'Estat aveb le veritable usage de la politique moderne,* Paris 1639, lib. I, Discurso I, pp. 25 ss.

[438] Ver MECHOULAN, H., *Razón y alteridad, op. cit.,* p. 207.

Para López de Vega tales fundamentos se hallan en una virtud cuya versatilidad la hace inseparable compañera del arte de gobernar. Él la conoce como la «teórica y práctica de las virtudes morales». Y resulta cosa notable que muchos autores del período se refieren a ellas, no en términos convencionales, sino con la convicción de quienes tratan de una de las primordiales virtudes que aproximan al fiel gobernante al remanso espiritual que proporciona el humanismo cristiano. La combinación de esta fórmula con las ideas de justicia, paz y bien común nos daría la visión que más se acercaría al verdadero humanismo cristiano de Erasmo, envuelto por la fe católica y la caridad entendida en términos más actuales como clemencia frente a severidad o rigor. Todo ello resulta perfectamente constatable en fuentes de todo tipo, especialmente en el ámbito doctrinal. En cambio, el realismo político defendido por algunos y experimentado por los gobernantes, en determinados casos llevados a sus extremos, constituye la verdadera y única guía de sus actos de gobierno. Muy lejos quedarán conceptos y prácticas más ajustados a la justicia y a la fe católica de aquellos que, según Andrés Mendo consideran que «la fe verdadera conserva el Estado… y ayuda a su gobierno político». Escribía López de Vega:

> «Raros son los que dellos saben con distinción, i de raíz, qual sea la razón, y el fundamento desta Ciencia que llaman Politica. Sabrán quando mucho que es Arte, que enseña a gobernar recta, i cómodamente una ciudad, República ò Imperio… pero casi todos ignoran los principios fundamentales… porque les falta ese poco conocimiento de la Naturaleza que el Cielo permite à la Humanidad… la Teorica y Practica de las Virtudes Morales…» [439].

Respecto a este debatido tema que tan directamente afectaba a la gobernabilidad de una nación, tanto en tiempos paz como de guerra, Marcel Bataillon agregará un comentario que vemos constantemente repetido en los textos jurídicos medievales europeos y, por supuesto, españoles, algo a lo que ya he hecho referencia. Dice el prestigioso profesor francés que: «El arte de reinar se resuelve en definitiva en el arte de mantener la justicia en el interior del reino, y de conservar la paz con las demás naciones» [440]. Justamente se trata de un comentario que tiene plena concomitancia con lo que Cerdán de Tallada afirmaba, junto a numerosos doctrinarios de la política de estos siglos. Es decir, el

---

[439] López de Vega, F., *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo,* Madrid 1641, cap. V, p. 273.

[440] *Erasmo y España,* México 1966, p. 80. Suarez de Figueroa, *Varias noticias...,* cit., p. 87 escribe sobre esto: «La principal significación de la palabra Policía corresponde al orden y modo por el que se gobierna una ciudad… Cosa pública… tomaba el nombre de Gobierno, según la calidad de los que eran superiores».

príncipe debe asegurar a su pueblo paz y justicia, o lo que es igual, está obligado a proteger siempre las armas y las letras. Las primeras, porque sirven para proteger el reino de sus enemigos exteriores o, en su caso, internos [441]. Las segundas, porque, existiendo individuos formados en las universidades, contribuirán a generar una clase particular de españoles, conocedores de una doctrina política inspirada por la palabra de Dios. Estos últimos constituyen un ejército singular, apto por su preparación jurídica y humanista, para regir los destinos del Estado en las grandes ramas en que se divide su actuación durante los siglos XVI y XVII, es decir materias de estado, justicia gobierno y hacienda [442]. Ramírez de Prado anotaba que:

> «Las Repúblicas bien gobernadas tienen las armas y los soldados prevenidos, las leyes ylos preceptos en perpetua ejecución, mientras pueden gozar de la paz y sola la necesidad emplea para su defensa lo que servía de ornamento» [443].

Esto es lo que da una verdadera idea de orden, de un todo compacto generador de aquella indispensable seguridad del Estado a que se refería con insistencia Maquiavelo. Todo ello conforma un núcleo de virtudes cívicas, religiosas y morales, relativas a la fe popular y a la justicia de los tribunales. Ciertamente que Erasmo no estaría muy de acuerdo con esto. Pero sabemos que su concepción de la paz cristiana hay que insertarla en el conjunto de ideas que conforma la mente de un idealista, de un humanista alejado de la política, convencido de que si el mal vence al bien en la tierra es por voluntad de Dios, que el sentido trascendente del discurrir histórico es un proceso lento, una evolución que lentamente alejará el caos azaroso de los tiempos.

---

[441] BACON, F., *Ensayos,* cit., p. 149 escribe: «Encontraremos cientos de ejemplos de todas partes del mundo que nos indican que el coraje es superior al número cuando se trata de la guerra, de manera que podemos concluir que el mejor servicio que un npueblo puede hacerse para alcanzar la grandeza es entrenar y mantener a una raza de guerreros». Y en p. 151: «Esto de lo que hablo nunca se ha demostrado tan cierto si comparamos las fuerzas de Inglaterra con las de Francia. El territorio bde Inglaterra es mucho menor, y su población más escasa, y, pese a todo, se impuso porque la clase media inglesa ofrece al país mejores soldados que los campesinos franceses».

[442] No trataré, por supuesto, del tema siempre candente de la estirpe judía de algunos que, ya en los siglos XVI y XVII, alcanzaron puestos en la política, la guerra, la administración, e incluso en determinados puestos de la Iglesia Católica. Aun así reproduciré una noticia que Jerónimo de Barrionuevo inserta en sus conocidos *Avisos*, fuente de conocimiento ésta a la que haré referencia más adelante. Dice así: «A don Sebastián Cortijos ha hecho Su Majestad embajador de Génova, con que a toda la Corte ha dejado pasmada, y a don Sebastián del Ferro, su cuñado, le ha dado la plaza de presidente de la Sumaria del reino de Nápoles, no teniendo ninguno de los dos gota ninguna de sangre de cristiano viejo, ni cuarto que no sea de la ley de Moysen». En BAE, tomo CCXXII, n.º 2, Madrid 1969, p. 135.

[443] *Consejo y consejeros de Príncipes,* cit., p. 51. En p. 48 hace esta advertencia: «La prudencia recela las fuerzas y muestra cómo conviene estar superior al enemigo: que si apercibe en oposición de vanas demostraciones, lo que tuvieren de poco fundamento llevará de ventaja en las armas que levantare a igualdad de su apariencia».

En suma, lo dicen los textos jurídicos medievales y modernos: el arte de gobernar se reduce a dos puntos fundamentales: administrar justicia y mantener la paz. Por supuesto que ambas ideas confluyen en la necesidad de proteger la religión. O más acertadamente expuesto: siempre son necesarias en las comunidades políticas aquello que recomendaba López de Vega de que «la Teoría y la Práctica de las Virtudes Morales» nunca deben perderse de vista por los príncipes, porque de este modo no serán despreciadas ni olvidadas por los súbditos. Nada debe sorprender entonces que un destacado representante de la religión reformada, Francis Bacon, afirme lisa y llanamente que «El beneficio para los que están dentro de la Iglesia es la paz» [444]. No obstante, el tema del buen gobierno está íntimamente conectado tanto con los conocimientos propios del gobernante, como con los buenos consejos procedentes de aquellos que le rodean. Decía Ribadeneira que «… debe el príncipe procurar saber lo que ha pasado en su reino en tiempo de los otros reyes sus antecesores, y cuando fue mejor gobernado… porque comúnmente las mismas causas producen los mismos efectos, y lo que fue será…» [445].

La importancia que los autores conceden a los consejeros del rey es ciertamente grande. A ello aludo aquí. Sin embargo, ahora me interesa recoger la opinión que sobre este tema trascendental tiene el propio Rivadeneira. Partiendo de la base de que la razón natural sirve al soberano, como a los demás hombres para dilucidar un cierto número de problemas, deja bien claro que esa razón natural no se corresponde con lo que llamamos entendimiento, diferente de unos y otros, aunque iguales en tanto proceden de la voluntad divina. Escribe Rivadeneira que «La necesidad que tienen todos los príncipes de consejo [procedente] de la flaqueza y miseria humanas, que tiene necesidad de muchos apoyos… para no caer. Cualquier hombre… tiene necesidad, en las cosas graves y dificultosas, de consejo y de no fiarse de sí, por la flaqueza de su entendimiento y por la fuerza de las pasiones… Dios… aunque pueda hacer todas las cosas por sí mismo… se sirve de las causas segundas y las toma por instrumento para gobernar las cosas inferiores, así se ha servido de los hombres para ayuda de los mismos hombres… Y por esto [el príncipe] tiene obligación de tratar y consultar los negocios graves que se ofrecen con las personas con ciencia y conciencia, pues de la resolución que tomare pende el bien o el mal de la república» [446].

Tampoco quiero olvidarme de algún comentario debido al indiscutible ingenio de John Locke que conecta directamente con lo que aquí se dice. Para

[444] Op.cit., p. 32.
[445] *Tratado de la religión y virtudes de un príncipe cristiano,* cit., p. 553.
[446] *Tratado de la religión y virtudes…,* p. 553.

este último «la seguridad del gobierno» y la paz de todos los súbditos que lo componen, «de cualquier Iglesia que sean», si disfrutan en igual medida de las normas dictadas por el buen príncipe, se mantendrán unidos. De este modo, las normas jurídicas solo tendrán por objetivo las acciones perversas de aquellos que atenten contra la paz civil. Para el filósofo inglés «solamente hay una cosa que reúne a la gente para conmociones sediciosas, y es la opresión» [447]. Que Felipe IV estaba consciente de que la paz y la buena administración de la justicia eran elementos esenciales para el buen gobierno de la Monarquía y el mantenimiento del orden, basta con atender a sus propias palabras: «Es la justicia la basa sobre la que carga todo el gobierno de una monarquía» [448]. La mención de Locke de los súbditos «de cualquier Iglesia que sean», dará ocasión a Rivadeneira a rebatir semejante afirmación, al no conceder a la Iglesia Católica la primacía que merece. El jesuita acomete con prolijos argumentos, y la constante referencia a san Agustín, que:

> «… el primero y más principal cuidado de los príncipes cristianos debe ser el de la religión, y que la falsa razón de Estado de los políticos, que enseña a servirse della cuando les estuviese bien para la conservación de su Estado, y no más, es impía, diabólica y contraria à la ley natural y divina… estos ministros de Satanás… enseñan que los reyes… temporales no deben atender à la fe y creencia que sus pueblos tienen, sino a conservarlos en justicia y paz, y gobernar la república de tal manera que cada uno siga la religión que quisiere… Esta es la libertad de conciencia que enseñan los políticos de nuestros tiempos; esta es la que han abrazado los herejes luteranos de Alemania; esta es la que han pretendido algunos rebeldes à Dios y à su señor natural de los Estados de Flandes. Pareciéndoles que la fe debe ser libre y que es un don de Dios, y que la experiencia enseña que por fuerza no se puede conservar…» [449].

Como he expuesto en otra ocasión, no es escasa la literatura o las aportaciones doctrinales ocupadas, desde una u otra perspectiva ideológica, de la cuestión de la guerra. En no pocos casos el Renacimiento trajo consigo un incremento del poder de los gobernantes debido, entre otros motivos, a la presión ideológica ejercida por los doctrinarios políticos del momento. Fue una época de potenciación del poder político y de consiguiente formación de los

---

[447] *Carta sobre la tolerancia,* pp. 62 y 61.

[448] *Cartas de sor María de Ágreda A Felipe IV, Epistolario Español,* En «Biblioteca de Autores Españoles», tomo CIX, vol. V, Madrid 1958, p. 17.

[449] *Tratado de la religión y virtudes*…, p. 482. A lo anterior sigue: «Algunos se maravillan que los príncipes cristianos tomen las armas contra los herejes, destruidores y disipadores de la Iglesia católica. Entiendan, pues, los que así se maravillan, que si no lo hiciesen, no darían buenas cuentas à Dios del señorío que les dio… es propio oficio oficio de los reyes cristianos procurar que la santa Iglesia, cuyos hijos son, tenga en su tiempo entera paz y quietud…».

primeros nacionalismos excluyentes. Y no debe olvidarse que la cuestión religiosa constituyó un acicate para la formación de bandos cuyo carácter irreconciliable derivaba justamente del hecho de haber abrazado y hecho bandera de determinadas creencias religiosas. En el caso de Francia e Inglaterra, sobre todo esta última, la cuestión religiosa, o mejor, las diferencias religiosas contribuyeron a reforzar el sentimiento nacionalista, muy especialmente contra una España que había hecho confesión de un catolicismo militante y en muchos casos agresivo. Nada que oponer a las palabras de Elliott cuando resume el conjunto de problemas que dieron lugar al apartamiento y la hostilidad entre España e Inglaterra, considerando la religión como un obstáculo de primer orden: «Las imágenes negativas de Inglaterra y de España crearon un clima en la opinión pública en ambos países que complicó… cada tentativa oficial de acercamiento durante las décadas que siguieron al tratado de paz anglo-español de 1604» [450].

Examinando el tema desde la típica óptica cristiana, el docto agustino fray Juan Márquez a principios del XVII abordará, con profusión de argumentos, una cuestión como ésta de la guerra, que para él no era otra cosa que aquello «que suelen mover los que tratan de materias de estado», como aclarará muy significativamente. Afirmación importante esta, puesto que deja bien claro que son los ministros y consejeros del príncipe (que es la representación del Estado) los que «mueven» y «tratan» las cuestiones bélicas. El mismo Erasmo había insistido en esto último al recordar que las guerras no proceden de los hombres, sino de los gobernantes movidos por el odio o la ambición. No es Dios el que la promueve y «ejecuta de su propia mano» como argumentará Lutero. El que ese Estado, o quienes le dan forma y ejecutan sus actos, funcionen a impulsos arteros y egoístas, al margen de principios morales o jurídicos, no invalida la afirmación anterior, aunque no concuerde exactamente con los principios de justicia de resonancias agustinianas que defiende el propio Márquez.

Acertado andaba Francis Bacon cuando dirigiéndose a los gobernantes decía: «Mi consejo a los príncipes, si recurren a esta clase de hombres ambiciosos, es que los manejen de manera que ellos sientan que avanzan en lugar de retroceder, y puesto que algo así es imposible sin que broten conflictos, lo mejor es no recurrir nunca a esta clase de temperamentos» [451]. La misma línea de pensamiento encontramos en notables escritores de Política españoles. Re-

[450] ELLIOTT, J. H., *Aprendiendo del enemigo. Inglaterra y España en la Edad Moderna,* en «España, Europa y el mundo de ultramar», Madrid 2010, pp. 58. Ver pp. 55 ss.

[451] *Ensayos,* p. 183.

sulta de gran interés la abundancia con que los doctrinarios tratan de inculcar a sus príncipes la necesidad de buscar los más aptos y poco ambiciosos. Ramírez de Prado afirmaba que *El príncipe, si puede, conozca las personas, si no consulte sus ministros y la voz común. Es fácil engañar y engañarse, más uno no engaña a todos ni todos a uno, que tales son los hombres, cual su opinión* [452].

12.

> *«La República sin soldados es reclamo de enemigos». «Es necesario exercitar los súbditos, y tener en pie el arte militar». «Todas las guerras son por una de tres cosas, o por aver muchos dioses, o muchas leyes, o muchos reyes».* Lutero: *«Dios es quien ahorca, tortura y guerrea».*

La cuestión referida trata de si resulta provechoso para una República cristiana mantener parte de su población y recursos en pie de guerra como medida preventiva ante agresiones previsibles. Márquez Opinará, quizás sobrado de optimismo, que solamente «estrechados todos entre sí con vínculo de buena amistad», es como se puede conseguir una sociedad solidaria a la hora de defenderse y, al mismo tiempo, sana y dichosa, donde pueda surgir fruto tan trascendental como es la administración de la justicia. Obsérvese la importancia fundamental que el autor atribuye a la guerra y a la práctica de la buena justicia, como garantes de la paz. Poseer una importante población era también un requisito importante para lograr mantener de integridad del Estado. Mateo López Bravo en el libro tercero de su obra: *Del arte de gobernar o sobre la abundancia de bienes* sostiene, muy en consonancia con la doctrina española y, sobre todo, inglesa y francesa, afirma que «débil es el vigor y la unidad de los ciudadanos en la carestía, mientras que el poder de los enemigos se robustece y hace más audaz. Es fácil ver como una sociedad pobre está sembrada de discordias, indefensa, fácil presa de enfermedades internas y externas, y presta a rendirse. Y una ciudad es pobre cuando le faltan ciudadanos o alimentos o dinero» [453].

En efecto, el autor admite como válido un principio que rige como regla de oro entre los Estados y es que «el fruto de la guerra es la paz». Frase esta, por

---

[452] *Consejo y consejeros de Príncipes,* cit., p. 49.

[453] *Del rey y de la raçon de gobernar,* en MECHOULAN, H., *Mateo López Bravo, un socialista español del siglo XVII,* cit., p. 231.

cierto, de inequívoca paternidad agustiniana. Lo cual es bastante diferente de la tesis luterana de que la guerra viene instituida por Dios y que «la mano que lleva la espada… no es la mano del hombre, sino la de Dios… Dios es quien ahorca, tortura en la rueda, decapita, estrangula y guerrea». Páginas atrás insistía en la importancia de un comentario erasmiano de 1528 que era del siguiente tenor: «lo que se debe tener en mente no es siempre lo que los impíos herejes merecen, sino lo que es conveniente para la Respublica Christiana» [454]. Sin duda es una llamada a la moderación en el castigo. Si no es posible la paz, el compromiso entre ambas partes, al menos que el castigo a los luteranos enfebrecidos no repercuta de forma dañina en la Comunidad de los cristianos. Para estos últimos la paz en la tierra no es otra cosa que fiel reflejo de la paz eterna de que hablaba el obispo de Hipona. La justicia de Dios no puede ser sustituida por la justicia del hombre, la entrega hacia un superior en la tierra puede repercutir en el bien común, pero no con la justicia divina, Una cosa es el bien común del Estado y otra muy distinta la satisfacción de la gracia divina.

Como tendremos ocasión de comprobar, la paz no existe sin la presencia de un ejército organizado y alerta y una buena administración de justicia que permita una convivencia pacífica entre los súbditos. De lo anterior se deduce un principio que considero esencial en el planteamiento que hace Márquez: que la guerra solo debe admitirse e incluso buscarse «a pura necesidad», no como una «situación ordinaria», tesis defendida por el florentino quien relaciona los términos guerra, situación natural y utilidad. Conclusión aquella a la que es inevitable llegar si, como él, admitimos sin reserva alguna que «la República sin soldados es reclamo de enemigos». Esto último nos lleva a una conclusión insoslayable y es que, para su conservación y aumento, los Estados deben conceder a lo militar como mínimo la misma importancia que la que normalmente conceden a otros capítulos que normalmente entran dentro de su competencia [455]. En cuyo caso:

> «no se puede negar que es necesario exercitar los súbditos, y tener en pie el arte militar, como la agricultura, y la jurisprudencia…» [456].

El erudito obispo y notable político Fray Antonio de Guevara resume la cuestión que aquí se trata con unas palabras donde encontramos esa pulsión,

---

[454] Dickens y Jones, *op. cit.,* p. 197.

[455] Para Javier Conde, F., *El saber político,* cit., p. 105 «La ecuación Estado-seguridad se amplía con un término nuevo: guerra. Estado significa seguridad y ésta, poder hacer siempre la guerra».

[456] Márquez, Fray J., *El Governador Christiano,* Madrid 1612, pp. 338-339. Ver mi *Materia de Estado, Ciencia de la política, Arte de gobierno,* Madrid 2020, pp. 27 ss. y p. 42.

tan manifiestamente llena de esa utopía renacentista, tan elegante, tan indisputable y definida en su mensaje que nos releva de más consideraciones. Gran humanista, católico de notable perspicacia y decidido partidario de Carlos V en su sueño de un Imperio de cristianos. Difícilmente encontraremos en el poblado mundo doctrinal palabras más enérgicas y talante más decidido y contundente que lo expresado por él. A no dudar se trata de una exhortación a la fórmula monárquica, al poder imperial y a la religión católica («quiero… ser señor de todo el mundo» para que en él solo haya un rey, una religión y una ley. Decía Guevara:

> «Todas las guerras que se levantan en el mundo son por una de tres cosas:… o por aver muchos dioses, o por aver muchas leyes, o por aver muchos reyes; quiero yo pues ser señor de todo el mundo para mandar que en todo él no adoren más de un Dios, no sirvan más que a un Rey, ni guarden más de una ley… no queremos otro Dios sino a Christo, ni otra Ley sino el Evangelio, ni otro Rey sino don Carlos…» [457].

De entre todos los tratadistas que he manejado, a pesar de la elocuencia de sus razonamientos, máximas y sentencias, Hay uno al que quiero prestar una atención un tanto especial. Me refiero a Giovanni Botero, tal vez el primer difusor de la teoría de la razón de Estado en Europa. Su obra *Discorso dell'eccelenza della monarchia* (Turín 1607) constituye todo un elogio hacía la monarquía española, no solo por abarcar dos Mundos, sino también por constituir una forma política que, en principio, se adecuaba a los grandes proyectos imperialistas de Carlos V y luego continuado, en forma distinta, por Felipe II. Su potencia, su extensión y su afán por unificar la religión en sus dominios la hacía especialmente atrayente al tratadista italiano.

Además, no resulta exagerado considerar que, un pueblo al que los avatares de la Historia habían conformado su espíritu guerrero, en tiempos de Carlos V primara el espíritu caballeresco por encima de cualquier otra condición. ¿Por qué no considerar que ese mismo espíritu, que en el siglo XVII comienza a flaquear entre elementos de una nobleza que había empezado a saborear los beneficios de una vida político-funcionarial menos ajetreada y con mucho menor riesgo? ¿Por qué no valorar en sus verdaderos límites esa identificación popular con los elevados ideales carolinos? Nada impide hacerlo, si recordamos que, en otros países, incluida Alemania, las hazañas españolas eran punto de referencia de los admirados comentarios populares. Con razón Botero elogiaba a este respecto, entre otras cosas la posibilidad de que un go-

[457] GUEVARA, FRAY A. DE, *Epístolas familiares* (1.ª ed. 1539), utilizo la de Madrid 1595, p. 218.

bierno universal acercara creencias, familiarizase lenguas, unificase monedas y evitase conflictos entre patrias que podrían convivir en paz:

> «Es bueno que siendo todos súbditos de un solo príncipe, se podría llamar patria y casa y con un mismo lenguaje y una misma moneda caminar, y siendo el príncipe tan grande no necesitará imponer tributos excesivos» [458].

Es evidente que esa construcción utópica de Botero no podía ser aceptada por Lutero. Él mismo lo había advertido en sus *Escritos políticos*: los cristianos no están sometidos todos a una espada y a un mismo derecho: «procura primero que el mundo esté lleno de auténticos cristianos antes de gobernarlos cristianamente y según el Evangelio. Pero eso no lo conseguirás jamás, pues el mundo… permanecerá no cristiano, aunque todos hayan sido bautizados y se llamen cristianos… están muy dispersos. Por eso es imposible que haya un gobierno cristiano común» [459].

13.

> Rivadeneira: *«Hay razón de Estado y todos los Príncipes la deven tener delante». «La de los Políticos es más perniciosa quanto su malicia es encubierta». «Del Estado hace religión,* [la verdadera] *de la religión hace Estado». «Como si la Religión Cristiana y el Estado fuesen contrarios» «La razón de Dios no se puede balançar con la razón de Estado». «Las correspondencias que se dan entre los Estados prometen más de lo que pueden».* Montaigne: *«En las empresas militares el azar tiene mucho que ver en ellas».*

A fines del siglo XVI el jesuita Pedro de Rivadeneira se erigirá en uno de los más destacados representantes de esa línea de pensamiento que podemos denominar «oficialista», al hacer de la Religión Católica estandarte y argumento irrenunciable de todo lo concerniente a la materia de Estado, la ciencia de la Política o el arte o ciencia de gobernar [460]. Para él tanto el ser como el poder regio es una participación del ser y el poder de Dios. En definitiva, para

---

[458] BOTERO, G., *Discorso…,* Turín 1607, p. 237.

[459] LUTERO, M., *Escritos políticos,* cit., p. 31.

[460] Ya CAMPANELLA, T. en su *Monarquía hispana,* Madrid 1982, p. 34-35 había afirmado que todos los pueblos habían coincidido en otorgar un gran valor a la religión cristiana, razón por la cual «se afanan en defenderla con todas sus fuerzas… el Papa impide a los demás príncipes invadir España, y a su vez a los españoles para que estos no hagan la guerra a los demás».

él la única razón de Estado verdadera es la razón de Estado Católica, lo cual no quiere decir que el príncipe católico no pueda echar mano de otra razón de Estado cuyo pragmatismo no invalide la ferviente conducta cristiana del monarca. Al contrario, él mismo se adelantará a interpretaciones insidiosas afirmando que «hay razón de Estado y que todos los príncipes la deven tener delante los ojos». Una razón de Estado que permita cierto margen de maniobra a los gobernantes [461].

Nunca, desde luego, admitirá Rivadeneira y sus correligionarios, aquella otra insinuada repetidamente y con diversos nombres en la obra de Maquiavelo, pero nunca expresada con ese nombre por el florentino. Lo peor en la secta de los Políticos es que resulta «tanto más perniciosa, cuanto su malicia es encubierta», razón por la cual no vacilan cuando «apartan la razón de Estado de la ley de Dios». Así pues, realismo político sí, pero siempre que no sea el que propugnan los políticos maquiavelistas, cuya doctrina considera Rivadeneira «falsa» y «engañosa» [462]. A esta última la acusa expresamente de ser una doctrina herética, incluso diabólica que «del Estado hace religión», mientras que la otra, la verdadera, la católica que «de la religión hace Estado». Una razón de Estado que no suponga el olvido o la transgresión de principios sentados por las Iglesia Católica, no significa la adscripción sin más a las razones que dan origen a una teoría que, desde sus bases, trata de destruir aquellas que sostienen el humanismo cristiano y la razón de Dios. No existe contraposición entre ambas «como si la Religión Cristiana y el Estado fuesen contrarios». Para Rivadeneira esto y otros muchos principios que conforman el discurso de Maquiavelo, determinarán que las obras del florentino sean condenadas por la Iglesia, la principal de ellas, sin duda, el que considerase a la Iglesia culpable de la pérdida de Italia. Sigamos ahora el razonamiento de Rivadeneira:

> «El ser y poder del Rey, es una participación del ser y poder divino… la peor y más abominable secta que Satanás ha inventado es una de los que llaman Politicos… Esta secta es tanto más perniciosa, cuanto su malicia es encubierta… Porque tomando una máscara y dulce nombre de razón de Estado… todo lo que consultan… miden con esta medida… Y como si la Religión Cristiana y el Estado fuesen contrarios, o pudiese haber otra razón para conservar el Estado, mejor que la que el señor de todos los Estados nos ha enseñado para la conservación dellos, assi estos hombres políticos e impíos apartan la razón de Estado de la ley de Dios… Y porque ninguno piense que yo desecho toda la razón de Estado… 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. Pero esta

[461] Ver MURILLO FERROL, F., *Saavedra Fajardo y la Política del Barroco,* Madrid 1989, p. 196.
[462] Ver mi *Materia de Estado…,* cit., pp. 321 y 322.

> razón de Estado no es una sola, sino dos: una falsa y aparente, otra sólida y verdadera; una engañosa y diabólica, otra cierta y divina: una que del Estado hace religión, otra que de la religión hace Estado» [463].

Aunque Maquiavelo no puso en circulación expresamente el término razón de Estado, su doctrina lo expresaba a voces y así fue adoptada por todos aquellos que no querían o no sabían, cómo conciliar los dos términos antitéticos que conformaba el arte de la Política, razón y fe [464]. Juzga Maravall «la terrible malignidad del maquiavelismo», afirmando que «No hay que buscar la raíz de la posición antimaquiavélica de nuestros escritores en que Maquiavelo defienda concretamente la mentira, la crueldad, la avaricia, etc., juzgándolas moralmente valiosas. En muchas ocasiones, Maquiavelo, que siempre considera inmorales tales actos, desprecia a los que los ejecutan sin ningún provecho para el Estado… Lo grave de la obra llevada a cabo por éste es que llegó a algunas conclusiones sobre lo favorable y adverso simples recursos de la razón natural, llegó a unas conclusiones sobre lo favorable y adverso a los Estados que estaban totalmente en pugna con las de la fe… Maquiavelo, sin romper abiertamente con la religión… pone de manifiesto la oposición entre razón y fe en lo tocante a la prosperidad y grandeza del Estado» [465].

El docto agustino Fray Juan Márquez, a instancias de un duque de Feria atenazado por los problemas de conciencia que su función política y militar le creaban constantemente, abordará el problema de forma realista y en parte convincente, desde luego no para todos, reconociendo que de lo que se trataba era de conciliar «las nuevas exigencias de la acción política con la moral cristiana» [466]. O dicho de otra manera, lograr algo tan difícil incluso tan disparatado, como posibilitar «el encuentro de los medios humanos con la ley de Dios». Para el celebrado pensador y teólogo de su tiempo, la cuestión que le proponía el prestigioso miliar no era sino «la mayor dificultad del gobierno Christiano». El problema de Márquez no era el de «escribir contra Maquiavelo», algo que no le había pedido el duque de Feria y que desgraciadamente era practicado por muchos doctrinarios políticos y teólogos moralistas, quienes en sus escritos «le habían nombrado más de lo que debieran». Lo que a él le interesaba verdaderamente era encontrar la difícil fórmula aconsejable «à cuantos dessearon excusar escrúpulos».

---

[463] Rivadeneira, P. de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan,* Madrid 1595, Dedicatoria a Felipe II y p. 20. También en BAE, tomo LX, Madrid 1952, p. 456. Ver mi *Materia de Estado, ciencia de la política, arte de gobierno,* C. E. C., Madrid 2020, p. 244.

[464] Ver mi Materia *de Estado,* pp. 319-322.

[465] Maravall, J. A., *Teoría del Estado en España en el siglo xvii,* Madrid 1997, pp. 374-375.

[466] Murillo Ferrol, F., *Saavedra Fajardo…* p. 146.

El realismo político o más exactamente, el pragmatismo político pretendido por Maquiavelo se descompone en numerosas sentencias y aforismos sobre los que se abalanzarán codiciosos los politólogos y doctrinarios del saber político de los siglos XVI y XVII. De ellos harán uso con profusión los doctrinarios europeos, incluidos españoles: desde la razón de Estado a la sentenciosa afirmación de que un buen príncipe no tiene por qué ser un príncipe bueno, los sugestivos consejos con valor axiomático de la simulación o disimulación, el principio básico de la protección o conservación del Estado y su engrandecimiento, la postergación de los principios morales en aras de la eficacia ante situaciones de necesidad, etc. Todo este conjunto de factores que componen el «saber pragmático» del florentino constituyen un cúmulo de «saberes» útiles y de urgencia que si se recurriese a todos, opinaba Márquez, sin duda «se aventuraría la conciencia». Virgilio Malvezzi expresará este problema que acuciaba la conciencia de Márquez de forma aún más clara: «la razón de Dios no se puede balanzar con la razón de Estado» [467]. Con estos argumentos tratará el agustino de dar respuesta a la inquieta conciencia de Feria:

> «Siempre ha parecido la mayor dificultad del gobierno Christiano, el encuentro de los medios humanos con la ley de Dios porque si se echasse mano de todos, se aventuraría la conciencia: y si de ninguno peligrarían los fines, en detrimento del bien común. Esta consideración ha tenido en Cruz á cuantos dessearon excusar escrúpulos, y ella mesma despertó en el Señor Duque de Feria el pensamiento que me comunicó por su carta… No fue assumpto del Duque mandarme escribir contra Machiavelo, cosa que en esta edad han hecho tantos, y pudieran haber escusado algunos… porque le han nombrado más de lo que debieran» [468].

El culto y agudo embajador ante la corte del rey Católico Francesco Guicciardini discurría que toda guerra es origen de muchas situaciones diferentes y hasta contrarias entre sí. Es decir, que el «acaso» o lo inesperado podía hacer acto de presencia en el momento menos esperado, dando por tierra las fundadas esperanzas de los generales («esto debe enseñar que al que se le presenta la ocasión no la pierda, porque dura poco»). Puede decirse que tanto la Providencia a la que se acogen los católicos, como la Fortuna a que se refieren muchos tratadistas afectos a la corriente práctica del Renacimiento, constituyen conceptos referidos a situaciones en las que la voluntad humana nada tiene que hacer. Por ello, Guicciardini recordaba a los gobernantes, con el típico

---

[467] *Sucesos principales de la Monarquía de Espñaen el año de 1639,* Madrid 1640. Estudio preliminar de D. L. Shaw, p. 49.

[468] MÁRQUEZ, FRAY J., *El Governador Christiano,* manejo la ed. de Madrid 1612, que poseo, «Al Lector». Puede verse mi *Materia de Estado…,* pp. 320-321.

realismo del florentino, un principio a tener siempre presente, tanto en la materia de Estado o de Política, como en la Guerra:

> «no se debe tomar demasiado ánimo de las novedades prósperas, ni tristeza de las adversas… esto debe enseñar que al que se le presenta la ocasión no la pierda, porque dura poco» [469].

Tampoco Malvezzi andaba desorientado en lo que opinaba sobre este asunto. No solo porque la política de tono agresivo, más que la de tipo conservador y defensivo, fue algo común a los gobiernos españoles desde fines del siglo xv hasta siglo y medio después; sino porque los hechos venían demostrando, con la tenacidad que los suele caracterizar, que la negociación siempre estaba sometida al albur de múltiples condicionamientos, y no es el de menor importancia aquella observación de San Pablo de que lo que es lícito no siempre es conveniente. Respecto a estos extremos, siempre generadoras de controversias entre los políticos y doctrinarios de distinto signo, Rivadeneire tiene una respuesta que considero certera y, por lo tanto, nada discutible. Según su parecer, la prudencia del que lleva las riendas del Estado:

> «Enseña à no medir los consejos por los sucesos, sino por la razón que hubo en ellos, y a no enojarse con el que dio el buen consejo, porque sucedió mal; porque los sucesos no están en nuestra mano, y los buenos consejos sí…» [470].

De hecho, Ramírez de Prado, usando de su larga experiencia como embajador en la corte de Luis XIII de Francia y curtido en arriesgados lances con Inglaterra y Holanda, nos dejará un comentario rotundo a propósito de las segundas causas, de lo imprevisible que suele rodear los actos humanos y, quizás más, cuando se trata de política o guerra. Como buen humanista transido de realismo político partirá del principio de que la razón debe aprobar la propuesta inicial, a la que deben seguir consecuentemente los actos. Pero no olvida que esa realidad «razonablemente» enjuiciada, puede ser fruto de múltiples casualidades que tornen su sentido primitivo. Por ello destacará con palabras que rebozan sabiduría y belleza que «las determinaciones se han de mudar cada día, cada hora y aún cada momento, siendo digno atributo del sabio tener diversos pareceres, que estos se ajusten a las cosas y ellas son, sobremanera, variables. ¿Quién no ve el peligro que amenaza al que está siempre de una

---

[469] Gicciardini, F., *Propositioni overo considerationi in materia di cosa di Stato,* Vinegia 1585, Avvert. Primo, fol. N.º V.

[470] *Tratado de la religión y virtudes…,* cap. XXXII, p. 564.

opinión? ¿Y a quien no alcanza que es obstinada porfía seguir el camino comenzado si piden otro los accidentes?[471].

El mismo Malvezzi lo admitía claramente cuando llegó a escribir unas palabras, que más tienen de sentencia o de aforismo basado en la experiencia histórica, que de mera recomendación al uso para ser tenida en cuenta por los gobernantes: «Las Correspondencias que se tienen en los Estados, prometen más de lo que pueden». Lo que, según parece opinar el italiano, no sucede con lo «sustancial», es decir, con la guerra, donde lo previsto puede quedar ampliamente superado por los hechos. Sin duda Malvezzi tuvo en cuenta el punto de concordancia de estas palabras con aquellas de Erasmo de que por lo general «una guerra es semilla de otra». Tal vez haya sido el gran humanista francés Michel de Montaigne quien nos haya dejado la lección más precisa sobre los efectos que el azar, o mejor la imprevisión de los hombres de Estado puedan ocasionar a los pueblos con ocasión de las «empresas militares» acometidas con mayor o menor justificación:

> «en cuanto a las empresas militares, todos sabemos que el azar tiene mucho que ver en ellas… paréceme que los que las dirigen no usan de proyectos y decisiones sino para guardar las formas, y que abandonan a la fortuna la mayor parte de la empresa»[472].

[471] *Consejo y consejeros de Príncipes,* cit, p. 10.
[472] MONTAIGNE, M. DE, *Ensayos completos,* Madrid 2003, p. 166.

DISCURSO TERCERO

1.

> Francis Bacon: *«Que el Estado convierta la profesión de las armas en la principal ocupación, la carrera más honrosa». «Vuestros enemigos han movido las máquinas para asaltarla. El ceder no es pararlos, es animarlos». «Ninguna cosa inquieta más al vulgo que la nueva y vana religión».* Erasmo: *«Cuando oigo que el mérito del hombre es inútil, que nuestra voluntad no hace nada, ¿Cómo oímos hablar tanto de recompensa, si no existe el mérito». «El malo es pessimo quando se finge bueno».* M. López Bravo: *Ninguna cosa inquieta al vulgo con más fuerza que la nueva y bvaria religión».*

El Emperador Carlos V, al igual que su gran predecesor Fernando el Católico, parecía ser un discípulo más de Maquiavelo desde el momento en que su idea sobre la guerra parecía ser lo más contrario a algo ocasional. Por el contrario, todo da a entender que, para él la política formaba parte de ese saber racional y práctico en el que todo en ella había de estar previsto y hasta calculado. Y entre ese conjunto de previsiones no podía faltar, lo relativo a la milicia, los recursos necesarios y la propia guerra. Por eso alguien dirá que «combatía a la vez en tantos campos de batalla, en que muchos letrados persistían en la ilusión de una paz cristiana impuesta por las armas del Emperador, que no hubo un solo erasmista que tomara contra Sepúlveda la defensa del pacifismo radical y utópico» [473].

[473] Bataillón, M., *op. cit.,* p. 633. Bacon, F., *op. cit.,* p. 154 recordaba que «Lo que más interesa por encima de todo para ampliar la grandeza y el imperio de una nación es que el Estado convierta la profesión de las armas en la principal ocupación, el estudio mas prestigioso, la carrera más honrosa».

Lo cierto es que el ilustre ministro italiano en el gobierno de Felipe IV, al que me he referido, no olvidaba añadir a la anterior otra observación de pareja agudeza e idéntico pragmatismo. Esta vez dirigida a unos Estados que se mostraban expertos en el ejercicio de la simulación o el engaño «en las acciones» que afectan a otros Estados. Además, el asunto del que trataban había constituido un éxito político y, sobre todo, militar del duque de Feria. Me refiero a la ocupación de la Valtelina, un trozo de tierra que, según Malvezzi, posibilitaba la «ventilación a la monarquía», Un trozo de tierra cuya pequeñez desafiaba la gran importancia que tenía para los planes estratégicos de la Monarquía respecto del abastecimiento y la llegada de tropas a un Flandes rodeado de «vuestros enemigos [que ya] han movido las máquinas para asaltarla». Decía Malvezzi:

> «Las Correspondencias que se tienen en los Estados, prometen más de lo que pueden, poniendo en cuenta lo que el otro a de obrar; i el otro también se engaña en las Acciones que espera, poniendo en cuenta lo que fue prometido…» [474].

Es sabido que las encendidas soflamas luteranas aparte de conducir a una reforma a ultranza en materia de religión, también favorecían la confianza ciega en un centralismo político decididamente autoritario y abiertamente individualista. Su teocratismo, tan poco indulgente con posicionamientos opuestos, solo podía llevar a su entronización como religión de Estado. Por el contrario,

[474] Malvezzi, V., *Sucesos principales de la Monarquía de España*, fol. 13 vto. D. L. Shaw en su estudio preliminar a la obra de Malvezzi, V., *Historia de los primeros años del reinado de Felipe IV*, que edita en Londres 1968, p. XLI, se refiere a la ocupación *de facto* de la Valtelina en 1620 calificándola de audaz operación militar destinada a proteger los intereses estratégicos de la Monarquía frente a los derechos de sus legítimos ocupantes, los grisones protestantes y filofranceses. El artífice de la táctica fue el duque de Feria, gobernador de Milán, quien consciente del interés estratégico del territorio y ajeno a las recomendaciones recibidas desde Madrid, decidió que había que proceder con rapidez y pocos miramientos. Y expongo las palabras del propio Malvezzi, pp. 48-49: «… ya vuestros enemigos… han movido las máquinas para asaltarla. El ceder no es pararlos, es animarlos. El dejar estos valles es facilitar sus designios; el tenerlos imposibilitarlos. Son cuatro palmos de tierra (ello es verdad) mas… esta poca tierra impidiendo la ventilación a la monarquía… basta para obligarla… a hacerse tributaria de gente innoble. Este tomar las plazas y despues volverlas… no se adscribiría a continencia sino a miedo… La razón de Dios no se puede balanzar con la razón de estado… ». Aunque el Consejo de Estado se opuso en principio a esta acción alegando razones jurídicas y hasta divinales, lo cierto es que el final la propuesta de Feria se aprobó y ejecutó. Tras la invasión de la Valtelina por los franceses a principios de 1625 se planteará a la Monarquía el grave dilema de qué actitud mantener ante Francia tras el descalabro militar a que había conducido la operación militar del que culpaba al gobernador de Milán duque de Feria. Sobre un fondo de penuria financiera, van planteándose las posibles opciones: las propuestas del Consejo de Estado tras su consulta, la búsqueda de una solución intermedia que salvase *in extremis* la reputación española sin considerar el hecho como *casus belli*, la necesaria defensa del Milanesado ante el agravamiento de su amenaza, los intentos de contraatacar a través de la ayuda española a los hugonotes franceses en su reducto de *La Rochelle* (operación que también fue sometido a consulta del Consejo de Estado), etc., de todo ello puede consultarse Ródenas Vilar, R., *La política europea de España durante la Guerra de los Treinta Años*, Madrid 1967, pp. 29 ss.

los erasmistas españoles (Alfonso de Valdés, Francisco de Monzón, autor de un libro titulado *Espejo del príncipe christiano* en 1544, Juan Luis Vives, Juan de Vergara entre otros muchos, precedidos en ciertos importantes aspectos por el gramático Antonio de Nebrija), todos ellos podían considerarse apasionados defensores de un humanismo cristiano cuya naturaleza y contenido espiritual habría de sorprender al propio Erasmo.

Lo curioso de Juan Luis Vives es que era un converso y destacado humanista. Esta peculiar circunstancia se contrapondrá al hecho de que en España se sostuviera irreductiblemente el criterio de que un judío nunca abdicaría sinceramente de su religión. La existencia de falsos conversos nutre la larga lista de aquellos que fueron víctimas de la Inquisición. Pero también hubo otros muchos, incluso destacados personajes de la cultura o la acción política, que fueron admitidos en el campo de la milicia, la cultura o la Iglesia. La cuestión sería aún más difícil cuando, como en el caso de Vives, era un converso que se transformaba en un destacado humanista [475]. Creo que para resumir la influencia de Erasmo en una España que apenas conocería «las actividades reformistas tanto de la Iglesia como de la monarquía habían precedido y preparado el camino para el erasmismo, creando un movimiento genuinamente local a favor de la reforma eclesiástica y de la erudición bíblica» [476].

Se puede decir que es el momento en que la rutina escolástica se enfrentará a la nueva doctrina humanística, más inquisitiva y también más espiritual. Todos esos españoles se mostrarán firmes partidarios de la sencillez evangélica y caminarán por la senda que les llevará a la verdadera devoción. El caso de Juan Luis Vives es un tanto llamativo, ya que, como explica Uscatescu con él «Erasmo tiene relaciones muy íntimas, que se traducen en un rico epistolario que, en una cierta medida, hacen de puente entre Erasmo y España… Erasmo admira el ingenio del joven humanista español, hasta el punto de escribir, un hombre de su orgullo intelectual: "Este es uno de aquellos que han de eclipsar el nombre de Erasmo. A los restantes yo no les presto un favor igual. Es un poderoso temperamento filosófico" [477]. En efecto Vives representará uno de los aspectos más arquetípicos del humanismo. Su atención preferente por las lenguas clásicas, griego y latín, la compartirá con personajes de extraordinaria relevancia en el mundo humanístico como es el caso de Tomás Moro. Ambos

[475] García Hernán, E., *Vives y Moro*, cit., p. 336.

[476] Dickens y Jones, *op. cit.,* p. 380.

[477] *Erasmo el europeo...,* cit., p. 24. En la misma pág. Recuerda que «Moro en carta a Erasmo en 1519… escribe «Tengo vergüenza de mí mismo, querido Erasmo… que con uno o dos librillos… nos ufanamos… cuando veo a Vives que tan joven ha publicado tantas obras tan atildadas, tan elocuentes, tan profundas…».

mantendrán contactos con Lutero y, tras una larga etapa de meditación, en la que tanto la espiritualidad del papa como las vacilaciones sobre la validez de determinados sacramentos, constituyeron graves motivos de reflexión, al final ambos decidieron apartarse de la influencia de aquel [478].

El relativo éxito del erasmismo en España no impidió la existencia de un compacto grupo de seguidores del holandés más tarde reconvertidos a la Reforma luterana, tal es el caso de Juan de Valdés (sobre lo que disiente M. Bataillon al considerar que lo que en él se produjo fue una evolución natural de su pensamiento que le llevó desde el erasmismo al protestantismo) o Francisco y Diego de Enzinas. Al primero de estos dos hermanos burgaleses se atribuye un texto muy expresivo de la influencia luterana y calvinista del autor, en concreto del *Catecismo* de Calvino y del *Tratado de la libertad cristiana* de Lutero. La breve obra de Francisco de Enzinas, publicada en Amberes en 1540, lleva por título *Breve y compendiosa institución de la religión cristiana.* Se advierte su comunicación con Calvino en el prólogo que hace su autor. El texto en cuestión está centrado significativamente «sobre el dogma de la justificación por la fe sola, con exclusión de todo mérito humano» [479]. Considerado uno de los más destacados seguidores de Lutero (aunque algunos no piensan lo mismo) en 1543 publica en Amberes su obra *El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Salvador Iesu Christo, traduzido del griego en lengua castellana por Francisco de Enzinas, dedicado a la Cesárea Magestad»* [480]. Significativamente la traducción de Francisco de Enzinas al español del Nuevo Testamento la hizo sobre el texto traducido del griego de Erasmo. Por lo demás Francisco de Enzinas se distingue de otros por su enconada crítica de la Inquisición española. Por lo que se refiere al «posible» humanismo temporal o circunstancial de Calvino, no debe olvidarse su rotunda defensa del principio de la predestinación que, entre otras cosas, implicaba un desprecio absoluto de la dignidad del hombre, algo tan contrapuesto al pensamiento de Erasmo. Con independencia de lo anterior tampoco ha de olvidarse el furor crítico con que defendía sus tesis y, con ello, la intolerancia manifiesta que se halla en su comportamiento. Veamos si no su respuesta:

> «… cuando oigo que el mérito del hombre es tan… inútil que todas las cosas… son pecado… que nuestra voluntad no hace nada más que lo que hace la arcilla

[478] Ver García Hernán, E., *Vives y Moro, la amistad en tiempos difíciles,* Madrid 2016, p. 103-104.

[479] Bataillón, M., *El hispanismo y los problemas de la historia espiritual española,* Madrid 1977, pp. 21 a 29.

[480] En la misma portada puede leerse lo siguiente: Josué I: «No se aparte el libro de esta ley de tu boca. Antes con atento ánimo estudiarás en él de dia y de noche: para que guardes y hagas conforme a todo aquello que está en él escrito. Porque entonces harás próspero tu camino y te gobernarás con prudencia».

> en manos del alfarero… ¿cómo es, pues, que oímos hablar tanto de recompensa, si no existe algo como el mérito?» [481].

Creo obligado recordar, una vez más, la importancia que la religión ha tenido en todos los pueblos y épocas, así como la intolerancia o la tolerancia culposas que los gobernantes y los doctrinarios políticos han mostrado sobre el hecho religioso. El inteligente arbitrista Mateo López Bravo, al que habré de referirme más adelante, decía, denotando en sus palabras su peculiar sentido en materia de religión (a la que probablemente habrá que llamar tolerancia, a falta de un calificativo más ajustado), que el pueblo llano no debe prestar atención a las prédicas y enseñanzas de determinados individuos que con novedades confunden al pueblo en su conciencia y en su fe y, por si esto fuera poco, también hacen peligrar el orden social. Su advertencia para general conocimiento es poco cuestionable, cuando, refiriéndose al pueblo llano, afirma que «ninguna cosa inquieta al vulgo con más fuerza que la nueva y vana religión».

Sin embargo, su advertencia se transformará en llamada de alerta, haciendo ver a todos que no hay más grave cosa que la simulación cuando es practicada por quienes, obedientes a una secta herética, intentan confundir a quienes de ordinario practican convencidos la religión de sus mayores. Si el espíritu del hombre puede ser inasequible al chantaje, e incluso a la tiranía, otra cosa es la sugerente penetración de ideas nuevas que llevan ocultos principios que lleven a la confusión. En tales casos podía suceder que lo que parece «saludable medicina… no trayga la muerte» de los incautos envueltos en los seductores pliegues de la simulación. El mismo Bacon era de la opinión de que «la religión supone el principal lazo entre los ciudadanos» [482]. Testimonio éste que firmarían sin dudar aquellos teólogos y doctrinarios de la Política afincados en los principios de la catolicidad. Partiendo del principio de que es Dios quien otorga al individuo la razón y con ella el libre arbitrio que le permite elegir una cosa u otra, manifestar un comportamiento u otro, el erudito milanés Settala nos ofrece una inteligente demostración del modo de actuar del tirano para tener bajo su ley a la comunidad: «… el tirano, para sujetar a su capricho la voluntad de los súbdito0s… trata de mantenerlos en la creencia… de que sí existe la providencia de Dios… Por lo tanto es fatal que en su corazón deje florecer el desprecio en vez de la devoción, la infidelidad en lugar de la fe, la injusticia y la crueldad en vez de la justicia y la compasión, el fraude y la trai-

[481] Dickens y Jones, *op. cit.*, p. 187.
[482] *Ensayos*, p. 32.

ción, en lugar de la buena fe y la lealtad. De todos modos sabe muy bien que no podría gobernar si el pueblo llegara a conocer su perversa naturaleza».

Aunque Erasmo había aconsejado en estos casos que el pueblo en vez de refutarlos debía ignorarlos, para no dar ocasión a entrometerse en una disputa que podía muy bien perder. Saavedra Fajardo se limitará a decir lo mismo respecto de aquel que lleva los mandos del Estado, afirmando simplemente que «es menester gran advertencia, para que ni la fuerza pase a ser tiranía, ni la disimulación, y astucia a engaño, porque son medios muy vecinos al vicio» [483]. López Bravo finalizará los juiciosos comentarios que dedica a la materia de Estado y gobierno, afirmando que, los hechos suelen poner de relieve algo que, con el tiempo, debemos conocer, y es que «el malo es pessimo cuando se finge bueno y de los venenos es el más mortal el dulce», lo que no es otra cosa que una nada velada crítica de la disimulación en materia de ciencia política o cuestiones de Estado. aconsejará sentenciosamente para conocimiento y alerta de la comunidad de los creyentes:

> «… ninguna cosa inquieta y rige al vulgo con más fuerza que la nueva y vana religión… Mejor y mas segura cosa es que padezca lo que no es otra cosa que una que no la unión de todos… [porque] estos hombres… tratan de cometer alguna gran maldad contra la religión o buenas costumbres… porque su peste, con apariencia de saludable medicina, no trayga la muerte primero que se sienta. El malo es péssimo cuando se finge bueno, y de los venenos es el más mortal el dulce» [484].

2.

> *«La Política se vale de la máscara de la piedad». «¡Cuánto engaño han bebido las naciones con especie de Religión».* F. Bacon: *«La religión supone para las sociedades el principal lazo entre sus ciudadanos». «El ateísmo es despreciable».* Locke: *«Prescindir de Dios, aunque solo sea en el pensamiento, disuelve todo». «Los que están fuera de la Iglesia reformada* [son] *una sucesión de herejías y cismas».* Locke: *«La libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre».* Spinoza: *Solo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón». »Las sediciones son muy frecuentemente urdidas con el pretexto de la religión».* Locke: *«La*

[483] *Idea de un Príncipe político cristiano…,* cap. XLIII, p. 391.

[484] López Bravo, M., *Del Rey y de la razón de gobernar,* En Mechoulán, H., «Un socialista español del siglo xvii» Madrid 1977, pp. 105-106.

tolerancia es el fundamento de la libertad». «Yo no niego que la intransigencia herética debe ser aborrecida pero mientras tanto, por nuestro odio a un error debemos cuidar de no caer en otro».

En todo momento he considerado necesarias las variadas referencias que aquí se hacen a propósito de los problemas que la gestión de la «materia de Estado o la «ciencia de la política», en sus múltiples manifestaciones, se plantean en unos siglos convulsos para las comunidades políticas. En los siglos XVI y XVII muchas ideas y consolidadas doctrinas son reinterpretadas en modo tal que apenas se parecen a su forma anterior. Otros conceptos íntimamente insertos en la mentalidad social, simplemente se limitan a desaparecer o a adoptar una forma externa que obligan a la doctrina a darles distinto significado. Los problemas de fondo que a lo largo de estas páginas aparecen son muy variados (políticos, religiosos, político-religiosos, culturales, de reputación, económicos, sociales, revolucionarios, militares, etc.). Quiero traer aquí un texto de Saavedra Fajardo, que ya he utilizado en otro lugar, por su clara visión de determinados fenómenos, de sus efectos en unos y otros, su uso instrumental o el devoto seguimiento de sus principios y dogmas.

Advertía Saavedra, como sabemos hombre experimentado en las lides políticas, tratadista de gran reputación y fino observador de los hechos que relata, sobre «la malicia y la fuerza que tiene la Religión» sobre la voluntad, muchas veces sesgada de los hombres, sean príncipes o no. Malicia que encuentra el mejor caldo de cultivo en «la simpleza del pueblo». Un pueblo incapaz de discernir entre la verdadera fe y aquellas otras creencias religiosas que, fundadas en interpretaciones intencionadas de los textos evangélicos, atentan contra los fundamentos de la misma, mudando los principios en los que se apoya su conciencia. E íntimamente ligado a ello las cuestiones políticas, sus mutaciones, riesgos de desaparición en el ideario colectivo, variación y multiplicación de sus viejas formas, los riesgos de confrontación y violencia, etc.

No pocas veces los teóricos de la política y doctrinarios de la Religión hablan directamente de malicia en la transmisión de ideas que semejan ser nuevas, o que lo son a cambio de suprimir los conceptos e ideas que las precedieron y que tratan de eliminar. Del «engaño» que muchos pueblos sufren de parte de fanáticos que, con sus doctrinas y prédicas falsas, les hace confundir sus creencias y, con ellos, las de la República. Comentaba Gerónimo de Zevallos que «la lengua es un mensajero del corazón, y si el corazón no obra lo que dize, el mensajero no tiene autoridad» [485]. Alerta Saavedra sobre la atención

[485] *Arte real para el buen gobierno…*, fol. 136.

que se debe prestar por parte de algunos gobernantes, para evitar un mal que llevaba produciéndose desde hacía un siglo: el hecho incuestionable de que «la Política se vale de la máscara de la piedad». Su pensamiento de hombre culto y experimentado en las cosas atinentes a la «materia de Estado» o «ciencia de la política» le forzarán a lamentar «Cuanto engaño han bebido las naciones con especies de Religión», para luego alertar a unos y otros, a hombres de la política y el gobierno y simples súbditos:

> «Conoce la malicia la fuerza que tiene la Religión en los ánimos de los hombres, y con ella introduce sus artes, admitida fácilmente por la simpleza del pueblo, el cual no penetrando sus fines, cree, que solamente se encaminan à tener grato à Dios, para que prosperen los bienes temporales. Cuanto engaño han bebido las naciones con especies de Religión… Estén las Repúblicas y los Príncipes muy advertidos, y principalmente en los tiempos presentes, que la política se vale de la máscara de la piedad…» [486].

En estas páginas se habla de tolerancia o intolerancia, religionarios o ateos, laicos y seculares o confesionales. El término tolerancia no es absolutamente nuevo ni, a lo largo de los años, dejó de contorsionarse sobre sí mismo hasta desembocar en otro concepto o idea menos atada a los vaivenes políticos. En este punto, las páginas que siguen, sobre las que se esparcirán estos conceptos una y otra vez como naipes en la mesa, razona Joseph Pérez que «durante siglos, la Cristiandad no pudo ni siquiera entender que un individuo pudiera apartarse de la fe, a no ser que careciera de inteligencia o estuviera presa de un inmenso orgullo; negarse a admitir el credo oficial no podía proceder de un escrúpulo de conciencia… el que actuaba así daba a entender que anteponía sus opiniones personales a la verdad revelada… ésta es la acusación principal que, en 1521, lanza Carlos V contra Lutero» [487].

En lo referente al principio de tolerancia, su importancia radica no solo en la pacífica convivencia de los miembros de una comunidad política, sino que además, lo mismo que los ortodoxos españoles permanecían adheridos al principio de que «mudar de religión equivale a mudar de Estado», otros tratadistas, especialmente protestantes (Francis Bacon, John Milton, John Locke) y calvinistas (Alberico Gentili) consideraban que la principal causa de tumultos en las sociedades políticas no era el peligro que se cernía sobre la fe única, el

---

[486] Saavedra Fajardo, D. de, *Idea de un Príncipe…,* tomo I, Empresa XXVII, pp. 248-249.

[487] *La tolerancia. Evolución de un concepto*, en «Intolerancia e Inquisición», ed. de José Antonio Escudero, tomo II, p. 32. Locke, J., *Carta sobre la tolerancia,* p. 57, escribe: «no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios… Prescindir de Dios, aunque solo sea en el pensamiento, disuelve todo».

auténtico credo, sino la falta de tolerancia, con el matiz que insertaba Gentili: «siempre que no ponga en peligro la razón de Estado». Siendo esto importante, como se verá, sin embargo Locke pone fin a toda cuestión sobre materia religiosa diciendo que «no deben de ninguna forma ser tolerados quienes niegan la existencia de Dios». Aunque el ateísmo se consideraba por la doctrina el mayor de los insultos a un Dios ignorado deliberadamente, el filósofo inglés añadirá de su propia cosecha una sentencia en forma de adagio que, sin duda, deja suficientemente despejado el camino: «Prescindir de Dios, aunque solo sea en el pensamiento, disuelve todo» [488].

Es evidente que esa vanidad o esa sinrazón existió y cundió por muchos ámbitos de la vieja Europa católica. El peligro a que aludía López Bravo o Saavedra Fajardo para la España católica y devota, también lo encontramos en otros países donde la Reforma había penetrado hasta sus adentros en la conciencia del pueblo. Caso quizás paradigmático de lo que digo es el del anglicano Francis Bacon (1561-1626), filósofo, jurista y cortesano en sus mejores momentos, que escribió en sus *Ensayos* ideas que vemos repetidas en afamados autores católicos, especialmente españoles. Lo interesante del caso es que él también está consciente de que la religión constituye el más poderoso adhesivo, capaz de unir a los sujetos de una comunidad política: «principal lazo entre sus ciudadanos» lo llamará, utilizando términos que nos son conocidos desde la otra orilla de ese piélago que parecía separar vertiginosa y permanentemente dos religiones que partían de un mismo tronco común.

Sin ir más lejos, Andrés Mendo (1608-1684), como buen católico que no osa apartarse de la senda marcada por quienes rigen los destinos del país, lo expresará del siguiente modo: «La fe verdadera conserva el Estado de los reinos y ayuda a su gobierno político» Además, y siguiendo la senda recorrida por el anglicano Bacon (1561-1626), ese lazo vinculante constituirá nada menos que algo «muy beneficioso para un Estado». Dejo ahora fluir con su interesante aporte doctrinal las palabras de Bacon, en el que se advierte una interpretación de los principios religiosos de la religión cristiana en todo similares a la que hemos visto en Andrés Mendo:

> «La religión supone para las sociedades humanas el principal lazo entre sus ciudadanos, de manera que es muy beneficioso para un Estado que su religión vincule de verdad a los distintos estamentos e individuos» [489].

---

[488] *Carta sobre la tolerancia,* cit., pp. 32.
[489] Bacon, F., *Ensayos. Sobre la unidad de la religión,* p. 31.

Sin embargo, al margen de otras consideraciones a propósito de ciertas formas de desvaríos mentales o de nula capacidad del hombre para comprender que la finitud de sus fuerzas justifican un anhelo de algo superior, que solo reconociendo que la naturaleza del ser humano es incapaz de sustituir por sí sola el profundo, insondable hueco de esa inmensa oscuridad que supone la falta de toda creencia. Que la naturaleza humana es pródiga en milagros que, aun enalteciendo al hombre, el tiempo se encarga de barrerlo con el viento del atardecer. Que ella, por sí sola, no es capaz de arrancar al hombre de la nada, salvo que esa fe sea una donación que se nos da. Que abrazar una fe ni es fruto de la debilidad humana ni rechazarla lo es de la autocomplacencia y capacidad de oponer a las creencias su confianza en sí mismo. No todas las demostraciones requieren los algoritmos de las ciencias creadas por el hombre a través de los siglos. No quiero dejar de incluir aquí unos argumentos que el propio Bacon inserta en sus *Ensayos* como colofón a otros previos plenos de sabiduría y sensatez:

> «El ateísmo es depreciable en todos los aspectos, y debe añadirse entre los principales motivos que con sus ideas impide que la naturaleza humana se eleve sobre sus frágiles cimientos hacia estados superiores» [490].

Como dicta Paul Hazard, «los racionales y los religionarios… se disputaban las almas, y se enfrentaban en un combate que tenía por testigo a toda la Europa pensante… la herejía no era ya solitaria y oculta; ganaba discípulos, se volvía insolente y jactanciosa… Se relegaba a lo divino a cielos desconocidos e impenetrables; el hombre y solo el hombre, se convertía en la medida de todas las cosas [491]». En cuanto a los seguidores del holandés, todos podían ser considerados, en mayor o menor medida, disidentes de los estrictos cánones defendidos por el grupo más integrista y menos conciliable de los «religionarios» españoles. Estos últimos, también catalogados por su integrismo religioso como antierasmistas, nutrirían más tarde las filas de los partidarios acérrimos de la Contrarreforma. Unos y otros, los seguidores a ultranza de Lutero y sus discípulos, así como los fervientes admiradores del autor de *El Príncipe* y de los *Discorsi,* por un lado, y aquellos otros enemigos declarados de las tesis de Lutero y de Maquiavelo, tratarán de disputarse el campo. Aunque también habrá individuos que, emboscados en principios y axiomas no repelidos por la Iglesia, tratarán de subsistir en el seno de comunidades políticas donde ambos

[490] *Ibidem,* p. 32.

[491] HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea,* Madrid 1928, p. 10. Y continúa diciendo: «… había que edificar una política sin derecho divino, una religión sin misterio, una moral sin dogmas,,,».

reformadores, Lutero y Maquiavelo, estaban condenados por el Estado y excomulgados por la Iglesia Católica. Estos últimos constituyen el grupo de los que ni se someten a Dios ni se rebelan contra Él. Para Maquiavelo solo son merecedores del más intenso desprecio.

Los integristas católicos formarán filas en el compacto e inconciliable grupo de los partidarios de la Contrarreforma. El mismo Erasmo manifestará su oposición a la política de hacer fuego contra el fuego, emplear la violencia contra la violencia. Esto no es otra cosa que una reprobación de los principios de la Contrarreforma. Su oposición al protestantismo se manifiesta de forma moderada, evitando los excesos de una confrontación cuyos efectos no son predecibles. Por eso mismo proclamará que «la intransigencia herética debe ser aborrecida, sobre todo si sobrepasa determinados límites». Sus palabras en este punto constituyen prácticamente la reproducción de otras debidas a Erasmo a las que se ha hecho referencia: «Yo no niego que la intransigencia herética debe ser aborrecida, si es incurable. Pero, mientras tanto, por nuestro odio a un error debemos tener cuidado de no caer en otro» [492]. Los ultracatólicos con su furibunda oposición a Maquiavelo contribuirán de manera decisiva a propagar su nombre por todos los rincones de Europa [493]. No es de extrañar que la advertencia formulada por fray Juan Márquez a principios del siglo XVII tendría un valor que podría considerarse profético, cuando opinaba que en buena medida la fama adquirida por el político florentino se debía precisamente al empeño y a la escasa previsión de sus máximos oponentes, quienes en sus obras «le habían nombrado más de lo que debieran».

Los primeros, los partidarios de las ideas de Erasmo, sin embargo, se mostraron entusiastas seguidores del humanismo cristiano, la fe sincera en los principios del Evangelio y el ejemplo de la sencillez de los primeros cristianos, así como su subordinación al papado, aunque muchos de ellos eran conscientes de la necesidad, más o menos imperiosa, de la reforma de sus costumbres. Lo cierto es que la Historia no ha olvidado el nombre de Maquiavelo ni de Lutero, mientras que la Contrarreforma contribuyó al olvido de las tesis de Erasmo. En cuanto al influjo negativo que las tesis de Lutero podían producir en sociedades unidas por la fe católica, predicarán, en tanto que pertenecientes a la Iglesia reformada, todo aquello que veían con alarma: los embates del cristianismo contra la muralla de sus convicciones en materia religiosa. El mismo Bacon lo había pronosticado al comentar que «los que están fuera de la Iglesia (reformada)… una sucesión de herejías y cismas su-

[492] DICKENS y JONES, *op. cit.*, p. 358.
[493] Ver JAVIER CONDE, F., *El saber político en Maquiavelo,* p. 15.

pone un escándalo cuyo efecto más pernicioso sobre la vida social es la degradación de las costumbres…» [494].

Pero ¿Cómo conciliar aquella razón de Estado impregnada de catolicidad, que estaba obligada a atender los múltiples problemas que la función de gobierno creaba constantemente, con la razón de Estado de los «políticos»?. Ya vimos la posición que sobre el tema mantenían Fray Juan Márquez y Pedro de Rivadeneira, a los que podríamos añadir otros más. Citaré, por su gran interés a un nuevo autor, Pedro de Portocarrero, cuya obra *Teatro Monarchico de España,* aún siendo algo tardia para nosotros (se publicó en 1700) contiene los mismos elementos expositivos de los que hicieron gala muchos de sus colegas prácticamente contemporáneos. Y dado que una de las principales preocupaciones de los doctrinarios políticos era que su príncipe, no solo ejerciera el control interno de su reino, sino que también aspirara a lograr el aumento de sus dominios, reconocerá que «los medios precisos para aumentar un Imperio, son tantos… que ni un sujeto tendría vida para escribirlos… [siempre que] no sea con tiranía». Palabra clave esta de tiranía como veremos más adelante. También misión trascendental aquel que impulsaba a los gobernantes a identificar la pérdida de la reputación con la pérdida del respeto de los demás príncipes.

No hace falta insistir en el hecho, al que habré de dedicar algunos comentarios, de que el mencionado planteamiento doctrinal de patente hispana habría de encontrar la fuerte oposición de significados autores británicos. Aparte de Francis Bacon, John Milton se declarará firmemente opuesto al absolutismo político. Ello equivale a decir que consideraba poco menos que irracional que los súbditos hubieran de seguir, convencidos o no, la fe de su soberano, pudiendo equivocar con ello el camino de su salvación. Pero hay más, como firme defensor de la razón del hombre, también lo era de su libre arbitrio y, en consecuencia de la libertad de conciencia y de pensamiento. Algunas reflexiones suyas nos parecen surgir de la pluma del filósofo, político y brillante escritor Francis Bacon, quien, desde luego, le sirvió de inspiración en no pocos ámbitos intelectuales. Su mentalidad tolerante la vemos manifiesta en sus escritos con la llaneza que solo puede proceder en un espíritu libre: «… las pequeñas diferencias entre creencias vecinas… en aspectos de doctrina o disciplina» no tienen por qué constituir un obstáculo insalvable para la convivencia en libertad de los hombres, escribirá John Milton.

---

[494] Bacon, F., *op. cit.*, p. 31. Decía Erasmo: «pienso que llegamos más lejos mediante la cortesía y la moderación que mediante el griterío. Así es como Cristo sometió el mundo a su imperio… La venenosa propaganda de alguna gente es mejor ignorarla que refutarla». Ver Dickens, A. G. y Jones, W. R. D., *op. cit.*, p. 167.

Ese espíritu abierto y, por tanto, ajeno a controversias que fácilmente llevan a la violencia, es también el que refleja una forma de organización política, o un Estado que, ajeno a cualquier tipo de coacción, permite que la razón de los individuos se muestre con verdadera libertad. Al contrario de lo que nos ofrece el pensamiento español, más o menos impregnados por el racionalismo humanista, la doctrina de Erasmo se nos aparece estrechamente relacionada con el planteamiento que Milton hace al subrayar la coincidencia entre la libertad de imprenta con la libertad del individuo. Su excelente obra *Aeropagítica,* dedicada primordialmente a defender la libertad de imprenta sin necesidad de censura previa, constituye uno de los más claros ejemplos de oposición a todo aquello que pueda suponer un obstáculo a la libre expresión del hombre: «las pequeñas diferencias entre creencias vecinas… no tienen por qué interrumpir la unidad en el Espíritu». En ella hallamos todo un planteamiento de doctrina política de largo alcance, así como comentarios que pueden sorprender en la pluma un decidido defensor de la Iglesia Anglicana, tanto como contrario a la la más rancia versión de la Iglesia Católica y el «absolutismo» papista:

> «… las pequeñas diferencias… entre creencias vecinas… que se dan en aspectos de doctrina o de disciplina, aún siendo muchas, no tienen por qué interrumpir la unidad en el Espíritu mientras podamos hallar entre nosotros el vínculo de la paz» [495].

No parece necesario insistir en el hecho de que libertad de conciencia y libertad política eran principios estrechamente entrelazados en el seno de los Estados del Renacimiento y, especialmente, del Barroco. El nacionalismo y su directa secuela el absolutismo político, durante su proceso de gestación y a lo largo del siglo XVII, constituía el mayor obstáculo a la admisión de una pluralidad religiosa potencialmente desestabilizadora, capaz de hacer temblar los cimientos del Estado, impidiendo aquello que tanto defendía Maquiavelo, su conservación y defensa. Digamos que esto último constituía el centro de gravedad de los debates doctrinales inspirados en la común ortodoxia católica o, más aún, en los estrictos fundamentos teológicos nacidos tras el Concilio de Trento.

Precisamente, en la segunda mitad del siglo XVI, por las fechas en que se celebraba el concilio, un tratadista político español, Horozco y Covarru-

[495] MILTON, J., *Aeropagítica, op. cit.*, p. 185. En p. 159 nos encontramos con esto: «Un poco de prudencia generosa, un poco de tolerancia entre unos y otros y una pizca de caridad, podrían convencer a todas estas diligencias para que se agruparan, para que se unieran en una búsqueda general y fraternal en pos de la verdad».

bias, dejaba claro su posicionamiento en torno al espinoso tema de la confluencia en un mismo Estado de pequeñas diferencias existentes entre creencias. Horozco representa justamente la defensa a ultranza de principios opuestos a la tolerancia. En suma, la suya es una de las más categóricas respuestas contra aquellos principios que, partiendo de la racionalidad natural del hombre, encontramos en John Milton. En efecto, Horozco afirmará que solo «la Ley de Dios y su Evangelio son la verdadera [y única] razón de Estado». La defensa a ultranza por parte de los doctrinarios políticos, teólogos o no, de la necesidad imperiosa de defender la existencia de una única religión, en este caso la católica, constituía elemento esencial para el mantenimiento del Estado, para su conservación y defensa. Desde luego, esta no es precisamente la opinión «a gusto» de Maquiavelo, quien considerando digno de alabanza cuando un príncipe «mantiene la fe que ha jurado», no tiene inconveniente en cambiar su fidelidad y la lealtad prestada a sus súbditos según sus intereses, incluso admite que quienes no hicieron tales demostraciones de lealtad «obraron grandes cosas y acabaron triunfando de los que tenían por base de su conducta la lealtad» [496].

La frase «mutación en la religión significa mutación del Estado» es también uno de los testimonios de mayor fuerza en su concisión que podemos hallar entre las numerosas noticias que sobre este tema aparecen en las fuentes originales de este período. En mayo de 1566 Pío V lo incluyó en sus instrucciones dadas al Nuncio pontificio en Nápoles. Un mensaje altamente significativo por su concepción, por lo que representaba entonces y por la idea que en el Vaticano, como en las cortes europeas, se tenía del católico rey de España, así como del rocoso integrismo de su política interior y exterior:

> «… nada puede ser de mayor utilidad para… [España] como tener en gran veneración las cosas de la Religión… porque mudanza en la Religión significa mudanza en el Estado…» [497].

Locke, como su compatriota y contemporáneo John Milton, siempre atento a las confrontaciones entre el poder civil y el eclesiástico, defendió con decisión la doctrina de la tolerancia, como ya se ha apuntado. Pero lo hizo partiendo del principio de que la libertad religiosa ni es un regalo de la Naturaleza, ni fruto de la casualidad. Es un derecho natural del ser humano que no precisa de concesiones ni resulta de premios, sobre todo procedentes de un poder ajeno, como es el poder político. Percibió con nitidez cómo resulta fácil

---

[496] *El Príncipe,* cap. XVIII, p. 85.
[497] Prodi, P., *El soberano pontífice,* Madrid 2010, pp. 288-289.

entender que el inmovilismo social resulta el mejor sistema para la conservación de los Estados. Sobre todo cuando estos están regidos por sistemas autoritarios. Un sistema político moderado permite tanto la seguridad de la organización política que defendía Maquiavelo, como la tranquilidad de los súbditos. Constituye un antídoto contra la rebeldía popular. Pero eso no es todo, el principio autoritario de que la religión del rey debe ser la religión de todos, constituye la más severa agresión contra aquel principio de la tolerancia y, mucho más, contra la libertad de culto.

Decía Spinoza con la sabiduría que suelen desplegar sus palabras, que «la obediencia suprime de algún modo la libertad». Su comentario, al tiempo que sutil, pone de relieve en pocas palabras lo que ya hemos visto en otros autores que tratan de la materia de Estado. En efecto, si la obediencia de los súbditos se mira desde el solo punto de vista de la actitud de los súbditos, si esa actitud conduce al inmovilismo de la razón, a la parálisis del entendimiento, quiere decir que nos hallamos ante un sistema político autoritario. Un sistema para el que nada cuenta la libertad de pensamiento, sea religioso o político. El grave problema que los Países Bajos supusieron para España tuvo por causas la intolerancia de un poder que negaba tanto la libertad religiosa como la política. En última instancia, un sistema autoritario cuya más eficaz arma para su conservación es la coacción contra el libre arbitrio de los individuos.

Locke se refería a este tipo de gobierno político alegando que «la opresión levanta fermentos y hace a los hombres luchar para liberarse del yugo». En el caso citado, puede hablarse a la vez de yugo político y religioso que, unidos, supusieron, posiblemente, el mayor acicate para el autocratismo y el confesionalismo de la Monarquía. Justamente aquello que defendía John Locke. Un modo de entender la construcción política en la que la concordia destaca por su ausencia, al igual que la reciprocidad en el respeto. El propio Bacon tiene escrito (lo acabamos de ver) que «la religión es beneficiosa para el Estado, siempre que vincule a los estamentos».

Como ya hemos comprobado páginas atrás, Saavedra Fajardo considera positivas, incluso estimulantes, las murmuraciones (críticas) del pueblo contra sus gobernantes («¿Qué no cometería el poder si no tuviese delante à la murmuración?»). Incluso el anglicano John Milton reafirmará el mismo testimonio declarando que «no podemos aspirar a una libertad en la que no se eleve queja alguna en la república» [498]. De nuevo nos situamos en la larga y cruenta guerra de un Flandes que, en diversas ocasiones, había elevado sus quejas contra el autoritarismo integrista español. La tesis de Saavedra es admisible si tales

[498] Milton, J., *Aeropagítica,* p. 5.

murmuraciones sirven para reajustar las normas existentes. Pero que no pasen de ahí. Si eso sucediera tanto el pragmático Saavedra como el anglicano Locke, coinciden en calificar los movimientos populares como fermentos convulsivos, manifestaciones de rebeldía, o si se quiere, guerras civiles. Blázquez Mayoralgo despejará cualquier duda respecto al carácter de este tipo de convulsiones sociales afirmando que «La guerra civil en la que los ciudadanos entre sí tienen [es un conflicto más grave] que la estrangera que les amenazan, porque las maldades domésticas, más encienden la rabia contra el pariente, que contra el enemigo» [499].

Para ambos, el polifacético español y el erudito filósofo inglés, situaciones tales son síntomas de descontento popular, casi siempre preludio de «sediciones muy frecuentemente urdidas con el pretexto de la religión». Maravall anotó hace años que «en toda Europa [asistimos cómo] todas las esferas de la vida colectiva, se ve arrastrada por fuerzas irracionales, por la apelación a la violencia, la multiplicación de crímenes, la relajación moral, las formas alucinantes de la devoción, etc. [en todo ello se] exterioriza la crisis social subyacente… de la mentalidad general de la época» [500]. No creo que haya tratadistas en estos siglos que no consideren que la obediencia a su rey, nace del respeto por su forma de gobierno, como elemento capital que denuncia la calidad extrínseca de un soberano. Al mismo tiempo, como veremos, la religión se constituye como la soldadura que cierra las grietas por las que ese respeto y esa obediencia regia podría escaparse. Según Ferguson «si el príncipe, en esta lucha, encuentra individuos que le respalden y otros que se opongan a sus pretensiones, entonces la espada, que había sido exhibida contra los enemigos extranjeros, puede ser dirigida al pecho de los ciudadanos» [501].

El mismo Saavedra tiene en este extremo unos comentarios tan puntuales como certeros: respeto, admiración, temor, dan origen a la dignidad regia cara al exterior y, por lo tanto, a la necesaria obediencia de un pueblo hacia su príncipe, cuya dignidad no depende de la opinión ajena: En consecuencia, nuestro autor transmite la idea de que «no hay más fuerza que el respeto, el qual nace de la admiración y del temor. Recuérdese el uso que Maquiavelo hace de la crueldad, o de la severidad puntual y oportuna frente a la clemencia como norma de gobierno. Clemencia como norma general, severidad y rigor en momentos oportunos es la máxima más ajustada para un acertado gobierno. Para Saavedra admiración unida al temor conducen al respeto y,

[499] *Perfecta razón de Estado…,* fol. 44.
[500] *La Cultura del Barroco*, cit., p. 127.
[501] Ferguson, A., *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil,* cit., p. 159.

por tanto, a la obediencia. Nunca dependencia de la opinión de otros, ya que esto conduce a la desobediencia y a la caída de la monarquía. Pero, sigamos a Saavedra:

> «en la Magestad Real, no hay más fuerza que el respeto, el qual nace de la admiración, y del temor, y de ambos la obediencia, y si esta falta, no se puede mantener por sí misma la dignidad del Príncipe fundada en la opinión agena, y queda la púrpura Real más como señal de burla, que de grandeza…» [502].

De nuevo el asunto religioso, el gran problema que suele hacer saltar por los aires a todos los epítetos y emblemas que caracterizan la persona real y con ellos el desplome de algunos sistemas políticos. Por el tiempo en que Locke escribía su *Carta sobre la tolerancia*, ya los súbditos de Flandes comenzaban a relacionar libertad de culto con libertad política y respondían con violencia a la violencia creciente de la Monarquía Católica. La misma que les negaba sus antiguos privilegios y costumbres y el vehemente deseo de las Provincias del Norte de sustituir la calcárea religión que veneraban sus señores. Es lógico que Locke estuviera al tanto de los sucesos que conmovían Europa central y de los graves conflictos que enfrentaban a la Monarquía Católica con los Países Bajos por el tema de la religión («Las sediciones son muy frecuentemente urdidas con el pretexto de la religión» apuntará*).*

Aquellas Provincias buscaban su libertad al modo que la describió Spinoza en términos inconfundibles: «Solo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón» entendida como función esencial del espíritu. Por eso me parece importante dejar constancia de cierto comentario del anglicano Locke, quien resumió el problema afirmando que Iglesia y Estado son dos cosas distintas que no se deben entremezclar, que los gobiernos cuando discurren sobre leyes justas «y no levantan fermentos»*,* cuando practican la moderación, cuando rechazan la violencia como forma de eliminar determinados conflictos «están tranquilos en todas partes»:

> «Los gobiernos justos y moderados están tranquilos en todas partes, y en todas partes seguros, pero la opresión levanta fermentos y hace a los hombres luchar para liberarse de un yugo molesto y tiránico… las sediciones son muy frecuentemente urdidas con el pretexto de la religión, pero también es verdad que los súbditos son frecuentemente maltratados y viven miserablemente a causa de su religión» [503].

---

[502] *Idea de un Príncipe político cristiano. Parte segunda,*, Empresa XXXI, p. 283.
[503] *Carta sobre la tolerancia,* p. 60.

Para la doctrina católica, anterior y posterior a la Contrarreforma, esa religión debía ser solo una, la católica, ya que la tesis que no pocos políticos seguidores de Maquiavelo defendían, consistía en que lo importante era que existiese una religión, cualquiera que fuese, con tal que supusiese el elemento de cohesión entre los súbditos («Aquellos que ni se someten a Dios ni se rebelan contra Dios merecen infinito desprecio», es la máxima con la que se opone el florentino a quienes se mantienen al margen de todo credo religioso). Poca distancia existe entre este comentario –al que, por cierto ya he aludido– y el que acabamos de recoger de John Locke. Más aún, si acudimos a otro mensaje complementario del mismo autor quien afirma que «los súbditos son frecuentemente maltratados… a causade su religión». De todo esto deducimos que el ateísmo es condenado tanto por católicos como protestantes, como algo contradictorio con la naturaleza humana. Dicho esto, creo que la más directa defensa de la libertad religiosa, entendida como culminación de los propósitos de la razón humana, la encontramos en el filósofo y reconocido empirista inglés John Locke. Contrario al maltrato, a la intolerancia y a todo aquello de frene la libertad humana merece su reprobación. Recomienda que la tolerancia «se impusiera», no como medio de silenciar eventuales rebeliones peligrosas para la seguridad del Estado, sino como «fundamento de la propia libertad», del individuo. Seguidamente, efectúa una categórica afirmación de la universalidad del principio del libre credo, que debe ser reconocido al individuo, principio que Locke no vacila en calificar de verdadero «derecho natural de cada hombre.

> «Estas acusaciones pronto cesarían si la ley de la tolerancia se impusiera de tal forma que todas las iglesias se vieran obligadas a establecer la tolerancia como fundamento de su propia libertad y enseñar que la libertad de conciencia es un derecho natural de cada hombre… y que a nadie debiera obligársele en materia de religión, ni por la ley ni por la fuerza» [504].

3.

«Los medios para aumentar un imperio son religión, justicia y ocasión». «Nada en política es más erróneo que el juicio de la fuerza y el poder de un Estado». Erasmo: *«llegamos más lejos mediante la cortesía y la moderación».* Gracián: *«Fernando era un político prudente, no astuto, hay gran diferencia y vulgar agravio».* Maquiavelo: *«Lo suyo*

[504] *Carta sobre la tolerancia,* p. 58.

es "crueldad devota". «Tienen algunos por sabio al engañoso». Maquiavelo: *«El engaño es reprensible, en la guerra es digno de elogio».*

Ahora bien, dejando a un lado por el momento todos aquellos elementos que conforman la tiranía política, la realidad es que Portocarrero, considerándose fiel seguidor de Saavedra Fajardo (a quien atribuye «lo más acendrado de la política de Estado»), se limitará a exponer escuetamente tres razones, tres simples vocablos que, a pesar de no aparecer conectados entre sí, en su conjunto están llenos de sentido: religión, justicia y ocasión. Obsérvese que cualquiera de estos tres «principios» en nada se contraponen entre sí o contra la razón política, tanto si se analizan bajo la óptica de la razón de Estado de Maquiavelo o la razón de Estado Católica de la que hizo, por cierto, un uso constante e inteligente Fernando el Católico tanto en el gobierno interno, como en la política internacional. Y quiero subrayar algo que me parece la precisión misma al referirse a un gesto político de especial interés que el rey Fernando solía poner en práctica cuando convenía a sus intereses: «… y no despreciando su atento desvelo las ocasiones que la fortuna… le tributa gustosa…» [505] Anota Portocarrero que los medios que los gobernantes tienen a mano para aumentar sus estados y su poder pueden reducirse a tres: religión, justicia y ocasión» («Dióme esta especie don Diego de Saavedra»). Sigamos sus palabras:

> «Si se hubiesen de referir por menor los medios precisos para aumentar un Imperio, son tantos que no bastaran muchos libros, ni un sujeto tendría vida para escribirlos por menor… los reduciremos a tres, los cuales son universales y sin ellos no se puede adquirir ni aumentar, que no sea con tiranía. Estos son: religión, justicia y ocasión. Dióme esta especie don Diego de Saavedra… no le podemos negar la perfección que dio a nuestra lengua española, juntamente con lo más acendrado de la política de Estado… Fueron los medios de que se valió nuestro Católico Fernando, encaminadas sus máximas al aumento de la Religión y observancia de la justicia, y no despreciando su atento desvelo las ocasiones que la fortuna… le tributa gustosa…» [506].

---

[505] Ver Ferrari, A., *Fernando el Católico en* Gracián, B.*,* Madrid 2006, donde se pueden ver las múltiples conexiones entre el rey Católico y Maquiavelo, sin que existan expresas referencias al nombre u obras de este último. Maravall, J. A., *Teoría del Estado en España en el siglo xvii,* Madrid 1997, 388 hace unas consideraciones a este respecto que considero oportuno traer aquí: «¿Cómo en nuestra literatura política del siglo xvii, frente a la concepción maquiavélica de la Fortuna se coloca la idea de la Providencia divina actuando en la historia humana?. Hay algo en la historia de los Estados que está más allá del entero poder del hombre. El cristiano ha llamado a esto Providencia; el renacentista, queriendo… prescindir de la acción divina, lo ha llamado Fortuna… la Fortuna encierra todo lo que en el curso de la naturaleza está más allá de lo que el hombre puede…».

[506] Portocarrero, P. de, *Theatro Monarchico de España que contiene las puras como catholicas máximas de Estado por las quales, assi los Principes, como las Republicas aumentan y mantienen sus dominios, y las causas que motivan su ruina,,* Granada 1700, Discurso I, cap. IV, p. 21.

Sin embargo, tampoco podemos olvidar que los muy católicos reyes Habsburgo españoles (siglos XVI y XVII), sobre todo desde Felipe II, fueron consumados maestros en el uso de la razón de Estado en cualquiera de sus múltiples manifestaciones, cuando de proteger la reputación, el enorme imperio y el poder de hecho de la Monarquía Católica se trataba. Por más vueltas que se le dé, el fruto más elocuente de la contrarreforma española, la razón de Estado Católica, no es sino un artificio político envuelto arteramente en los pliegues seráficos de la religión para contrarrestar aquella surgida tras la publicación de *El Príncipe* y los *Discorsi* de Maquiavelo. La razón política y la razón de Estado, combinadas en su justa medida dieron el triunfo y aseguraron la fama del rey Católico. Digamos que los muy católicos gobernantes utilizaron el mismo método político, agresivo y defensivo, que sus oponentes europeos. Solo pensando en otro convencido maquiavélico como Luis XIV de Francia, cuando en sus Memorias recordaba a su hijo, usando de la misma técnica propagandista de la que acusaba a los españoles que «los españoles nos dieron siempre el ejemplo», a pesar de considerarse ellos mismos «católicos por excelencia», de practicar estas técnicas disimuladoras cuando «el caso» o «la ocasión» les era propicia. Tal fue el caso a que se refiere el soberano francés de «poner su dinero en manos de los hugonotes rebeldes», con el fin de desestabilizar e incrementar los tumultos y enfrentamientos en suelo francés.

De nuevo Francis Bacon, tras reconocer que *la* «tasación y el juicio justo de la fuerza y el poder de un Estado» es de las empresas más difíciles de lograr, principio éste del que la Historia nos muestra múltiples ejemplos, nos ofrece la claridad de su pensamiento en breves frases. El poder, la fuerza y la reputación son factores de muy diferente calidad y peso. De ahí que la grandeza de un imperio no debe contraponerse la pequeñez de otro Estado, porque las circunstancias de cada uno pueden ser muy diferentes:

> «… nada en política queda más sujeto a error que la tasación y el juicio justo de la fuerza y el poder de un Estado… Ese es el motivo por el que encontramos Estados de gran extensión que no se han formado para aumentar su fuerza ni para invadir a otros, y encontramos otros Estados más pequeños capaces de fundamentar grandes monarquías» [507].

Ensalzaba Gracián la virtud de la prudencia en el gobernante por encima de la astucia con la que muchos «políticos» defendían la eficaz gestión del príncipe apegado a la práctica de la disimulación. Pensando en Fernando el

[507] *Ensayos,* p. 148.

Católico afirmaba sin titubeos que era un «político prudente, no un político astuto». Para él no era aceptable confundir uno y otro concepto en el ámbito de la práctica gubernativa. Hacerlo constituía en realidad un grave error por parte del gobernante, al existir de hecho una «grande diferencia» entre ambos, diferencia que atendía más que nada a sus fundamentos morales. Es más, entendía Gracián que defender cualquier tipo de paralelismo o de asimilación entre astucia y prudencia implicaba provocar un «vulgar agravio» a la virtud de la prudencia. Suponía menospreciarla en tanto que valor moral frente a aquellas actitudes o decisiones políticas engañosas, todas ellas consecuencia lógica del tan difundido fingimiento o disimulación. Lógicamente, Maquiavelo prestó atención a este tipo de acciones cuya finalidad era llevar al error al contrincante. Los términos en los que se expresa son tan evidentes y ajustados a la realidad política del momento, que no necesita otro comentario: »los hombres son tan simples, y se sujetan en tanto grado a la necesidad, que el que engaña con arte halla siempre gentes que se dejen engañar» [508]. Me remito ahora a las palabras de Gracián sobre el comportamiento del rey Católico, al que considera como *político prudente*:

> «Fue Era de Politicos, y Fernando el Catedrático de Prima. Digo politico prudente, no politico astuto, que es grande diferencia. Vulgar agravio es de la politica el confundirla con la astucia, no tienen algunos por sabio sino al engañoso; y por mas sabio al que mas bien supo fingir, disimular, engañar, no advirtiendo, que el castigo de los tales fue siempre perecer en el engaño» [509].

Fernando el Católico, a pesar de su prudencia, su destreza, su proximidad a actos de disimulación, a buscar el éxito en lo imprevisto, en el «acaso», en las circunstancias sobrevenidas, procedía atendiendo al apelativo o calificativo de Católico. Nunca desdeñó remitirse a su fe, a su confesión religiosa. Interesante mezcla de valores y creencias que tanto intrigaron al duque de Feria cuando consultaba, años más tarde, al agustino fray Juan Márquez cómo podían conciliarse en la actividad política dos sentimientos tan diferentes, razón y fe, por decirlo del modo más rápido, o razón de Estado y razón de Dios. Sabemos que el mismo Maquiavelo afirmaba que este rey utilizaba en sus acciones militares una «crueldad devota». Insuperable tan concisa definición. Sin embargo, en la práctica política los tratadistas distinguen «simula-

---

[508] *El Príncipe*, cit., p. 87.

[509] Gracián, B., *El político Don Fernando*, p. 422; también p. 426. El jesuita francés P. Joseph d' Orleans en su *Histoire des revolutions d' Espagne,* tome V, Paris MDCCXXXVII, lib. IX, p. 405 afirma que *Por esa mezcla de grandes virtudes, Fernando encontró el medio de ser uno de los más grandes Reyes que jamás hayan existido sobre la faz de la tierra…».* Ver *Gobernantes y gobernados* p. 444.

ción» y «disimulación». Si respecto al segundo los autores parecen encontrar disculpa en tanto no detectan engaño en la acción de gobierno, en la simulación parecen coincidir en que se trata de engaño, en tanto que acción deliberada tendente a perjudicar al contrario. En los casos de confrontación militar la simulación se entiende como cosa normal entre los contendientes, puesto que el fin de ambos es la victoria y la victoria es la seguridad del Estado. Maquiavelo explicaba que:

> «Aunque el engaño sea en todo lo demás reprensible, en la guerra es cosa laudable y digna de elogio… [si] por medio de él vence al enemigo, como a quien lo rechaza por la fuerza…» [510].

Nunca deja de ser interesante ver a través de los documentos cómo el rey Fernando iba paso a paso trenzando la cuerda que durante siglos dominaría con trazos firmes vastas extensiones de Europa. La experiencia acumulada en esta tarea suele dejar una especie de sonrisa en el espíritu ante el dinamismo, la carencia de atenazadores escrúpulos y el arrojo de este monarca al que el mismo Maquiavelo identificaba con el apelativo harto significativo de príncipe de «crueldad devota». La verdad es que resulta difícil interpretar de modo contrario la política del rey Católico, el fugaz alumbramiento de sus empeños políticos, el pulso firme con que los ejecutaba involucrando o alejando influencias de enemigos más poderosos, la frialdad con que solía trazar las líneas, a veces inextricables, de sus siempre grandes proyectos, el empleo que solía hacer del credo cristiano que con tanta habilidad definió Erasmo como «fe no precisamente diamantina» [511], etc.

Sobre todo importa reparar en aquellas ocasiones en las que lo estrictamente militar, lo perteneciente a su particular devoción en tanto que rey Católico, es decir, aquello que pertenece al mundo interior del soberano, a su espíritu, posiblemente sacudido por la cruel dicotomía del bien y el mal, atenazado por una contradictoria visión del mundo, las personas y las cosas y, por último, todo aquello que concernía al complejo orbe que conforma lo estrictamente religioso y que casi siempre tenía que ver con la política ejercida por el papa de turno. Lo que parece demostrado es que este rey logró afianzarse como soberano contando con la adhesión de sus vasallos, algo que no conseguiría Carlos V, precisamente por su condición de rey de España y emperador. El rey Católico no tuvo que dar tantas explicaciones a sus vasallos a propósito de su

[510] MAQUIAVELO, N., *Discurso sobre la Primera Década de Tito Livio,* lib. II, cap. XL, p. 244.
[511] *Escritos de crítica política…,* p. 49.

supremacía política. Guicciardini tiene a este respecto unas palabras que conviene tener presente para conocer esa especie de confianza de los vasallos en su señor natural que llevaba la adhesión a su persona hasta la colaboración en los asuntos de gobierno:

> «Cuando era embajador en España observaba que el Rey Católico don Fernando de Aragón, príncipe poderoso y prudente, cuando quería realizar una nueva empresa… de gran importancia, procedía muchas veces… que se conociese su proyecto toda la corte y el pueblo, y estos deseaban y clamaban para que lo hiciera. De este modo que descubriéndose su deliberación, al mismo tiempo era ya deseada; es increíble con cuanta justificación y favor actuaba en su reino» [512].

En definitiva, puede que no resulte mal ejercicio intelectual indagar de qué manera podían coordinarse, más o menos armoniosamente, todos esos elementos para el buen fin de su objetivo muchas veces previsible. En cualquier caso, creo adecuado dejar bien claro antes (aunque más adelante tendré que ocuparme de ello con más detalle) que en la segunda mitad del siglo XVI Diego de Horozco y Covarrubias, arcediano de Cuellar y sobrino del eminente jurista Diego de Covarrubias y Leiva, sostenía enérgicamente el postulado o la versión más ortodoxa que creo haber manejado sobre la «verdadera razón de Estado, aquella con que los reinos se prosperan». El propio término de «verdadera», ya denota una rigidez doctrinal antiespeculativa, impropia de la verdadera razón política, desafiante y agresiva. Adviértase que esa «verdadera» razón de Estado es la única válida, porque «las que se inventan en el mundo son falsas y perniciosas».

Su contenido puede muy bien encajar en el pensamiento de los religionarios anclados en los principios escolásticos que dominaron en la Edad Media. Pero también en función del momento en que se produjo y las circunstancias religiosas y políticas que dominaban el ambiente, respondería a la urgencia ortodoxa de la Contrarreforma. Proclamaba Horozco y Covarrubias su fe indisputable en «La Ley de Dios y su Santo Evangelio», como los pilares indispensables que sustentan y protegen al Estado de los accidentes que la Historia muestra ante todos como causas de la destrucción de las sociedades humanas constituidas en forma de Estado. Su apasionada defensa de la fe en Dios y todos aquellos beneficios que tal creencia puede proporcionar al hombre, no admite comparación con los vericuetos políticos y las intrigas

[512] *Ricordi politici e civili,* Firenze 1929, p. 35.

cortesanas, frutos del más declarado realismo político encerrado en las palabras «Razón de Estado»:

> «La Ley de Dios y su Santo Evangelio es la verdadera razón de Estado, con que los reinos se prosperan… y no hay otra, porque las que se inventan en el mundo, son falsas y perniciosas, que solo se fundan en la prudencia humana…» [513].

4.

> Rey Fernando: *«Dios nuestro Señor les dará el castigo por mano de nuestro exército». «El Pontífice no hace lo que debe, y tiene tantas maneras y poder para hacerlo».* Rey Fernando: *«Conozco bien à los franceses y se el crédito que se ha de dar a lo que dicen, y en mi harán muy poca impresión». «No solo bastamos para defendernos, más para poner al rey de Francia en toda la necesidad que quisiéramos y si ellos no quieren su remedio yo me lavo dello las manos». «El Papa* [le ayude] *con las armas espirituales, pues no le cuestan sino pergamino y tinta* [y lo haga] *con breves y bulas que para esta empresa son menester». «La concesión de las Tres Gracias, siendo su fin sustentar exercitos contra infieles».*

En Instrucción dirigida a Pedro Piñero su criado y Jerónimo de Vich su embajador en Roma desde Burgos el 7 de mayo de 1512, plantea el rey Fernando los términos de una eventual confederación urdida con los ingleses con el fin de frenar las pretensiones expansionistas del rey de Francia. El argumento fundamental de esa alianza que, a tenor de la actitud política mantenida por el rey Católico ha de considerarse ocasional y, por tanto, ceñida a la coyuntura del momento, es la existencia de una inminente amenaza francesa a territorios pertenecientes a la Iglesia, sin ocultar sus propios recelos respecto a sus propios dominios en Italia. Y, además, porque a su entender había que «comenzar a ganar reputación» les ordena comuniquen al Pontífice que si los franceses siguen con su actitud hostil contra la Iglesia sepan que «Dios nuestro Señor les dará castigo» y que tal castigo se materializará «por mano de nuestro exército». Para nada descubre sus planes defensivos de los territorios italianos arrebatados a los franceses. Medio siglo más tarde Blázquez Mayoralgo expresará su opinión sobre este tipo de acuerdos realizados de forma urgente e imprecisa

[513] *Doctrina de Príncipes, s*/f, pp. 25-26.

que «Confederaciones particulares, más son para sembrar discordias, que asentar paces». Además de que «Confederación que hacen los príncipes, no es nudo indisoluble: pues aun las paces asentadas no lo son» [514].

Así pues, exhibición de fuerza por una parte, ambiciones declaradas por otro, necesidad de que de una posible confederación nazca la suficiente fuerza liberadora de la amenaza, obligado mantenimiento de la reputación, debilidad material del Pontífice y seguro auxilio divino. Todo ello dentro de un mismo envoltorio político en cuya gestación la intervención diplomática será esencial. Por ello afirmará que «los franceses han cobrado mas miedo a los Españoles, que en las pasadas». Pero no solo la intervención diplomática jugará un papel esencial en la «ocasión» política que se ofrecía a las ambiciones del rey Fernando. Tampoco la exhibición desenfadada de perspicacia a la hora de recordar al papa que no le bastan papel y buenas palabras, sino bulas y aportaciones económicas, puesto que la Iglesia también, y en gran medida, saldría beneficiada. Leemos en la citada instrucción de 1512:

> «perseveren en ofender a la Iglesia… Dios nuestro Señor… les dará el castigo que por ello merecen… esto será por mano de nuestro exército, porque se sabe que en esta jornada de agora [se refiere a una amarga victoria francesa sobre los españoles] los franceses han cobrado mas miedo a los Españoles, que en las pasadas… y que entre cavalleros faziéndose lo que se debe no se tiene en mucho perder una batalla que todas no se puedan acertar y si una se pierde, otras se ganan… en llegando alla este grande socorro que mi gran capitán lleva ellos echaran del campo a los enemigos… y decidles que si menester fuere de más de la yda del gran capitán yo iré en persona con mayor socorro» [515].

Ahora bien, para lograr este resultado que él considera será favorable a las armas confederadas, por la sencilla razón de que el castigo había de provenir directamente de «Dios nuestro Señor», quien en la ocasión actuará «por mano de nuestro exército», es del todo conveniente que el Papa no se contente con ser mero observador de los acontecimientos quedando a la espera del fin

---

[514] *Perfecta razón de Estado deducida del Rey don Fernando el Católico,* México 1646., fols. 81 y 160.

[515] Baron de Terrateig, *Política en Italia del Rey Católico*, doc. n.º 78, pp. 207-208. En Rodríguez Villa, A., *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma,* pp. 16-17 encontramos que los acontecimientos referidos aquí y correspondientes a 1512 no dejan de tener su correspondencia con la reacción de Carlos V en 1527, concurriendo ahora similares tensiones y desacuerdos entre España, el Vaticano y, detrás, Francia. En carta del embajador de Carlos V en Génova Lope de Soria, fechada el 20 de junio de 1526 aconsejará este último a su señor la utilidad de atraer a su causa a determinados príncipes italianos, porque «lo haría de buena voluntad, y otros muchos con ellos. Y todo el daño que V. M. pueda hacer a S. S., parece que será lícito hacer, considerada su ingratitud y el poco respeto que tiene al servicio de Dios y bien de los cristianos… à solo V. M. toca castigar al Pontífice, que no hace lo que debe, y tiene tantas maneras y poder para hacerlo…».

de los mismos [516]. Para el rey Fernando esto último era el equivalente a querer defenderse únicamente «con las armas espirituales», cuya ineficacia en aquellos momentos resultaba innecesario recordar («porque el Papa [sabe que] no se ayuda [solo] con las armas espirituales». Opinaba, y así lo hará constar en su escrito, que resultaba más rentable para ambas partes que, «pues no le cuestan sino pergamino y tinta», se decida a compensarle con «breves y bullas que para esta empresa… son menester». Más aun considerando que los vientos le habrán de ser favorables, habida cuenta de que en la «empresa» se hará presente la *justicia divina*. El factor providencial, que no podía faltar en empresa querida por «Dios Nuestro Señor» quien ha decidido servirse de «nuestro exército» para el buen fin de la empresa.

Por ello, y cargado de razones que él considera de suficiente peso, en diversas cartas encarga a su embajador Vich, desde Burgos en 5 de junio de 1512, que requiera con toda urgencia del Papa la expedición de tales bulas, tanto para justificar su empresa como para impedir acciones contrarias de los reyes de Navarra, enemigos declarados, dada su inclinación favorable a los franceses. Además de necesitar ayuda económica por los muchos gastos que aquella operación militar implicaba, tampoco pasará por alto hacer algunas otras precisiones en beneficio propio y del Pontífice («en ayuda del Papa y de la Iglesia»). Por ejemplo, hacer notar la admiración de franceses y españoles por el triple acuerdo que él mismo dirigía, integrando a los ingleses en la empresa contra Francia y comprometiendo al papa a entregar los subsidios que necesitaba para aligerar la carga económica que la ayuda a la Iglesia requería:

> «Sabed que en Francia y aún en España se maravillan algunos que viendo que yo y el rey de Inglaterra queremos romper la guerra en Francia en ayuda del Papa y de la Iglesia y que ponemos por él nuestros estados y exercitos, porque el Papa [sabe que] no se ayuda tambien por acá con las armas espirituales y pues no

[516] En una interesante carta del rey a su embajador Vich de 17 de setiembre de 1511 refiere haber llegado a un acuerdo con el rey de Inglaterra con el fin de que Francia devolviese al Papa a Bolonia «y… fiziesse paz con el Papa». Impaciente por conocer la respuesta papal si «ha determinado tomar un camino u otro», a favor de ellos o de Francia determina que «si el Papa estoviere todavía suspenso sin determinarse, en este caso diréis al Embaxador de Venecia secretamente que yo desseo tanto la conservación dellos que fastaquí fecho para ello todo lo que buenamente he podido, y que yo soy obligado de embiar ayuda al Emperador contra ellos y que no la he querido embiar porque no fuesen acabados de destruir, y… tengo en Napoles el Exercito que sabeis a fin que el Papa y yo y ellos entendiessemos en cobrar lo de la Yglesia y en el remedio de Italia… y que… faziendo ellos paz con el Emperador yo les ayudare a ello con todas mis fuerças, y que si no lo hacen… no puedo mas esperar ni estar suspenso que pues el Rey de Francia da carta blanca como es es verdad que la da a mi y al Rey de Inglaterra… no solamente bastamos para defendernos mas para poner al Rey de Francia y a su estado en toda la necesidad que quisiéremos, y pues esto es assi, si ellos no quieren su remedio y se quieren dexar perder yo me lavo dello las manos y yo y el Rey de Inglaterra nos concertaremos con Francia… De manera que sin mas dilación saqueis el gato del saco con los venecianos y me hagais saber su resolución…» *Ibidem*, doc n.º 65, pp. 175-176.

> le cuestan sino pergamino y tinta y son para justificar más la causa… que procureys que el Papa me embie luego todos los breves y bullas que para esta empresa que se haze a favor de la Iglesia son menester…» [517].

En carta desde Ventosilla de 7 de octubre de 1514 dirigida a su representante Vich podemos ver de forma clara cual era la opinión que los franceses le merecían, tanto en su aspecto más general, como en lo referente a sus ambiciones sobre Italia: «para franceses no es cosa nueva procurar por todas las vías que puedan poner sospechas y celos entre los que están juntos y unidos para dividirlos… pero yo conozco bien a franceses y veo su fin y sé el crédito que se ha de dar a lo que dizen y en mi harán muy poca impresión sus sospechas… diréis a S. S. que esté mucho sobre aviso como yo lo estoy…» [518]. El pragmatismo político del rey Fernando era bien conocido por sus contemporáneos y recordado en tiempos posteriores. En su mente, aparte de lo que ya se ha dicho, él era perfectamente consciente de dos cosas. La primera, de estricto carácter militar: que «no se tiene en mucho perder una batalla, que todas no se pueden acertar, y si unas se pierden otras se ganan». La segunda se deduce sin muchas vacilaciones a la vista de los documentos, de la frágil consistencia que la confederación entre príncipes solía tener. La opinión que le merecían los franceses, tanto desde el punto de vista político como militar («Yo conozco bien a franceses y ceo sin y se el crédito que hay que dar a lo que dicen»). La desconfianza, la ambición, el recelo ante simples palabras o meros actos de significación polítca, tenían en permanente alerta a Fernando el Católico. Una vez más, no se equivocaba, ya que la experiencia y el conocimiento de la Historia daba suficientes elementos de juicio para instalar en la mente de los confederados la semilla del recelo.

De nuevo el contencioso entre el rey Fernando y ciertos pontífices surgió con el mismo motivo que surgirían las disputas entre otros papas y los monarcas sucesores de aquel. El argumento que utilizaba el rey Católico iniciará una

---

[517] *Ibidem* doc. n.º 81, pp. 214-215. Por haberlo hecho ya en ocasión anterior y tratarse de tema conocido, me limitaré a recoger algunas palabras de Ildefonso Pérez de Lara, quien en su *Compendio de las Tres Gracias de la Santa Cruzada, Subsidio y Escusado,* utilizo la ed. de Madrid 1768, lib. I, fol. 1: «De la justa causa que mueve y ha movido á su Santidad, y á… sus predecesores para la concesión de las tres Gracias… siendo… la causa final que mueve y ha movido al Rey Católico nuestro Señor y sus progenitores para… sustentar exercitos contra infieles, la defensa de la ley, y honra de Dios, y ensalzamiento de su Santa Fé Católica, y extirpación de las heregias… La qual [la Fe] mediante las conquistas y vitorias de los Reyes Catolicos se ha propagado en tantos, y tan remotos reinos…», teniendo en cuenta los grandes gastos que tal misión ha causado y causa al patrimonio regio, con el otorgamiento de las tres Gracias «se fortifique el exercito Catolico» Lo mismo harán sus sucesores. El propio don Fernando se considerará afrentado por el hecho de que a Francia se había dado el «patronazgo de las iglesias y de la cruzada, nunca teniendo guerra con infieles, como España…».

[518] Barón de Terrateig, *Política en Italia del Rey Católico,* Doc. 120, p. 304.

línea ininterrumpida de comportamiento que marcará durante casi dos siglos un aspecto nuclear de las relaciones entre el gobierno español y el Vaticano. La entrega de los soberanos españoles a la causa de la Iglesia Católica se pondrá de manifiesto cada vez que las circunstancias políticas o, sobre todo, religiosas, se pusieran de manifiesto. Del mismo modo la reacción del Vaticano será favorable o adversa dependiendo, no solo de las posibilidades económicas de las arcas papales, sino también de la condición personal o la procedencia del papa de turno.

Las consecuencias de tales circunstancias afectarán directamente a la disposición de la sede pontificia a la hora de otorgar la bula, la décima o el subsidio normalmente concedidos a la monarquía de España. La austeridad o el rigor de Pío V, nada tiene que ver con la circunstancia negativa que partía de la procedencia italiana y antiespañola de ciertos papas, *Médicis o Caraffa. Y, con independencia de ello, la disposición del pontífice* a otorgar el dinero dependerá de la, *más o menos*, estrecha amistad con el rey de Francia. Tampoco debe dejarse aparte una circunstancia de especial relieve. Me refiero con ello a los argumentos utilizados por los soberanos españoles que, como una letanía monótona se repetirán una y otra vez con diverso grado de exaltación. Me refiero a las múltiples ocasiones en las que la iniciativa de la Monarquía Católica, fruto de la entrega de los monarcas a la causa de la religión Católica, precedió a cualquier solicitud de contraprestación de Roma. En carta de Fernando el Católico a su embajador en Roma Vich, desde Madrid el 5 de mayo de 1514 encontramos la misma historia tantas veces repetida:

> «Quanto a la detención de las bullas de la décima y cruzada direis de mi parte a nuestro muy santo padre que no puedo dejar de estar muy quexoso y mal contento de ver que habiendo yo fecho por su santidad y por la Iglesia lo que a todos es notorio… dexe su santidad de concederme las gracias que siempre me fueron liberalmente concedidas por los santos pontífices sus antecesores, no habiendo yo fecho entonces por ellos ni por la Iglesia lo que en tiempo de su santidad he hecho ni teniendo yo entonces el gasto ordinario que agora tengo…» [519].

[519] Barón de Terrateig, *Política en Italia...,* Doc.116, p. 293. En Doc. 120, p. 305 confirma: «… yo estoy de firme propósito de estar siempre junto y muy unido con su santidad y con el emperador y con los suiços para la defensión del dicho ducado de Milán y para resistir a franceses que no vuelvan en Italia… que su santidad no dilate ya más de mandar despachar las bullas de la décima y cruzada, porque cada día crece más la necesidad que hay dellas… y si su santidad desfavorece la guerra que yo tengo contra infieles en orán, bujía y trípoli, negándome para ello las ayudas que siempre la silla apostólica me ha dado, no se quien ha de ayudar…». Y en Doc. 123, p. 315, insiste en el mismo tema del peligro francés sobre los dominios italianos de la Monarquía (incluyendo con oscuras razones al Estado Vaticano): «determinación de Su Santidad… de resistir a franceses que no vuelvan a Italia, porque esto es lo que cumple a la seguridad de la persona… de su Santidad y de la silla apostólica y del patrimonio de la Iglesia y de toda Italia y claro está que Su Santidad viendo esto tan clara y abiertamente no querrá hacer

Por cierto, resultan instructivas sobre este extremo las palabras que Francis Bacon inserta en su ya citada obra: «Durante el triunvirato de reyes que formaban Enrique III de Inglaterra, Francisco I de Francia y el emperador Carlos, se estuvieron vigilando mutuamente con tanto celo que ninguno de los tres fue capaz de avanzar un palmo de terreno sin que de inmediato los otros dos lo equilibrasen con una alianza o una declaración de guerra» [520]. Innecesario insistir en el poco o ningún espacio que quedaba libre para que los proyectos de Erasmo pudiesen entronizarse y separar lo inseparable entre los tres reinos más poderosos de una Europa que él quería unida bajo la dirección de un soberano. Aquellos viejos deseos del obispo Guevara que ansiaba la existencia en la Monarquía Católica de un solo Dios, una sola Ley y un solo Rey, son rastros de una ideología optimista destinada inevitablemente al olvido.

Sin duda, aquella actitud del rey ante lo que consideraba la voluntad de Dios y, más concretamente, la justicia divina, que motivaron abundantes actuaciones políticas y militares, modeló a su manera el comportamiento de muchos doctrinarios españoles aplicados a la ciencia de la política o arte de gobierno durante los siglos XVI y XVII. Un ejemplo puede servirnos de pauta en relación con los presupuestos que cada rey o príncipe puede albergar a la hora de gestionar los intereses de la comunidad. Entre otros autores, he preferido limitarme a Gerónimo de Zevallos, cuya clarividencia y rigor a la hora de transmitir sus ideas me ha parecido convincentes. La idea [521]que el autor desliza a la hora de compendiar los valores que deben adornar a todo gobernante, la «disimulación discreta», que unida a la prudencia fruto de la razón conducen a una forma de gobierno enderezado a un fin justo y acorde con la voluntad divina. Pero, ahora ese mismo autor nos va a proporcionar su idea de cómo ha de ser y que cualidades deben adornar al gobernante:

> «El Príncipe que sin arte de gobernar entra en el gobierno, y sin prudencia, es fuerça que le haya de suceder lo que a los que pretenden ser doctor en cualquier ciencia sin el arte que enseña las reglas, y los documentos para conseguirla».

Las declamaciones del rey Fernando de que las ambiciones anexionistas franco-venecianas de principios del siglo XVI, calificando la respuesta de la liga creada entre el Emperador, el rey inglés y el Papa, junto con otros príncipes italianos, como «castigo de Dios Nuestro Señor… por mano de nuestro

señor de toda Italia al Rey de Francia,,, ni querrá hacerse capellán del Rey de Francia, como lo sería volviendo franceses…».

[520] *Ensayos,* pp. 105-106.

[521] *Arte real para el buen gobierno de Reyes y Príncipes…,* Doc. XV, fol. 97.

ejército» contra aquellos príncipes depredadores ejerció, sin duda, su efecto en situaciones parecidas en las que la Monarquía se vio involucrada. Y sobre el mismo tema, a fines de marzo de 1513 escribía el rey a su embajador en Roma Vich para informarle de sus propias gestiones, nos tropezamos con que aquel, cuyos dominios intentaba conservar de la ambición francesa, mediante una alianza anglo-española vaticana, se aclaran por fin tras la ulterior conversación del rey Fernando con el Papa, situando como medida primordial «La total expulsión de franceses de Italia», no ya solo en beneficio del Vaticano, sino también protegiendo los intereses españoles; es decir: «de tal manera que que jamás pueden tornar a permanecer en ella…» Si las cosas se dejaban como estaban el futuro sería muy adverso, puesto que los franceses «ocuparían todo el resto de Italia y la Santa Sede no sería… nás que un simple clérigo».

> «Platicando yo sobre las cosas de Francia con S. S. me ha dicho que desea mucho la paz, pero que fuesse con total expulsión de franceses de Italia, de tal manera que jamás puedan tornar a permanecer en ella, porque si pussiessen el pie en el estado de Milan, en muy poco tiempo, según es grande su ambición y tiranía occuparían todo el resto de Italia… la subyugarían toda y S. S… no sería en tal caso más que un simple clérigo…» [522].

Si resulta fácil detectar las diferencias entre el pensamiento medieval y el siglo XVI y entre éste y el XVII, también lo es descubrirlas comparando el siglo XVII y el XVIII. A este punto Paul Hazard dedica unas palabras que, aunque discutibles en función de la variedad de sistemas políticos existente entre los Estados europeos, nos parecen llenas significado. Para él «los primeros (los filósofos y doctrinarios políticos del XVII) son cristianos, y los otros anticristianos; los primeros creen en el derecho divino y los otros en el derecho natural; los primeros viven a gusto en una sociedad que se divide en clases desiguales; los segundos no sueñan más que con la igualdad» [523].

Y creo que también es momento para recordar la carta que el embajador de Carlos V en Génova, Lope de Soria, le envía el 20 de enero de 1526, un año antes del asalto de Roma por el propio emperador. Es una carta que recordaremos años más tarde cuando en situación semejante Felipe II debía decidir cual era la respuesta más adecuada. Lope de Soria sugiere a su señor una medida de enorme calado al recomendar a Carlos V atraerse la mayor parte de los príncipes italianos. En esta situación ellos «lo harían de buena voluntad». Dadas las circunstancias en que el pontífice actuaba como un príncipe secular, sus obje-

[522] Barón de Terrateig, *Política en Italia del rey Católico* Doc., 92, p. 245.
[523] Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea,* Madrid 1988, Prefacio, p. 9.

tivos eran siempre propios de un enemigo declarado de Carlos V y, finalmente procedía aliado con el eterno enemigo francés. Por ello «todo el daño que V. M. pueda hacer a S. S. parece que será lícito hacer, considerada su ingratitud y el poco respeto que tiene al servicio de… Dios» [524].

5.

> Erasmo: *«La vida fuera del convento es más cristiana y está orientada al servicio de la religión que la actitud contemplativa y cerrada de la vida monástica».*

Esto explica que los erasmistas o reformadores y los no erasmistas a los que seguirán más tarde los ultracatólicos defensores de la Contrarreforma, constituyeran dos modos divergentes de entender la vida de los hombres, de los príncipes, de las organizaciones políticas constituidas en forma de Estado. No obstante, muchos de los politólogos e intelectuales españoles partían de una vieja doctrina de contenido aristotélico-tomista. La doctrina antigua desbordará el contenido interpretativo de muchos doctrinarios políticos o teólogos moralistas. Erasmo condenará ásperamente esto afirmando que «… se abuchea enseguida a quien ose contradecir aunque sea levemente los oráculos de Aristóteles». Al reconocer que «de él aprendimos que la felicidad del hombre no es perfecta si no se alcanza el bienestar corporal y económico», Erasmo no tardará en encontrar los fundamentos en los que el filósofo griego apoya sus tesis del razonamiento aristotélico y de sus muchos seguidores, precisamente por la flagrante contradicción existente entre tales afirmaciones y el lado espiritual del ser humano fecundado a través de la palabra de Cristo. Las demás conclusiones que de aquellas proposiciones se derivan, alejan aún más, si cabe, el planteamiento aristotélico de la Filosofía de Cristo. «De él aprendimos que no puede prosperar una república donde todos los bienes sean comunes. Nos esforzamos por aglutinar todas sus enseñanzas con la doctrina de Cristo, lo que equivale a mezclar "el agua con las llamas"» [525].

Lo cual no quiere decir que lentamente, en tiempos de Felipe II, ante la intransigencia de otros Estados, se fuera gestando una reacción contraria a la laicización y la tolerancia. El mismo Erasmo era perfecto conocedor de las conductas de unos y otros, pero se mostraba severamente crítico ante el com-

[524] En Rodriguez Villa, A., *Memorias para la historia del masalto y saqueo de Roma en 1527 por el ejército imperial,* Madrid 1875.

[525] *Adagios del poder y de la guerra...,* p. 226.

portamiento de muchos frailes y religiosos. («heraldos del Evangelio») los llamará, individuos poco dados a la sencillez apostólica o al rigor de la vida contemplativa. Razones más que suficientes como para desdeñar el hecho de mostrar muchos de ellos una devoción falsa, o ser víctimas de supersticiones contrarias a la verdadera fe. Incluso en algún pasaje de su obra *Lamento de la paz*, los acusará airadamente de animar a los fieles desde el púlpito a unirse a la guerra iniciada por príncipes ambiciosos y ebrios de poder. Con frecuencia contemplaba irritado a no pocos de ellos, sumisamente apegados a una forma de gobierno en nada concordante con el verdadero cristianismo: el de los primeros tiempos, el que aparece recogido en los textos sagrados. Por ello se expresará en términos nada complaciente con ellos:

> «… verás algunos religiosos que entienden su misión de manera tan extraña, que antes tolerarán una gravísima blasfemia contra Cristo, que la más leve broma sobre un Pontífice o un príncipe, sobre todo si viven a sus expensas» [526].

Parecida desconfianza provocaba en Erasmo una vieja y difundida historia: el excesivo respeto de muchos graves ciudadanos y, ante todo, políticos más o menos destacados o destacables hacia esa especie de ultraciencia preñada de sutilezas «sutilísimas» que creían destilar los filósofos. Sus numerosas críticas a individuos y personajes del momento solo encuentra explicación en esa especie de pesadumbre que su atenta y continuada observación parecía producirle. O tal vez lo fingía, en medio o a resultas de su manifiesto desprecio a este tipo de conductas. Obviamente me estoy refiriendo al torrente argumental que solía destilar la filosofía especulativa.

En los *Adagios* nos encontramos con que Erasmo propugnaba que: «No sin razón escribió el divino Platón que las repúblicas no serían felices a menos que

[526] Erasmo, *Elogio de la locura,* ed. Barcelona 1975, p. 22. En su obrita *Lamento de la paz,* el autor da vida a la propia paz que discurre donde puede encontrar asiento y protección de los innumerables enfrentamientos por una u otra razón, en p. 24 tras referirse a los sacerdotes y religiosos, acaba diciendo con desolado espíritu: «De ningún sitio he tenido que salir más deprisa ¿Qué podía esperar allá donde la religión disiente de la religión? Recientemente Carlos Clavería en su reciente y, desde luego, sorprendente libro Erasmo, hombre de mundo: evasivo, suspicaz e impertinente (misántropo, borrrachín, pendenciero), Madrid 2018 p. 33 se refiere a la vieja amistad existente entre Erasmo y el prior del monasterio donde junto a aquel había compartido parte de su tiempo. Al recordarle el prior sus deberes para con el monasterio la respuesta de Erasmo es del siguiente tono: «que la vida fuera del convento es más cristiana, pía y está más orientada al servicio de la religión que la actitud contemplativa y cerrada de la vida monástica». En las siguientes cartas los términos en los que se expresa Erasmo encierran «desprecio» y «perversidad», según el autor. De ellos el autor recoge una largta relación, en la que pueden observarse diversas muestras de esas «cualidades» erasmianas. Solo referiré al comentario introducido por Erasmo en una de ellas: «si de todas partes me llueven dineros, que no me importan y pensiones y prebendas, ni pienso volver a la vida austera» p. 34.

el poder se confíe a los filósofos o que los que detentan el poder se guíen por la filosofía» [527]. Desde luego, no puede ser más oportuna y, al mismo tiempo, sintomática su remisión a ciertas palabras de San Pablo, sin duda el más culto de los comentaristas de la doctrina de Cristo: «Aceptadme como a un loco… somos locos por gracia de Jesucristo» [528]. Idéntico rechazo mostrará hacia los juristas creando, interpretando a su favor o revolviendo a sus anchas el inmenso pozo de las leyes [529], hasta distanciar su contenido primigenio de las realidades sociales, ya sea desde el punto de vista del Derecho privado como del concerniente a la «materia de Estado» o la «ciencia de la política». Finalmente, Erasmo concluirá con unas palabras que no necesitan ni aclaración ni respuesta, cuando exclama: «¿Qué hay, pues, entre los mortales que no sea hecho en plena locura, por locos y para locos? Y si alguien quiere ir contra el sentimiento universal, le aconsejaría que… emigrara a un desierto, donde solo consigo mismo gozará de su sabiduría» [530]. Siguiendo en esta línea de pensamiento Rivadeneira aconseja al príncipe «no hacer muchas leyes, porque los súbditos se cansan… y los jueces son remisos en ejecutarlas… y el príncipe pierde reputación cuando sus leyes no son obedecidas». Esa es la causa de que las leyes no bien estudiadas originen muchos problemas, no solo a los jueces, sino también a las partes, «porque el hombre se acuerda más de la injuria que del beneficio…». Esa es la razón que ha de tener presente todo gobernante a la hora de legislar. Su misión es anteponer el bien público al suyo propio, de tal manera toda norma ha de venir adecuada al caso concreto, para evitar contradicciones entre ellas. Ello equivale a no «tener por magnanimidad el emprender cosas de poca importancia, y echar el resto en cualquiera empresa, sino medir las que tomare con provecho de la república y con la dificultad que tienen en sí…».

6.

> *«La ciencia de gobernar reinos no se puede reducir a métodos, ni a preceptos firmes». «Dizen los libros à los príncipes muchas verdades* [pero la guerra] *consiste en la práctica y la experiencia el prin-*

---

[527] Rotterdam, E. de, *Adagios del poder y de la guerra,* cit., p. 155.

[528] *Ibidem, Epístola a los corintios,* II,16,17 y I,4,10.

[529] Rivadeneira, P. de, *Tratado de la religión y virtudes…,* lib. II, cap. XXXII, p. 565 anota: «Enseña (la prudencia) no hacer muchas leyes, porque los súbditos se cansan con la multiplicación de las leyes, y los jueces son remisos en ejecutarlas si no les viene algún interesse en ello, y el príncipe pierde reputación cuando sus leyes no son obedecidas, y por eso conviene que las leyes sean pocas y muy miradas, y que no se muden ni alteren fácilmente».

[530] *Elogio de la locura,* cit., p. 77.

cipal fundamento». Lutero: *«Un juicio bueno no debe sacarse de los libros, sino del pensamiento libre».* Maquiavelo: *«Dios no quiere hacerlo todo, para privarnos del uso del libre albedrío».* Erasmo: *«Jamás ha habido gobiernos más funestos que aquellos en que se ha injerido algún aficionado a las letras». «Me llaman inconstante, si la perseverancia es permanecer en el mismo sitio cuanto más mejor, el premio se lo llevan las piedras y los árboles». «De la guerra dependen los imperios. Por eso asiste la Divina Providencia à las victorias». «Esta victoria de mano de Dios». «A menudo las cosas suceden al revés: cuando las pasiones del cuerpo tendrían que estar controladas por el alma, son los trastornos del alma los que irrumpen en el cuerpo».*

Innecesario recordar la directa conexión existente entre el grupo de juristas teóricos, aferrados a los conocimientos adquiridos en las universidades, y aquellos políticos, ministros o consejeros y diplomáticos que aplicaban diariamente su mayor o menor experiencia a la materia gubernativa, hacendística, judicial o militar [531]. El apolítico Erasmo desconfiaba de los juristas del mismo modo que lo hacía de los tan respetados filósofos. Como acertadamente define Freyer «Erasmo se había decidido a su manera, a saber: en pro de una existencia espiritual y en pro del derecho de la razón a reflexionar soberanamente sobre todas las cosas, incluso sobre el contenido de la fe» [532]. Sin duda, su pensamiento presentaba ante sus contemporáneos tanta parte de verdad, como ocasión para el desacuerdo e incluso la desconfianza, como tendremos ocasión de comprobar.

Me parece oportuno recordar aquí las palabras que Cerdán de Tallada exponía en 1604, cuando afirmaba con talante profesoral que «la ciencia de gobernar reinos no se puede reducir a método, ni a preceptos firmes», sino que se adquiere más directamente con la experiencia de los negocios y con el aprendizaje en los libros. Son palabras las suyas, siempre lúcidas, siempre previsoras y pragmáticas, pero a las que, sin embargo, parecen faltarles algunos elementos para redondear su valor intelectual y su significación política. Francisco de Quevedo se encargará de ello, completando aquel juicio con un ajustado y sobrio comentario: las monarquías se mantienen con la aplicación de las antiguas costumbres. Sin embargo, para adquirirlas es necesaria la mano del militar («siempre las han adquirido Capitanes»). Su deterioro o su ruina

[531] Ver mi estudio *El dilema ciencia-experiencia en la selección del oficial público en la España de los Austrias,* en «Revista de Administración Pública», n.º 103, enero-abril 1984, pp. 185-204.

[532] FREYER, H., op. cit, p. 603.

siempre ha sido fruto del mal gobierno, de la falta de la verdadera «razón política» («siempre las han corrompido bachilleres»):

> «… las Monarquías con las costumbres que se fabrican se mantienen, siempre las han adquirido Capitanes de su espada, siempre las han corrompido bachilleres, no de sus libros dizen los Reyes que tienen sus dominios» [533].

Por cierto que es fácil encontrar paralelismos significativos en los términos en que se expresa Quevedo y otros autores contemporáneos que se refieren al tema de la guerra. Tal es el caso de Luis Valle de la Cerda al que habré de referirme más adelante. Quizás tenga mayor interés en este momento el comentario que hace Bernardino de Mendoza, político, militar en diferentes batallas, lugarteniente del duque de Alba gobernador y capitán general de los Países Bajos, pero sobre todo un hombre que hablaba de algo que conocía bien, algo sobre lo que tenía 35 años de experiencia, como él mismo nos hace saber. Al referirse a la guerra en general y de Flandes en particular hace la siguiente consideración:

> «dizen los libros à los Príncipes muchas verdades… [pero la guerra] consiste enteramente en la práctica con el exercicio, siendo la experiencia principal fundamento della…» [534].

Para Bernardino de Mendoza, las guerras tienen sus reglas, pero también la intuición juega un papel preponderante, como la Historia ha venido demostrando a lo largo de los siglos. La intuición –como hemos visto– es algo diferente a la ciencia, la prudencia o la práctica. Constituye un estímulo cuyo impulso escapa de las cualidades del hombre. La intuición es el único factor capaz de detectar y prever los acasos, lo imprevisto, lo inesperado. Sin embargo, Bernardino de Mendoza se inclina por «la practica con el ejercicio». Para las grandes creaciones del intelecto humano, Francis Bacon se manifiesta en favor, no de la sola voluntad, aunque vaya reforzada con el ingenio. Su parecer, cualquiera que sea la actividad en que el hombre se halle empeñado, reclama

---

[533] Quevedo, F. de, *La Hora de todos y la fortuna sin seso,* 1636, p. 264. De forma parecida Gracián, B., *El Discreto,* Huesca 1646, colegía que «no es un genio para todos los empleos; ni todos los puestos para cualquier ingenio, ya por superior, ya por vulgar. Tal vez se ajustará aquel, y repugnaría éste, y tal vez se unirán entrambos, ò en la conformidad ò en la desconveniencia».

[534] Mendoza, B. de, *Theorica y practica de la Guerra,* 2.ª ed. Amberes 1596, p. 1 y 4 «Dedicatoria a Felipe III». Se justifica afirmando que le ha movido a ello *«por lo que he leydo y experimentado en treinta y tantos años que la he seguido, sirviendo en ella, y embaxadas al Rey nuestro Señor, padre de V. A.* Pueden verse opiniones diversas, aunque en buena parte coincidentes en *Gobernantes y gobernados…,* cit.

la conjunción de diversos ingredientes. Resuelve que poco se puede adelantar en la guerra, las artes o la ciencia «a menos que de vez en cuando no se encuentre algún artesano de genio emprendedor». Es decir, la feliz confluencia de alguien que, con un golpe de suerte añadido al esfuerzo y la ayuda divina, sea capaz de obtener un resultado verdaderamente útil y necesario para el hombre.

La preferencia de Bernardino de Mendoza por la experiencia frente a las pálidas enseñanzas de los libros, no impedirán que él mismo cuente entre los verdaderamente comprometidos con los fines político-religiosos de la Monarquía. Su humanismo cristiano nada le impide valorar la destreza de las armas en el combate teniendo a la vista el triunfo de la causa defendida. Fernández Álvarez [535] escribió sobre este extremo que aquel guerrero «estará convencido de la maldad de los herejes insurrectos y de la bondad de la causa hispana defendida a sangre y fuego por los tercios del duque de Alba. No se cuestionará su licitud, ni se planteará, al modo de un humanista erasmista, sobre las razones del contrario, pues no se trataba a su juicio de negociar con el rebelde, sino de reducirlo por la espada». En carta de Mateo Vázquez desde Madrid sin fecha, se refiere al duque de Medina Sidonia y su parecer sobre las cosas de Flandes. El secretario informa en su nota del desorden que se llevaba en la administración de los negocios administrativos y militares, de forma «que «después de haberme dicho que no le había dexado dormir la noche antes… me dixo confidencialmente… que el trabajoso y peligroso estado en que se hallaba todo, no le podía dejar de doler, porque temía que aún Madrid no estaba seguro, y luego entró en la manera de procederse en las cosas de Estado… y no saberse lo que V. M. resolvía ni como iban los despachos, y la forma de embiar a unos Consejeros unas cosas y a otros otra… en todo se murmuraba… las cartas se volvían a acordar tan tarde… y desta manera no se sabía lo que quería el Consejo Destado…».

El cúmulo de problemas de todo orden que se producían a diario en los Países Bajos, las conjuras, traiciones, espionajes, delaciones o falsedades propagandistas, en el interior de un ambiente dramáticamente belicista, llegaron a afectar directamente a dos de las personas más íntimamente relacionadas con el rey. Me refiero a su propia hermanastra, Margarita de Parma, gobernadora en nombre de Felipe II y a uno de los más fieles y significados servidores del soberano, el cardenal de Granvela [536]. Conocedor de las falsedades urdidas por

[535] Fernández Álvarez, M., *Poder y sociedad en la España del Quinientos,* Madrid 1995, p. 264.

[536] No es ninguna novedad argumentar en torno a las causas que dieron fin a uno de los mejores ministros de Felipe II. Fernández Álvarez, M., *Política mundial,* cit., p. 377 explica: «El sacrificio de Granvela, su relevo de máximo consejero de Margarita de Parma, fue un intento de eliminar un obstáculo en la cooperación de la alta nobleza flamenca, pero también un deseo de complacer en esto a Margarita de Parma, aunque con el máximo disimulo».

los enemigos de Felipe II había escrito Bernardino de Mendoza al rey que «al servicio de V. M… convendría mucho que S. M. mandase a Antonio Perrenot cardenal de Granvela, salir dellos… por ministro sospechoso». No resultaba fácil convencer al rey de los planes que tenía en marcha en sus operaciones militares. Tal vez eso, tal vez que a su parecer esas sospechas eran infundadas por ser el producto de falsedades aireadas con ese fin. Lo cierto es que, al igual que su defensa de Flandes no sufriría merma alguna por simples sospechas de personas de su máxima confianza:

> «al servicio de V. M., y buen gobierno de aquellos Estados, convendría mucho que S. M. mandase a Antonio Perrenot cardenal de Granvela, salir dellos, y esto à causa de tenerle por ministro sospechoso… en lo que era servicio de S. M., y saber que Madame de Parma se aconsejaba de secreto con el cardenal, y seguía su parecer en las cosas que ocurrían…», a lo que Felipe II se opone «por tener dél la satisfacion que era razón… de tan buen ministro» [537].

Las palabras de Valle de la Cerda, Quevedo o Bernardino de Mendoza nos pone sobre la pista de un principio general que no debería pasarse por alto. Me refiero a que el desarrollo de las formas políticas que dan vida y eficacia a los Estados, como aquel que lleva al mayor bienestar del hombre, siempre es producto de una evolución. En ella la conjunción de la voluntad y la curiosidad humanas es indispensable. Eso sí, contando siempre con el auxilio divino como aseguran tanto católicos como destacados filósofos anglicanos. Para Bacon, por ejemplo, «descubrir y proponer nuestras conjeturas, que prestan probabilidad a cuanto esperamos», es un ejercicio de capital importancia en la actividad y el progreso humanos, ya se refiera a los modos de lograr la mejor gobernanza posible de un Estado moderno, o bien emplear ingenio y voluntad para encontrar los medios de prosperar económicamente, ya sea individual como colectivamente. Opinaba que «si los hombres han consumido sus fuer-

---

[537] MENDOZA, B. DE, *Comentarios de Don Bernardino de Mendoza à lo sucedido en las guerras de los Payses Baxos desde el año de 1567 hasta el de 1577,* Madrid 1592, lib. I, p. 12. En lib. I, p. 17 escribirá: «S. M. tomó nueva de los tumultos y alteraciones de los Estados… y diciéndoselo al Duque de Alva le mandó S. M. le dixese su parecer sobre ello. El Duque le respondió que las novedades de los Payses baxos avian llegado à termino, que obligaban á S. M. tomasse las armas [contra] los Guenfes (sic) y rebeldes, y acaballos (acabarlos) de todo punto, pues por otro ningún medio que este, no se podría hazer justicia dellos… aunque se rindiesen todos… y conformándose con lo que S. M. fuese servido ordenarles, de lo qual no se veyan ningunas aparencias, y que por este camino… pondría temor, freno y miedo à los demás vasallos de sus Reynos y señoríos, para no conjurarse, ni levantarse…» Que Alba tuvo ocasión de poner en ejecución sus planes, es cosa sabida. En carta de 29 de octubre de 1568 el embajador francés en Madrid comunica al rey que «me han dicho que el Emperador ha escrito al duque de Alba que debería proceder [con] suavidad en los Paises Bajos, pues usar… castigos sangrientos… significa llevar à los hombres à la desesperación…» En DOUAIS, C., *Dépêches de M. de Fourquevaux,* tomo II, varta 150, p. 10.

zas en una dirección que a ninguna parte podía conducirles, dedúcese de ello que no es en las cosas mismas sobre las cuales no se extiende nuestro poder, donde existe la dificultad, sino en el espíritu humano y en la forma cómo se le ha ejercitado» [538]. Más adelante habré de referirme a estas consideraciones, a la vista de los adelantos que en algunos países se produjo, a diferencia de otros, y que más bien parece que poco tuvo que ver con el universo intelectual creado a raíz de la Reforma.

Cierto paralelismo encontramos en el mismo Lutero, cuando emite su contundente opinión sobre el juicio que nace de la razón humana frente a la poca consistencia que suele encontrarse en juicios y reflexiones recogidas de los libros: «Un juicio verdaderamente bueno no debe ni puede sacarse de los libros, sino del pensamiento libre… Un juicio libre lo da el amor y el derecho natural, de los que está llena la razón. De los libros proceden juicios indecisos y no libres» [539]. En cuanto a los filósofos, su reputación y el generalizado acatamiento de sus comentarios como venidos de lo más alto, dará lugar a la más descarnada aún y también más directo y despectivo comentario que estos últimos le merecen. No cabe más remedio que colegir de las anteriores palabras de Lutero que ese pensamiento libre afectaba a todos los miembros de la comunidad política; es decir, simples vasallos y hombres «de espada», ministros y personas que en nombre del rey ejercían el poder en actividades de gobierno o justicia. De ahí que los comentarios de algunos altos representantes del poder resulten especialmente significativos si responden a un juicio también libre.

Esto parece tener estrecha relación con muchos de los elogios que, procedentes de ministros y consejeros, trataban de situar al monarca en el nivel más alto de reputación posible. J. H. Elliott recoge el elogio que el conde-duque de Olivares dedica en pleno Consejo de Estado a Felipe IV con motivo de la victoria de Breda en 1625: «Siempre he deseado… ver a V. M. en el mundo con opinión y reputación iguales a su grandeza… porque… V. M. se halla con tantos [dominios} que para ser el primero del mundo le sobra mucho…» [540] Sorprende el elogioso comentario de Olivares y su comentario parece tener un componente más político y de restringida propaganda *pro domo sua*, que fundamentos acreditativos de la realidad política de la Monarquía y de su rey. Maravall ha observado que en el siglo XVII se produce «la aparición de unos primeros periodistas… al servicio del orden barroco… Tal es el caso de Andrés Almansa y Mendoza, que escribe unas Cartas, forma que el género perio-

[538] BACON, F., *Novum organum,* ed. de Barcelona 1979, p. 89.
[539] LUTERO, M., *Escritos políticos,* cit., p. 64.
[540] ELLIOTT, J. H., *El conde-duque de Olivares y la herencia de Felipe II,* Valladolid 1977, p. 66.

dístico toma muchas veces en el siglo XVII, para propaganda de los intereses de la monarquía de Felipe IV…» [541].

No es precisamente espontaneidad lo que hallamos en las palabras del Primer ministro. Más bien parece una meditada apelación al favor divino, al carácter providencial de un hecho de armas favorable a su soberano. Seguramente Olivares también creía en lo que decía y cómo lo decía. Tal vez seguía confiando en una providencia tantas veces esquiva. Por otra parte, no parece probable que olvidase la célebre frase de Maquiavelo, de valor canónico para tantos gobernantes, tan obedientes a su prudencia como inclinados al realismo político: «Dios no quiere hacerlo todo, para privarnos del uso de nuestro libre albedrío y quitarnos una parte de la gloria que de ello nos redundará» [542].

Por cierto, un libre albedrío que su fiel seguidor en materia reformista, Lutero, no reconocía. Es poco discutible que, cuando el monje alemán afirmaba con su característica contundencia, que «la guerra es un oficio divino», o que «esta guerra es Dios quien la ha inspirado», deja inexorablemente fuera de juego la influencia de la voluntad humana, reduce los actos de genuina ambición, de soberbia o de odio a simples manifestaciones externas del comportamiento de los gobernantes obrados por la voluntad divina. Ante esta tesitura poco valor habrá de concederse a las ideas de guerra justa o injusta, o a aquellas acciones que proceden de la maldad intrínseca de los hombres.

Desde esta perspectiva, los conceptos tan concienzudamente revisados por los doctrinarios políticos o los teólogos moralistas desde la intolerancia religiosa a la libertad de culto, no son otra cosa que manifestaciones expresas de quien ostenta el poder de hacer de la guerra (o su contrario, la paz) un «oficio divino. Justamente aquello que defendía Maquiavelo al considerar que tanto la guerra como la paz no eran sino manifestaciones del «pensamiento libre». Desde su ángulo de visión de los acontecimientos, comentará Erasmo: «No es lícito hacer la guerra por afán de venganza, sino por afán de justicia». Sin embargo, la tan aireada justicia como justificante de la guerra da más bien la impresión de constituir un argumento falaz en boca de muchos que para sus adentros pretenden una cosa muy distinta. Por eso Erasmo añadirá: «¿A quien no parece justa su propia causa?» [543].

Lo cierto es que aquellos eran momentos difíciles para la Monarquía y en su exhortación al ámbito divino parece haber un asomo de esperanza. Probablemente, tendía a infundir ánimos para sí y los hombres que, desde los tiem-

---

[541] *La cultura del Barroco*, pp. 158-159.
[542] *El Príncipe,* p. 128.
[543] *Escritos de crítica religiosa y política*, cit., p. 176.

pos del emperador y de su hijo, se habían considerado un pueblo llamado a realizar hazañas en el nombre y por encargo de Dios. Ya veremos que los hechos, y no solo los hechos de armas, seguirán con frecuencia un trayecto equívoco, con frecuencia imprevisible, que obligará a los muy católicos españoles a descargarlo todo en la Providencia divina.

Sin embargo, quiero en este momento rescatar unas palabras de Saavedra Fajardo que me parecen especialmente lúcidas. Nos dice que el oficio de rey es un oficio dificultoso, lleno de oscuras hendiduras y de los crueles desafíos que depara la gestión política. Por todo ello nos dejará este juicioso consejo: «la prudencia debe templar con la justicia la clemencia, porque sola esta virtud no trae consigo menores daños que la crueldad… el desprecio de las leyes y la esperanza del perdón hacen… atrevidos los delitos» [544]. Resulta curiosa, a la vez que interesante, la coincidencia casi plena entre esta admonición del pragmático Saavedra y la advertencia que el propio Maquiavelo inserta en el capítulo XVII de su *Príncipe*: «De la severidad y clemencia, y si vale más ser amado que temido». A esto me he referido páginas atrás. Así que ahora solo quiero enfatizar este parentesco doctrinal entre dos pensadores de diferente juicio y condición.

Que la justicia emanada de leyes justas era elemento capital en el buen desempeño de las funciones de gobierno, es algo que nos lo recuerda el italiano, médico del ducado de Milán, Ludovico Settala, cuando, siguiendo las pistas de los clásicos, en especial Aristóteles, sentaba el principio de que «para la conservación de una ciudad o de un estado ninguna cosa es más necesaria que la justicia; sin ella un gobierno no solamente no puede durar, sino que ni siquiera merece el nombre de república o principado» [545]. En perfecto ensamblaje doctrinal con el italiano, Ramírez de Prado diagnostica el buen funcionamiento de un Estado cuando el contenido de las leyes se añade al buen hacer de consejeros y ministros. Esto último será destacado por los políticos y tratadistas del momento enseñando a los gobernantes el acierto que supone conectar la severidad de las leyes con la mansedumbre del rey, de tal modo que el comportamiento de este último sea lo más parecido posible al papel de un padre de familia.

> «La autoridad de la ley está en mandar, prohibir, permitir, castigar; y la del consejero, su ejecutor y consultor, acreditada con la experiencia del largo y frecuente uso de los negocios» [546].

---

[544] Saavedra Fajardo, D. de, *Política y Razón de Estado del rey don Fernando*, II, p. 439.
[545] Settala, L., Materia de Estado, Madrid 1988, p. 184.
[546] *Consejo y consejeros...,* p. 132.

Como siempre el sempiterno valor de la prudencia, elogiada por la totalidad de los escritores de política de estos siglos. Pero la prudencia no debe confundirse con la clemencia, aquella virtud que criticaba duramente Maquiavelo quien recomendaba a los gobernantes dosificar con inteligencia tanto la clemencia con los súbditos como el rigor excesivo que, bien administrado, puede dar buenos frutos al gobernante (cap. XIV de *El Príncipe*). Saavedra Fajardo nos explica de qué modo y hasta qué punto resulta difícil la acción de gobernar. Proclama la utilidad del oficio de gobierno, o de la materia de Estado, haciendo constar que una de los más frecuentes comportamientos del pueblo consiste en solicitar de su príncipe actos de generosidad constantes y excesivos. Algo a lo que el soberano debe negarse con la debida prudencia, con el fin de que tanta benevolencia o tanta caridad conduzcan a que se sequen las «fuentes de la libertad» [547]. Prestemos ahora la atención a Erasmo, quien critica sin muchas contemplaciones aquellos Estados que ponen sus resortes de gobierno en simples eruditos, o intelectuales, especialmente filósofos, es decir, aquellos que según sus propias palabras hablan de cosas sutilísimas, que, desde luego, para nada sirven en el gobierno de las Repúblicas:

> «… serían felices las repúblicas si gobernaran los filósofos o filosofaran los que gobiernan. Si consultais la historia veréis por el contrario que jamás ha habido gobiernos más funestos para las repúblicas que aquellos en que se ha injerido algún filosofastro o algún aficionado a las letras» [548].

Saavedra Fajardo, como tantas otras veces, tiene a este respecto un comentario que siempre me ha parecido maestro en su concepción y exposición, a la hora de dar el debido valor a los hechos de armas y especialmente al juicio de sus resultados. Considerando éstos últimos en su doble vertiente de victoria y derrota, el autor aconseja a los gobernantes conocer el verdadero sentido y las causas primeras y últimas de una victoria o una derrota, sin fiarlas siempre en la voluntad divina, como un «fatum» o un poder extremo siempre atento al resultado de las confrontaciones bélicas. Y esto ha de entenderse incluso partiendo de un principio que el propio Saavedra parece considerar incuestiona-

---

[547] *Razón de Estado del Rey don Fernando,* II, cap. VIII, p. 439.

[548] Erasmo, *Elogio,* p. 134. En una carta de 1518 sus colegas teólogos de Lovaina le calificaron de inconstante, a lo que Erasmo respondió de inmediato de forma ciertamente agresiva: «Me llaman inconstante porque en vez de quedarme aquí a beber con ellos he preferido ir a trabajar a Basilea… he tenido oportunidad de acompañar… al séquito del rey Católico, he sido tentado con montañas de oro por el Rey francés… He rechazado todas las ofertas para poder perseverar en lo que estaba trabajando… si la virtud en la perseverancia es permanecer en el mismo sitio cuanto más mejor, el premio se lo llevan las piedras y los árboles…» Ver Carlos Clavería, *op. cit.*, pp. 228-229.

ble, inamovible en su feroz consistencia: «De los sucesos de la guerra dependen los Imperios». Podemos deducir de lo anterior que, hay momentos en que lo que nos parece intolerable e incomprensible a nosotros, puede no serlo a los ojos de Dios, a la omnímoda voluntad divina que, conocedora de la dignidad humana, permite cosas que superan el libre arbitrio humano.

El providencialismo de Saavedra se nos muestra en todo su significado cuando nos dice que «con particular atención asiste la divina Providencia à las victorias, sin fiarlas de las segundas causas». Esto no significa otra cosa que es Dios quien asiste y vigila las guerras que considera justas, procurando en aplicación de su justicia divina, que las «segundas causas», es decir, los accidentes, los acasos, lo imprevisible imposibiliten la victoria final de las armas cristianas que luchan en justa causa. Todo lo demás, lo que queda fuera de lo contemplado y previsto por Dios, escapa al alcance de las débiles fuerzas humanas [549]. En el Evangelio de San Mateo, comentado por Juan Crisóstomo se lee: «En todos los acontecimientos rige una misma plenitud de orden y sentido, para que no se piense que suceden al acaso, sino que se entienda que han sido dispuestos por la providencia de Dios» [550].

Evocaciones e instancias al providencialismo serán las constantes que figurarán en todo tipo de documentos, públicos o privados, de estos siglos. En 1512 el rey Fernando urde una confederación con Inglaterra, argumentando el peligro inminente de una invasión francesa de los territorios de la Iglesia. Si el acuerdo no fuera posible él mismo enfrentaría el peligro «por mano de nuestro exercito». Eso sí, contando en todo caso con la providencial ayuda de «Dios Nuestro Señor». Desde Génova el 27 de abril de 1525, tras la victoriosa batalla de Pavía contra los franceses, el diplomático, embajador, y consejero del emperador, Lope de Soria, escribe, inundado de un júbilo marcadamente providencialista, a Felipe II. Sus palabras ponen en estrecha relación los resultados de los acontecimientos que afectan al Estado con la voluntad de Dios. El embajador comunica a su señor la general alegría de otros reinos «en ver cuan católicamente reconoce V. M… esta victoria de mano de Dios». Al mismo

[549] *Idea de un Príncipe político cristiano,* Empresa LXXXVII y LXXXVIII, pp. 394 ss. «Conviene… dexarse llevar de aquella fuerza secreta de las segundas causas, la cual, si no los impele, y obran con ella felizmente… todo depende de aquella eterna Providencia, que eficazmente nos mueve a obrar, quando conviene para la disposición, y efecto de sus divinos secretos… no es el valor o la prudencia la que levanta, ò sustenta… las Monarquías, sino aquel impulso superior que mueve muchas causas juntas, o papa su aumento ó para su conservación, y entonces obra el acaso, gobernado por aquella eterna mente… Así pues, quando muchas causas juntas acompañan las vitorias de algún Príncipe enemigo… es prudencia dares tiempo para que en sí mismas se deshagan… Bien puede no rendirse a los acasos, pero no puede siempre impedir el ser oprimido de ellos. Mas vale la constancia en esperar que la fortaleza en acometer… Loca presunción es intentar deshacer los decretos de Dios…».

[550] Homilias sobre el evangelio de san Mateo.

tiempo le hace saber que en todas las cortes se celebra el hecho de que Carlos V emplee sus ejércitos tanto en evitar los enfrentamientos de otros Estados cristianos, como para que juntos puedan «hacer guerra a los infieles». Termina reconociendo la intervención divina en la victoria, lo que considera un presagio de que seguirá «encaminando las cosas de S. M.» para que la fe en Cristo no decaiga y los buenos sucesos consagren su reinado en el futuro:

> «Está todo el mundo muy contento en ver cual católicamente reconoce V. M. haber avido esta victoria de mano de Dios, y el cuidado que tiene de apaciguar toda la cristiandad su codicia de otros Estados, sino para hacer guerra a los infieles… Dios ha tenido la mano encaminando las cosas de V. M., le guiará mucho mejor de aquí adelante…» [551].

Por cierto que muy poco tiene que ver esta exaltación divinal de entusiasmo de que hace gala Lope de Soria con el sentir que, próximo en el tiempo, había mostrado el que seguía siendo modelo de doctrinario político cristiano y teólogo integral, a quien muchos habían admirado en la corte imperial. Me refiero, desde luego, a Erasmo, quien en su *Lamento de la paz* (1516), expresa su pesar sobre la frivolidad con que el tema de la guerra entre príncipes cristianos, la guerra justa o injusta, dogmatizaban no pocos teóricos de la «cosa pública». Quedémonos con esta frase repleta de contenido en la más pura justicia divinal:

> «Sonrroja recordar que motivos vergonzosos o privados invocan los principios cristianos para convencer al mundo de que empuñen las armas…» [552].

Es de notar que el licenciado Fernández de Navarrete al referirse a las guerras que sacuden «el cuerpo místico de las monarquías», cuando estas son demasiado extensas, como era el caso de la Monarquía Católica, no solamente resultaba dificultoso que la cabeza de ella, Castilla, pudiera atender a las necesidades de sus extremos, sino que los remedios, con frecuencia, no podían llegar a tiempo. Problema éste que se planteará con frecuencia en la Monarquía Católica y del que es testimonio la desgraciada guerra de Flandes [553]. Y añadirá: «siendo imposible que dejen de padecer infinitos accidentes, à que ni

---

[551] Rodriguez Villa, A., *Memorias...* p. 378.

[552] Rotterdam, E. de, *Lamento de la paz, op. cit.*, p. 43.

[553] El 2 de junio de 1644 Saavedra escribe al rey desde Munster, lugar donde se estaban celebrando las negociaciones que conducirían a la paz de Westfalia de 1648, en estos términos: «A estas provincias ha llegado la nueva de la victoria que Dios fue servido dar a V. M. cerca de Lérida… yo he hecho traducir en tudesco la carta que V. M. mandó escribir al Consejo de Estado, para que se vea en Alemania la piedad con que reconoce V. M. de la mano de Dios los felices sucesos…».

el valor ni la providencia pueden prevenir remedios suficientes» [554]. Saavedra Fajardo se muestra más pesimista que otros al recordarnos que las dificultades del Imperio español a la hora de atender a tantos y distantes lugares de su territorio, no bastan ni el valor de los soldados, «ni la providencia», sobre todo cuando la victoria o la derrota procede de las «segundas causas», es decir de un hecho inesperado, del «acaso». Insólito pesimismo, o muestra del realismo político de este gran político del que sabemos no participan la mayoría de los escritores políticos de su tiempo. Recurriendo una vez más a Saavedra, es útil recordar su atinado comentario, al que he hecho referencia unos renglones más arriba. Escribe el gran hombre de la política y las letras del siglo XVII que:

> «De los sucesos de la guerra dependen los Imperios. Della recibe alteración y mudanzas el gobierno del mundo. Por esto con particular atención asiste la divina Providencia à las vitorias, sin fiarlas de las segundas causas. Bien lo reconocieron los Reyes de España cuando llamaban à Dios à la parte en los despojos de la guerra» [555].

El análisis del político y jurista Saavedra es sencillamente admirable, no solo por lo que aparece en los comentarios anteriores. El doctrinario murciano recuerda que no debe olvidarse que es la propia Providencia divina la que asiste a las batallas acudiendo a la expresa llamada de los reyes de España. Su «poderoso brazo» ha ayudado a las huestes de nuestros reyes, por lo que es justo atribuirle «las victorias alcanzadas». La trascendencia que los hechos bélicos tenían para la subsistencia y continuidad de los Estados, o su destrucción y caída en manos del contrincante estaban estrechamente vinculados a la guerra misma. De ahí que Saavedra asegure que «De los sucesos de la guerra dependen los imperios». Por cierto, que no es él el único que participa de esta

---

[554] FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, P., *Conservación de monarquías,* cit., p. 469. En p. 496 escribe: «Solo Castilla ha seguido diverso modo de imperar, pues debiendo, como cabeza, ser la más privilegiada en la contribución de pechos y tributos, es la más pechera y la que más contribuye para la defensa y amparo de todo lo restante de la monarquía». En pp. 508-509 hace la siguiente puntualización en defensa de sus tesis: «Y Fray Domingo de Soto dijo que el estar las cortes llenas de obispos se había introducido desde que ellos, dejando las esposas pobres, apetecían, como adúlteros, las ricas… los sacerdotes con las ansias de ser ricos, olvidarán la piedad, los soldados dejarán las armas, los consejeros la fidelidad, el pueblo la obediencia civil…».

[555] SAAVEDRA FAJARDO, *Política y razón de Estado del Rey don Fernando el Católico,* en BAE tomo XXV, Madrid 1947, n.º XII, p. 441. Y continua insistiendo en el impulso providencial que hacía posibles las victorias: «a cuyo poderoso brazo atribuían los sucesos de grandes victorias alcanzadas con pequeño número de fieles. Por esto con magnánimo pecho ofrecían al culto divino sus posesiones y sus rentas, de donde resultaron innumerables dotaciones de iglesias, fundaciones de catedrales y de religiones, que fueron… no menos poderosas con sus armas espirituales para sustentar los reinos, que las militares… para mayor lustre del culto divino y mayor autoridad en sus ministros… poco debe la providencia de Dios a quien, con cualquier accidente, pone los ojos en las alhajas de su casa…».

opinión, como se ha visto. Esta es la razón por la que Dios tenga una especie de debilidad con el Imperio español en tanto que defensor de la causa católica. La frase que inserta en su breve comentario «sin fiarlas en las segundas causas», parece que puede entenderse como la primacía de la voluntad divina, es decir, el providencialismo sobre lo aleatorio o imprevisible en los resultados de toda guerra. Aun así parece que su intención es otra, es decir que lo inesperado no entra en los desvelos del Creador por ayudar a sus más fieles seguidores.

Insisto, sin embargo, en la frecuencia con que los documentos oficiales del período nos recuerdan hasta qué punto la providencial ayuda de Dios se hacía presente en las ocasiones en las que el escudo de la Iglesia Católica intervenía en favor de ésta última. En carta de Felipe II al duque de Medinasidonia de 1 de julio de 1588, meses antes de la Gran Armada contra Inglaterra, cuando el mar revuelto había zarandeado las naves españolas cerca del canal de la mancha, le escribía en términos que inducen la irrevocable decisión regia de invadir Inglaterra por mar al margen de los impedimentos atmosféricos. Para ello el propio rey tenía «ofrecido a Dios este servicio». Nada podía, pues, aquietar los recelos del duque:

> «que a ser esta una guerra injusta, pudiera tomarse esta tormenta por señal de la voluntad de Nuestro Señor para desistir de su offensa: más siendo tan justa como es, no se deber creer que la ha de desamparar, sino de favorescer mejor que se puede dessear… Yo tengo ofrecido a Dios este servicio… Alentáos, pues, a lo que os toca» [556].

Tampoco ha de olvidarse que los mismos reyes, ayudados providencialmente, usaban de la costumbre de ofrecer al «culto divino», es decir, a los lugares religiosos donde se veneraba el nombre de Dios, parte de sus riquezas en forma de donaciones y rentas. De este modo los centros religiosos de Castilla llegaron a ser centros «no menos poderosos con sus armas espirituales para sustentar los reinos, que las militares». Al mismo tiempo, recordará a tales lugares de culto, favorecidos generosamente por los reyes, la necesidad de corresponder a su príncipe en aquellas ocasiones en que para la salvaguarda del propio reino y de los mismos centros de culto, fuera necesario el apoyo económico. Este es, sin duda, el punto central del discurso de Saavedra. Lo

[556] El documento en Parker, G., *Felipe II. La biografía definitiva*, p. 244. Tras el desastre de la Armada en noviembre de 1588 comunicaba el rey a su secretario Mateo Vazquez: «Yo os prometo que si no se vencen [estas dificultades] muy presto nos habremos de ver en cosa que no querríamos ser nacidos. Yo a lo menos por no verla. Si Dios no haze milagro… antes que esto sea, me ha de llevar para sdí, como yo se lo pido, por no ver tanta mala ventura y desdicha…».

hemos visto ya y volveremos sobre ello: la Iglesia no debía escusarse en la perpetuidad de las concesiones regias, su carácter intransferible, sabiendo que con sus riquezas la persistencia del Estado y su seguridad puede ser posible.

En 1632 las Cortes de Castilla enviaron una nota de protesta a Felipe IV por «la mengua de disciplina y moral que padece la Iglesia… por lo que V. M. tiene la obligación de exigir un pronto y eficaz remedio». La relación de los males que achacaban a la Iglesia española venían referidos en buena medida a partidas económicas que beneficiaban a la Iglesia al tiempo que debilitaban al Estado. Más adelante habré de referirme a esto con mayor detenimiento, por constituir uno de los problemas que más duramente enfrentaron a una Iglesia necesitada de renovación, pero remisa a la hora de efectuar cambios tan necesarios, y un Estado que se debatía en el enorme vacío económico que producían las constantes guerras. Las guerras eran una verdadera obsesión erasmiana. Contra ellas combatirá una y otra vez en sus escritos. En 1517 aparece su *Querella pacis*, una obra de filosofía política en la que Erasmo pone toda su inteligencia constructiva del bien a imitación de Cristo, para criticar y hasta ridiculizar a unos gobernantes que solo sab*ía*n salvar sus diferencias a través de la guerra y, por lo tanto, a costa de la sangre ajena. Es una manifestación más de su «reformismo cristiano».

Según Uscatescu «en el centro de [la] idea que late en la obra de Erasmo está el hombre y la cultura europea. En contra de su realización están los fanáticos de viejo y nuevo cuño: los teólogos, los Papas guerreros, Lutero, Zwinglio y los nuevos reformistas fanáticos dispuestos a derramar sangre y sublevar las naciones para imponer su nueva doctrina» [557]. Todos éstos constituirán un ejército que, partiendo de la doctrina evangélica de Lutero, desbordarán sus límites introduciendo radicalismo donde antes había un reformismo fruto de la meditación y el conocimiento de las fuentes del cristianismo, una *Filosofía de Cristo* más ambiciosa que la doctrina luterana y más ajustada a los principios que transitan los Evangelios que él mismo tan bien conocía. Estos fanáticos de la doctrina luterana tienen su respuesta en un Erasmo que defendía la sencillez y simplicidad del Evangelio, atacando la exasperante locuacidad de los teólogos escolásticos, a lo que llega a calificar de «hierba infecta»:

> «Quizá sería mejor pasar en silencio a los teólogos, y evitar remover esa Camarina y tocar esa hierba infecta, no ocurra que esa clase de hombres… severa e irritable tome contra mí mil conclusiones en bloque para obligarme a cantar la palinodia…» [558].

[557] *Erasmo el europeo,* p, 7.
[558] *Elogio de la locura,* p. 204.

El particular sentido del humor que refleja este comentario, bordea los límites de lo satírico al enjuiciar a los métodos escolásticos utilizados durante siglos por teólogos moralistas o doctrinarios políticos. Aún en los siglos XVI y XVII los autores paganos, los grandes autores de la Antigüedad clásica constituían la estructura básica de las construcciones doctrinales, ya fueran de carácter político o religioso. Ya vimos ese punto de encuentro que es posible hallar entre platonismo y cristianismo. Erasmo quiere «pasar en silencio a los teólogos» de su tiempo y, desde luego, a los anteriores, porque como «hierba infecta» contamina esa teología de corte humanista y racional que él pretende a la hora de analizar los textos sagrados. Nos viene a decir que al aceptar la multiforme cantidad de argumentos asentados sobre los viejos pilares de la sabiduría clásica, podría llegarse a conocer el mensaje de Dios a través de ellos. Para nada servirían los esfuerzos de Erasmo por dar a conocer con luces nuevas el inmenso patrimonio de la Patrística, o el texto del Nuevo Testamento después del enorme esfuerzo de transcripción del griego. Como ha dicho Freyer, con todo ello fue Erasmo quien «abrió a la investigación la escritura y la primera época histórica del cristianismo» [559]. En cambio, no hay que olvidar, como afirma Beneyto con perspicacia, que «los escolásticos aducían, que si un solo hombre podía decidir sobre la correcta gramática e interpretación de un texto, lo que se ponía en peligro era la doctrina misma» [560].

El año 1521 constituyó el punto de partida de la violencia de los fanáticos defensores a ultranza de la obra de Lutero, aún sin el consentimiento de éste; sacerdotes, frailes, campesinos serían las primeras víctimas de estos disturbios [561]. A partir de ahí todo fue destrucción de aquello que simbolizaba la filosofía de Cristo y la liturgia de la Iglesia Católica. Lo cierto es que lo mismo sucedió en el bando católico al sufrir las represalias de los protestantes [562]. En cierta medida puede decirse que el propio Lutero estaba al margen de las alteraciones y confiaba en que la Iglesia sabría aprovechar y hasta agradecer su obra, cosa que, evidentemente, no sucedió. Incluso en 1536, Lutero aportó a su teoría evangélica lo más valioso de la misma, al introducir comentarios sobre el libro del Génesis en sus enseñanzas universitarias. Al fin, como decía un autor, Lutero, con su Reforma, con su radicalismo y su poca indulgencia, mo-

[559] FREYER, H., *op. cit.*, p. 603.

[560] *La conquista, el Imperio y la paz. Vitoria y Erasmo ante Carlos V,* ct. p. 179.

[561] Como nos recuerda James Atkinson el 10 de diciembre de 1520 se puede decir que constituye al acta de creación de la Reforma protestante. Lutero había quemado personalmente tanto la bula papal en la, a él y a sus seguidores. También había quemado los libros del Derecho canónico que para Lutero no eran otra cosa que la identificación del Evangelio con la Ley. *Op. cit.*, pp. 223-225.

[562] PÉREZ, J., *La Leyenda Negra,* cit., pp. 63-65.

vido por una pasión inflexible dará origen a muchas más cosas de las que seguramente poblaban su mente.

Las últimas manifestaciones de las enérgicas reacciones luteranas ante la excomunión o la quema de sus libros junto a la bula papal de su excomunión dieron origen a la conocida frase de Erasmo de que Lutero había cometido dos errores: golpear al papa en su tiara y a los frailes en el estómago» [563]. En rigor, el Vaticano no prestó la debida atención a la censura o prohibición de libros hasta los tiempos de Martín V (1417-1431), quien no se contentaría con la mera prohibición de su publicación, sino que llegó más allá, promulgando la excomunión tanto de libros como de lectores de los mismos una vez determinado su carácter herético. Aún así, fue León X (1513-1521) el primer pontífice que hubo de enfrentarse a los primeros momentos en que la Reforma comenzó a difundirse por Europa. Los papas posteriores practicarán una política más rígida en este aspecto. Es el caso de Paulo III (Alejandro Farnesio) quien expediría la bula condenatoria de Lutero. Llevaba razón John Milton cuando se refería al «contagio que procede de los libros de controversia religiosa» [564]. En ellos es donde se contiene la sustancia venenosa capaz de penetrar en la mente de muchos cristianos carentes de un sentido crítico, o de un raciocinio, capaz de neutralizar los efectos de la doctrina protestante.

El espíritu pacifista de Erasmo, el conocimiento del alma humana que le proporcionaba, tanto su humanismo radical como su conocimiento de la vertiente teológica que indisputablemente tenía el asunto, se pone una vez más de manifiesto cuando, con indudable agudeza, recuerda a los cristianos que «a menudo las cosas suceden al revés: cuando las pasiones, que nacen del cuerpo, tendrían que estar controladas por el alma, son los trastornos del alma los que irrumpen en el cuerpo» [565]. Los resultados ya los conocemos: el triunfo de la mentira, el espectro del odio, la temible ambición anexionista, la indiferencia ante la Verdad, etc. Sobre esto último Joan Curbet, comentarista de la obra de Milton ha escrito que «La razón… es para… Milton una función esencial del espíritu, y debe usarse… aceptando la posibilidad de cometer errores… [el mal] debe estar presente en el mundo para que la razón pueda ejercitarse y definirse contra él… Todo esto parece sugerir… la necesidad de… tolerancia práctica: una perspectiva en la que la existencia del mal sea admitida, para que el bien pueda extraerse de él… es la perspectiva que adopta en Areopagítica» [566].

---

[563] Atkinson, J., *Lutero y el inicio…,* cit., ver pp. 222-223.
[564] *Areopagítica,* p. 73.
[565] Rotterdam, E. de, *Adagios del poder y de la guerra,* cit., p. 163.
[566] *Vindicación y límites de la libertad individual.* En *Aeropagítica,* pp. 204 y 205.

Independientemente del efecto negativo de los forcejeos luteranos con los príncipes alemanes y el campesinado, también supo aprovechar los intentos de sus más inmediatos seguidores para mediar o intervenir directamente en la celebración de un concilio o conferencias que permitiesen el acercamiento o, mejor aún, la unión de aquellos que participaban de una Iglesia diferente a la defendida por los papistas, De momento su invitación a celebrar un concilio en Alemania del Sur fue acogida con entusiasmo, por ellos y por los suizos. A pesar de ello, enérgico y exaltado, al fin, sobre todo cuando defendía los puntos de vista que consideraba inamovibles «Lutero siguió diciendo con cierta rudeza y sinceridad que no eran los evangélicos los que necesitaban un concilio, porque ellos estaban completamente seguros de la verdad de su doctrina, estando como estaba basada en la Palabra de Dios; él veía claro por qué los papistas sentían esa necesidad, porque estaban equivocados en su teología, bajo una tiranía pontificia» [567]. En verdad, como ya he anotado, la Iglesia nunca trató de desmentir los «errores» de Lutero y este último sí representó tres escritos al papa, acompañados de un opúsculo titulado *La libertad de un cristiano,* buscando un diálogo que nunca se produjo. Si resulta sabido la existencia del mal en el hombre, este debe ser aceptado y, al mismo tiempo, refrenado con el buen juicio que se extrae de la razón. Como sabemos, la razón humanística de Erasmo le hará situarse en una incómoda posición intermedia entre los dos poderosos contendientes, la Iglesia romana y papista y la Reforma protestante.

7.

> Lutero: *«Toda renovación dinástica origina algún tumulto y el tumulto genera la guerra». «No os lancéis a la guerra para que no salte la chispa y arda toda Alemania». «Castigar la maldad corresponde a la autoridad secular». «Vuestra rebelión os ha constituido en jueces». «Os poneis por encima de Dios». «Sed súbditos de los buenos y los malos señores».*

Es de resaltar la rapidez y magnitud en los efectos con que se produjeron tales disturbios. Sobre todo tras el escándalo que originó la cuestión de las indulgencias en 1517 y el enfrentamiento entre Lutero y Carlos V en 1521. Sin duda ha de añadirse a lo anterior la tímida respuesta que a tales

[567] Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento…*, p. 349.

problemas daría más tarde el emperador, entre otras dificultades y escollos de diversa naturaleza y gravedad. A la proclamación de la «lucha de Dios» por los campesinos alemanes contra la Iglesia, se añadió simultáneamente la agresión contra los señores feudales a los que aquellos consideraban peores enemigos del pueblo alemán que la propia Iglesia. Alemania siendo el país más extenso de Europa, también era el más dividido políticamente. El *Sacro Romano Imperio de la Nación Alemana* no presentaba síntomas de unión frente a los príncipes independientes, Era una superestructura carente de fuerza unificadora frente a las tensiones centrífugas de los principados. Consecuentemente «el poder efectivo del Emperador se apoyaba más en la capacidad de su propia dinastía (desde 1437 la casa de Habsburgo) que en derechos expresos» [568].

Esto último, es decir, la política dinástica, no escapará a la perspicacia de Erasmo, cosa que puede apreciarse en sus escritos. Con seguridad su atención se centrará tanto en los Habsburgo alemanes, como en la casa de Habsburgo que representaba Carlos V. La ambiciosa política matrimonial que llevaba consigo la superior política dinástica, y de alianzas entre las dos ramas y con otros Estados europeos planteaba problemas de eficacia en la gestión y de problemas sucesorios entre los miembros de la familia [569]. Según Erasmo:

> «Es preciso encontrar el modo de evitar que los reinos pasen de mano en mano como bienes materiales, porque toda renovación dinástica origina algún tumulto y el tumulto genera la guerra» [570].

Por su importancia, creo necesario volver sobre un hecho de naturaleza estrictamente política en la revuelta alemana. Páginas atrás describí el cúmulo de resultados que en Alemania produjeron las proclamas luteranas, así como la reacción del propio Lutero ante los devastadores efectos sociales, políticos y económicos. Quiero ahora significar los resultados que la reforma luterana produjo en el revolucionario campesinado alemán contra los señores feudales y sus efectos en relación con los poderes políticos con los que habría de enfrentarse. Por el momento los campesinos consideraban que su rebelión había sido una victoria contra el Emperador. hay que preguntarse ahora por algo que,

---

[568] Abellán, J., Estudio preliminar a los *Escritos políticos* de Lutero, Madrid 2008, p. IX.

[569] Ver para esto Fernández Álvarez, M., *Política mundial de Carlos V y Felipe II,* Madrid 1965, p. 123. Maquiavelo, *El Príncipe,* cap. II considerándose favorable al modelo republicano, afirma de los gobiernos personalistas y dinásticos: «… en los estados hereditarios que están acostumbrados a ver reinar la familia de su príncipe hay menos dificultad para conservarlos que cuando ellos son nuevos. El príncipe no tiene necesidad más que de no traspasar el orden seguido por sus mayores, y de contemporizar con los acaecimientos, después de lo cual le basta una ordinaria industria…».

[570] Rotterdam, E. de, *Lamento…,* cit., p. 60.

sin duda, debió intranquilizar la conciencia de Lutero, determinando un moderado cambio en su comportamiento. Estoy aludiendo al hecho de que, tras agitar al campesinado en lucha por su libertad y bajo la luz del Evangelio contra los príncipes y señores tiranos alemanes, se vería forzado más tarde, a la vista de los resultados político y sociales, pero sobre todo religiosos, a cambiar las tornas. Una primera consecuencia fue la respuesta que le dio Erasmo ante la magnitud de la catástrofe: «… tu no reconoces a los rebeldes, pero ellos sí te conocen a ti… No desmientes la convicción general de que la causa de esta desgracia han sido tus libros, sobre todo los escritos en lengua alemana» [571].

Nos dice Stefan Zweig que, consciente de ser suya la responsabilidad de la sangrienta revuelta, «por primera vez intenta actuar a la manera de Erasmo… recomienda a los príncipes ser indulgentes», al tiempo que sugiere a los alborotadores evitar su «comportamiento belicoso, impaciente y anticristiano». Pero aún llegará más lejos, cuando ve su doctrina comprometida por los alarmantes efectos que produjo. Tomará, entonces, una decisión ciertamente reveladora de su personalidad revolucionaria. Escribe un panfleto «contra los campesinos alemanes afirmando en él que «los muertos en el bando de los príncipes… serán mártires y santos. Los caídos del otro bando, irán al infierno» [572]. Ni más ni menos. Su incapacidad para controlar la hoguera que directamente había provocado, parece ahora quedar de manifiesto. Un ejemplo de su colérico carácter, de su capacidad de odiar a sus contrincante queda demostrada suficientemente en múltiples escritos suyos. Pero hay algo que Lutero no perdonará jamás, y es el reformismo moderado de Erasmo. Su moderación es un reto a su verdad evangélica, a su forma de ser; un ataque a su historial doctrinario. Zweig apunta que «Quizás hubiera podido perdonar el excurso teológico de Erasmo, pero la acogida que el llamamiento de éste a la moderación encuentra en todo el mundo humanista encona su rabia. Lutero no soporta la idea de que sus enemigos aúnen sus voces en una canción triunfal» [573].

Sintetizando una cuestión que no deja de tener su importancia política, religiosa, social, económica y hasta cultural, expondré algunos párrafos de los escritos que en 1525 dirige Lutero a los príncipes y señores, por una parte y a los campesinos, por otra: A los primeros les previene del riesgo que podría suponer frenar por la fuerza a los campesinos. Resulta ilustrativo que a los príncipes, contra cuyos excesos feudales se manifestaba ferozmente el campesinado les recomienda prudencia, no lanzarse a la guerra contra ellos sin antes

[571] ZWEIG, S., *op. cit.*, p. 178.
[572] ZWEIG, S., *op. cit.*, p. 178. Ver p. 180.
[573] ZWEIG, S., *op. cit.*, p. 180.

meditarlo bien, ya que «no sabéis como será el final». Sin duda los consejos de Lutero a los nobles tienen toda la apariencia de defender un principio de tolerancia que, como los hechos demostrarían pronto, había de ser temporal. En cierto modo me recuerda algo a lo que habré de tratar más adelante: cuando Carlos V ha tomado la decisión de castigar a los alemanes heréticos, su confesor el obispo Loaysa le recomienda prudencia, que el mismo traduce en la aplicación al caso de una tolerancia temporal, quizás de naturaleza estratégica, concretamente hasta que se celebre el esperado concilio. Lutero les exhorta a proceder de ese modo a los exaltados príncipes y señores, en estos términos:

> «No os lancéis a la guerra contra ellos, pues no sabeis como será el final; intentad primero actuar buenamente… para que no salte la chispa y arda toda Alemania en un incendio que nadie podría apagar después» [574].

A los segundos les reprende utilizando simultáneamente el palo y el Evangelio. Un Evangelio cuya idea de justicia es divina, no humana. Es la justicia de Dios. Aun así, también la justicia de los hombres de espada, es decir, las autoridades seculares, debe ser obedecida, porque «castigar la maldad no corresponde a cualquiera sino a la autoridad secular, que lleva la espada». Con ser esto suficientemente explícito a la hora de censurar a los cristianos levantados contra el poder de señores y príncipes, avanza aún un paso más al acusarles expresamente de haber ocupado el lugar que no les corresponde en la sociedad, en concreto cuando afirma: «No negareis… que vuestra rebelión… os ha constituido en jueces. Esto va contra el derecho cristiano y contra el Evangelio y también contra el derecho natural y contra la equidad».

En consecuencia, el levantamiento popular contra la insolencia y tiranía de aquellos, además de constituir un motín, es una acción reprobable y como tal consta en el derecho positivo, natural y hasta en el Evangelio. «… Decís que la autoridad es demasiado mala porque no nos permite predicar el Evangelio…». Por esta causa Lutero lanza a sus seguidores campesinos una admonición tan llena de ira como consecuente con sus propios pensamientos: «… sed súbditos no solo de los buenos señores sino también de los malos». La injusticia de señores y príncipes es condenable a los ojos de Dios, pero nunca de los hombres cristianos evangélicos, quienes al proceder con la violencia que no les está permitida, dan lugar a una «mayor injusticia» que la que pretendían reparar y castigar [575]. Grave pecado es el situarse por propia volun-

[574] LUTERO, M., *Escritos políticos,* p. 72.

[575] Aunque pueden verse múltiples versiones de contenido común sobre la Revolución de los Campesinos en Alemania, es de interés la que expone GARCÍA VILLOSLADA, *Raíces históricas…,* cit., pp. 192 ss.

tad «por encima de Dios». Las palabras de Lutero suenan tan firmes como acusadora es su voluntad:

> «… decís que la autoridad es demasiado mala… porque no nos permite predicar el Evangelio, nos oprime con demasiadas cargas… y nos echa a perder en cuerpo y alma. Yo respondo que el que la autoridad sea mala e injusta no excusa el motín o la rebelión. Castigar la maldad no corresponde a cualquiera sino a la autoridad secular, que lleva la espada… No negareis… que vuestra rebelión… os ha constituido en jueces… Esto va contra el derecho cristiano y el Evangelio y también contra el derecho natural y contra la equidad… Es verdad que la autoridad obra injustamente… pero mayor injusticia cometéis vosotros, pues… os poneis por encima de Dios… sed súbditos no solo de los buenos señores sino también de los malos… Si las dos partes no quereis llegar a un entendimiento… ninguna de las partes se llame cristiana… ¿Cómo se concilia… + el Evangelio con vosotros, si lo único que buscais en él es un pretexto para vuestros propósitos no evangélicos ni cristianos?» [576].

8.

> *«Si bien los reinos de España están desunidos, sus enemigos están desunidísimos».* Gicciardini: *Habría amado a Martín Lutero, no para librarme del cristianismo sino por ver cómo quedan esta pandilla de sinvergüenzas». «Con prudencia se han de ir deshaciendo estas sombras de libertad al paso que se va arraigando el dominio».* Lutero: *«Estoy leyendo a Erasmo: él no promueve la causa de Cristo sino las humanas».* Erasmo: *«Lo que tú enseñas al pueblo es que no existe el libre arbitrio». «Si Dios es sumamente justo no castiga la maldad para la eternidad; «Él mismo opera en el hombre». «En Francia hay división de católicos y herejes. Importa que sus reyes sean católicos».*

En 1619 Fray Juan de Salazar rechazará enérgicamente muchas de las críticas que la propaganda extranjera volcaba interesadamente sobre la Monarquía Católica. En su apasionada defensa de esta última, devolvía los ataques que denunciaban limitaciones, desreputación y signos de debilidad, que muchos autores contemporáneos detectaban en la monarquía española. El propio

---

Sweig, S., Rotterdam, E. de, cit., p. 180 recoge una muestra bien expresiva de la ira de Lutero: «Yo, Lutero, M., he fulminado en la rebelión a todos los campesinos, pues les ordené batirse hasta morir: tengo las manos manchadas de sangre».

[576] Lutero, M., *Escritos políticos,* pp. 73-86.

Bacon reconocía que las discordias, cuando no se producen con disimulo, son un claro síntoma de que se ha perdido el respeto por la monarquía [577]. Pero, Francis Bacon es un erudito de distinguida inteligencia en cuya obra se aprecian los brillantes espejuelos de un disimulo inserto en su personalidad. Como ha destacado su prologuista y traductor, el anglicano «nos habla del poder y las diversas estrategias humanas indispensables para moverse por la cortes (como el disimulo o la venganza)… con un pie en la luz y otro en la sombra… que vive del disimulo… una clase de fingimiento que a Bacon le parece la más distinguida y útil para el bien de la nación» [578]. A todos los que directa o indirectamente cuestionan la debilidad de la Monarquía, replicará Salazar con términos poco discutibles que «si bien los reinos y estados de España están desunidos y apartados, sus enemigos están desunidísimos…» tanto por razones políticas, como religiosas o de protagonismo en el seno de una Europa dividida en Estados de muy diferente contextura y con fines aún más diferentes («pretensiones antiguas», que dirá). Todo ello sin olvidar las fuertes divisiones existentes en el interior de algunos de ellos [579].

Similar a la de Salazar, aunque con argumentos más ajustados a la realidad de unos hechos que a diario pugnaban por contradecirlos, había sido, sin embargo, la opinión que sostenía a fines del siglo XVI un Giovanni Botero, tan dependiente de los argumentos invocados por la razón de Estado, como inflamado por un espíritu españolista que en el transcurso de medio siglo tendría pocas razones para ser sostenido [580]. Es comprensible que el

---

[577] BACON, F., *op. cit.*, *De las sediciones y los disturbios,* En, *Ensayos,* p. 85.

[578] TORNÉ, G., *Francis Bacon. Ensayos, op. cit.*, p. 18.

[579] Aunque más adelante habré de referirme a la enorme importancia que durante los dos siglos adquirió el principio de la reputación de los Estados, como modo de hacer patente la fuerza de un país y el consiguiente temor que así suscita entre sus émulos, sí quiero aquí traer un comentario que recoge ELLIOTT, J. H. en *Política exterior y crisis interna,* en «España y su mundo…», cit., p. 170. En 1666 Pedro de Medina, *Libro de las grandezas y cosas memorables de España*, 1549, escribe sobre este extremo que «la verdadera reputación de las Coronas no consiste en apariencias vanas, sino en la constante seguridad y mejor conservación de sus Reinos, en el amparo de sus vasallos y en el aumento de su poder, en el respeto con que los otros Príncipes miran su autoridad y en el miedo que tienen a sus armas».

[580] BOTERO, G., *Diez Libros de la Razón de Estado*, Burgos 1603, lib. I, fols. 8 y 8 vto. Este es un aspecto de su posición optimista sobre la Monarquía Católica: «Yo no juzgo menos seguros los Reynos y señoríos divididos… el Rey de España… porque los Estados pertenecientes a aquella Corona son tan poderosos que no se espantan de cada ruydo de las armas de sus vecinos,,, y aunque están lexos el uno del otro, no se pueden tener del todo por divididos: porque demás de que el dinero, del cual aquella Corona es abundante, en todas partes vale mucho, por medio del mar están unidos… no tiene estado tan apartado, que no pueda ser socorrido con armadas de mar, si no es Flandes, por la oposición de Inglaterra: y los Catalanes, Vizcainos, Gallegos y Portugueses… se pueden llamar señores de la navegación. Y las fuerzas del mar en poder de tal gente, causan que el Imperio, que aparece apartado y dividido, parezca unido…» Sin embargo, pocos años más tarde –y solo por dejar constancia de una noticia que poco se compadecía con la de Botero–, concretamente en 1611 se produce un informe dirigido al virrey de Sicilia duque de Osuna cuyo título es «Idea del gobierno del reyno de Sicilia de don Pietro Celestre a la

tema de la desunión de los reinos y territorios de la Monarquía reclamase la atención de los juristas y teólogos salmantinos. Tal es el caso de Domingo de Soto. Su parecer, poco compasivo con la idea del poder universal de la Monarquía Católica, concitó el desacuerdo de otros juristas más apegados a la noción universalista de aquella. Por citar algún ejemplo de ellos, contamos con el de López Madera.

Estos autores se oponen tanto a la tesis de san Agustín como a la de Domingo de Soto. Su parecer se apoyaba en la forma cómo los diversos reinos y territorios que formaban el todo monárquico español, había ido formándose, es decir, si la incorporación se había producido de forma injusta, como es el caso de la anexión por la fuerza («los que se adquieren con violencias»), o de forma pacífica. Caso, este último, el de España. Por eso culminará su firme alegato recordando que la desunión de sus elementos componentes no constituye obstáculo serio para negar su fuerza, ya que esta procede precisamente de la unión esencial de todos ellos bajo el gobierno del rey: «la excelencia que en esta distribución tiene esta Monarquía… en cuya unión consiste esta excelencia.

> «… y lo que dixo san Agustín de los grandes Reynos donde parece que no los aprueba, se ha de entender de los que se adquieren con violencias i injusticias: y como se sabe la justificación con que se han juntado los de España y su Monarquía, no podrá hacernos ninguna duda ni lo que dice fray Domingo de Soto de las repúblicas y Reynos muy extendidos, pues habla de los que no tienen potencia igual para regirse y conservarse, por ser tan esparcidas quedan algunas partes faltas de la administración de justicia y buen gobierno, por lo que [ya] probé… la excelencia que en esta distribución tiene esta Monarquía… en cuya unión consiste esta excelencia…» [581].

La prolija argumentación de los profesores, teólogos o juristas salmantinos no fueron precisamente coincidentes. Además de ello, el escolasticismo sobre el que se apoyaban sus profusas y, por regla general, complicadas argumentaciones reconducían a posiciones a veces contrapuestas. El tema del do-

---

excelencia del señor duque de Ossuna, virrey y capaitán general en él por Su Majestad». En su aptado. 6 y entre otras cosas de interés escribe su autor lo que sigue: «Por ser este Reyno isla se a tenido por muy conveniente que tenga muchas fuerças en mar y entendieron esto nuestros pasados de manera que se lee que el rey don Federico de Aragón con solas las fuerás dél salió de Messina con sessenta galeras; en la batalla naval fue don Juan de Cardona con diez que entonces había, pero al otro año se crecieron a veynte y dos asta que deshecha la liga por orden que para ella vino de Su Magestad al señor Marco Antonio (Colonna) se desarmaron seys, quedando diez y seys también armadas que podían competir con todas las que había en la mar, después acá se han ido disminuiendo y reducidas a solas nueve, que son las que fueron a Spaña últimamente y lo peor es que antes a lo que se ve parece que ayan de menguar que no crecer…» En Sciuti Russi, V., *Il governo della Sicilia in due relazioni del primo Seicento,* Napoli 1984, pp. 10-11.

[581] López Madera, G., *Excelencias de la Monarquía y Reryno de España,* Madrid 1625, p. 75.

minio universal del emperador, ni fue unánimemente aceptado, ni participaba de los problemas que afectaban y, a veces acuciaban a la Monarquía católica. Quiero decir con ello que para ellos el tema del poder político, su legitimidad y su relación con la Iglesia Católica atraía su atención con más fuerza que la justificación de un poder universal reconocido por solo una parte de ese mismo universo de personas, Estados o territorios que componían los presuntos destinatarios de ese dominio universal [582].

Según asegura Anthony Pagden «Lo más sorprendente en todo esto es que algunos de los que mostraron una oposición más frontal a la idea de que el derecho imperial al dominium totius orbis pudiera utilizarse para validar la adquisición del imperio de ultramar fueran precisamente españoles, y que, entre ellos, los que expresaron con mayor franqueza su postura estuvieran en ese momento al servicio de la Corona de Castilla» [583]. No hay razones para negar estas últimas palabras del citado autor, sobre todo en lo que reconoce de la franqueza con que determinados autores españoles expresaron su parecer. Por ejemplo, Francisco de Vitoria escribió que «… se ve por todo lo dicho que cuando la expedición real se dirigió a las tierras de los bárbaros ningún derecho llevaba consigo para ocupar sus provincias» [584]. En cambio, Palacios Rubios en su obra *De las islas del mar océano* califica de auténticos derechos de propiedad las bulas concedidas por el papa en 1493 [585]. Como puede apreciarse, el debate estaba ya servido por el hecho mismo del descubrimiento, por su extensión, por el poder que esto podía proporcionar a España y, finalmente, por las ambiciosas pretensiones de otras monarquías europeas. Sí es cierto que según expresa José María Beneyto «La conquista y colonización por pequeños grupos de audaces viajeros de tierras tan alejadas y habitadas por indígenas desconocidos, no dejaron de producir admiración y asombro en toda Europa» [586].

Cabe destacar que tanto López Madera como Domingo de Soto se centran en la obra de San Agustín al exponer sus posiciones. El segundo lo hace, además, en diversas ocasiones, recurriendo tanto al Libro de los Proverbios, San Jerónimo o la *Lex Rodia de iactu*, y desembocando en los comentaristas

---

582 Ver para todo esto Pagden, A., *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia,* Madrid 2024, pp. 71 ss.

583 *Ibidem,* p. 104.

584 Vitoria, F. de, *Relectio de potestate civili,* Salamanca 1527-1528, p. 21, ed. de Madrid 2008. En su *Relectio de Indis,* Salamanca 1537-1538, ed. de Madrid 1967, I, 2, 2-3 afirma: «Aún suponiendo que el Emperador fuese señor del mundo, no por esto podría ocupar las provincias de los bárbaros y establecer nuevos príncipes quitando a los antiguos y cobrar impuestos».

585 López de Palacios Rubios, J., México 1854, p. 128.

586 *La conquista, el imperio y la paz,* p. 126. Ver Levaggi, A., *Diplomacia hispano-indígena en las fronteras de América,* pp. 17 y ss.

bajomedievales. Desde luego, no es mi intención entrar en un debate sobre el que existen tantas opiniones como pasiones, tantas predisposiciones como favoritismos. Ello teniendo en cuenta que siempre en la interpretación de los hechos históricos ha existido una teoría más o menos perfectamente elaborada como producto intelectual, y una práctica, multifuncional o polivalente, como se quiera calificar, que deambulaban por territorios diferentes. En lo que a mí respecta, me inclino por la interpretación da al tema Joseph Pérez, sin entrar en mayores disquisiciones que, hace años, ya ocuparon mi tiempo.

No han sido pocos los autores que, desde el siglo XVI, han tratado de hallar una justificación de los dominios ultramarinos de España valorando –según casos y personas– el significado que tuvieron las bulas pontificias. Francisco de Vitoria sostenía la opinión de que «Aunque los bárbaros no quisieren reconocer ningún dominio al Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni apoderarse de sus bienes y territorios» [587]. El hecho de que el poder imperial constituía una emanación de la gracia divina implicaba que un rey no podía ser impío, so pena de ser desposeído del poder. El argumento decididamente religioso, tiene su propio peso político ya que el mismo serviría para legitimar o deslegitimar apropiaciones de territorios por conquistadores cristianos o no cristianos [588]. La impiedad del rey no permitía, pues, tener bajo su mandato súbditos cristianos. Es esta una cuestión que ya se planteó con referencia a los territorios ultramarinos de España. En todo caso, solo basta con repasar el gran libro de la Historia para hacerse una idea de cuantos pueblos se han anexionado otros pueblos sin tantos miramientos como se tuvieron en el caso de España. Hay algunas manifestaciones de Lutero –no las únicas– que viene al caso y que creo de interés darlas a conocer:

> «Si alguien quisiera gobernar el mundo según el Evangelio y quisiera abolir todo el derecho secular y la espada alegando que todos están bautizados y que son cristianos, para los que el Evangelio no quiere ningún derecho ni espada, que tampoco necesitan, adivina… que haría este hombre» [589].

Por su parte, López de Gómara en su obra *La conquista de México* (1554) proclamará:

> «Ahora que por la misericordia de Dios son cristianos, no hay tal sacrificio ni comida de hombres. No hay ídolos ni borracheras que saquen de seso… todo

[587] VITORIA, F. DE, *Relectio* d*e Indis*, Salamanca 1537-1538, ed. de Madrid 2008, I, 2, 9.
[588] Ver PAGDEN, A., *op. cit.*, p. 107.
[589] *Sobre la autoridad secular…,* en *Escritos políticos…,* cit., p. 30.

> lo cual deben mucho a los españoles que los conquistaron y convirtieron. Ahora son señores de lo que tienen, con tanta libertad que les daña…» [590].

El carácter intemporal de la doctrina agustiniana permite atraer no pocas de sus aserciones, conjeturas o afirmaciones a siglos posteriores. Sobre ellos se proyecta como una senda luminosa que invade e ilumina los espíritus e ilustra la razón. Joseph Pérez ha dejado escrito que «La Leyenda Negra fue obra de los rebeldes flamencos: la Apologia de Guillermo de Orange fijó sus rasgos esenciales y se limitó… a sistematizar y exagerar las acusaciones contra España, verdaderas o supuestas… Fuera de los Países Bajos, la leyenda negra se extendió, porque constituía un medio particularmente eficaz de imponerse al imperialismo de la Casa de Austria» [591].

Sin embargo, no ha de olvidarse que en el siglo XVI se había producido una transformación del pensamiento sobre la cristiandad. Una percepción de la misma y, desde luego, de lo que significaban los territorios conquistados por España en las Indias, tenía entonces un fuerte componente místico. Esto determinó que algunos autores directamente implicados en el descubrimiento de nuevas tierras tuvieran impresa en la mente una visión un tanto mística y no poco utópica de las Indias. Vasco de Quiroga en su obra *La utopía de América,* de 1530 hace un comentario, en el que, desde luego, no faltan contradicciones, a propósito de asuntos mundanos referentes a la gobernabilidad de los indios paganos de territorios ocupados por España (gobierno fiel sobre súbditos infieles). Su opinión merece conocerse, sin que en su dictamen jurídico estén ausentes otras prácticas de los españoles en perjuicio de los indios (como el *requerimiento*, la encomienda y abusos de distinta naturaleza) que, por otra parte, nos son perfectamente conocidas. Sobre todo después de que Bartolomé de las Casas escribiera su *Historia de la destruyción de las Indias* y la tratadística sobre América abundara en los mismos problemas.

En el caso de Vasco de Quiroga hay que conceder un plus de verosimilitud habida cuenta de su agitada vida en relación estrecha con los indígenas, ya fuere como juez o como sacerdote. Su continuo quehacer en tierras americanas tiene estrecha relación con los diferentes ministerios con que ocupó su tiempo. Da cuenta de indios paganos, por tanto, infieles que «ni de derecho, ni de hecho están sujetos a los príncipes cristianos». Ahora bien, eso no quiere decir que el gobierno que se hayan instituido a sí mismos no deba ser respetado por cualquier príncipe cristiano. Es decir, «las autoridades de esos lu-

---

[590] *La conquista de México,* Zaragoza 1553, ed. de Madrid 2000, p. 489.
[591] *La leyenda negra,* cit., p. 136.

gares, aunque infieles, son legítimas autoridades». El mismo Francis Bacon insistía en que «también es muy importante que los hombres aprovechen su estancia en estos países vacíos para mantener siempre a Dios y la necesidad de servirle ante los ojos» [592].

> «… hay otros infieles que ni de derecho ni de hecho están sujetos a los príncipes cristianos conforme a la jurisdicción civil. Tal es el caso de aquellos paganos que nunca fueron súbditos del Imperio romano… Las autoridades de esos lugares, aunque infieles, son legítimas autoridades, sea que se gobiernen de acuerdo al sistema regio, sea que se ajusten al sistema de participación ciudadana. En virtud de su infidelidad, no están privados de dominio sobre los suyos, toda vez que el dominio sea por derecho positivo, y la infidelidad se refiere al derecho divino, el cual no hace desaparecer el derecho positivo… Contra estos últimos infieles, ningún rey, ningún emperador, ni la Iglesia romana puede mover guerra para ocupar sus tierras o para sujetarlos políticamente, puesto que no hay ninguna cusa de guerra justa. Jesucristo… envió para la conquista del mundo no soldados con armamento, sino predicadores santos… ni siquiera en el Antiguo Testamento cuando había que tomar con mano armada la tierra de infieles, en ninguna parte leo que se haya declarado a alguien la guerra por el simple hecho de no ser creyentes…» [593].

Fray Bernardino de Sahagún en su «Historia general de las cosas de Nueva España, confesaba «la dificultad grande que he hallado en la plantación de la fe en esta gente», a pesar del largo tiempo y grandes esfuerzos empleados en su logro. A su juicio, la razón de ello radica en «la dureza desta gente y lo poco que aprovechan en ellos los grandes trabajos». Ha sido voluntad de Dios que haya correspondido a España abordar empeño de tal naturaleza «como una fuente de que mana la doctrina de la fe católica»:

> «por la dificultad grande que he hallado en la plantación de la fe en esta gente, porque yo ha más de cuarenta años que predico por esta partes de México, y en lo más que he insistido,, y otros muchos conmigo, es ponerlos en la creencia de la sancta fe católica… agora paréceme que Dios Nuestro Señor, habiendo visto… la dureça desta gente, y lo poco que aprovechan en ellos los grandes trabajos…

---

[592] *Ensayos,* p. 171.

[593] Vasco de Quiroga, *La Utopía de América. Información en Derecho,* Madrid 2022 p. 94. En p. 153 parece resumir los problemas que, como regidor se ha encontrado: «… de ser gentes sin ley, ni justicia ordenada, de manera que cada uno… acometía con lo que quería: aunque me dicen los cuatro jueces que esta´n conmigo en la audiencia que entre ellos se hace, que, cuando a Moctezuma se quejaban, se deshacían semejantes agravios. Pero a lo que ellos he sentido, no había en esto entre ello justicia constante, ni perpetua voluntad, ni leyes, ni reglas ni ordenanzas ciertas para ello, sino cómo y cuando se les antojaba y les estaba bien: de manera que nas veces hacían justicia y castigaban excesivos y crueles, y otras veces se disimulaban grandes crueldades y delitos: y por la mayor parte cada uno se tomaba la justicia por sus manos como más podían…».

> ha querido dar a la nación española para que sea como una fuente de que mana la doctrina de la fe católica, para que cuando ellos desfallezcan, siempre tengan presentes ministros nuevos y de nación española…» [594].

El gran representante de la teología católica universal, san Agustín, en el libro 4 de su *Ciudad de Dios*, advierte que si el imperio romano se mantuvo siglos en manos de quienes adoraban a falsos dioses que consideraban propicios a sus depravados fines, y a los que «han reverenciado, y servido. con los juegos torpes, y por ministerio de hombres torpes…», no puede aplicarse el mismo tratamiento a los príncipes cristianos. Se pregunta el obispo de Hipona «¿en qué razón, o prudencia se funda, que no pudiendo probar que los hombres sean felices… los que andan siempre ocupados con tenebroso temor y una sangrienta codicia… quieren gloriarse la grandeza y latitud de su Imperio?». Sin embargo, en su momento, la formación de los Estados no obedece a razones de codicia y depravación, sino que «en la tierra se da el Reyno à los buenos, no tanto en beneficio suyo… y el Reyno que se da à los malos, antes es en daño de los que reynan, pues estragan y destruyen sus ánimos con la mayor licencia de pecar, pero a los súbditos, y à los que los sirven, no les puede dañar, sino su propio pecado» [595].

Fray Domingo de Soto en su gran obra *De iustitia et iure* de mediados del siglo XVI también contiene manifestaciones en pro o en contra del dominio del mundo. En el hipotético caso de que este supuesto pueda darse en la realidad, se apoyaría en las virtudes del emperador de turno. Nunca en el Imperio romano que conocemos, caracterizado por la avaricia, afán de conquista por medio de la guerra, o la tiranía de que muchos emperadores hicieron uso durante su mandato. Su conclusión es bien precisa: «nunca hubo un emperador que fuera dueño del mundo». Por cierto, afirmación que contradice el concepto esgrimido por Miguel de Ulzurrum y contemporáneamente por el acreditado e influyente obispo Fray Antonio de Guevara, al que ya me he referido. Este último, afirmándose sobre el poder imperial, la fórmula monárquica y la religión católica considera representar el pensamiento carolino al afirmar que con estos medios «quiero ser señor de todo el mundo para mandar

---

[594] Madrid 2001, tomo II, lib. XI, párrafo 1, p. 1062. Vasco de Quiroga, *Utopía en América. Información en Derecho,* Madrid 2002, p. 221 y 222 nos dice: « Así, si todo esto… se entiende, pienso con la ayuda de Dios en lo que toca al bien y pro común de toda la república de este Nuevo Mundo, y principalmente a la república cristiana y Iglesia nueva de él y al servicio de Dios Nuestro Señor y al de Su Majestad… en la conservación y buena instrucción de aquestos, y en juntarlos y ordenarlos de manera que puedan ser bien, como deben, instruidos y disciplinados, así en las cosas de nuestra fe como en buenas costumbres… y que sean bastantes para llevar las cargas que se han de llevar de necesidad, está y consiste el servicio de Dios y de Su Majestad en esta tierra…».

[595] San Agustín, *La ciudad de Dios,* ed. de Amberes 1710, pp. 73-74.

que en todo él no adoren más de un Dios, no sirvan más que a un Rey, ni guarden más de una ley» [596].

> «Aunque la Magestad Imperial sea una institución y un don de Dios, sin embargo no hay razón que haga creíble que su imperio se extiende por todo el mundo… Si el Emperador fuera dueño del Universo, o lo sería en virtud del derecho divino, o del natural, o del humano, o sea, de gentes, y civil. Pues bien. No lo es por ninguno de estos derechos… Por tanto si hay alguno que sea dueño del mundo, lo será por institución y concesión de la sociedad… Para que una sociedad instituya un rey, o un emperador, a quien traspasar su autoridad, se requiere que se reúna en asamblea general… Pues bien. Nunca en el mundo se celebró tal asamblea… Por tanto nunca hubo un solo emperador que fuera dueño del mundo… No niego yo que el emperador es superior a los reyes cristianos, ya que es el defensor y protector de la fe, coronado para ello por el Pontífice, y así en las causas de la fe, como para extirpar los cismas, puede convocar a los reyes cristianos. Pero que en las causas ordinarias se acuda a él, no es costumbre, a no ser en… naciones… imperiales… Otro argumento se toma del lib. 5, caps. 12 y 15 de la Ciudad de Dios de San Agustín. Por lo cual muchos se atreven a deducir que es de derecho divino que el emperador es dueño de todo el mundo… San Agustín no quiso afirmar aquí que Dios les adjudicó el imperio a los romanos como en premio a sus virtudes… Pues bien, Dios no concede ningún premio al pecado… Por tanto Dios no los hizo dueños, como a los reyes Saúl y David, a no ser por el derecho de conquista, o permitiendo que lo fueran por su tiranía…» [597].

Finalmente me parece oportuno no dejar atrás la ingente personalidad del erudito y eximio jurista catedrático de la Universidad de Salamanca Diego de Covarrubias, al que ya me he referido en otra parte de este estudio. El breve comentario que nos ofrece no hace otra cosa que potenciar alguna de las posturas de sabios anteriores. Quizás su comentario «la naturaleza y el derecho natural no conceden al emperador la jurisdicción de todo el orbe», o bien cuando afirma que de ser posible sería «cosa dificilísima la administración de la cosa pública». En fin, los breves comentarios sobre lo que ahora suscita nuestra atención son estas:

> «Príncipes, sin embargo, hay en el mundo que no están sometidos a ningún emperador… por grande que sea y justísimamente son libres e inmunes de su jurisdicción. Luego la naturaleza y el derecho natural no conceden al emperador la jurisdicción de todo el orbe, cosa que no sería conveniente, pues si uno solo tuviese el gobierno de todo el mundo sería dificilísima la administración de la

---

[596] *Epístolas familiares,* cit., p. 218.

[597] Soto, D. de, *De la Justicia y del Derecho,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, tomo II, Madrid 1968, Artículo II, pp. 304-306.

> cosa pública… No puede declararse guerra a los infieles por el mero hecho de serlo, ni siquiera contando con la autorización del emperador o del Papa» [598].

En Pedro Mexía en su *Silva de varia lección,* de 1540 hallamos comentarios que de forma un tanto indirecta suscitan la impresión de no estar en desacuerdo con Miguel de Ulzurrum, cuyo parecer, opuesto al de Francisco de Vitoria, no ofrece dudas: Carlos V, por decisión de la Providencia divina y en contra de particularismos interesados, es emperador del Sacro Romano Imperio y, en su condición de tal, también es por esa condición señor natural del mundo [599]. Su posicionamiento es, pues, contrario al de Vitoria. La tesis de este último tuvo amplia repercusión en Europa; su «humanismo teológico» ha de ser situado dentro del pensamiento y la labor escolástica. Por lo tanto puede ser considerado como precursor de una «teología positiva» que distaba del método del humanismo teológico de Erasmo. Es más, como advierte Beneyto, determinadas interpretaciones de este último de los textos teológicos implicaba ciertas «salidas» interpretativas para sortear determinados pasajes del dogma tradicional, que lo acercaban al arrianismo. Según el citado autor «Esta excesiva tolerancia conceptual no era bien recibida en un momento en que se comenzaba a divisar la extensión de los apoyos con los que empezaba a contar Lutero» [600].

La desunión era, pues, el signo de los tiempos, del mismo modo que la Edad Media había transcurrido bajo el principio superior de la relativa unidad de las conciencias y los principios jurídicos. Así quedará firmemente prescrito para la posteridad en el Código de las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio, de mediados del siglo XIII [601]. Desde fines del siglo XV el Renacimiento había insuflado nueva savia a las mentes de los intelectuales, a los gobernantes, a los doctrinarios políticos, a los eclesiásticos que no se acomodaban a la rutina ni

---

[598] COVARRUBIAS Y LEIVA, D. DE, *Omnium Operum,* Salamanca 1577, vol. II, Parágrafo IX. *Textos Jurídico-políticos,* ed. de Madrid Instituto de Estudios Políticos, 1957, p. 45 y 80. En p. 40 escribe: «El emperador legítimamente elegido por el Sumo Pontífice, no es dueño de todo el orbe, ni en cuanto a la jurisdicción, ni en cuanto al dominio, ni en cuanto a la protección, sino solo de aquella porciónque estuvo sometida al Imperio romano…».

[599] *Sobre el régimen del mundo,* 1525, segunda parte p. 20.

[600] *La conquista, el Imperio y la paz,* cit., p. 252.

[601] El prólogo de la *Partida* II enseña: «La Fe Catholica de nuestro Señor Jesu Christo auemos mostrado en la primera Partida deste libro, como se debe creer e honrar e guardar… E como quier… que… hay… enemigos, que en ella no creen… porende nuestro Señor Dios puso otro poder temporal en la tierra… E estas son las dos espadas, porque se mantiene el mundo. La primera, espiritual. E la otra temporal. La espiritual, taja los males escondidos, e la temporal, los manifiestos… estos dos poderes se ayuntan a la Fe de nuestro Señor Jesu Christo, por dar justicia complidamente al alma e al cuerpo. Onde conuiene… que estos dos poderes sean siempre acordados, assi que cada uno dellos ayude de su poder al otro: ca el que desacordasse, vernía contra el mandamiento de Dios, e auria por fuerza de menguar la Fe e la Justicia…». En *Los códigos españoles. Código de las Siete Partidas,* tomo II, Madrid 1848, p. 347.

el anonadamiento. En cierto modo, desde principios del XVI puede hablarse de crisis, crisis política y religiosa. La crisis suele ser producto del contraste de ideas. Tanto en la vida política como religiosa las contradicciones, a veces radicales e incompatibles entre sí, determinan verdaderas convulsiones sociales. En la primera mitad del siglo XVI Erasmo ejercerá el papel más difícil en medio de las contiendas políticas y religiosas. Su papel fue en estricta lealtad con su humanismo racionalista. Definió su misión como «armonizador de las contradicciones del espíritu humano». Como nos dijo Stefan Zweig «cualquier revolución violenta… contradecía su modo de ver la diafanidad de la razón universal» [602].

Serán las universidades de donde surgirá un nuevo espíritu protagonizado por los doctrinarios políticos y teológicos. Nuevas formas del saber, más culto, más refinado, desencadenando el enérgico debate entre el viejo escolasticismo, en buena medida causante de la costra interpretativa de los teólogos y doctrinarios políticos y el nuevo humanismo renacentista, o racionalismo humanista. Puede decirse que, en general, era la «razón universal» la que se retorcía desde sus raíces reclamando cambios en todos los órdenes [603]. Con referencia expresa a los eclesiásticos y la corrupción que anidaba en el espíritu y en las obras de muchos de ellos, Gicciardini (1483-1540) dedica unas palabras tremendamente duras al enjuiciar al clero en su conjunto. Con seguridad más duras y descarnadas que cualquiera otra opinión que aquí haya recogido:

> «A nadie disgusta más que a mí la ambición, la codicia y el libertinaje de los sacerdotes… mi posición al lado de los Papas me ha obligado a querer la grandeza de los mismos en mi propio beneficio. Mas, si no fuera por esta consideración, habría amado como a mí mismo a Martín Lutero, no para librarme de las leyes que dicta el cristianismo… sino por ver como se pone en su lugar a toda esta pandilla de sinvergüenzas para que tengan que vivir entre ellos sin vicios o sin poder» [604].

Puede admitirse que no pocos «politólogos» castellanos del siglo XVII –como los del XVI– no eran otra cosa que epígonos de la vieja literatura roma-

---

[602] *Erasmo de Rotterdam,* p. 14.

[603] Como ha expresado lúcidamente HUIZINGA, J., *El otoño…,* p. 496 «Las nuevas formas clasicistas surgen en medio de las antiguas ideas y las antiguas circunstancias de la vida. El despertar del humanismo no tuvo otra causa que el hecho de que un círculo erudito empezara a preocuparse algo más de lo usual por escribir con una sintaxis pura, latina y clásica».

[604] GICCIARDINI, F., *Ricordi,* Milano 1994, Aforismo 28, p. 16 y más adelante continúa diciendo «¿No exalta la guerra la misma vez que predica la paz de Cristo, y no habla por una misma boca Dios y Satanás? ¿No se incita a la masacre al pueblo llano que acude a escuchar de vuestros labios la doctrina evangélica?».

na «De officiis». Muchos de ellos apenas tocados por el nuevo espíritu filológico que trajo consigo la transformación de los conocimientos. Fueron las universidades las que abrigaron en su seno la dialéctica entre partidarios de la metodología escolástica, por una parte y filólogos y humanistas por otra. Importa tener en cuenta este hecho porque la llegada del humanismo en plena época del Renacimiento cambiará muchas cosas. Prácticamente todo el abanico de «nuevas formas» en la cultura, la religión, la política o la guerra adquirirán un nuevo sesgo, unos rasgos particulares que poco tendrán que ver con la anterior época presidida por el exclusivo triunfo de lo feudal y lo autoritario en lo político, y de la escolástica en la metodología de los estudios de los textos bíblicos.

En su condición de tratadistas, unos y otros, escolásticos y humanistas de nuevo cuño, se ocuparán con profusión, aunque también con desigual magisterio, de la educación de un príncipe llamado por la Historia a representar un papel preeminente en una sociedad políticamente organizada en forma de Estados nacionales, y con ello la general defensa de la monarquía como forma de gobierno, de conformidad con la tesis agustiniana. El mismo Erasmo, al definirla y ponerla al nivel de comprensión de todos, ya escribió respecto al comportamiento de cualquier príncipe cristiano que «sean para sus Estados lo mismo que un padre para su familia…» [605].

No deja de tener su interés, en íntima relación con que acabo de decir, la aparición en 1521 del *Tratado de Republica* de Fray Alonso de Castrillo. En sí misma la obra despierta y ha despertado el interés de los estudiosos, fundamentalmente por surgir en pleno florecimiento de las nuevas ideas renacentistas que traerían consigo una nueva forma de Estado. La obra de Castrillo se encuadra políticamente en el momento, ciertamente relevante, de la batalla de Villalar. Justo en el momento en que las fuerzas preabsolutistas de Carlos V aplastaron el movimiento comunero, que representaba el afán de las ciudades castellanas por defender sus privilegios, autonomías y costumbres particulares. Frente a este intento, la centralización política que surgía ya decididamente en Europa se manifestaba en España con un impulso particular.

Puede decirse que el movimiento comunero generó un ambiente propicio para el ejercicio de ciertas libertades que, frente a la potencia centralizadora y autoritaria de Carlos V, adoptaba ciertos matices revolucionarios. Digamos que el movimiento constituía una chocante excepción frente al empuje de los nuevos tiempos. La opinión de los estudiosos no ha sido unánime, por cuanto algunos autores han visto en el movimiento comunero la defensa de privilegios

[605] *Lamento de la paz* p. 58.

feudales que lo retrotraían a tiempos pasados. Admitamos que las Comunidades y sus principios inspiradores entraban en contraposición con la nueva tendencia que representaba el Estado moderno. El movimiento comunero coincidió con la renovación espiritual y la nueva forma de ver las cosas que se inicia en el siglo XVI. El misticismo que impregna el pensamiento de muchos tendrá su traducción práctica en la utopía que para los españoles y europeos significaban las Indias.

El deseo de renovación no solo afectará, y fuertemente, a la Iglesia, sino también a la política. Para unos, esa renovación implicaría un admirable cambio radical. Para otros, el fervor hacia lo desconocido provoca cautela y temor. Saavedra tiene a este respecto una opinión, nada camuflada entre algodones místicos o argumentos humanitarios, que no deja de causar cierta inquietud para quienes conocen su obra y, por lo tanto, su pensamiento. El autoritarismo de los reyes comienza a caminar lenta pero imparable hacia esferas de poder desconocidas desde hacía siglos. En su inalterable marcha hay personas, como Saavedra, a quienes provoca algo parecido a una sensación de vértigo: la guerra de las Comunidades semeja un salto en el vacío sin posibilidad de agarre [606]. Él era un admirador silente de Maquiavelo y lo que Maquiavelo proponía, como también lo hará, entre otros, Vicente Montano, era una fórmula monárquica con poder absoluto. Tal vez por eso Saavedra Fajardo, seguidor disimulado del florentino, perfecto conocedor de la evolución que iba transformando las formas políticas en Europa, desde un voluntarismo autoritario a un poder que no conoce superior, deja escapar estas palabras llenas de sabiduría política: «Con tal prudencia se han de ir poco a poco deshaciendo estas sombras de libertad, que se vaya quitando de los ojos, al mismo paso que se va arraigando el dominio» [607].

En carta de Fray Antonio de Guevara, obispo de Mondoñedo a don Antonio de Acuña obispo de Zamora de 20 de diciembre de 1521, le discute con rigor e ingenio los principios y fines del movimiento que este último había defendido ardientemente. La interrogante que le plantea en los inicios del

---

[606] Me limitaré a la magnífica obra de PÉREZ, J., *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521),* Madrid 1978.

[607] *Idea de un príncipe político cristiano…,* tomo II, Empresa XL, p. 321. MARAVALL, J. A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento,* cit., p. 112 escribe que España se había mantenido alejada de la tradición imperial que había enseñoreado toda Europa. El autor se pregunta ¿Cómo van a responder los españoles al tenerse que enfrentar con esa fórmula de organización política de la Cristiandad? Esos españoles se encuentran en ese momento en un proceso muy avanzado de desarrollo del sentimiento renacentista de la individualidad… y como grupo político, en unja fase muy definida de su constitución como una comunidad estatalmente organizada… No es el gobierno de Carlos V una empresa que se explique solo desde ella misma y sin tener en cuenta más que las ideas y pretensiones de su principal autor, único que tendría un papel decisivo».

escrito lleva ya en sí el fundamento de su posicionamiento político: «os fundasteis sobre la pasión, no sobre la razón», le amonestará sin mucho miramiento. Según el obispo de Mondoñedo quienes apoyaron las Comunidades no perseguían el bien de la comunidad sino el bien propio. Y sin abandonar su tono irónico añadirá: «También me ha caydo en gracia el arte que aveis tenido para engañar y alterar a Toledo, Burgos…» El juicio del obispo Guevara respondía al abierto contraste entre dos prelados cuyas posiciones políticas eran en extremo divergentes. Antonio de Acuña era el vivo símbolo del movimiento comunero. La expresión con la que, en el explosivo ambiente político castellano, se condensaba su apasionada personalidad y el sesgo político con el que era identificado, la «espada comunera de Dios o del diablo», era lo bastante expresiva como para identificar el talante de un eclesiástico cuyo perfil aparecía tan penetrado por una de las versiones de la confrontación política, como prominente defensor de los fundamentos católicos. Sin duda, el criticismo de Guevara se nos muestra tan severo como atinado en su variado contenido:

> «Si entramos en cuenta con todos los que andan en vuestra compañía, hallareys por verdad que os fundastes sobre pasión y no sobre razón, y que no os movió el celo de la república, sino el querer cada uno augmentar su casa… También me ha caydo en gracia, el arte que aveis tenido para engañar y alterar a Toledo, a Burgos, a Valladolid, a León a Salamanca, y Avila, Segovia, diciendo que de esta hecha quedarían esentas y libertadas, como lo son, Venecia, Génova, Florencia, Sena y Luca: de manera que ya no las llamen ciudades sino Señorías, y que no haya en ellas regidores, sino cónsules…» [608].

Si el hombre es ahora el centro del universo cultural, jurídico y religioso, el estudio del mismo, el reconocimiento de su dignidad como tal, será el núcleo de los nuevos saberes surgidos con el Renacimiento. Partiendo de dos puntos básicos, por una parte la interpretación que Erasmo hace de San Pablo respecto al principio basilar de la doctrina cristiana y católica de la «justificación por las buenas obras», frente a la sola «justificación por la fe» de Lutero [609] y, por otra, la visible inclinación de Erasmo hacia la filología y los estudios de las lenguas

---

[608] *Epístolas familiares, Letra para el Obispo de Zamora don Antonio de Acuña, en la qual es gravemente reprehendido por ser capitán de los que en tiempos de las Comunidades alborotaron el reyno,* p. 217.

[609] Para Lutero la fe lo es todo. La vida de un verdadero cristiano está presidida por la fe y el amor. Siguiendo a Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo,* cit., «La fe igual que hace de un hombre un creyente, por el mismo proceso hace buenas sus obras; pero las obras por sí mismas no hacen de un hombre un creyente… La fe une el alma a Cristo con una unión perfecta, por tanto lo que es de Cristo también es del alma», pp. 217-218.

clásicas, al margen o en íntima conexión con su pensamiento teológico, apoyado en el estudio de las Sagradas Escrituras y las obras de los Santos Padres, determinarán que Lutero le escriba en marzo de 1517 una carta cuyo contenido merece ser conocido. Sobre todo merece especial atención una frase inserta en el breve texto: «… el discernimiento de aquel que atribuye peso al albedrío del hombre es diferente del de aquel que no sabe de nada que no sea la gracia»:

> «… estoy leyendo a nuestro Erasmo, pero él no promueve la causa de Cristo y de la gracia de Dios suficientemente… Las cosas humanas pesan más en él que las divinas… el discernimiento de alguien que atribuye peso al albedrío del hombre es diferente del de aquel que no sabe de nada que no sea la gracia» [610].

Puede decirse que en estas cortas frases está contenida la esencia de la dura y persistente pugna entre Lutero y Erasmo entre 1524 y 1525 y que pondrá fin a la controversia mantenida por ambos durante años en lo que se refiere al libre arbitrio del hombre y sus posibilidades de obtener la salvación eterna. En la *Diatriba* que precede al *Hyperaspistes* de Erasmo de 1527 se contienen argumentos de éste en favor del libre arbitrio del hombre (*De libero arbitrio*) y en contra del *servo arbitrio* luterano que ha sido considerado uno de los más profundos debates teológicos y filosóficos de estos siglos. En pocas palabras el debate, desde el punto de vista erasmiano, tiene por objeto despejar el camino de los creyentes de los que considera nefastos efectos de la teoría de la predestinación. En la citada introducción Erasmo critica a Lutero que:

> «Lo que tu enseñas ahora al pueblo, que no existe el libre arbitrio y que todo ocurre por pura necesidad, además de ser falso, se le dice… a la multitud inculta… Nuestro cuerpo no entiende de qué modo el alma ejerce su poder sobre él; le es suficiente obedecerla con docilidad» [611].

Dickens y Jones extraen de la misma *Diatriba* otros argumentos de los que estimo debo dejar constancia como merecen, por la importancia que tienen en orden a la responsabilidad del cristiano, súbdito o príncipe en todo lo referente a sus actos terrenales. El punto de partida es la infinita justicia divina que es, precisamente, la que hace pensar que el hombre que no haya vivido en la fe sea castigado eternamente, entre otras razones porque su vida no es eterna. Por otra parte, hay que valorar el peso que tiene la dignidad humana, algo que la teoría de la predestinación desconoce o ignora, que lo mismo da. Aquí la influencia de San Agustín se deja ver con claridad indiscutible («si es justo

---

[610] Dickens y Jones, *op. cit.*, p. 165.
[611] *Hyperaspitas Diatribae adversus servum arbitrium Lutheri,* I, 1526.

no castiga para la eternidad», deducirá)[612]. No hace falta insistir en la importancia que todas estas deducciones, tan propias de la sabiduría del de Hipona y tan conocidas por el realismo filosófico y el racionalismo teológico de Erasmo, tienen en orden a valorar el castigo intemporal de unos príncipes en cuya existencia temporal hayan violado con mayor o menos frecuencia la ley de Dios, el principio de la paz divina. El Dios de Erasmo no es el Dios de los Ejércitos, sino el Dios de la clemencia, del perdón, de la felicidad. El odio que lleva consigo toda guerra, cualquiera que sea la justificación que quiera dársele, aproxima a los príncipes a otro castigo superior que significa la pérdida de la «paz en la vida eterna». San Agustín tiene en punto a la felicidad del hombre unas palabras inolvidables. Nos dice: «La vida feliz, consiste en gozar de ti, por tí y para ti; eso es y no otra cosa. Y los que esto no piensan andan buscando un bien que no es el verdadero bien y por tanto no puede brindarles el gozo verdadero. De todos modos, su voluntad permanece orientada hacia una imagen de la alegría[613]».

En palabras de Erasmo, el libre albedrío de que disfruta el ser humano en función de la dignidad que Dios le ha concedido por una ley, origina que sus actos merezcan ser considerados buenos o malos. No es otra cosa que fruto del raciocinio humano que le permite la libertad de escoger. Es el caso del príncipe que persiste en la ambición del poder, la intolerancia extrema o el odio a los demás. En tales casos esa libertad «profundamente grabada en la mente del hombre» permite que ambas posibilidades, la bondad o maldad de sus actos se den tanto en la práctica cotidiana como en la vida política. Lo que sucede es que si esa libertad ha sido ordenada por Dios, «si es sumamente justo y bueno» no castigará a aquellos que, por el ejercicio de una libertad que Él les ha concedido, cometan actos que constituyan un desafío a la paz divina. De ahí que Erasmo insista en que esa libertad está:

> «profundamente grabada en la mente del hombre… Dios es sumamente justo y bueno. Si es justo, no castiga para la eternidad a los que pecan no por su culpa

[612] HIPONA, A. DE, *La ciudad de Dios,* lib. XIX, cap. XII, p. 461: «… porque los que no están versados en la Sagrada Escritura, por la vida eterna pueden entender también la vida de los malos, o por la inmortalidad del alma según también algunos filósofos, o según nuestra Fe, también por las penas sin fin de los malos, "los cuales sin duda no es posible que padezcan eternos tormentos, si no es viviendo también eternamente". Verdaderamente… le debemos llamar ò paz en la vida eterna ò vida eterna en la paz, para que más fácilmente lo puedan entender todos…».

[613] *Las confesiones,* cit., cap. XXII, p.23. En cap. XXIII insiste sobre la felicidad verdadera que solo procede de Dios: «… no todos quieren en realidad ser felices. No todos quieren gozar de ti, que eres la fuente de la felicidad…¿Podemos decir que todos lo quieren? Porque los deseos de la carne son contrarios al espíritu y los deseos del espíritu se oponen a los deseos de la carne, los hombres no hacen lo que quisieran hacer y caen en lo que simplemente pueden, y con ello se contentan».

> sino por inevitable necesidad, ni ordena castigo por razón de la maldad que él mismo opera en el hombre…» [614].

En realidad, esto era lo que Erasmo defenderá hasta su muerte. La remisión a la antigüedad clásica por parte de los humanistas no significa la adopción de los mismos métodos interpretativos de los escolásticos. Cuando Erasmo elabora la figura del perfecto príncipe, lo hace como un humanista que considera que el mejor modelo es el propio Jesucristo. Desde el ámbito de las comunidades políticas sucede algo parecido a la hora de determinar qué gobierno unipersonal es más perfecto, más vinculado a la verdadera religión, más ordenado y eficaz.

Esto será también, lo que argumentará, con mayor exaltación política, Fray Juan de Salazar cuando evidenciaba el contraste existente entre las diferentes y hasta antagónicas religiones y sectas existentes en no pocos reinos europeos; la exaltada manifestación de la herejía que enfrentaba a los alemanes partiendo de los mensajes de Lutero; las persecuciones religiosas en Francia; la vieja discordia de tinte político existente entre dos reinos principales como Inglaterra y Francia «los cuales no se podrán jamás acordar entre sí… la división que hay en Francia entre católicos y herejes… [aunque sobre esto] Importa mucho a España que los Reyes de Francia sean Católicos». Además, no pasa por alto Salazar un hecho, nada sutíl, por cierto, de que en Francia «entre los Católicos hay muchos Obispos muy poderosos que… no querrán el menoscabo de España (amparo de los Católicos)».

Salazar añadirá de su propia cosecha algo tan difícilmente demostrable como era determinar cuál de las dos coronas era más poderosa a la hora de un enfrentamiento definitivo; cuestión dificultosa, por cierto, que los mismos reyes nunca tuvieron demasiado clara hasta los tiempos de Luis XIV. En su opinión, independientemente de que España constituía una especie de reserva católica al sentir de los prelados franceses, una cosa le parece poco discutible, y es que «un rey de Francia… no puede ser de daño considerable a España». Estas son sus palabras:

> «Engañanse… estos pronósticos y adivinos de sus deseos, porque si bien los reinos y estados de España están desunidos y apartados, sus enemigos están desunidísimos entre sí y diferentes en religión y sectas… Los italianos… Los

[614] *Ibidem.* Ver Dickens y Jones, *op. cit.*, p. 194. En 194-195 añaden estas palabras de Erasmo; «Yo jamás he sido un apóstata de la Iglesia Católica. Sé que en esta Iglesia, que tú llamas Iglesia papista, hay muchos que me desagradan, pero esos tales les veo también en tu Iglesia… Yo… soy indulgente con esta Iglesia, hasta que vea una mejor, y ella no puede dejar de ser indulgente conmigo, hasta que yo mismo sea mejor».

herejes alemanes… Solo quedan en la Europa los reinos de Inglaterra y Francia, los cuales no se podrán jamás acordar entre sí, así por las recíprocas pretensiones antiguas que sus reyes tienen sobre sus reinos, como por la diferencia de la religión… importa mucho a España que los reyes de Francia sean Católicos… Demás desto hay en Francia… división entre católicos y herejes, y entre los católicos hay muchos obispos muy poderosos, que… no querrán el menoscabo de España (amparo de los católicos). Y finalmente, un rey de Francia… no puede ser de daño considerable a España…» [615].

9.

J. A. de Lancina: *«Yo bien se de una Monarquía que de no haber errado su planta, hubiera dominado el mundo». «España simultanea guerras en distintos frentes y nunca tiene fuerzas en un solo campo». «En su vecindad tiene enemigos ingleses, franceses, belgas y quizás también italianos». «Esta es la oncena vez que con el Rey de Francia hago la paz». «Todas las cosas de S. M. parescia que S. S. las interpretaba de una manera y las de Francia de otra».*

Por supuesto que la cuestión de la extensión y heterogeneidad de la Monarquía Católica, era algo conocido por todos, así como los riesgos que de ello se derivaban. Uno de los cuales, y no de menor entidad era, por supuesto, el problema religioso. Aunque en el fondo todo quedara en un intento, la idea de realizar en un determinado nivel una Monarquía lo más homogénea posible, nunca desapareció del todo de la mente de los reyes españoles de los siglos XVI y XVII. Pronto se darían cuenta éstos de las dificultades que conllevaban los intentos de armonizar, en lo político y en lo jurídico y administrativo, las distintas piezas componentes del inmenso conglomerado que, en su dispar com-

[615] SALAZAR, FRAY J. DE, *Política española,* Madrid 1619. Manejo la ed. de Madrid 1999, pp. 193-195. Inglaterra y Francia siempre constituyeron la piedra en el zapato de las pretensiones de los Habsburgo españoles desde los tiempos del rey Fernando. En las reyas Instrucciones que diera Carlos V en 1548, sintiéndose enfermo (Instr, 51), ya mostraba claramente su desconfianza hacia ellos, lo que, como se sabe, fue una cuestión mutua que no hizo sino acrecentarse con el tiempo. Recomendaba en aquellos el Emperador a su hijo lo siguiente: «Tendreis cuidado de entretener amistad con los ingleses, y de guardar los tratados hechos entre el padre difunto del rey moderno y mi, porque esto importa a todos los reinos y señoríos que yo os dejaré, y será también para tener suspensos a franceses, los cuales tienen muchas querellas con los dichos ingleses…». Y respecto a Francia (n.º 38) insistirá una vez más: «Y así no debéis en alguna manera hacer concierto con el dicho rey de Francia, con dar ni quitar cosa alguna de lo que terneis y os pertenecerá, sino estar constante y guardarlo todo, y siempre sobre aviso, sin fiaros en plática de paz, ni palabra de amistad». En SANDOVAL, FRAY P. DE, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V,* en BAE, tomo LXXXII, vol. III, pp. 334 y 331.

posición, tenía todo el aspecto de conjuntar una «Monarquía de Estados» todos ellos diferentes entre sí.

En cuanto a Europa, las aspiraciones de Erasmo en una monarquía que uniera bajo una misma lengua, religión y derecho a los Estados europeos bajo el gobierno del mayor defensor de la catolicidad, el rey de España Carlos V, solo quedaron en un utópico proyecto, nunca llevado a la práctica. Pronto tendría conocimiento del fracaso de su más importante proyecto político. La heterogeneidad para los gobernantes españoles que definía la Monarquía Católica con ser un problema de envergadura, como reconocieron los prohispanos Botero o Campanella, carecía de la relevancia y la amenaza que suponía la existencia de una Europa desmembrada en Estados nacionales, en muchos casos enfrentados entre sí, tanto por razones políticas como religiosas. El ambiente exultante de los primeros años del Renacimiento, había hecho concebir a muchos, entre ellos Erasmo, la posibilidad de celebrar un Concilio general que acercase las posiciones de las partes enfrentadas, católicos y reformistas.

Alfonso de Lancina, tratadista de ideas próximas a Maquiavelo, afirmará «Yo bien sé de una Monarquía que, de no haberse errado su planta, pudo haber dominado el mundo» [616]. El tono sentencioso de estas palabras le confiere el valor inestimable de lo previsiblemente certero, de aquello que la lógica política y aquella que anuncian los acontecimientos, venían pregonando a voces. Según pronosticaba el conde-duque de Olivares, primer ministro de Felipe IV, ahora destronado, el enorme imperio aún en manos del soberano español, era imposible de gobernar con los medios habituales. Sugería un cambio en la forma de administrar territorios tan amplios, dispersos y variados en sus costumbres y formas de regirse «entretanto que no se reduzcan a unión, è igualdad de leyes, costumbres y forma de gobierno»» [617]. El mismo Lancina era perfec-

[616] Ver MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco»,* Madrid 1975, p. 65.

[617] Sin entrar en detalles sobre este tema, tan tratado por los historiadores, juristas o no, sí me parece oportuno recordar que todavía en mayo de 1643 un depuesto Olivares en su conocido opúsculo-defensa «Nicandro» se dirigía –fingiendo ser una tercera persona– a Felipe IV recordándole que «querer entender que se ha de conservar esta Monarquia en los trances peligrosos, estando compuesta de tan desproporcionadas partes, sin union, ni conformidad entre sí, es ignorancia, aunque la governaran los Angeles, entretanto que no se reduzgan a union, è igualdad de leyes, costumbres, y forma de gobierno…». Ver «Nicandro o antidoto contra las calumnias que la ignorancia y la envidia ha esparcido, por deslucir, y manchar las… acciones del Conde Duque de Olivares despues de su retiro». He manejado ejemplar que la Biblioteca Nacional ha puesto a disposición de los investigadores en Internet, fol. 3 vto. También puede verse la versión reducida del opúsculo en Gregorio Marañón, *El Conde-Duque de Olivares. La pasión de mandar, Madrid 1980,* Apéndice n.º XXX, p. 468. La posición de Olivares respecto del modo de lograr la continuidad de la Monarquía Católica se nos muestra con total claridad en el conocido *Gran Memorial* presentado a Felipe IV el 25 de diciembre de 1624. Ver para esto ELLIOTT, J. H. y PEÑA, J. F. DE LA, *Memoriales y cartas del conde-duque de Olivares,* Madrid 1978, tomo I, p. 96.

tamente consciente de estos hechos. Él mismo encontrará a fines del siglo XVII una expresión bastante ajustada para describir el estilo que debería adoptar el gobierno y la administración de justicia que, desde las altas instancias del poder, se había diseñado para hacer manejable el complicado conglomerado monárquico. Se refería expresamente a la necesidad de un «orden irregular» que permitiese la existencia de los particularismos regionales sin menosprecio ni ultraje a la suprema potestad del rey [618].

Este asunto de la magnitud, dispersión y variedad de los Estados y reinos componentes de la Monarquía, ha sido objeto, como ya sabemos, de comentarios tanto por doctrinarios españoles, como italianos, franceses o ingleses. Salvo contadas excepciones, como es el caso de Campanella cuyo teocratismo de fuertes resonancias utópicas le distanciaban de otros doctrinarios contemporáneos [619], muchos de ellos coincidían en que precisamente en aquella heterogénea inmensidad radicaba la debilidad del imperio español. Los hechos impondrían la inexorable ley de una realidad nada complaciente con muchas de estas previsiones optimistas sobre la Monarquía española. No pocos de estos escritores políticos son «oficiales públicos» [620], funcionarios y, por tanto, servidores del Estado, en cuyos engranajes estaban engastados, como piezas de un rompecabezas, desempeñando una función específica. Unos son expertos juristas, otros jueces, diplomáticos, gobernadores de provincias, religiosos, etc. Ramírez de Prado traza un acertado itinerario funcionarial de estos oficiales públicos de forma poco discutible. Nada se opone a considerarlo un secuencial examen de las fases internas por las que suelen pasar quienes ostentan delicados puestos en la administración del Estado:

> «Los pensamientos elevados de algunos mozos templan, en cierta manera, el cansancio de los que, por vejez, vacila su entendimiento, casi perdida la memoria, trocada en obstinación la experiencia con sospechas y con temores, que hacen se trate tibia y detenidamente el bien público prometiéndose muy larga vida, ansiosos de lo venidero, severos censores de lo presente, y… ostentadores de las su pasadas acciones, difíciles y molestos a los inferiores… entregándose tal vez a

[618] LANCINA, J. A. DE, *Comentarios políticos a Cayo Vero Cornelio Tácito,* Madrid 1687, lib., cap. LXI, n.º 14-18, pp. 88-89.

[619] CAMPANELLA, T., *La monarquía hispánica,* cit., p. 163: «… si el rey]de España] tiene al Papa de su parte, pues ni un solo dominio en Italia sin su intervención, y el Papa fue él solo la única causa de todos los cambios que acontecieron en todo tiempo en el reino de Nápoles».

[620] Ver *El oficio público en Castilla durante la Baja Edad Media»,* 2.ª ed. Madrid 1986. Lorenzo Ramos del Manzano, *El Consejo y consejeros del príncipe,* ed. Madrid 1959, p. 21 Apuntaba que «como las reglas que da para la educación de consejeros sean tan generales y no ajustadas a ministros determinados y ciertos, obsérvelas el Príncipe a la luz del oficio en que quiere ocupar a un vasallo, que no a todos los Tribunales convienen unos mismos sujetos».

> codiciosos deseos, que cuando más cercanos a su día último, tanto más solicitan los bienes de fortuna» [621].

Juan Beneyto recogiendo un comentario de Diego Felipe de Albornoz, en cierta medida disconforme con la opinión de Erasmo, comenta a propósito de la cualificación de los consejeros:

> *«¿Quién mejor que el sabio en los derechos compondrá las sediciones de los ciudadanos, podrá dar más convenientes leyes y será mejor embajador?* [622].

Quizás la pregunta más inquietante que en este momento hay que hacerse es esta: si desde Carlos V los éxitos del imperio español –dejando a un lado las no pocas tribulaciones que atormentaron al emperador y rey– y el uso que se hizo de la creencia religiosa oficial que tanto alimentaron a los inevitables utópicos de la Monarquía Católica, ¿qué hay que decir de los súbditos? O mejor dicho, ¿en qué benefició tanto éxito a la utilidad pública?

No resulta fácil responder a esta pregunta, aunque da la impresión de que los intereses de los súbditos españoles más bien fueron sacrificados en aras de principios superiores que priorizaban la situación religiosa en tierras del Imperio, la defensa de las múltiples y dilatadas fronteras de los vastos dominios de la corona. Aportando diversos argumentos estas son las razones que, básicamente, proporcionan los arbitristas económicos españoles de estos siglos, como veremos. Nadie niega el amor que Carlos V sentía por los reinos españoles, también por los no españoles, pero está claro que vastos territorios del Imperio y súbditos de la propia España, intentaron con tenaz insistencia buscar una alternativa al utópico celo imperial.

Sin embargo, no podemos desechar la idea de que un buen número de arbitristas, políticos, económicos o político económicos, tuvieron un papel importante en la concienciación de la corona de los errores que en materia económica amenazaban gravemente la estabilidad de la Monarquía. Aunque en España no se dio un mercantilismo en sentido estricto, como veremos más adelante, los consejos incesantes de estos arbitristas iban dirigidos hacia la multitud de encomiendas, donaciones prebendas y demás aportaciones económicas que la corona daba, principalmente a la Iglesia, y después, a la nobleza con el fin de tenerla a su lado y evitar con ello deserciones que desequilibrasen el sistema político. El resultado era la pérdida económica incesante del tesoro

---

[621] *Consejo y consejeros...,* pp. 133-134.

[622] *Cartilla política y cristiana,* en prólogo a Ramírez de Prado, L., *Consejo y consejero...,* p. XXIX.

público, sobre todo en tierras que se perdían para la producción y que, junto a las constantes guerras, eliminaban mano de obra que pudiera transformar su esfuerzo en productos del campo; la inexistencia de tratos y contratos que permitieran el intercambio en España u otros países por las nuevas actividades que iban surgiendo en Inglaterra y, sobre todo los Países Bajos. Sin existir unos estudios de ciencia económica, sí se trataba de economía y mercantilismo. Todo ello englobado en las Facultades de Derecho y Teología (Sancho de Moncada, González de Cellorigo, López de Vega, Gerónimo de Zevallos, Mateo López Bravo, etc.) [623].

En el caso de España la nobleza siguió desempeñando un papel decisivo en el gobierno y la conservación del Estado. Los casos inglés y francés presentan singularidades a las que habré de referirme más adelante. López Bravo ve una nada irrelevante similitud entre la mendicidad, máxima expresión del ocio, y la nobleza también ociosa a la vez que deseosa de ocupar una plaza entre los puestos que ofrecía el gobierno. Ambos perseguían objetivos diferentes, si bien el comportamiento de ambos era similar. Incluso llega a afirmar que «Nada tiene, pues, de especial que todos tengan puestos los ojos en la ociosidad y que el número de los ociosos crezca de día en día». Entendía López Bravo que una de las formas en que se manifiesta la ociosidad es la mendicidad de puerta en puerta. Grave problema para el Estado y su economía, cuya solución propone el autor de forma drástica, pero inteligente: «Si los cerrasen en asilos seguros, solucionarían muchos errores de los vagos [ya que] se podría proporcionar un trabajo apropiado a las fuerzas de cada uno». La otra forma de ociosidad es la que sigue a la obtención de mayorazgos, porque «dejando la herencia en el primogénito pone para siempre el Estado en manos de un… perezoso».

Sin embargo, ordenando la prohibición de los fideicomisos perpetuos, se evitaría que «las riquezas de la ciudad vengan a caer en manos de pocos». Pero, como advierte nuestro autor, «no hay parecer sin controversia». Quienes defienden el estado noble defienden «que se haga más poderosa la parte que quiere que el Estado esté a salvo… porque los nobles apoyándose los unos en los otros» defienden enérgicamente su estatus, por la simple razón de que de él les vienes «los honores y la riqueza que no se come el tiempo… Por tanto, se adhieren cautamente al estado político actual». Así las cosas, la consecuencia es evidente «Parece que hay que conservar la fuerza de tales familias… para disponer así de unos perpetuos defensores de sus derechos y los del Estado».

[623] Ver Dios, S. de, estudio preliminar a la obra de Zevallos, G. de, *Arte real para Reyes*…, ya citada, pp. LX ss.

La única solución que López Bravo ve a este problema de doble cara, debe pasar porque esa continuidad o perpetuidad de los fideicomisos perpetuos sea limitada mediante la ley, es decir por una decisión del soberano que establezcan la extinción de aquellos que no sean concedidos por autorización expresa del rey. Según el autor «Esta venia ha de darse como premio de alguna virtud eximia ejercitada en el bien común del Estado»… ya que «la salud del Estado es el bien supremo» [624].

Según Beneyto «Palacios Rubios fue un exponente intelectual del vínculo que se estableció entre la idea imperial y la legitimidad de la conquista. Su libro De las islas del mar océano articuló un sistemático razonamiento jurídico sobre la validez de los justos títulos de la soberanía española sobre las Indias. En otro posterior, el Tratado del esfuerzo bélico y heroico, ensalzó las excelencias del heroísmo militar, que enlazaba a nobles y plebeyos en una única misión, a la luz de la moral y la psicología, subrayando que el esfuerzo guerrero era necesario para el mantenimiento de cualquier sociedad humana. Por lo cual justificó la conquista de esas tierras lejanas como «guerra justa» [625]. Los casos de Alemania, Países Bajos, Francia o Inglaterra eran problemas cuya gravedad se mostraba con intermitente energía, pero sin disminuir un ápice su gravedad.

A este respecto hay un breve comentario sobre la peculiaridad de la Monarquía Católica que parece oportuno conocer. El inglés Francis Bacon discurría sobre el particular en términos en que la sensatez se une a la medida en el juicio que le merecían las dificultades que tales peculiaridades repercutían en el gobierno español. Según Bacon «España es un tronco de árbol grandísimo». Mantener con vida conservando semejantes dominios resulta sumamente difícil teniendo en presente que «cuenta con un número tan escaso de nativos». Además, su monarquía tiene sus propios métodos a la hora de gobernar tan dilatados territorio. Por ejemplo: «pese a no tener la costumbre de nacionalizar a todos los pueblos que conquistan… tras el ejército envían una milicia con personas de todas las naciones», cuya misión es cubrir todos los puestos, administrativos, políticos, gubernativos, religiosos, etc., necesarios para dar vida a esas nuevas tierras incorporadas a la corona. Lo más destacado de todo ello es que, dadas las dimensiones del cuerpo monárquico, nunca tienen suficientes soldados para defenderla. Lo cual constituye un punto de debilidad para la Monarquía Católica:

> «El reino de España me ha maravillado por el arte con el que consigue aferrar y contener dominios muy vastos con un número tan escaso de nativos

[624] *Del Rey y de la razón de gobernar»*, pp.268-270.

[625] Beneyto, J. M., *La conquista, el imperio y la paz, Vitoria y Erasmo ante Carlos V,* Madrid 2024, p. 80.

> como tiene. Ciertamente la extensión total de España es un tronco de árbol grandísimo, mucho mayor que el de Roma y Esparta… Y pese a no tener la costumbre de nacionalizar a todos los pueblos que conquistan sin distinción, tras el ejército envían una milicia con personas de todas las naciones, sin importar de donde vienen, que incluso pueden ocupar los cargos más destacados. Sin embargo las últimas leyes que han aprobado apuntan a que los españoles han advertido el problema de la falta de soldados nativos» [626].

Nadie pone en duda que el gobierno de la Monarquía de Dos Mundos tenía en los siglos XVI y XVII problemas casi irresolubles, primordialmente debido a su extensión y heterogeneidad. Sobre todo, lo que hacía de este inmenso conglomerado un mundo plural y hasta dispar en muchos de sus aspectos era la tenaz resistencia autonomista, es decir, política y jurídica, de no pocos de los territorios que la integraban [627]. A eso y a los problemas, casi siempre de naturaleza bélica, que continuamente se planteaban en lugares distantes de la Monarquía y que amenazaban, como en un castillo de naipes, la integridad del conjunto. Por supuesto el asunto de la escasa población española y su dispersión por el ancho imperio constituyó causa eficiente en la paulatina pérdida de fuerza y prestigio de la Monarquía. Esto último fue tema recordado por muchos doctrinarios y arbitristas políticos. También sería evocado por un abatido Felipe IV quien en carta de 29 de julio de 1648 escribía a sor María que: «no hay medios con que sustentar los ejércitos… [y] apretar más a los vasallos no es posible»:

> «Cuando Dios quiere castigar una Monarquía le quita los medios humanos:: estos son ministros, así militares como políticos… no hay medios con que sustentar los ejércitos… lo que más nos tiene en ese estado es la falta de hombres y de medios, y el proveer esto último tiene gran dificultad, porque apretar más a los vasallos no es posible…» [628].

Ni que decir tiene que la cuestión religiosa, precisamente por la vertiente política que, en todo caso, presentaba, constituirá y no solo en España, uno de los problemas más graves y de mayor duración y peligrosidad con que habrían de enfrentarse muchos gobernantes europeos. Iniciándose

---

[626] BACON, F., *Ensayos,* cit., p. 153. p. 153.

[627] Ver ELLIOTT, J. H.*, Una Europa de monarquías compuestas, en* «España, Europa y el mundo de ultramar. 1500-1800»*,* Madrid 2010, pp. 29 ss., más en concreto pp. 47-49. Interesantes observaciones del mismo autor en *Richelieu y Olivares*, Barcelona 2001, especialmente pp. 214-216. El mismo autor en *El Conde-duque de Olivares,* Barcelona 1991, p. 194 pone en duda que el concepto de Estado como abstracción formara parte del pensamiento del Primer ministro de Felipe IV, habida cuenta del complejo entramado de elementos que componían la Monarquía Católica.

[628] En BAE, tomo CVIII, vol. IV, Madrid 1958, carta CLXXXVII, p. 158.

el siglo XVII Tommasso Campanella hacía unas afirmaciones poco menos que ilusorias. Sostenía que antes de adquirir tanta grandeza los españoles andaban desunidos y enfrentados entre sí, al contrario de ahora en que «con esta unión son dueños del mundo». Palabras lisonjeras en exceso de un ideólogo que vería más tarde con sus propios ojos el escaso acierto de sus pronósticos:

> «los Españoles todos casi la abominaban y siempre fueron amigos de división, y hoy con esta unión son dueños del mundo; no podría otra nación más que la española tener tantos reinos lejanísimos…» [629].

«Quizás la respuesta más contundente (por lo que exhala de profundo pesar) respecto de la difícil gobernabilidad de la Monarquía, fue la que más arriba he anotado y que expresó Olivares al Felipe IV tras su destitución como Primer ministro: «… querer entender que se ha de conservar esta Monarquía en los trances peligrosos, estando compuesta por tan desproporcionadas partes, sin unión ni conformidad entre sí, es ignorancia, aunque la governaran los Ángeles». Con toda razón escribió Braudel en su día que «… el Imperio español, mal situado a causa de su dimensión europea y mundial, consagró a ellas sus mejores fuerzas. Sin embargo, se había sabido adaptar mejor que otros…» [630].

El problema que planteaba la enorme extensión de la Monarquía venía siendo objeto de comentarios de diverso signo desde hacía largo tiem-

---

[629] CAMPANELLA, T., *Discorsi politici ai principi d'Italia*, (1.ª ed. 1607). Utilizo la ed. de Napoli 1848., p. 18. SALAZAR, FRAY J. DE, *Política española,* Logroño 1619 aunque utilizo la ed. del Centro del Instituto de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1997, es, sin duda, el doctrinario político que más vehementemente despliega una teoría ultranacionalista y, por lo tanto, descaradamente apologética de los logros de una Monarquía Católica que ya había comenzado a vislumbrar los riesgos de su dimensión territorial y la dispersión de sus elementos componentes. Ver pp. 23 ss. Sobre esto ver la Introducción a la obra que hace Miguel Herrero, pp. XLI ss.

[630] BRAUDEL, F., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II,* Madrid 1976, tomo I, II.ª parte, lib. I, cap. I, p. 563. Solo me centraré en un dato referido, además, a un período bastante corto para hacerse una idea del gigantesco esfuerzo bélico de la Monarquía. Solo basta aplicar estos datos a todo el siglo XVI y XVII. En la Introducción que hace Gayangos al vol. II («Cartas de algunos Padres de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años 1643 y 1648) inserto en el tomo XIV del «Memorial Histórico Español», publicado por la Real Academia de la Historia, Madrid 1862 nos dice: «Comprende este tomo todo el año 1637 y parte del 38 durante los cuales las guerras que España tuvo que sostener en Italia y Flandes contra franceses; en Alemania contra suecos y protestantes; en el Brasil contra holandeses; en los mares Océano y Mediterráneo contra piratas y corsarios…; la campaña del Rosellón que terminó en una manera funesta en Leocata, y el célebre sitio que los franceses pusieron a Fuenterrabía con resultado tan desastroso para sus armas, dan materia bastante para la juiciosa… correspondencia de Sebastián González y otros PP. de la Compañía de Jesús». Respecto de la solvencia de la doctrina política española de estos siglos en relación con otras europeas ver BERNAL, A. M., *Monarquía e imperio*, p. 287.

po. La conciencia de que el monarca español estaba atado de pies y manos ante este problema, ya se tratara de atajar rebeliones, reducir enemigos o defender la religión Católica, como ya prometieron hacerlo los distintos reyes desde principios del siglo XVI, parecía haberse extendido como la pólvora. Vicente Montano en el último tercio del siglo XVII, recomienda a los príncipes mantenerse atentos a los enemigos colindantes, pero también a los enemigos interiores. Era este un problema que afectaba fundamentalmente a los grandes reinos, especialmente a la Monarquía Católica. Según sus palabras, es muy conveniente para la seguridad del Estado no extender los límites del Estado más de lo necesario para su conservación. La política de engrandecimiento tiene el riesgo de no atender a los problemas internos debidamente, porque:

> «Siendo solo el fin de la guerra minorar la multitud perniciosa de sus vasallos, y no acrecentar nuevos dominios. El Rey de Francia ha observado esta política, no obstante las formidables fuerzas con que se halla,, restituyendo muchas plazas de sus conquistas… Y las que ha retenido es para lisonjear a sus vasallos, haciéndoles creer ventajosas las condiciones de una paz disimulada» [631].

Había quienes defendían una Monarquía Universal liderada por España y defensora de la Religión Católica, o bien creían firmemente en lo primero que se les ocurría que tuviera visos de grandeza, o bien participaban de un utopismo tan alejado de la realidad como su mente fuera capaz de lograr. En realidad –lo hemos visto– en las mismas cancillerías y despachos de la corte se tenía conciencia de que este problema era realmente inmenso y, como tal, irresoluble. Los comentarios oficiales eran muy similares unos a otros. Pensando en las palabras del depuesto Olivares puede acudirse a la consulta del Consejo de Estado de 13 de septiembre de 1600, donde el duque de Sessa tras manifestar con talante abatido que «poco a poco me parece que nos vamos haciendo terreno adonde todo el mundo quiere tirar sus flechas» se manifiesta en unos términos ya comunes entre tratadistas y políticos del momento. Poca explicación requiere el comentario suyo de que «dudo de que con solo tratar de defendernos se puede sustentar un imperio tan derramado como el nuestro». La penumbra del fracaso se estaba abatiendo lentamente sobre el enorme cuerpo de una Monarquía que, precisamente por eso y por la heterogeneidad de sus elementos componentes, así

[631] MONTANO, V., *Arcano de Príncipes,* Madrid 1681. Utilizo la ed. deMadrid 2008, p. 55.

como la codicia de sus émulos comenzaba el largo y tortuoso camino de la decadencia:

> «Me parece que poco a poco nos vamos haciendo terreno adonde todo el mundo quiere tirar sus flechas… ningún imperio por grande que aya sido a podido sustentar largo tiempo muchas guerras juntas en diferentes partes… mucho dudo de que con solo tratar de defendernos se pueda sustentar imperio tan derramado como el nuestro» [632].

Aunque en el fondo todo quedara en un intento, la idea de realizar en un determinado nivel una Monarquía lo más homogénea posible, nunca desapareció del todo de la mente de los reyes españoles de los siglos XVI y XVII. Pronto se darían cuenta éstos de las dificultades que conllevaban los intentos de armonizar, en lo político y en lo jurídico y administrativo, las distintas piezas componentes del inmenso conglomerado que, en su dispar composición, tenía todo el aspecto de conjuntar una «Monarquía de Estados» todos ellos diferentes entre sí (según pronosticaba Olivares imposible de gobernar «entretanto que no se reduzcan a unión, è igualdad de leyes, costumbres y forma de gobierno»). Sobre todo debido a la tenaz resistencia autonomista de los territorios que la integraban [633]. A eso y a los problemas, casi siempre de naturaleza bélica, que continuamente se planteaban en lugares distantes de la Monarquía y que amenazaban, como en un castillo de naipes, la integridad del conjunto. Iniciándose el siglo XVII escribía Tommasso Campanella que antes de adquirir tanta grandeza los españoles andaban desunidos y enfrentados entre sí, al contrario de ahora en que «con esta unión son dueños del mundo». Palabras lisonjeras en exceso de un ideólogo que vería más tarde con sus propios ojos el escaso acierto de sus pronósticos. Ya el canónigo Fernández de Navarrete en su lenguaje elegante y, a la vez, de inteligente factura y notable erudición recordaba que «lo mismo sucede en el cuerpo místico de las monarquías, que si tienen desproporcionada latitud padecen mil trabajos». Falta de medios, de hombres, abundancia de accidentes, insuficiencia de remedios capaces de atender a cada elemento del imperio. Todo aquello que esperan «de su cabeza» los reinos, dominios y territorios incorporados, no les llega, o les llega de modo insuficiente o tarde. Tal es el reto

---

[632] El documento en ALLEN, P. C., *Felipe III y la Pax Hispánica,* cit., p. 88.

[633] Ver ELLIOTT, J. H., *Una Europa de monarquías compuestas, en* «España, Europa y el mundo de ultramar. 1500-1800», Madrid 2010, pp. 29 ss., más en concreto pp. 47-49. Interesantes observaciones del mismo autor en *Richelieu y Olivares*, Barcelona 2001, especialmente pp. 214-216. El mismo autor en *El Conde-duque de Olivares,* Barcelona 1991, p. 194 pone en duda que el concepto de Estado como abstracción formara parte del pensamiento del Primer ministro de Felipe IV, habida cuenta del complejo entramado de elementos que componían la Monarquía Católica.

que ni siquiera pueden esperar que la Providencia pueda acudirles con el remedio necesario:

> «… lo mismo sucede en el cuerpo místico de las monarquías, que si tienen desproporcionada latitud padecen mil trabajos, por ser forzado llegarles tarde los socorros y remedios que esperan de su cabeza; siendo imposible que dejen de padecer infinitos accidentes, a que ni el valor ni la providencia pueden prevenir remedios suficientes» [634].

En efecto, lo antes dicho no impedía que dicho autor estuviera consciente de los graves riesgos y las extraordinarias dificultades que llevaba consigo la posesión de grandes dominios, precisamente por los obstáculos que se interponían tanto para un eficaz gobierno [635], como para garantizar la defensa de todas y cada una de sus partes («… el Rey de las Españas simultanea guerras en distintos frentes, y nunca tiene fuerzas en un solo campo»). El problema apuntado se agravaba enormemente desde el momento en que la Gran Monarquía «en su vecindad tiene enemigos ingleses, franceses, belgas y quizás también… italianos». Este argumento de la vecindad será utilizado por varios autores para avisar al Estado de la peligrosidad que ello supone y que toda confianza en su amistad es normalmente poco creíble. Saavedra lo expresa con la contundencia de las frases que aciertan a dejar impreso un mensaje para siempre: «la vecindad es el mayor peligro de los príncipes: que los que aspiran a monarquía no se dejan al lado à quien pueda hacelles oposición» [636]. Aun así, partidario en un primer momento de una Monarquía como la española que, entendía, quizás interesadamente, debía ser universal, insistirá en rebatir con el mismo empeño las tesis de quienes opinaban que la Monarquía Católica tenía los días contados, puesto que no era sino víctima de su propia enormidad. De ahí que el tratadista italiano responda a los críticos de España en tono un tanto conciliador: «a esto respondo yo concediendo esto en parte». Según Campanella:

> «Pero el Rey de las Españas simultanea guerras en distintos frentes, y nunca tiene fuerzas en un solo campo; así se mata a sí mismo con su espada. Va a hacer la guerra a regiones remotísimas, cuando en su vecindad tiene enemigos

[634] Fernández de Navarrete, P., *Conservación de monarquías,* cit., p. 469.

[635] Braudel, F., *El Mediterráneo…,* tomo I, II.ª parte, lib. I, cap. I, p. 539 recoge un documento en el que don Luis de Requesens escribía desde Amberes con fecha 24 de enero de 1575 a don Diego de Zúñiga, embajador de Felipe II en Paris: «No se como le va a V. S. de cartas d'España porque yo no tengo ninguna del Rey en materia de negocios destos desde XX de noviembre con que padesce harto su servicio».

[636] *Locuras de Europa,* cit., p. 413.

> ingleses, franceses, belgas y quizás también los mismos italianos. De donde se ve que sus caminos son difíciles y poco útiles para propagar su Imperio. A lo cual respondo yo concediendo esto en parte…» [637].

En medio de un ambiente declaradamente belicista como el que vivía Europa en el siglo XVI y en el siguiente, poco importaba que el 17 de abril de 1536 Carlos V proclamara solemnemente en presencia del Papa Paulo III que, por su parte, nunca había hecho la guerra a ningún príncipe, ni, desde luego al rey de Francia, sin tener razones bastantes para ello, es decir, sin haber sido antes hostigado o directamente atacado en cualquiera de sus numerosos dominios. Aunque conocido después que Salvador de Madariaga publicara en 1995 el texto auténtico de lo que expresó Carlos V ante el papa y los cardenales, no me resisto a recoger algunos párrafos que revelan en buena parte el carácter y la personalidad del emperador:

> «… Esta es la oncena vez que con el rey de Francia hago… la paz, por el deseo que tengo de la paz de la Christiandad, y no porque no sepa que la ha de romper el rey de Francia, así esta como las otras que ha hecho… las grandes victorias, que Dios de continuo nos ha dado… quasi todas han seydo en nuestros señoríos que de nuestros enemigos. las dichas cosas hechas por nuestra parte mas por necesidad de defender lo nuestro que por el deseo de adquirir lo ajeno… A lo qual el rey de Francia dize que lo haze por tomar lo suyo, porque pretende haver no sé qué cosas de las nuestras… pues agora se a de hazer concilio, que yo remito en él todas estas cosas, sometiéndome a todo lo que en el dicho concilio se dispusiere… Y si el rey de Francia lo que haze por odio y por enemistad que a mi persona tenga, a esto digo que ninguna razón tiene porque yo, siempre que él de mi lo quisiere, le tendré el amor y voluntad que a mi hermano debo tener: más si no basta esto para ello, no se para qué es tantos derramamientos de sangre y tantas muertas de Christianos…» [638].

---

[637] CAMPANELLA, T., *La Monarquía Hispánica*, (1.º ed. 1620). Utilizo la ed. de Madrid 1982 que sigue la editada en Ámsterdam 1653, pp. 143 y 145.

[638] Ver MADARIAGA, S. DE, *Carlos V*, Barcelona 1995, pp. 138-143. Por el contrario y como ocurrirá otras veces, en carta del Cardenal Cisneros a su agente Diego López de Ayala desde Madrid el 28 de septiembre de 1516 le informa de lo que sigue: «… yo he sido avisado que el conde pedro navarro apareja cierta armada en Marsella… y ha echado fama que va contra los moros, y… que va muy mal contento del rrey de Francia, su amo; y si esto fuesse ansí, no es de creer que el rrey de Francia le daría lugar de hazer armada en su tierra… conviene que aviseis al rrey nuestro señor dello, porque yo tengo por çierto que el rrey de Francia quiere tirar la piedra y esconder la mano…» En GAYANGOS, P. DE y FUENTE, V. DE LA, *Cartas del Cardenal Don Fray Francisco Jiménez de Cisneros dirigidas a Don Diego López de Ayala,* Madrid 1867, Carta LXXVIII, p. 161. Con fecha 20 de febrero de 1536 Carlos V se dirige a su esposa la Emperatriz a propósito de recibido «cartas de nuestro Embajador en Francia en que nos avisa de las grandes preparaciones de gente, artillería y otras provisiones que el Rey de Francia hace y la priesa que se da en ellas… El dicho rey de Francia, hablándole nuestro Embajador de como se hacían tantos aparexos de guerra, tratándose de más estrecha amistad, le dixo que el no quería romper ni ir contra lo que estaba capitulado conmigo… Y asi dixo muchas cosas… que aunque parescen braverías, como lo acostumbran…

10.

> *«Algunos dizen que yo quiero ser monarca del mundo y mi pensamiento es lo contrario». «No es la mayor gloria ganar provincias, sino conservar las heredadas». «El principal fundamento que España ha tenido para ganar reinos y la sólida razón de Estado para conservarlos, es la religión». «Cerca de la materia de religión, he escrito a V. M. porque voy mirando la derrota que toma para que enderece mejor sus designios». «El remedio consiste en ser señores de la mar y tener dinero». «Si el dinero fuese abundante* [los tudescos] *se olvidarían de su religión».*

Por lo que se refiere a la idea de un imperio universal que uniera a todos los católicos del mundo bajo un mismo cetro, la posición de Campanella y otros la conocemos. Parece poco dado a equívocos que lo que realmente pensaba Carlos V a propósito de gobernar una monarquía que pudiera considerarse global, no era precisamente lo que pensaba el ambicioso italiano tan dado a lo utópico. Él entendía estos reinos y posesiones como una prolongación de los grandes dominios que componían el corazón de la Monarquía Católica. No ha de olvidarse que aquello supondría un enorme esfuerzo de guerra contra los nacionalismos ya existentes y muchos de ellos gobernados por monarcas absolutos, conscientes de que su principal objetivo era la conservación de sus dominios y, a ser posible, la anexión de otros nuevos. Por eso

---

se ve los grandes aparexos que tiene y su mala voluntad… [responde Carlos V]… se hagan conforme a lo que dexé ordenado, todas las provisiones necesarias, así de artillería como de las otros cosas… y todas las… fronteras. Para comienzo destas provisiones tomará del dinero que acá se ha de traer, hasta cuarenta mil escudos… Demás desto… se busquen sobre lo del subsidio de los eclesiásticos, y… se busquen cualesquier otras vías de aver dinero… asi de rentas y e juros o de otra cualquier cosa que se pueda. Y porque me han escrito que del Perú se espera que verná presto gran cantidad de dineros… proveerá viniendo alguna buena suma, se tome, dando por ello juro a razón de treinta mil el millar, y si pudiera ser sea al quitar que más les aprovechará esto a sus dueños que al mesmo dinero…». En Fernández Álvarez, M., *Política mundial de Carlos V y Felipe II,* cit., «Apéndice», Documento IV, pp. 291293. En Documento VI, pp. 296-298. Incluye un documento constituido por un informe de Granvela y Cobos al conde de Cifuentes, fechado en Nápoles el 24 de marzo de 1536 (Sobre la entrevista del Nuncio con Carlos V. Neutralidad del Papa y quejas del Emperador que luego se transforman en ira)… Siendo capitán general de la Liga defensiva de Italia sde ocupaba de todo lo relativo a su defensa. Puesto que el papa había dicho que cierta tierra de la Iglesia no tuviese nada que ver con el pago de subsidios a la Liga «S. M. le dixo que les parescia que [Leiva] teniendo el cargo de capitán general de la Liga, lo había hecho muy prudentemente… pero que todas las cosas de S. M. parescia que S. S. las interpretaba de una manera y las de Francia de otra. Y no podía entender bien la neutralidad que su Santidad… quiere tener entre ellos…» Reprochaba ante el Nuncio que lo único que había hecho por él fue concederle un subsidio para frenar a los turcos en ocasión pasada y que tal subdidio nunca llegó a sus manos «Y que el Rey de Francia en este tiempo o con concesión, permisión o disimulación de S. S. ha cogido dos décimas de su reyno… y que no podía sofrir con paciencia ser tratado desta manera…».

mismo Carlos V respondía a esta idea que, contaba con algunos defensores a ultranza, en estos términos:

> «… algunos dizen que yo quiero ser monarca del mundo y mi pensamiento y obras muestran que es lo contrario…» [639].

Madariaga sostendrá esta misma opinión de forma poco controvertible. No solo amparándose en los íntimos deseos del emperador y en las circunstancias políticas que imperaban en Europa desde que brotó con fuerza el Renacimiento. Un movimiento de ideas y de cambios que contribuyó a racionalizar las mentes de muchos príncipes en un sentido nacionalista y nada contemporizador con la sujeción a poderes superiores. También porque sus propios deseos íntimos, manifestados en varias ocasiones miraban más a la defensa de la fe y el rechazo del enemigo infiel o herético. Damos esto por cierto, sin perder de vista lo que se dirá más adelante. Pero sobre todo asumiendo el comentario de John Locke de que entre los príncipes y los hombres es indudable que no existan diferencias en lo referente a su naturaleza. No es lo mismo, sin embargo, si son contemplados desde el punto de vista político, o lo que es igual, aquello que define al príncipe indefectiblemente: la posesión del poder.

Lo que para Locke resulta difícilmente comprensible es «que los señores de la tierra difieran tanto en los asuntos religiosos». Nada más lógico podría replicarse, aunque sin que ello suponga dar cumplida respuesta a su interrogante, habida cuenta de que los movimientos populares y las alteraciones internas en los Estados, llevaban casi siempre el sello de la confrontación religiosa. ¿Por qué ciertas monarquías, como la española, consideraban una afrenta a Dios y a su convicción religiosa y hasta confesional, que el Estado, vecino o no, haya encontrado razones bastantes para cambiar su antiguo credo por otro diferente?. El problema no es, pues, la naturaleza humana, sino el monopolio del poder entre príncipes cristianos. John Milton tiene a este res-

---

[639] MADARIAGA, *Ibidem,* p. 141. No es el único el avispado jesuita Andrés Mendo quien en su difundida obra *Principe perfecto y ministros ajustados, documentos politicos y morales,* quien en su segunda edición de Lyon 1662, «Documento XLVI, pp. 32-35 recuerde para general conocimiento tanto las falsas imputaciones arrojadas sobre España, como el escaso beneficio que suele llevar consigo ambicionar territorios nuevos a costa de otros: «Imputaron algunos à España, que quiere hazerse Señora del mundo, imposición falsa; pues quanto los Reyes de España poseen en ambos Orbes, es herencia legitima y justa conquista. Nada ageno han usurpado; no hazen invasiones en Provincias de otros; sus armas se emplean en conservar lo que es suyo, y en hazer guerra à los enemigos de la Fe. No hazen confederaciones indecentes, ni usan de engaños para defenderse de sus contrarios… No es la mayor gloria ganar Provincias, sino conservar las heredadas; Arte mas dificultosa es la de regir lo propio, que la de conquistar lo ageno. La República de Venecia ha mantenido su grandeza, y opulancia, con aver puesto su razón de Estado en la conservación, y no en conquistas nuevas…».

pecto uno de los comentarios más penetrantes que pueden encontrarse en la doctrina de estos siglos, sea católica o protestante en su fórmula anglicana. Nos dice que «Un hombre puede ser un hereje aún estando dentro de la verdad: si cree en algo porque su pastor así se lo dice, o porque así lo determina su asamblea, sin conocer otra razón que éstas, entonces, aunque su creencia sea cierta, esa misma verdad que él mantiene será su herejía» [640].

Aunque no hay que olvidar que, como ya apuntaba Erasmo, con demasiada frecuencia las «perturbaciones» del alma invaden el cuerpo de aquellos que tienen el poder en sus manos, haciéndoles brotar lo peor de ellos mismos y dando origen con ello a guerras con o sin razón, justas o injustas. Algunas de sus frases merecen ser recordadas por el modo cómo aciertan en el corazón de los problemas. Por ejemplo, cuando dice que «el arte de gobernar no lleva consigo el conocimiento de otras cosas, y mucho menos de la verdadera religión». En este ámbito, el detentador del poder político no es más importante que cualquier vasallo a él sometido. Sin embargo, sí parece acertar cuando afirma que «es más fácil que la Iglesia sea influida por la corte, que la corte por la Iglesia». Desde el centro del poder es más fácil convencer a los vasallos que el revés. El principio tan propio del absolutismo político *cuius regis eius religio,* tuvo plena vigencia en momentos en los que el viejo autoritarismo de los reyes medievales fue sustituido avanzado el siglo XVI por un absolutismo político desconocedor de límites en el ejercicio del poder. Una vez implantado un sistema político-religioso, lo único que hay que vigilar es que los muros de la comunidad política sean impermeables a la penetración de nuevos credos, que puedan ser asimilados por el débil discernimiento y la ingenuidad de los vasallos:

> «los príncipes nacen superiores a los demás hombres en poder, pero en naturaleza son iguales… el arte de gobernar no lleva consigo el conocimiento de otras cosas y, mucho menos, de la verdadera religión ¿Cómo podría ocurrir que los señores de la tierra difieran tanto en los asuntos religiosos?… es más fácil que la Iglesia sea influida por la corte, que la corte por la Iglesia… durante los reinados de Enrique VIII, Eduardo VI, María e Isabel cuan fácilmente altIglesiaeraban los clérigos sus decretos… de acuerdo con la inclinación de dichos reyes y reinas» [641].

Por cierto que en el caso de Carlos V también podía tratarse de pulsiones internas, de proyectos que hervían en su mente y que poco tenían que ver con los propósitos de su influyente canciller Mercurino Gattinara. Concretamente,

---

[640] *Areopagítica,* p. 133.
[641] *Carta sobre la tolerancia,* p. 29 y 32.

nos dice Madariaga que «es de toda evidencia que Carlos V disentía de su canciller "precisamente en lo esencial: el objetivo de la política imperial". Para Gattinara, la monarquía universal; para Carlos V, la cristiandad en paz interior y en guerra contra el Turco y el infiel» [642].

Carlos V era consciente de que la guerra era un instrumento ineludible para la conservación de los Estados. Sin embargo, en lo que se refiere a su acción política internacional, buscará que los dominios adquiridos de sus ancestros permanecieran intactos. Su misión combativa se centrará, en cambio, en la defensa de la catolicidad, lo que suponía la lucha contra el imperio turco y las amenazas de las herejías. Estas dos tendencias, la de Gattinara y la de Carlos V, implicaban un esfuerzo bélico más que considerable y en el fondo tiñen de dramatismo la enseñanza que el humanismo había traído, no solo a la corte imperial, sino también en España en su conjunto, así como en el ámbito literario. Los dos objetivos que firmemente enlazados, formaban el proyecto del emperador no sufrirán alteración durante su mandato, conducta que con matices pasará a su hijo Felipe. El 13 de mayo de 1530 el cardenal de Osma transmite desde Roma a su señor el siguiente mensaje:

> «Aquí se tiene por cierto que el Turco no vendrá este año a Italia, y ansí debe V. M. mandar que los reparos que se avían de hacer de prisa, se hagan tan de propósito y tan despacio que estén sanos y buenos para el año que viene; y aunque el gasto sea mayor, será mayor el descanso… Y sobre esto es grande la reputación que V. M. gana con todos los Príncipes, viendo que teneis à la mano tanto número de gente ejercitada y vencedora» [643].

Las relaciones que el embajador Navagero envía a Venecia para ser conocida por la Serenísima, vuelve a sernos útil para conocer ciertos detalles relativos a las relaciones entre Carlos V y Paulo III. Habida cuenta de que tales relaciones entre ambos no mejoraban, con ocasión de la paz de Crepí el pontífice envió a Bruselas a uno de sus personajes de confianza llevando en la mano un breve dirigido a Carlos V en el cual lamentaba, en términos ciertamente duros, la parcialidad y poca inclinación al entendimiento que el emperador había mostrado hacia los protestantes en la Dieta de Spira. En realidad los intentos de celebrar conciertos con los reformados fueron numerosos y muy poco rentables en la práctica.

No es de extrañar que esta noticia, concebida en tales términos y refiriéndose precisamente a los detestables luteranos, causara hondo disgusto al em-

---

[642] Madariaga, S. de, *Carlos V,* p. 80. Ver Aurelio Mussi, *L'Europa moderna. Fra Imperi e Stati,* Milano 2010, p. 30.

[643] *Colección de Documentos Inéditos…,* tomo XIV, Madrid 1849, pp. 8-9.

perador. Desde luego, cabe estimar lógico su comportamiento, poco sutil y delicado para con ellos, habida cuenta que los herejes en general y los protestantes en particular estaban desde tiempo atrás en la mira de Carlos V. Precisamente una de las cosas de las que se arrepentirá más tarde será su tardanza en reaccionar con mayor contundencia ante el peligro que las nuevas sectas suponían para la integridad y buen gobierno de su Imperio [644]. Era perfectamente consciente de que las creencias religiosas podían constituir un cáncer capaz de dar en tierra con los proyectos políticos y hasta con los dominios territoriales que tenía bajo su cetro. A partir de entonces su poca afición hacia Paulo III no hubo sino de incrementarse, puesto que «Carlos V no veía en aquel sino un pontífice envidioso de su grandeza y predispuesto contra su persona, contra su Casa y contra los Estados que estaban bajo su cetro».

A pesar de ello el papa, consciente en similar medida del peligro que se cernía sobre la Cristiandad, había tomado la iniciativa y convocado un concilio general en Trento y, para que su intento tuviera éxito tenía necesidad de la ayuda del emperador. A través de terceros (cardenal Farnesio) se celebraron negociaciones, cuyos resultados una vez transmitidos por Granvela, se ceñían, entre otras cosas de diversa importancia, a que el emperador aceptara una cantidad cifrada en 100.000 ducados con el fin de que, con su poder y la ayuda del citado subsidio, pudiera detener la siempre amenazante presencia de los turcos en el Mediterráneo antes de que atacasen Hungría [645].

Paulo III (o Alejandro Farnesio) tuvo unas relaciones políticas con Carlos V caracterizadas por altibajos. Lo cual no impidió que, teniendo siempre presente la necesidad ineludible de frenar la expansión de la herejía en cualquiera de sus formas, hubiese momentos en los que el mismo Pontífice declarara públicamente su admiración hacia un Carlos V al que consideraba verdadero azote de las corrientes reformistas cuyo origen estaba en Lutero. Él mismo mostraba su conformidad, directa o indirectamente, con un erasmismo que entonces hervía en las mentes de no pocos intelectuales y políticos de la corte

[644] Durante el siglo XVI surgieron numerosas sectas cuyo contenido ideológico y radicalismo era variable. Sobre ello puede verse WEBER, M., *Economía y sociedad,* México 1944, IV, pp. 348 ss.

[645] P. GACHARD, L., *Trois annéés de l'histoire de CharlesV (1543-1546), daprés de l'Ambassadeur vénitian Bernardo Navagero,* Bruselas 1865, p. 83-85. Durante el tiempo en que don Juan de Carvajal estuvo de embajador en Roma en tiempos de Calixto III y Pío II la amenaza de los turcos constituyó un factor de primer orden para Roma y los Estados más próximos al Mediterráneo. En carta del embajador a duque de Milán Francisco Sforza de 17 de abril de 1456 le hace saber la absoluta necesidad de que todos los príncipes cristianos se unan en la defensa de sus territorios. En el escrito, que recoge Lino Gomez Canedo en su obra sobre este personaje editada en Madrid 1947, p. 160 hace el siguiente comentario: «se duele de que tantos príncipes cristianos no conozcan el peligro y otros se contenten con decir que harán tanto como el que más. Así no se ayuda ni se cumple con Dios, que pide obras y no palabras. Tampoco hay que ilusionarse con la idea de que Dios hará todo sin la cooperación de los hombres: por ello exorta enérgicamente a Sforza para que cumpla con su deber».

española. Sin embargo, no todo fue alegría durante su estancia en España. Las *Annotaciones* de Zúñiga a su traducción del Nuevo Testamento había sido un golpe inesperado asestado a Erasmo por un distinguido profesor español. En la Universidad de Alcalá, la hostilidad hacia él provenía de la propia metodología escolástica utilizada por los humanistas españoles [646].

En carta desde Roma del obispo de Osma de 6 de julio de 1530 –solo meses después de su coronación imperial en Bolonia– le hace saber la siguiente buena nueva, acompañada, como no podía ser de otra manera, de un nada sutil recordatorio de su anterior promesa de ayudar a la Cristiandad en todo cuanto fuese posible. Incluso ofreciéndose a «emplear la vida por Cristo». No hace falta introducirse demasiado en el fondo de la cuestión para reconocer en el pronunciamiento de Paulo III la hábil maniobra de un consumado político. Basta traer aquí el recordatorio que, según nos dice el obispo de Osma, hace Paulo III a Carlos V: «Acuérdome que V. M. me dijo alguna vez que deseaba emplear la vida por Cristo para pagarle algo de las mercedes recibidas». Un «soberano» Pontífice, que diría Paolo Prodi, capaz de hacer exhibición de su mejor sonrisa hacia su contrincante declarado con tal de defender no solo la Catolicidad sino también el Estado pontificio. Paulo III supo halagar hasta el límite el orgullo de Carlos V y, al mismo tiempo, hacerle saber que no había olvidado su solemne promesa anterior de darlo todo por la Catolicidad. En la carta del obispo de Osma se dice:

> «De nuestro Sumo Pontífice… verdad es que osaría jurar que ama y estima más à Vuestra Cesàrea Majestad que diez vezes al Rey de Francia, y que cuando se viese en necesidad de declararse por uno de los dos, Vuestra Majestad sería el escogido… Señor, en el Consistorio de hoy han dicho cuasi todos los cardenales… que V. M. era el ángel enviado del cielo para remedio de la cristiandad… Acuérdome que V. M. me dijo alguna vez que deseaba emplear la vida por Cristo para pagarle algo de las mercedes recibidas» [647].

En realidad, Carlos V albergaba otro objetivo, digamos más perfilado y, a la vez, más estratégico cara a su proyecto global. Éste no era otro que hacer que los resultados de la negociación se divulgasen lo suficiente como para que fuesen conocidos por los protestantes haciéndoles ver que él tenía suficientes medios para dominarlos cuando él quisiese. La reacción imperial, que había

---

[646] Bataillón, M., *Erasmo y España,* cit., pp. 91-97. En p. 91 escribe: «Cada vez que España, ávida de renovación espiritual, se abre a una influencia extranjera, esta tierra inconquistable delega a uno o a varios de sus hijos, para decir "no" al invasor. No bien había llegado a Alcalá el Nuevo Testamento de Erasmo, cuando Diego López Zúñiga se expresaba con desprecio acerca de esta obra recibida en todas partes con un rumor de rendida admiración».

[647] Colección de Documentos Inéditos… tomo XIV, Madrid 1849, pp. 38-39.

sido censurada por el pontífice, parecía responder a la lógica de los acontecimientos, habida cuenta de que, según expone Gachard, retomando las palabras del embajador veneciano, Granvela les había transmitido que «los luteranos demostraban una obstinación extrema, pero que consideraba preferible recurrir a medios de consenso con ellos más que vías rigurosas, y que dentro de este espíritu él estaba dispuesto a todo» [648].

Granvela, antiguo discípulo del canciller imperial Gattinara, sería el encargado de la gobernanza, en nombre de Carlos V, de los dominios alemanes y holandeses. Jurista y político de vocación y de acción, estaba convencido de que las incesantes luchas entre Francia y España y la permanente amenaza de los turcos eran los dos grandes problemas a los que debía enfrentarse Carlos V [649]. Consideraba que ambos solo podían neutralizarse y combatirse contando con la ayuda de Alemania. Pero para ello era necesario lograr algo nada fácil, la paz religiosa. En la Dieta de Ratisbona de 1541 y en las conversaciones habidas entre las partes interesadas se abordaron dos problemas fundamentales: la transubstanciación y la justificación por la fe. No hubo acuerdo alguno. Solo cabía recurrir al concilio.

Francisco I de Francia y Carlos V habían enviado sus respectivos representantes para sondear el parecer de los protestantes respecto a la celebrar un concilio universal. Se planteaba ya inicialmente una cuestión muy importante y era conocer si los protestantes estaban dispuestos a nombrar sus representantes en el concilio. Navagero tras intentar penetrar en el pensamiento de los embajadores franceses respondió riendo: «por mi fe, jamás he sido astrólogo, son cosas que dependen de varias voluntades, cada uno habla y piensa a su manera» [650].

La idea de un concilio universal parecía la única solución posible. Pero para el emperador constituía una cuestión vital por razones diferentes: podría resolverse parcial o totalmente el problema de la escisión religiosa y, además, al ser presidido por él mismo debido a su dignidad imperial, se deslizaba en el tema un matiz eminentemente político de gran importancia: su presidencia en un concilio universal daba alas a la ideología imperialista al ser él mismo quien

---

[648] Ver Schmidt, M., *Histoire des Allemands,* Reims 1785, p. 200.

[649] La amenaza turca fue una especie de anunhcio, no siempre veraz, del peligro siempre acechante de la invasión de su poderosa flota. Al no ser sus constantes anuncios, el primer sobresalto pasaba sin más novedades. Los siguientes no poseían el terror suficiente como para que cada comunidad política se prteparara para el asalto. Hungría sí fue presa de este ataque real, con la muerte de su príncipe. Lógicamente Locke, *Carta sobre la tolerancia,* pp. 67 ss… En p. 67 escribe: «Quizás no esté de más añadir algo acerca de la herejía y el cisma. Un turco no es, ni puede ser, hereje o ci9smático para un cristiano y si alguien abandona la fe cristiana por la mahometana, no por eso se convierte en hereje o cismático, sino en apóstata e infiel».

[650] Gachard, L. P., *Trois Annéés de l'histoire de Charles V, op. cit.*, pp.87-88.

presidiera el concilio. Lutero se opuso a su celebración porque consideraba que en él no estaba debidamente representada la comunidad de cristianos evangélicos, sino una especie de sínodo, presidido por el emperador y el papa, que lo dotaba de una naturaleza jerárquica y exclusivista. Cuando en junio de 1536 Paulo III lo convocó, ya su naturaleza era solo una convocatoria para la Iglesia Católica. Entre tantos titubeos y contrastes el embrión de lo que posteriormente sería la contrarreforma había empezado a adquirir carta de naturaleza. En el otro extremo, la Iglesia evangélica declararía su oposición radical frente a la Iglesia del «soberano» pontífice y los seguidores papistas.

La crudeza con que el obispo de Osma se expresaba no constituía, además, una novedad puesto que en carta a su soberano de 14 de junio del mismo año ya le había sugerido una fórmula no militar de combatir la herejía en Alemania, que poco o nada distaba de la anterior en su rigurosa concepción pragmática. En efecto, los términos en que Loaysa expone sus argumentos nos sitúan de lleno ante planteamientos en los que la razón de Dios, buscada ansiosamente por Carlos V, parece coincidir con soluciones nacidas de un pragmatismo político a ultranza, o lo que es lo mismo, propias de una razón de Estado que defendía con el mismo ardor el logro de fines con independencia de los medios a utilizar. ¿Cómo interpretar, si no, la sugerencia obispal al emperador en términos tales como «cuando con armas no pudiese sanar esta dolencia no temais comprar la fe con dineros»? Y es que Loaysa debía y sabía ser directo y leal en su doble vertiente, la espiritual de confesor regio y la política como miembro del Consejo de Estado. En todo caso, las recomendaciones del obispo en poco o nada coincidían con las aspiraciones de un Erasmo que siempre se habría opuesto tanto a la guerra como a traficar con la fe de Cristo. Decía el representante imperial en Roma que:

> «… oso suplicar à V. M. que cuando con armas no pudiese sanar esa dolencia, no temais comprar la fe con dineros, y si fuere con los más guardados y que más deseáis meter en el arca, entonces será mayor vuestro mérito» [651].

¿Cómo traducir esto último en uno de los más firmes sostenedores de aquel trascendentalismo político traducido en misión divinal? [652]. Aunque con esta de-

---

[651] *Carta autógrafa que el Cardenal de Osma escribió à S. M. De Roma Dia de la Ascensión. Respondida de Munich à 14 de junio de 1530.* En CODOIN, tomo XIV, pp. 25-26.

[652] Creo interesante reproducir aquí unas palabras de Martínez Peñas, L., en lo que fue su documentada Tesis Doctoral de cuyo tribunal juzgador formé parte *El confesor del Rey en el Antiguo Régimen,* Madrid 2007, p. 946: «La doble posición del confesor como integrante de la Iglesia y miembro de la estructura administrativa estatal supuso que en numerosos asuntos fuera el confesor la figura que actuara como intermediario entre ambos ámbitos, tanto a nivel interno de la monarquía española como externo, en

moledora frase Loaysa parecía querer frenar los deseos imperiales de aplastar la herejía en Alemania, ello no quiere decir que su intención concreta apuntara en otra dirección estratégicamente concebida para lograr el objetivo principal. Posiblemente intentara con ello impedir que aquel loable propósito –al que tanta dedicación había prestado y seguiría prestando– obstaculizara otros objetivos igualmente importantes y, en algunos casos desde luego más urgentes[653]. En suma, tal vez pretendía enderezar los actos de gobierno de su soberano hacia lo que la Razón de Estado entonces circulante por Europa requería de cada príncipe, es decir, defender, mantener y hasta aumentar la Monarquía que le había sido puesta en administración por voluntad de Dios, utilizando los medios que le habían sido entregados, lo que equivalía a decir, guerra cuando la ocasión se presentase, sin por ello olvidar necesariamente «otras formas» de defender la fe Católica[654]. En definitiva, nada de lo que tanto había defendido Erasmo en los

varias de las cuestiones más espinosas suscitadas entre la jerarquía eclesiástica romana y la Corona de España». No obstante, no era ésta precisamente la posición que sobre el mismo asunto adoptó QUEVEDO, F. DE, quien en sus *Grandes Anales de quince días,* en Obras completas, I, Madrid 1969, p. 740 se expresaba así; «… me pareció que esta caridad que su majestad tiene en quitar las ocasiones de divertimento con ocupaciones seglares de los religiosos, debía extenderse a no proseguir en hacer consejeros de Estado a los confesores: porque no hay cosa más diferente que Estado y conciencia, ni más profana que la razón de Estado… Decir que tiene dependencia la confesión y el consejo de Estado, no es cosa platicable, pues lo uno se gobierna por sumas, y lo otro por aforismos y leyes y conveniencias: lo uno quiere doctores, lo otro experimentados; aquella profesión es de teólogos, ésta de prevenidos y astutos».

[653] Los propósitos de Loaysa respecto de la responsabilidad de la corona en relación con la defensa del Catolicismo, se advierten claramente en el *placet* que con fecha 30 de octubre de 1595 hace, en tono abiertamente elogioso, al libro de VALDÉS, J.*, De dignitate regnum regnorumque Hispaniae,* Granada 1602. Tras dar su respaldo al libro afirma con indisimulado entusiasmo lo que sigue*:* «no tengo que advertir sino solo de los grandes servicios que los Reyes de España, particularmente los de Castilla, han hecho a la Iglesia, pues en tantos centenarios de años no hicieron otra cosa sino pelear para plantar la religión, los Moros que vencieron las iglesias que edificaron, las donaciones que les dieron, las ordenes militares que instituyeron… Y al fin los de España, plantaron la fe en un mundo, esto baste, que V. M. lo toca todo…» En carta enviada desde Roma a Carlos V el 14 de junio de 1530, Loaysa le recuerda*:* «… Algun dia me dijo V. M. que deseaba emplear su vida en defensión de la fe, porque con otra cosa no os parecia poder recompensar las infinitas mercedes que de Dios aviades recebido. Agora comienza el tiempo en que V. M. entienda si eran hipócritas y falsas aquellas palabras…». En CODOIN, tomo XIV, p. 26.

[654] Así se explica que la intención de Loaysa fuese en todo momento mantener al Emperador lo más próximo posible a los intereses de la Santa Sede, fuesen o no directamente relacionados con cuestiones relativas a la Fe Católica. HEINE, G. en su interesante recopilación de las *Cartas al Emperador Carlos V en los años 1530-1532, por su confesor Garcia de Loaysa*, Berlín 1848, recoge una escrita desde Roma el miércoles de Semana Santa en la que urge la intervención imperial ante un asunto particularmente perjudicial para los dominios de la Santa Sede y cuyo origen se halla en el Saco de Roma de 1527. El Papa pide ayuda al Emperador sobre los graves asuntos de Ferrara, Módena y Regio que según le informaban sus letrados estaban casi perdidos, aunque en lo de Ferrara consideraba que tenía el Papa clara justicia. Concretamente en lo de Módena y Regio «es la justicia tan dudosa que el juez puede gratificar á la parte que quisiere, en especial V. M. que es juez "*de jure et de facto"* que quiere decir según los legistas que puede quitar y poner según la equidad y buen albedrío, parecele a su Beatitud según esto que siendo V. M. tan virtuoso y tan verdadero amigo suyo que es razon que todas las formas de gratificar que se pudieran inventar se han de efectuar en su favor, resume en claro romance que lo que desea es que en esta causa haga V. M. por él cuanto un hombre puede hacer por otro salva la conciencia… y con tal confianza pone este ne-

tiempos en que su «sueño de paz» abarcaba la comunidad humana. Ese ideal mesiánico se contraponía a la idea luterana de la guerra como «oficio divino», o como castigo de Dios por los pecados de los hombres.

Sin duda, esto último no impide sostener que también la posición de los defensores de la Contrarreforma españoles, parezca estar, a veces, más cerca de una pragmática politización de la fe Católica, de una instrumentalización de la Religión oficial, que de la defensa incondicional de la misma. No es ésta precisamente la posición enfervorizada y siempre pasional de Fray Juan de Salazar. «Religionario» de difícil parangón dentro del espacioso grupo de los «oficialistas», proclamará sin titubeos que «con este escuadrón de letrados, que son por la mayor parte religiosos o eclesiásticos… fortifican [los reyes] su imperio y monarquía, no menos que con los presidios y tercios de soldados». Y por si esto no quedara suficientemente claro, proclamará a todos los vientos que «el principal fundamento que España ha tenido para adquirir los reinos de que goza y la sólida razón de Estado que tiene para conservarlos, es la religión». Que no quepa duda, para Salazar el soberano de España atiende a la preservación de sus dilatados dominios con hombres de letras, de armas y de religión. Y para que quede aún más claro, el principal fundamento del que se sirve el rey de España es la Religión, o lo que es lo mismo la «más sólida razón de Estado que tiene para conservarlos». Sin embargo, Erasmo no parece sentir la seducción de la doctrina de Salazar. No en lo referente al blindaje que para construir esa inmensa mole de la administración imperial, en la que habrán de integrarse ejércitos enteros de oficiales públicos, más bien de aquel otro ejército de eclesiásticos cuya misión es la de reconducir las almas de los habitantes de los nuevos territorios. Parece advertir del peligro que desprenden los religiosos, que los soldados y funcionarios. Por eso advierte que: «verás algunos religiosos que entienden su misión de manera tan extraña, que antes tolerarán una gravísima blasfemia contra Cristo, que la mas leve broma sobre un pontífice o un príncipe, sobre todo si viven a sus expensas» [655].

---

gocio en sus manos…» *Loaysa se muestra favorable a la petición del Papa de que le tiene* «por amigo verdadero y mas provechoso que todos los principes juntos… con todos los otros ha de tener V. M. amicicia aparente y con temor, con este ha de ser la amistad entrañable… cada dia teneis del necesidad y el de V. M.». Argumenta con indudable intención que se trata de territorios que se perdieron para la Santa Sede cuando el Saco de Roma y que ya antes cuatro Papas, Julio, León, Adriano y Clemente, los habían poseído pacíficamente, territorio éste, insiste «que se perdió cuando vuestro exercito sin vuestra culpa prendió al Pontifice…». Le aconseja a Carlos V que «menosprecie a siete Duques y se abrace con la voluntad del Pontifice que parece que cumple con la voluntad de Dios, pues restituis a la Iglesia lo que con ocasión de vuestras fuerzas se perdió, á todos parecerá bien y la conciencia quedará mas segura».

[655] *Elogio de la locura,* cit., p. 92.

Sin duda el más significativo representante del nacionalismo español es, a principios del siglo XVII Fray Juan de Salazar, al que ya me he referido. Aunque no pocas de sus proposiciones relativas a la Monarquía española pueden considerarse desmesuradas, y, por tanto, poco realistas, sin embargo al introducir el término religión en medio de aquellas consideraciones relativas a la razón de Estado, lo hace con tanta o más claridad que otros autores españoles o italianos ya citados. Para Salazar la unión de todos los reinos y pueblos de España depende de que obedezcan a una única religión. Con ello descarta la presencia de judíos, musulmanes o herejes. Precisamente por ello los reyes de España han fundado tantas Universidades, de las que cada año salen multitud de expertos en las diferentes materias que tienen en común la Religión Católica y que serán los que administren las materias en que se divide el gobierno de la Monarquía: justicia, gobierno, hacienda y guerra [656].

La razón de Estado es un término asumido por la doctrina europea por derivación de las obras de Maquiavelo. Su uso doctrinal, tanto por los políticos realistas, o simplemente «Políticos», como por los «tacitistas» seguidores camuflados de aquellos, e incluso, como es el caso, conservadores o religionarios, es más frecuente de lo que parece. Salazar une dos términos esenciales en este sentido: Religión y Razón de Estado, considerando la primera una manifestación de la segunda. O expresado más claramente: la religión como instrumento de la política, algo que Fray Juan Márquez apenas pudo conciliar («balançar», decía), a pesar de sus esfuerzos, que Francesco D'Andrea expresó con palabras clarificadoras, que Saavedra incluyó sabiamente en términos de igual significado, en un esfuerzo por no conectar directamente con la terminología del florentino; pero que ni Pedro de Rivadeneira, ni Juan de Mariana, concilia-ron nunca en sus escritos. Recurriendo de nuevo a Salazar, las palabras que dan inicio a la Proposición Tercera de su *Política española*, son terminantes en este sentido. Es probable que a pesar de las numerosas referencias que se hacen por los tratadistas del período al valor que los gobernantes deben reconocer en la religión, nadie más escueto y determinado que Fray Juan de Salazar:

> «El principal fundamento que España ha tenido para adquirir los reinos de que goza y la sólida razón de estado [que utiliza] para conservarlos, es la religión» [657].

Conviene no olvidar que la Reforma luterana no llegó a imponerse en la totalidad del Imperio alemán, sino que sus manifestaciones más señaladas se

---

[656] *Theatro monárquico de España*, cit., pp. 109-110.
[657] SALAZAR, FRAY J. DE, *Política española*, cit., p. 53.

dieron en las iglesias locales y en determinados estamentos. Esto tuvo una consecuencia importante y es que la formación de una nacionalidad alemana que incluyera todos los territorios no se produjo. Así, pues, ni desde el punto de vista cultural, ni desde el estatal se formó una verdadera nación alemana, a diferencia de lo que estaba sucediendo, o había sucedido ya, en otras zonas de Europa. Además, la lucha entre confesiones siguió siendo un problema latente que habría de durar un siglo más. La paz de Westfalia de 1648 dio carpetazo al tema nacional alemán, ya que a partir de entonces la soberanía se multiplicó en los distintos territorios, a cuyo frente estaban los príncipes con potestad para gobernar libremente como si de pequeños estados se tratara.

Parece evidente que ni los tratados de Münster (cuyo objetivo era importante para España, y por ello mucho más concreto en sus objetivos) ni, sobre todo, la paz de Westfalia, dejaron claro qué había de entenderse por Sacro Romano Imperio. La explicación más acorde con los hechos es que no solo no se eliminaron los problemas religiosos, sino que, además, las reivindicaciones políticas y las ambiciones de poder adquirieron mayor protagonismo [658]. El ejemplo lo encontramos, no solo en el incumplimiento por varias partes de las cláusulas de la paz, sino que también hasta 1662-1669 España no evacuó las guarniciones militares que mantenía en pequeños lugares estratégicos cercanos al Rin.

Lo cierto es que un siglo antes, la dispersión e intensidad de las alteraciones en Europa Central incrementarían las preocupaciones de Carlos V en tanto que figura comprometida respecto del Imperio alemán, tanto como gobernante preeminente entre las demás potencias europeas. Señala Hans Freyer, y lo veremos más adelante, que el Emperador (Carlos V) solo «lenta y tardíamente se decide a proceder con la fuerza de las armas contra los herejes en el imperio» [659]. En una interesante carta del conde de Monteagudo a Felipe II desde Viena, fechada el 18 de octubre de 1573, le hace saber que siempre permanecerá atento al curso de los acontecimientos en Alemania, con el único objeto de que «enderece V. M. mejor sus cristianos designios»:

> «Cerca de la materia de religión, he escrito muchas veces a V. M. porque de tiempos à tiempos voy mirando la derrota que toma, a fin de lo que conforme a ella enderece V. M. mejor sus cristianos designios» [660].

---

[658] Voltaire, *Contra el fanatismo religioso,* Barcelona 2015, p. 29: *Alemania sería un desierto cubierto de osamentas de católicos, reformados, anabaptistas, degollados los unos por los otros, si finalmente la paz de Westfalia no hubiera procurado la libertad de conciencia».*

[659] Freyer, H., *Historia universal de Europa,* Madrid 1958, p. 623.

[660] *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* vol. CXI, Madrid 1895, pp. 332-333. En esta última leemos: «… por el mes de julio del año 71, estaba esta ciudad y su provincia (aunque con muchos herejes), con mucha libertad en el ejercicio de la religión católica, y ninguna tenían los con-

Así pues, el torbellino originado por los efectos de la cuestión religiosa iniciado a principios del XVI, fue adquiriendo nuevos y amenazadores perfiles. Y con esto me estoy refiriendo a manifestaciones tumultuarias e incluso enfrentamientos de carácter político, económico (relacionado con el comercio que España había abierto en América y otros territorios), con el resultado de convulsos debates y graves alteraciones sociales, crímenes de eclesiásticos, incendios de lugares de culto católico y violencia iconoclasta en los templos de culto católico. Todo ello hasta desencadenar durante años verdaderos enfrentamientos militares entre estados de la vieja y sabia Europa. Joseph Pérez ha sintetizado la enrevesada cuestión afirmando que, en definitiva, lo que sucedió no fue más que «en los dos bandos la religión y la política sirvieron para justificar los crímenes» [661].

Las dificultades que tanto el emperador como su hijo encontrarán para frenar la difusión del luteranismo serán grandes y de muy diversa naturaleza. En efecto, desde incrementar el número de soldados disponibles, hasta la indispensable búsqueda de dinero por cualquier medio, así como otros elementos necesarios para formar un ejército y una armada que enfrentar al enemigo. En el caso del montante de gastos esperado no se descuidará ninguna oportunidad para obtener dinero, como es el caso de la eventual ayuda que la Monarquía podía obtener de otros Estados. En carta de don Juan de Zúñiga a don Luis de Requesens, gobernador de los Países Bajos, de fecha 9 de enero de 1574 le informa que tal como se perfilaba el panorama político internacional «el único remedio consiste en ser señores de la mar y tener dinero». Dos cosas que el gobierno español había descuidado, hasta que la dura realidad despertó la conciencia de sus miembros sobre cuál era su propia situación, frente al poder político y económico de contrincantes arriscados e inundados de rencor hacia la Monarquía, como Inglaterra y los Países Bajos. Ello sin contar con la eventual ayuda que pudieran prestarle otros países. En concreto, el caso alemán le parecía impracticable habida cuenta, no solo de la importancia del protestantismo en él, sino también las peligrosas inclinaciones alemanas de hacerse con cualquier botín con que pudiesen beneficiarse («la codicia de los tudescos es tan grande que si el dinero fuese muy abundante se olvidarían de su religión). Esto último constituía un riesgo que ya, desde hacía tiempo, venía constatando el gobierno español, dado el irregular comportamiento

trarios… después todo derecho nos ha pasado al Nuncio y a mi en ojear todos los heréticos predicadores que se nos entraban en la tierra… agora ya se nos cierran las puertas, mostrándonos el Emperador pública y privadamente mucha sequedad y desabrimiento cuando se le propone ò suplica cosa concerniente à la dicha materia…».

[661] PÉREZ, J., *La Leyenda Negra,* cit., p. 137.

en sus colaboraciones con la Monarquía. El pronóstico de Zúñiga era, pues, del siguiente tono:

> «… el remedio… consiste en ser señores de la mar y tener dinero: y lo de la mar me tiene con cuidado, porque siendo herejes los de Dinamarca y Suecia… pienso que hallará V. E. en ellos poca ayuda y que la darán de mejor gana à los rebeldes… la codicia de los tudescos es tan grande que si el dinero fuese muy abundante se olvidarían de su religión…» [662].

11.

> *«Estaba esta ciudad* [Viena] *con mucha libertad en la religión católica, agora ya se nos cierran las puertas, muestra el Emperador mucha sequedad cuando se le propone cosa concerniente a dicha materia».* Montesquieu: *«Felipe II promete dar al que mate al príncipe de Orange veinticinco mil escudos y la nobleza, son cosas que dan al traste con el honor, la moral y la religión». «De las tropas del Emperador más se debe temer que esperar». «Un caballero capitán de todos los herejes* [dijo] *que no se tratase de negocio alguno hasta que el Emperador concediese libertad de las conciencias».*

Digamos que, más o menos, esa era la «derrota» –parafraseando al conde de Monteagudo–, que los acontecimientos europeos siguieron. Con el transcurso de los años las cosas no mejorarían, más bien al contrario. Puede decirse que, años más tarde, en tiempos de Felipe IV a partir de 1660 tales enfrentamientos entre católicos y protestantes se reprodujeron y multiplicaron dramáticamente. La dureza o crueldad de la represión española contra los llamados rebeldes en los Países Bajos (especialmente durante el gobierno del duque de Alba) había dado el pretexto propicio para que surgiera la Leyenda Negra. Sobre este grave y duradero problema solo me remito a las palabras de un autor ya citado: siendo obra de los rebeldes flamencos, el príncipe de Orange sistematizó con inteligencia las acusaciones contra España, fueran verdaderas o falsas y «fuera de los Países Bajos, la leyenda Negra se extendió, porque constituía un medio particularmente eficaz de imponerse al imperialismo de la Casa de Austria» [663]. Pero si recurrimos a esa «derrota»

---

[662] Nueva Colección de Documentos Inéditos…, tomo I, cit., p. 31-32.

[663] Pérez, J., *Ibidem*, pp. 136-137. En esta última página el erudito francés afirma: «… fue acertada la denuncia de los métodos empleados para conquistar y explotar el Nuevo Mundo, pero se debería haber

que, según Monteagudo, seguían en 1573 los acontecimientos europeos, hay que esperar hasta la paz de Westfalia de 1648 para que se produjera, al fin, un congreso de las potencias europeas. Hasta entonces las cuestiones religiosas ocupaban la mayor parte de las energías de aquellas, reduciendo los contactos diplomáticos a su mínima expresión, representada ésta por misiones de intriga y espionaje [664].

Por lo referente al Imperio, la desconfianza de Olivares tendrá motivos suficientes para acrecentarse. Y no solo porque en 1637 se llegue a afirmar que «de las tropas del Señor Emperador más se debe temer que esperar». También y entre otras razones porque Alemania era factor clave para atender las incesantes necesidades de la guerra en Flandes. Hasta que en Westfalia Fernando III llegue a firmar una paz separada con Francia, con olvido de estrategias y lealtades familiares que le vinculaban con España, aunque el propio Felipe IV opinara que esa paz había sido más el fruto de la presión ejercida por los príncipes alemanes, rebeldes y ensoberbecidos, que libre decisión del emperador [665].

En realidad, el comportamiento que tuvo el emperador sobre asuntos de religión, demostraban una tensión interior cuyas causas pueden muy bien extraerse tanto de los informes recibidos desde tiempos de Felipe II de sus embajadores en Viena, como de la carta de 26 de octubre de 1569 que el

---

hecho un homenaje a España en un sentido: sus intelectuales fueron los primeros –y los únicos hasta el siglo XX– en luchar contra la idea de que un pueblo puede imponer su tutela a otro con el falaz pretexto de evangelizarlo: de civilizarlo se habría dicho en el siglo XIX». Es de interés también el estudio de García Cárcel, R., *La leyenda negra. Historia y opinión,* Madrid 1990. Ver mi *Gobernantes y gobernados,* cit., pp. 450 ss. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes,* Madrid 2003, 697 escribe: «Debe atenderse a que las leyes se conciban de manera que no se opongan a la naturaleza de las cosas: En la proscripción del príncipe de Orange, Felipe II promete dar al que lo mate o a sus herederos veinticinco mil escudos y la nobleza, bajo palabra de rey y como servidor de Dios. Prometer la nobleza como premio a semejante acción, ordenarla en calidad de servidor de Dios, son cosas que dan al traste con las ideas del honor, de la moral y de la religión».

664 Ver Mattingly, G., *La diplomacia…,* p. 312. No obstante, a partir de 1648 las disputas entre los príncipes alemanes y el Emperador Fernando III continuaron. Mientras aquel se consideraba soberano de Würtemberg a todos los efectos, el Emperador opinaba lo contrario y consideraba el Imperio como una monarquía compuesta que comprendía territorios ordenados jerárquicamente. Ver Rady, M., *op. cit.*, pp. 191-192.

665 Por orden del cardenal-infante el 8 de febrero de 1637 Miguel de Salamanca entrega un Informe en la corte en la que, entre otras noticias relativas a la mala situación del ejército por él comandado, puede leerse lo que sigue: «De la tropas… del Señor emperador más se debe temer que esperar, pues como se experimentó… el año pasado y se ha reconocido en otras ocasiones, la gente no es capaz de disciplina, atienden al robo y no a la guerra… Hacen las mismas hostilidades o mayores al país amigo que al enemigo…» Tomo este dato de Benavides, J. I., *El Cardenal-infante,* Madrid 2020, p. 290. En la carta que Felipe IV envía a la religiosa de Ágreda el 8 de diciembre de 1648 le comunica que «… el Emperador y el Imperio han hecho paz con Francia, harto trabajosa y al parecer poco durable, dejándome a mí fuera y con todos los enemigos a cuestas; pero estoy cierto que le han obligado a hacer esto los príncipes del Imperio y sus ministros, pues por su voluntad no lo hiciera nunca el Emperador». En BAE, tomo CVIII, «Epistolario Español», *cartas de sor María de Ágreda…,* vol. IV, carta CCI, p. 170.

propio Felipe II enviara a Maximiliano II (1527-1576), desconfiado ante su extraño comportamiento. El Informe que el embajador conde de Monteagudo enviara al rey el 30 de octubre de 1575, al cual me referiré más adelante, es de lo más esclarecedor respecto al modo de interpretar la deriva que se estaba produciendo en los proyectos imperiales tanto en lo referente al modo de enfrentar el problema religioso, como, por consiguiente, al futuro de sus relaciones con los Habsburgo de España (el propio Felipe IV, perdidas las esperanzas relativas al concierto familiar entre las dos ramas Habsburgo, se referirá en 1645 a la «la unión de parentesco y obligaciones que hay entre los dos»).

Sin embargo, no quiero dejar pasar la ocasión de recordar otra interesante carta que, años más tarde, enviara el duque de Sessa a don Juan de Zúñiga virrey de Nápoles, fechada el 23 de enero de 1600, en los comienzos del reinado de Felipe III. En ella encontramos ciertas respuestas similares a las dadas a Felipe II por su entonces embajador en el Imperio, el conde de Monteagudo, donde el diplomático exponía su sorpresa respecto a las salidas de tono y los inexplicables accesos de cólera, combinadas con comportamientos melancólicos del Emperador. Los comentarios del duque de Sessa a don Juan de Zúñiga en 1600 antes mencionado, confirman las mismas noticias que en 1575 ensombrecieran el ánimo de Felipe II respecto al futuro de las relaciones entre Viena y Madrid, en lo referente al modo de tratar los asuntos religiosos. Como ha expuesto Joseph Pérez «La mayoría de los ataques personales contra Felipe II eran calumnias: las acusaciones de intolerancia y fanatismo eran exactas, pero de mala fe: los adversarios de España no se comportaban de manera diferente: en los dos bandos la religión y la política sirvieron para justificar crímenes» [666]. Incluso los atinados juicios de Sessa coinciden con aquellos que Monteagudo expuso a Felipe II. Escribía el de Sessa que:

> «los umores de Alemania y el descuido que escribe Don Guillén [de San Clemente, embajador ante el Imperio] que tiene el Emperador, y sus malenconias [melancolías], dan justa causa de temerse novedades en el Imperio todas en daño nuestro» [667].

---

[666] *La Leyenda Negra*, Madrid 2009, pp. 136-137. Continúa diciendo: «fue acertada la denuncia de los métodos utilizados para conquistar y explotar el Nuevo Mundo, pero se debería haber hecho un homenaje a España en un sentido: sus intelectuales fueron los primeros –y los únicos hasta el siglo XX– en luchar contra la idea de que un pueblo puede imponer su tutela a otro con el falaz pretexto de evangelizarlo: de civilizarlo, se habría dicho en el siglo XIX. Sin embargo, de nada sirve que la mayoría de los ataques son falsos, exagerados o de mala fe… una parte de Europa los hizo suyos, porque estaba cegada por la obsesión del peligro de combatir el imperialismo de la potencia hegemónica».

[667] Ver ALLEN, P. C., *Felipe III y la Pax Hispánica,* Barcelona 2006, p. 62.

Lo cierto es que todavía en 1645 Felipe IV explicaba a la monja de Ágreda que:

> «yo, sin el Emperador, no puedo tratar con Francia, ni tampoco el Emperador (si hace lo que debe) sin mi, por la unión de parentesco y obligaciones que hay entre los dos» [668].

Esto último suscita una particular confusión. La actitud de Fernando III plantea la interrogante de hasta qué punto puede hablarse de un Sacro Imperio como entidad política soberana y, por tanto, comprensiva de las individualidades autárquicas que exhibían los príncipes aglutinados política y territorialmente con aquel. Al margen de razones de tipo político, lo que sí parece cierto es que la relativa tolerancia religiosa de los Emperadores alemanes existente a mediados del siglo XVI [669], continuó, aunque de forma un tanto tortuosa, en

[668] Carta de 20 de agosto de 1645. En BAE, tomo CVIII, «Epistolario Español», Madrid 1958, pp. 27-28. Interesante, por su talante a la vez severo y contundente es la carta de gobernador de Milán Luis de Zúñiga al conde de Monteagudo embajadore ante el emperador, desde Roma en diciembre de 1571 «… toda mi vida he deseado la paz con Francia, con tener mas cólera con los que la gobiernan que con el turco; pero después que el Rey me ha mandado a servir en Milán, la deseo mucho más; pero si ellos quisieren la guerra, procuraremos que les cueste caro». En MARCH, J. M., *El Comendador Mayor de Castilla Don Luis de Requesens,* Madrid 1943, p. 139.

[669] El tema de las Guerras de Religión en Europa y, en este caso, en el Imperio ha suscitado una extensa bibliografía. Aunque no me corresponde entrar en este asunto, sí quiero traer aquí un documento significativo, no solo por referirse a un momento y en una ocasión del que aquí se trata, sino también por por la naturaleza de las relaciones entre el Emperador y Felipe II en lo referente a la postura a seguir en materia religiosa En Colección de Documentos Inéditos…, tomo CXIII, Madrid 1895 se contiene carta desde Praga del conde de Monteagudo a Felipe II de 18 de marzo de 1575. En ella leemos; «… A los 23 de febreo se comenzó la Dieta en esta ciudad de Praga, hallándose presentes el Emperador y sus Serenísimos hijos… un caballero principal deste reino que es justicia mayor del, y cabeza y capitán de todos los herejes luteranos y confesionistas, y amparador y protector según dicen de todos los demás sectarios, salvo de los husitas de quien es muy contrario por ser muy allegados à los católicos, hizo proposición en esta sustancia… que no se tratase de negocio alguno hasta que el Emperador concediese a éste su reino la confesión de Augusta, y con ellas libertad de las conciencias. El Nuncio y yo habíamos hablado á su Magestad… antes que esto pasase, y no había respondido lo que podíamos desear… ya que no se pueden mejorar las cosas de la religión en esta provincia, à lo menos no se empeoren ni veamos auto positivo contra ellas en favor de los herejes. Todos me han respondido muy bien… y fue quel día de la proposición del justicia mayor del reino salieron los Barones de Rosemberg y Pernestan, ayudados de otros cinco ò seis católicos que allí estaban en la Dieta, y resistieron fuertemente á lo propuesto por el hereje, diciendo que según lo establecido y compactado por este reino, y conforme á los juramentos hechos por el rey de Bohemia presente y por todos los Ministros de su reino, no se puede permitir novedad en cosas de religión ni otra cosa que la católica con permisión de los husitas… El Emperador… resolvió en mandar cancelar la carta en tanto que de Vuestra Magestad no llegaba otra orden… y así está suspenso este cabo y yo muy deseoso que V. M. responda al Emperador aceptando o repudiando su propuesta… pues el Emperador ninguna cosa hará en estos negocios hasta que V. M. le haga parte de su real ánimo é intención…». En carta anterior (14 de mayo de 1573) desde Viena Monteagudo comunicaba a Felipe II se desazón ante la cuestión religiosa en el Imperio. Por ejemplo, leemos en ella que en una ocasión tanto él como el Nuncio acudieron al Emperador para averiguar su pensamiento sobre el problema religioso y «no pude yo dejar de quejarme de semejante tibieza» ante la pasividad con que se soportaba la presencia en la capital de cuatro predicadores herejes que campaban a sus anchas. Más tarde hubo de alegrarse de que el emperador hubie-

tiempos posteriores, sobre todo en los momentos de la Guerra de los Treinta Años y la Paz de Westfalia de 1648. Tanto el Emperador como Felipe IV necesitaban recursos para afrontar las guerras, propias o compartidas. España se hallaba imposibilitada para conceder más recursos económicos a Fernando III. Aun así lo intentó sin esperar ayuda del Imperio para sus múltiples gastos en Flandes, Inglaterra y Francia. No obstante Fernando III olvidó «todo lo que debía [a España], firmó una paz separada con Francia dejando a sus parientes españoles en la estacada» [670].

12.

> *«El Emperador (alemán) ninguna cosa hará hasta que V. M. le haga parte de su intención». «Díjome el Emperador que todos los Electores le habían escrito lo mucho que deseaban ver asentados los Estados de Flandes* [porque] *no podían tener paz en sus Estados propios».* Locke: *«El magistrado debe cuidar de no abusar de su autoridad ante ninguna Iglesia pretextando interés público». «Carlos V deseaba dar satisfacción a los católicos, pero se equivocaba a la hora de tener miramientos con los protestantes». «El Emperador (alemán) no hacía las demostraciones exteriores que las cosas de fe requerían» (1568)».* Erasmo: *«Es mucho más ventajosa una paz injusta que una guerra justa».*

Es interesante el comentario que, a mediados del XVI, el fraile entonces tan proespañol, Tommasso Campanella hacía de la situación alemana, tan vinculada a los intereses de Carlos V. Ello explica que el interés del emperador fuera «por todos los medios, de recuperar a la Alemania inferior». Opinaba que en la enrevesada cuestión religiosa alemana era necesario separar la parte septentrional de la meridional para mejor entender la verdadera situación del país. A su entender, en aquella parte que continuaba bajo el dominio español, los esfuerzos eran considerables. Tal vez incluso excesivos, tanto desde el punto de vista humano como económico, debido al cúmulo de «herejías surgidas entre los meridionales» y a la variedad y las «muchas sutilezas» que allí concurrían. Diferencia notable respecto a la parte septentrional alemana en que la Reforma luterana había penetrado con mayor vigor y con menos «especulaciones y sutilezas».

---

se expulsado a tres de ellos («… me dijo ¿qué quereis más, que ya os tengo echados los tres predicadores de cuatro?»). *Ibidem* pp. 229-230.

[670] BENAVIDES, J. I., *El Cardenal-infante,* Madrid 2020, pp. 314-316.

Con toda razón los documentos existentes sobre el problema alemán, aparte de ser numerosos contienen muchos de ellos las razones, propuestas, divagaciones y, como no, las pesadumbres de militares y políticos ante una situación que se escapaba de las manos. En carta de don Juan de Zúñiga al conde de Monteagudo, de 9 de enero de 1574 advierte aquel con evidente consternación que la progresiva pérdida de poder de España, iba acompañada de intentos cada vez más constantes y numerosos de entrada en los dominios españoles de más protestantes que habían buscado refugio en Alemania: «… cada día vamos perdiendo ahí en estas cosas [de la religión]… y quando se llega a este punto… se ha perdido a Dios… Se ha ordenado a las naciones que han de ir… y será necesario que en llegando salgan los españoles» [671].

Vuelvo a las consideraciones de Campanella que, por lo que se ve, intentaba justificar ciertas acciones del rey de España, al tiempo que representaba la medida de la tragedia que sacudía el solar del viejo Imperio alemán. Su predisposición a acreditar las acciones de la «Monarquía Hispánica» *(*«El Rey de las Españas trata, no sin razón… de recuperar a la rebelde Alemania inferior…), se nos ofrece en escritos muchas veces envueltos en una aureola triunfal y universalista. Desde luego, para irritación de otros doctrinarios políticos menos entusiasmados con los logros españoles. El comentario que ahora reproduzco parece más realista y más consciente de la poca consistencia de anteriores brotes emocionales, tan característicos de su personalidad. Poco cabría añadir a la siguiente impresión suya de los hechos:

> «El Rey de las Españas trata, no sin razón, por todos los medios, de recuperar a la rebelde Alemania Inferior; en la parte que todavía posee, vierte más sangre humana que agua hay y gasta más oro que piedras hay allí… Las herejías surgidas entre los meridionales… contienen muchas sutilezas; al contrario de aquellas que surgieron en los pueblos del Norte… Algunos meridionales negaron la divinidad, otros la humanidad, otros la pluralidad de voluntades en Cristo… Pero los septentrionales, dejando a un lado especulaciones y sutilezas arrojaron por la borda ayunos, vigilias, penitencias con confesión, y todos aquellos dogmas que impiden la multiplicación de la sangre» [672].

No deja de sorprender que esta encarnizada disputa, en el caso de Inglaterra y de Holanda y tras varios intentos papales por atraer a ambos a su seno, en 1627 un nuncio papal llegue a sugerir al Pontífice lo menos imaginable:

---

[671] *Nueva Colección de Documentos...,* tomo I, pp. 29-30.

[672] Campanella, T., *La Monarquía Hispánica,* ed. de Madrid 1982*,* pp. 200 y 202. Sobre la problemática surgida a fines del siglo xv sobre la separación de poderes ver mi *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica,* Madrid 1998, p. 315.

«parece que este momento es muy oportuno para reintegrar nuestra santa religión en aquel reino por medio de las armas» [673]. La separación inglesa y de los Países Bajos de la Iglesia romana tuvo desde el principio raíces políticas. También motivaciones religiosas, en ambos casos interaccionadas estrechamente y con ingredientes diversos, al ser distintas sus constituciones políticas particulares. Las diversas tendencias antipapales habían ido surgiendo como reacción a los excesos y corruptelas de los eclesiásticos. En buena medida será este tipo de comportamiento, auspiciado y bendecido por el papa, el que determine que Lutero no lo considere un representante de Cristo en la tierra, sino pura y simplemente el Anticristo. El gran jurista Diego de Covarrubias afirmará en lo referente a la potestad papal que «… el Sumo Pontífice no puede comunicar al Emperador una potestad que el no tiene… no siendo cosa segura que el Sumo Pontífice tenga ni en hábito ni en acto potestad temporal distinta de la espiritual» [674].

Lo importante a destacar es que ambos territorios constituyeron un claro modelo al modo de adquirir firmeza el principio de «separación de poderes» que se estaba gestando en otras latitudes [675]. Los hechos ponen de manifiesto el lado negativo que la presión ejercida por ciertos países en la liberación de Holanda y hacerla nacer como república independiente, tiene, a juicio de Saavedra, su lado negativo. En efecto, la Holanda libre políticamente había incrementado sus actividades comerciales en territorios del Imperio español y portugués. En poco tiempo se había transformado en una verdadera potencia económica, capaz de transmitir su modelo a otros países, como es el caso de Inglaterra ya que: «muchos príncipes que habían puesto las manos para formar la de Holanda, en odio de España y para debilitar la Casa de Austria, estuvieron después celosos de su grandeza, y trabajaron en su dominación, temiendo que si creciese más sería terror y espanto de sus vecinos…» [676]. Verdadero in-

---

[673] En Prodi, P., *El soberano pontífice,* p. 302. En la misma página se contiene un documento de 1619 en el que el papa comunica al nuncio Lucio Sanseverino que «el conocimiento de los asuntos del Estado político de los holandeses puede ser también muy importante para cuestiones religiosas, por lo tanto harías bien en informar sobre cualquier cosa de sus planes… Y aunque sus fuerzas marítimas pueden estar completamente dirigidas hacia las Indias, existe la sospecha de que quieren entrometerse de nuevo en el Mediterráneo, y si ese fuera el caso, deberíamos ser prevenidos para que la armada del Estado eclesiástico pueda fortificarse contra sus invasiones».

[674] *Omnium Operum,* cit., Salamanca 1577, vol. II, Parágrafo IX. *Textos jurídico-políticos,* ed. del Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1957, p. 66.

[675] *Op et loc. cit.*

[676] *Locuras de Europa,* p. 415. Seguidamente discurre Saavedra los posibles pasos que respecto a Holanda cabe esperar de Francia: «Siendo pues estos los principales fundamentos sobre los cuales piensan los franceses fabricar el edificio de sus ambiciosos desinios, consideran bien los holandeses si les conviene o no creer que, como Dinamarca tiene en su poder el paso del Cont, garganta de las provisiones y mercancías del norte, tengan los franceses el Dunquerque, por donde se comunica todo el trato y comercio

terés tienen ciertas opiniones que Gerónimo de Zevallos formula en relación con la determinación de los ámbitos de vigencia de ambas potestades. Sus argumentos conservan ciertos elementos que le relacionan con la tradición medieval de la constitución organicista del Estado y su relación con la Iglesia, teniendo por medio el conjunto de súbditos:

> «La potestad eclesiástica va enderezada a las cosas sobrenaturales, tocantes a la salud del alma. La secular va encaminada al gobierno temporal, y político, para la quietud de la vida: y como el hombre se compone de cuerpo y alma, es menester que estas dos potestades, tengan su gobierno distincto, y separado» [677].

Por otra parte, Saavedra se preguntaba si las singularidades de una Holanda cada vez más poderosa, más consciente de sus convicciones religiosas y del nuevo papel que debía representar en Europa; constituida, además, en forma de república, podía admitir un intervencionismo de otra potencia cuyo objetivo no era otro que absorberla e integrarla en sus propios dominios. Ello no suponía otra cosa que sustituir un yugo por otro. ¿Porque siendo una república, sus ciudadanos «no anteven estos peligros y les aplican con tiempo el remedio?… La diversidad de religión, de costumbres e intereses de aquellas provincias les hacen también discordes en los consejos». Para Saavedra eliminar a un tiempo tales divergencias político-religiosas y de esforzado engrandecimiento territorial y económico podría llevar hipotéticamente a «igualar su potencia a la de Francia», pero también a incrementar aún más el proyecto francés de engrandecimiento, algo que se añadiría a «la expulsión de los españoles» y previsiblemente al efecto negativo de la propia ruina y destrucción de los antiguos dominios hispanos.

Saavedra opinará que la astucia con que han procedido los franceses responde a su forma de entender su engrandecimiento, a través de sistemas no siempre comprendidos por los súbditos. Manejando los hilos con la «hipocresía del bien público», no solo logran deshacerse de España, sino que alcanzan a añadir a la victoria el trofeo de los territorios flamencos. Sin que le apoye un

---

de occidente y se conducen las riquezas de ambas Indias: si les dejaran los franceses libres de dacios y de piratas, para que la potencia de Holanda crezca en riquezas y les aumente los celos que aún ahora tienen, y lleguen a efeto los peligros…».

[677] *Arte real para el buen gobierno de reyes y príncipes…,* Doc. XXV, fol. 138 vto. Zevallos sigue diciendo: «Esto dice el Señor Rey don Alonso en la ley de Partida (II. 1, 1), que los Reyes son Vicarios de Dios en el Imperio, para hacer justicia en lo temporal, bien assi como el Papa en lo espiritual; y por esta razón la una potestad, no se ha de entremeter en dar leyes a la otra, porque cada una se ha de gobernar por las suyas… Y como los excessos de un reyno estraño, no tocan a la jurisdicción de V. M., tampoco las cosas eclesiásticas, en quanto a sus personas, ni bienes, porque todos tienen sus leyes distinctas y separadas, que cada una, va enderezada a diferentes fines… como lo romanceó otra ley de Partida (II, I, I)».

argumento de peso, Erasmo dibuja un mapa de Europa en el que destaca la Francia vencedora, que no solo ha derrotado a la gran Monarquía, sino que es seguro que también se hará con la presa de aquellos rebelados contra el hermetismo español, aspiraban a un futuro de libertad de creencias, de vida y de comercio. Sin embargo, considera oportuno agregar que «estas artes no las alcanza el vulgo, el cual solamente hace juicio de las cosas por sus apariencias exteriores, y creo que los progresos de Francia contra España son fianzas de su libertad, aunque son eslabones de la cadena de su servidumbre futura…» Y concluye con la siguiente advertencia: «No creas que los franceses, sagaces y advertidos, han elegido aquel instrumento sin evidentes motivos de que podrán fácilmente edificar con él su monarquía» [678].

Sería Enrique VIII el rey que desde el principio forzó la independencia de la monarquía nacional en Inglaterra. Y lo hizo con un sentido netamente político que perseguía la dirección de la Iglesia según los principios políticos de la corona [679]. Estabilizado tal principio es perfectamente asumible el comentario de John Locke de que: «el magistrado debe tener siempre mucho cuidado de no abusar de su autoridad para oprimir a ninguna iglesia bajo pretexto del bien público…». La explicación de esta advertencia resulta del todo lógica a tenor de lo que se viene diciendo, tomando como referencia la propia doctrina religiosa y religioso-política española. De la misma manera que lo es cuando son principios religiosos y, por tanto, referidos a la fe popular, los que terminan por adentrarse en los recodos de una comunidad y, a la postre, en la vida política de una nación. Entonces el proceso ni detendrá su marcha ni será reversible. De ahí su advertencia: «el poder civil puede cambiar toda religión según el querer del príncipe, o no puede cambiar nada. Una vez que se permite introducir algo en la religión por medio de leyes y castigos, ya no puede ponerse límites» [680].

En cuanto al radical enfrentamiento entre Lutero y la Sede Apostólica, fue León X el primer pontífice que se enfrentó directamente a Lutero y su Reforma. Ahora bien, como ha puesto de relieve Bueno de Mesquita en su excelente estudio sobre el origen del poder «las ideas de Lutero iniciaron la Reforma protestante, pero antes que él hubo muchos aspirantes a reformistas (Savonarola,

---

[678] *Op. cit.*, p. 416. Y en p. 417: «Conozco bien los peligros de fiarse el Príncipe de los franceses… Tales son las mudanzas de la fortuna y los accidentes de las coronas, que quien hoy es general de los estados, podría ser rey dellos mañana. El celo y el amor del Príncipe à los holandeses será grande, pero mayo el apetito natural de mandallos con absoluto dominio…».

[679] Ver MASTELLONE, S., *Storia del pensiero…,* pp. 41 y 42. Opina BRAVO GALA en su Introducción a la citada obra de Locke que «Son razones históricas las que explican… el hecho de que fuera en el seno de la Reforma donde se proclamara con más insistencia los derechos de la conciencia», p. XXIII.

[680] *Carta sobre la tolerancia,* pp. 41 y 42.

Huss). El Concordato de Worms (1122) produjo las condiciones económicas y políticas para romper con la Iglesia, disolver el monopolio que esta tenía sobre la salvación y, con ello, aplastar sus esperanzas de obtener el poder hegemónico religioso –o político– en Europa» [681]. La cuestión religiosa era también un problema político. La cercanía de Roma no solo no interesaba a los nuevos Estados nacionales que detestaban la proximidad de un poder absorbente y amenazador contra el poder político y la riqueza. De igual modo «los gobernantes seculares situados en diócesis distantes, se estaban convirtiendo… en amenazas contra el poder político de la Iglesia» [682].

Un ejemplo suficientemente expresivo de este enfrentamiento entre religión y política, viene representado por las medidas adoptadas por el archiduque Alberto y su esposa Isabel Clara Eugenia tanto en Flandes como en los países limítrofes del norte de Europa. El objetivo a perseguir, dictado desde Madrid, consistía en adoptar cualquier tipo de medida que pudiese proteger a la minoría católica en aquellos territorios que ya se habían decidido por seguir los dictados de Lutero y que representaban un serio peligro, tanto para Flandes, como para la minoría católica allí existentes. En suma, se trataba de una solución similar a la que el propio Felipe II había encomendado a su embajador en Londres, con las dificultades y el grave riesgo que ello representaba. En un documento recogido por el citado autor nos proporciona una visión más diáfana de cual era la situación de Flandes ante la amenaza reformista: «A pesar de los avatares de la guerra, el humanismo que arrancaba de Erasmo no detuvo su camino en el Flandes de la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII. Pero mientras en el bando protestante del norte su situación fue mejorando con el tiempo hasta vencer al calvinismo… e implantar una tolerancia razonable, en el bando católico meridional la extensión del modelo hispánico en política (absolutismo), en sociedad (régimen señorial) y en economía (mercantilismo) afectó seriamente a las aspiraciones pacifistas y universalistas del humanismo flamenco» [683].

Como era de esperar, la politización inglesa de la cuestión religiosa tuvo gran resonancia en Europa. La decidida participación del poder político en la solución del problema antipapal y la corrupción generalizada de la jerarquía eclesiástica, venían agitando las conciencias de los ingleses. En este punto es de destacar la intervención del cardenal Wolsey, cuya ascendencia sobre Enrique VIII venía siendo motivo de la atención preferente tanto de España como

[681] BUENO DE MESQUITA, B., *La invención del poder. Reyes, papas y el nacimiento de Occidente,* Madrid 2023, pp. 240-241.
[682] *Op. cit.*, p. 238.
[683] MARTÍNEZ RUÍZ, E., *Isabel Clara Eugenia…,* p. 138.

de Francia. Obtener su favor equivalía a lograr la colaboración inglesa a favor de uno u otro contendiente. Además, es de tener en cuenta que ese monopolio de la voluntad regia daría origen al doble papel que en la escena nacional e internacional desempeñó: político, en cuanto canciller del reino y espiritual, como legado papal, dualidad que lo transformaba en «ápice del poder espiritual y del poder político» en Inglaterra [684]. Saavedra Fajardo nos dibuja el papel seguido por Inglaterra y territorios anexos, desde la perspectiva que le proporciona el tiempo en que escribe:

> «Nunca Inglaterra pudo sufrir el yugo de muchos, Entre nueve príncipes se dividió al principio, después la dominaron tres, y últimamente uno. Y no es practicable que ahora se pueda reducir à la obediencia del Parlamento en forma de república. Porque la gravedad y altivez de los ingleses, la temeridad y iracundia de los escoceses, constantes en muchos siglos por mantener el cetro en una familia, y la hostilidad y libertad de los hiberneses, no se conservarán jamás en el gobierno de pocos, ni se conservarán en que la majestad de la república resida en esta y no en aquella provincia…» [685].

La directa intervención de la corona inglesa contagió inevitablemente a los príncipes electores alemanes. Ya en la carta que el conde de Monteagudo dirige a Felipe II desde Viena el 22 de septiembre de 1573 se advierte que el tono que el problema religioso iba adquiriendo en Alemania estaba subiendo rápidamente. Es lo que se deduce de los términos con que se expresaba el diplomático español para conocimiento de su rey: los príncipes electores daban claras muestras de la alarma que el asunto les producía; la urgencia que reclamaba apagar la hoguera de Flandes(«en tanto que aquellos caminaba como

---

[684] Prodi, P., *El soberano pontífice*, cit, p. 300. Opina Gachard, L. P. *Correspondence de Charles-V et Adrian VI*, Bruxelles 1859, «Praefacio», p. IX que la correspondencia entre Papa y Emperador en esta segunda fase tiene un atractivo especial, ya que las cartas cruzadas entre uno y otro «son más interesantes, puesto que ofrecen el desarrollo de la política de Carlos V en Italia, de una de las épocas más brillantes a la vez que más críticas de su reinado». En p. XIV, el autor se refiere a la promesa formal que en 1521 hizo Carlos V, a través de sus embajadores (en especial Don Juan Manuel embajador en Roma) al cardenal Wolsey, primer ministro de Enrique VIII de Inglaterra de hacer recaer el peso de su autoridad cerca del colegio de cardenales para lograr su acceso al pontificado, al que aspiraba. Por supuesto, el interés imperial era estrictamente político y buscaba favorecer las relaciones con Inglaterra a través de personaje tan influyente como Wolsey, hombre de la máxima confianza y ascendencia regia en la corte inglesa. Evidentemente, el cardenal Wolsey se prodigó en múltiples demostraciones de agradecimiento a CarlosV y sus embajadores en Londres y Roma, amén de ciertos obispos ya avisados por el Emperador. Que su ambición era auténtica, decidida y vehemente, se advierte por ciertas palabras suyas que P. Gachard, L. extrae de una carta del obispo de Badajoz al Emperador de 24 de diciembre de 1521, expresadas en estos términos: «quería que el emperador diera orden á su armada de aproximarse a Roma a fin de obligar por la fuerza al sacro colegio à elegirle», p. XVI. La suerte no le correspondió, puesto que la sede papal dejada vacante por León X fue ocupada por Adriano de Utrecht, futuro Adriano VI, sin que ello dejara de sorprender al propio Carlos V.

[685] *Locuras de Europa. Diálogo entre Mercurio y Luciano,* En BAE XXV, Madrid 1947, p. 417.

hasta aquí, no se podían prometer paz y sosiego en sus Estados propios»); el riesgo que existía de que el problema flamenco afectase «al resto del Imperio», y, finalmente, el peligro que representaba en todo ello el «rebelde Orange». En definitiva, puede decirse que los príncipes protestantes alemanes echaban todo el peso de las innumerables consecuencias que de la guerra, de seguro se derivarían, sobre los hombros de Felipe II: De la misma manera que habían neutralizado todo acuerdo con su padre el emperador Carlos, respaldados por el poder que se derivaba tras la Liga de Schmalkalden:

> «Díjome el otro día el Emperador que todos los Electores le habían escrito con grandes encarecimientos lo mucho que deseaban ver compuestas y asentadas las cosas de los Estados de Flandes paresciéndoles que en tanto que aquello caminaba como hasta aquí, no se podían prometer paz ni sosiego en sus Estados propios, ni menos en el resto del Imperio, del cual salía cada día tanta gente, unos en servicio de V. M., otros acudiendo al rebelde Orange…» [686].

Creo que viene a propósito en este momento recordar las sensatas palabras de un autor calificando los efectos de las ideologías, especialmente las posiciones religiosas extremas en el ámbito de las relaciones entre los países en el período que nos ocupa: «A veces en España, y más lentamente en Inglaterra, los límites de la escisión religiosa fueron señalados por las fronteras territoriales, incorporándose las lealtades y odios religiosos a la idiosincrasia del país. A veces, como ocurrió en Francia y Alemania, la nueva división planteó de nuevo antiguas divisiones de grupos nacionales. En otros casos, como el de los Países Bajos, contribuyó a crearlas de nuevo… la separación religiosa partió a Europa en dos campos hostiles y recelosos hasta lo irracional… En las guerras ideológicas se pierde fácilmente tanto el sentido de la proporción como el arte de la transacción» [687]. Por lo que se refiere a los Países Bajos la importancia que en el orden político podía tener la Iglesia, quedaría claramente demostrado. Conocemos la fallida táctica que Felipe II puso en marcha para abordar con energía el problema planteado por aquellos dominios. Dándole un matiz político al problema al considerarlos rebeldes a su rey, pretendió infructuosamente potenciar la influencia de la de la Iglesia.

La creación de nuevas diócesis que, actuarán como una prolongación del catolicismo español en aquellos territorios vinculados a la Monarquía, los gobernadores designados por Felipe II, el archiduque Alberto y su esposa Isabel Clara Eugenia, hija del rey español procedieron en 1617 a restablecer

---

[686] *Colección de Documentos Inéditos,* vol. CXI, pp. 314-315.
[687] MATTINGLY, G., *La diplomacia del Renacimiento,* cit., p. 310.

la influencia de la Iglesia y acabar con el peligro que para su continuidad representaba la amenaza reformista alimentada desde Alemania, Inglaterra y Francia. Los dos gobernadores iniciaron su política reproduciendo la que Felipe II había seguido en España. Como ha señalado Martínez Ruíz «Una vez como soberanos, la primera reforma en materia religiosa consistió en recuperar la que quiso introducir Felipe II: la reorganización eclesiástica provincial. La creación de nuevas diócesis iba encaminada a que los obispos pudieran tener un control más estrecho de su territorio y propiciar un mayor seguimiento en la población del dogma y la disciplina católica, entorpeciendo la penetración de la herejía» [688]. Desde el punto de vista estrictamente político estos territorios serán considerados como una prolongación del gobierno multiterritorial de Madrid.

Se entiende fácilmente, que, durante el medievo, la forma de vida de los países tenían muchos y sólidos elementos comunes. Uno de ellos era la religión. Otro la existencia de una red diplomática que para nada interfería unas diferencias religiosas inexistentes. Lo mismo cabe decir del modelo social europeo caracterizado por el sistema estamental. La Edad Moderna era otra cosa en muy diversos aspectos. No fue en el caso de España, donde la corona propició un fortalecimiento del poder nobiliario en detrimento de otros sectores sociales que habían iniciado el camino del comercio independiente. Aunque entre España e Inglaterra la existencia de una relación diplomática permanente no fue posible debido a las diferencias religiosas, el caso de los Habsburgo de Viena fue en parte diferente. Aunque aquí también la cuestión religiosa supuso un serio problema, no lo fue tanto como con los Habsburgo españoles. El único resorte que falló en este caso fue la intolerancia militante y activa española de mayor voltaje que en el caso de la capital del Imperio [689]. Erasmo se preguntará, en torno a los efectos de la intolerancia sostenida implacablemente: «¿no es asombroso que la doctrina cristiana, cuyos preceptos son muy superiores a los de la naturaleza, no persuada a sus creyentes de uno de sus preceptos más importantes como la paz y la bondad con el prójimo, o al menos los disuada de esa locura tan impía y cruel de hacer la guerra?».

Sobre el profundo afecto que Carlos V tuvo siempre a su tierra natal, a Bélgica y los Países Bajos, he hecho una breve alusión anterior, remitiéndome a las palabras que el embajador Navagero enviaba a la Serenísima. Me limito ahora a destacar los primeros encontronazos entre el emperador y los

[688] Martínez Ruíz, E., *Isabel Clara Eugenia, favorita del Rey, gobernadora de Flandes,* Madrid 2024, p. 101.
[689] Mattingly, G., cit., p. 313.

protestantes de su patria. El embajador citado aporta numerosas noticias dignas de crédito, pero no es éste el lugar de extenderme sobre ello. Cosa que ya se ha hecho. Sí quiero recoger ciertas frases del embajador veneciano, porque al ser ajenas a situaciones puntuales existentes en otras partes, tienen el valor de lo expresado libremente y con conocimiento de causa. Navagero comunica a su superior una circunstancia del máximo interés político: Carlos V «se equivocaba a la hora de tener conocimiento con los protestantes». Sin embargo esa realidad, a pesar de ser poco cuestionable, parecía anulada al comentar seguidamente a la Serenísima que este no era precisamente el momento de utilizar las armas, dado que el propio emperador «no estaba en condiciones de romper» con los luteranos. Es evidente que con ello aludía a la compleja red de intereses, ocasiones y oportunidades imprevistas que obstaculizaban la libre actuación imperial, haciéndole cambiar de planes.

El 23 de marzo de 1544 escribe a la Señoría que:

> «Carlos V deseaba dar toda satisfacción a los católicos, pero se equivocaba a la hora de tener miramientos con los protestantes, con los que no estaba en condiciones de romper» [690].

Me parece muy interesante, en relación con lo anterior, el contenido de una carta que Felipe II había enviado a Maximiliano II Emperador de Alemania el 26 de octubre de 1569. Esta carta se menciona en un documento de 4 de marzo del mismo año. En ella encontramos a un Felipe II confuso, o tal vez desconfiado, a propósito de la forma de proceder ordinariamente adoptada por el Emperador alemán en relación con la difusión del protestantismo en Alemania. Entre otras razones, por la comprometida situación en que ello ponía a los príncipes. En la carta mencionada y «dando por seguro que el Emperador era un príncipe cristiano y cathólico», el rey trata de hacerle reflexionar sobre la grave situación por la que atravesaba el imperio. De igual modo se esfuerza por indagar si esas causas podían deberse a su propio comportamiento, anómalo en tanto que católico *(*«convenía a la manera de conducirse el Emperador en relación con la Religión»*).* Actitud que, como mínimo, venía siendo considerada clara y peligrosamente equívoca, en opinión de muchos. Al menos así lo parecía vista desde la distancia, posiblemente con la finalidad de «amenazar à los príncipes del imperio»; o bien si tales causas tenían que ver con ocultas y, por lo mismo, inescrutables «razones de Estado». Lo cierto era que, en su comportamiento diario, el Emperador, cristiano

[690] P. Gachard, L., Trois annéés de l'histoire de Charles V…, cit., p. 82.

y católico antes practicante fervoroso «no hacía las demostraciones exteriores que las cosas de fe requerían». El párrafo que ahora interesa y que viene introducido en el documento citado (y al que se alude en otras págs. del libro de Gachard) es éste:

> «Que le había parecido conveniente (a Felipe II) tratar con él de una cosa… que convenía a la manera de conducirse el Emperador, en relación con la Religión… dando por seguro que el Emperador era un príncipe cristiano y católico… sea por amenazar a los príncipes del Imperio, sea por otras razones de Estado, no hacía las demostraciones exteriores que las cosas de la fe requerían, y que por ello el mundo le juzgaba de forma diversa» [691].

Como sabemos, la equívoca actitud del Emperador alemán y que tantos recelos había provocado en Felipe II, desembocará años más tarde, en tiempos de Felipe IV, en una paz separada con Francia (1635), lo que puso fin a la larga e intensa relación que había existido entre las dos ramas Habsburgo. Como sus antecesores, Felipe III insistirá ante sus ministros la primacía que había de concederse a la defensa de la religión. En 1598 el rey había llegado a condicionar una posible paz con los ingleses al hecho de que se respetase la religión católica en Inglaterra. Evidentemente esta condición suscitó las más serias dudas en don Juan de Zúñiga, encargado de iniciar las negociaciones con los ingleses. Ello con independencia de que España no se hallaba en condiciones de mostrarse exigente en la mesa de negociaciones. Su respuesta a Felipe II demuestra la sutileza con que Zúñiga había interpretado semejante propuesta de parte del rey: «… pienso que sería acertado que esto se significase al Papa… sin obligarse con S. S. a nada pues no sabemos lo que nos obligarán las necesidades» [692].

Inteligente respuesta de quien conocía la realidad política y económica en que la Monarquía se encontraba en aquellos momentos. Alemania se encontraba entonces con una población mayoritariamente luterana y los conatos de guerra interior entre facciones eran continuos. Lógicamente, en tales condiciones poca ayuda podía prestar el Emperador Fernando III, más bien al contrario, mientras que España vivía un año 1635 de guerra total en diversos frentes. En carta de Felipe IV a sor María de Ágreda de fecha 8 de diciembre de 1648 encontramos al rey tratando de justificar semejante deslealtad de tan cercano miembro de la misma dinastía con palabras que tal vez solo a él y a su concien-

---

[691] Gachard, L. P., *Correspondence de Philippe II sur les affaires des Pays Bas, vol. II,* Bruselas 1851, p. 67: «Relation de ce qui s'est passé avec l'archiduque Charles, depuis le 10 décembre 1568, qu'il entra à Madrid, jusq'au vendredi 4 mars 1569 jour de son départ».

[692] Ver Allen, P. C., *Felipe III y la Pax Hispánica,* Madrid 2006, pp. 61-62.

cia podían tranquilizar. Pero antes quiero recoger aquí unas frases documentadas que debo a José M.ª Jover y que constituyen el colofón de una entente que parecía no desvanecerse nunca, habida cuenta de que junto a los lazos de proximidad familiar se unían otros factores de notable importancia ya fuera bélica, política, diplomática o religiosa. El breve párrafo es más explícito que cualquier comentario adicional. Por solo su escueto contenido se explica el tremendo golpe que para los planes de la corte española supuso la defección imperial de 1635: «Estas dos Casas no se han de dividir por nada, sino sufrirse la una a la otra y disimular, por no dar a nuestros enemigos el mejor día que pudieran desear» [693]. Vayamos ahora a la citada carta de Felipe IV a su eclesiástica consejera:

> «El Emperador y el Imperio han hecho paz con Francia, harto trabajosa y al parecer poco durable, dejándome a mí fuera y con todos los enemigos a cuestas; pero estoy cierto que le han obligado a hacer esto todos los príncipes del Imperio y sus ministros, pues por su voluntad no lo hiciera nunca el Emperador» [694].

13.

> *«Aunque con las nuevas conquistas se gana más el aplauso popular… es mejor conservar lo adquirido, porque esto toca a la prudencia y la sabiduría, virtudes superiores à la fuerza».* Lutero: *«Un hombre de armas ha de tener que hacerlo para servir à Dios y poder decir: no soy yo quien golpea sino Dios y mi príncipe».* Margarita de Parma: *«Precipitar las cosas sería arruinarlo todo, es mejor poco à poco lo que se puede (1563)». «¿Qué podemos esperar de la guerra de Flandes sino que acabe nuestra gente y riquezas». Estamos en peor estado que el primer día».*

Apuntaba el docto canónigo y político Fernández de Navarrete en su *Conservación de Monarquías* que aunque el «aplauso popular» parecía reservado a las acciones heroicas, no era esta la finalidad de un gobierno recto que busca la paz y el bienestar de los súbditos. Para aquellos, que integraban la mayor parte de los politólogos, muchos de ellos seducidos por la doctrina del florentino consideran digna de elogio y motivo de reputación la acción política

[693] Prólogo de José M.ª Jover al libro de Ródenas Vilar, R., *La política europea de España…,* cit., p. XIV.

[694] En BAE, tomo CVIII, vol. IV, cit., carta CCI, p. 170.

de un príncipe que se lanza hacia la conquista de nuevos territorios que agranden los dominios ya existentes. Abundan, incluso, quienes ven en el temor de los príncipes que gobiernan territorios próximos, un plus de mérito para aquel. Extremo éste que, como se ha visto páginas atrás, no es cierto del todo si nos atenemos a los tajantes términos expresados por Saavedra Fajardo. En cambio, Fernández de Navarrete sostiene que «la prudencia y la sabiduría» está del lado de aquellos otros gobernantes que juzgan prioritario poner los medios necesarios para conservar y consolidar los dominios ya existentes, en vez lanzarse a la aventura de nuevas conquistas. En buena medida, la razón política de unos o el humanismo cristiano de tono erasmista, se nos aparece en las palabras de este docto político. Decía este último que:

> «… aunque en la accion de nuevas conquistas campea mas el valor y se gana mas el aplauso popular… con todo eso es de mayor consideración el conservar lo adquirido, porque esto toca á la prudencia y á la sabiduría, virtudes superiores á la fuerza» [695].

La tesis luterana, no puede identificarse con la posición más conservadora del gran doctrinario español. En realidad, se opone a la opinión anterior de forma radical. Para Lutero el planteamiento de la cuestión es muy fácil, partiendo del principio de que el ejercicio de la justicia o la práctica de la guerra constituyen atributos divinos. Incluso afirmará que son «obra de Dios». El hombre forma parte de la comunidad de los cristianos a los que únicamente corresponde demostrar su fe evangélica y dejarse conducir por la voluntad de Dios, debiendo incluso obedecer a la autoridad secular aunque sea injusta, Al carecer de libre albedrío no puede imputárseles sus buenas o malas acciones, quedando su premio o castigo en manos de la justicia divina. Considerando por vía extensiva ambos principios a la idea de guerra, ya sea justa, o, con mayor fundamento, de aquella cuyo fin es la rapiña, o la codicia manifestada en el falso dogma de la gloria que supone la ampliación de los dominios del príncipe, su conclusión no puede ser otra que la que él mismo describe en sus escritos con manifiesta claridad. Estas son las ocasiones en las que le viene a uno a la memoria frases tales como la del gobernador Mendoza reaccionando con energía ante la posibilidad de que Carlos V, ante sus agobios económicos pretendiera deshacerse de Milán y Siena a cambio del favor del papa. Sus palabras sin dignas de un gobernador que sabe honrar a su rey y que muestra un inquebrantable honor a su patria:

---

[695] Fernández de Navarrete, P., *Conservación de monarquías*, he manejado la ed. de Madrid 1792, «Discurso», VIII, pp. 83 y 91. A todo esto me he referido en *Materia de Estado…,* pp. 172 ss.

«Tomad de veras la espada en la mano y dad fin a las miserias que padece la Cristiandad».

Lutero sostiene que la guerra puede tener dos fines, adquirir riquezas e incorporar nuevos dominios a la corona, o hacerlo por placer. Su condena de ambas formas de provocar la guerra es tajante. Pero si las circunstancias obligan a luchar, ha de estarse seguro de que con ello se sirve a Dios que es el que de verdad hiere, ahorca o mata a través del hombre que actúa al servicio de Dios y su príncipe: El guerrero ha de saber que pelea por su príncipe, pero en nombre de Dios «y como sabemos que nuestro príncipe tiene razón en este conflicto, o al menos no sabemos lo contrario, estamos seguros… de servir a Dios mismo con este servicio y obediencia» [696]*:*

> «Es una verdad cierta que cuando uno sirve en la guerra… con la intención de… la adquisición de bienes y los bienes temporales son su único motivo, que no le gusta… que haya paz y lamenta que no haya guerra… pertenece al diablo… Un hombre de armas ha de tener… el consuelo de deber y tener que hacerlo, para estar seguro de servir a Dios y de poder decir: aquí no soy yo quien golpea, hiere o mata, sino Dios y mi príncipe, de quien mi mano y mi cuerpo son ahora servidores» [697].

Medio siglo antes del desastroso final, el ex secretario de Felipe II Antonio Pérez ya dibujaba con tintes sombríos el destino de tanto esfuerzo económico y sacrificio de hombres que la política española en aquellos territorios suponía. Partiendo de la idea de que en toda guerra pierden todas las partes implicadas, se cuestionaba el verdadero valor de una victoria que cada vez parecía más lejana. Y en cualquier caso victoria ¿a cambio de qué?, si aun venciendo no habrá vencedores que lo celebren («aun venciendo, se acaban los vencedores», dirá). Su discurrir intelectual parece enlazar con lo que algo más tarde dirá Fernández de Navarrete –lo acabamos de ver– de que a veces es mejor conservar que conquistar, ya que mientras aquello constituye un acto de loable prudencia, esto solo es fruto de algo tan inseguro como los resultados a que conducen la ambición y el exclusivo empleo de la fuerza. De nuevo nuestra mente acude a palabras conocidas de Erasmo, cuando afirmaban entre muchas otras sentencias y exhortaciones que «tanta es la ceguera de la mente humana… [que] hay incluso quienes aplauden… quienes califican de santa… la guerra, que es más que diabólica» Y lo que es peor «mezclamos a Cristo con algo tan diabólico». En este punto adquieren todo su valor las consideraciones,

[696] *Escritos políticos,* p. 166.
[697] *Escritos políticos,* p. 163. Ver también p. 164. En p. 169.

llenas de sentido común y prudente valoración de las circunstancias, las presentes y las que el futuro podía deparar, de la gobernadora de los Países Bajos Margarita de Parma.

En carta, llena de sabiduría política y experiencia en los asuntos de Flandes, fechada en Bruselas a 6 de febrero de 1563, confesaba a su hermanastro que, en último término lo más adecuado era recurrir, una vez más, a la prudencia. La gobernadora instaba en su escrito que su hermanastro reconsiderase la opción militar como la medida más prudente y, por tanto, eficaz, para sofocar a tiempo y de una vez por todas, el levantamiento político y religioso de los Países Bajos. Aunque en sus palabras se advierte la decepción que sus esfuerzos pasados le causaban, al no dar fruto alguno llegando al extremo de «no poder hacer más», la única opción que consideraba más beneficiosa era «no precipitar las cosas». Esto último supondría exacerbar los ánimos de los flamencos o incitarlos a elevar el tono de sus protestas hasta el extremo de provocar una revuelta o una sedición de incalculables consecuencias, habida cuenta del apoyo exterior con que podían contar tanto desde el punto de vista religioso como material y bélico. Como alternativa más prudente, recomendaba a Felipe II una solución de última instancia apoyada exclusivamente en la prudencia que podía exigirse a un gobernante, una prudencia que permitiera otras medidas que el tiempo haría más ventajosas. De ahí sus palabras en el sentido de ser «mejor ir haciendo poco a poco lo que se puede». Este mensaje y la percepción del oscuro devenir de los acontecimientos:

> «V. M. verá… como van las cosas de los reformados… le diré que me disgusta infinitamente no poder hacer más, pero veo ahora que querer precipitar las cosas sería arruinarlo todo y que es mejor ir haciendo poco a poco lo que se puede…» [698].

Antonio Pérez, antiguo secretario de Felipe II y alejado por confusas y graves razones de la corte, opinará que, sin descartar el uso de la guerra por considerarla inevitable, estimará camino más seguro, con vistas a unos resultados más ventajosos, «que se mude la traza della», es decir, que se de un cambio radical en la estrategia practicada por el gobierno. Palabras estas que nos recuerda al juicio emitido en 1599 por Valle de la Cerda también centrado en la guerra de Flandes y al que ya me he referido. Un dato de tremenda objetividad se imponía sobre todos los demás: después de treinta y cinco años de guerra prácticamente ininterrumpida, la única conclusión a la que se podía llegar evaluando los resultados obtenidos era que «estamos en peor estado que el primer

[698] Weiss, C. H., *Papiers d'Etat du Cardinal de Granvelle*, tomo VII, París 1849, p. 3.

día». Bernardino de Mendoza, a cuya dilatada experiencia política habría que añadir sus amplios conocimientos en materia militar, como lo certifican sus 35 años de práctica directa, nos relata el cúmulo de circunstancias que pueden darse en una batalla y, más aún, en el decurso de una guerra. La guerra siempre es impredecible en sus resultados. Más aún en este caso en el que los elementos inflamables eran dos: políticos y religiosos, ambos interrelacionados entre sí. De ahí su dictamen de que «aun venciendo se acaban los vencedores». De entre el sinnúmero de circunstancias destaca que «no solo la sucesión de los Reynos, pero muchas veces la Religión [es] es daño inestimable». A partir de ahí todo es posible, de forma que «se puede juzgar quanto más apresuradamente pueden acarrear las pérdidas apuntadas otros muchos inconvenientes, que por descuydo y poca advertencia pueden suceder en la guerra» [699].

El resultado final, realizando los oportunos cambios en soldados, dinero y estrategia, debería ser diferente al que las presentes circunstancias ofrecían. Desde luego era indispensable un radical ajuste de las cuentas tanto de dinero como de soldados y pertrechos. Solo así sería posible la disposición por parte del soberano de lo acumulado con inteligencia y buena gestión en ese «particular tesoro… [que] no se agote jamás», como dictaminará más de un doctrinario político de estos siglos. Con estas premisas el antiguo secretario caído en desgracia ante su señor, transfiere al gobierno de la Monarquía unas interrogantes que desde hacía tiempo venían siendo motivo de grave preocupación, tanto por parte de elementos relevantes de la política y el gobierno de la Monarquía, como de los viejos combatientes que de modo directo conocieron las circunstancias específicas de aquella confrontación y, desde luego, de aquellos teóricos de la política capaces de poner palabras o traducir en escritos el pesimismo que consumía sus ánimos (Valle de la Cerda, Bernardino de Mendoza, etc). También Erasmo tenía algo que aportar en contra de esa locura colectiva que toda guerra suponía. Según sus palabras: «Si tras poner como en una balanza de un lado las ventajas y del otro los inconvenientes compruebas que es mucho más ventajosa una paz injusta que una guerra justa ¿Cómo es que quieres experimentar la suerte de Marta?… Si ves que aun en el caso de que todo salga bien es más los que se pierde que lo que se gana ¿no te conviene renunciar una parte de tu derecho en vez de acarrear males tan innumerables a cambio de una ventaja miserable?» [700].

¿«Qué otra cosa podemos esperar de la guerra de Flandes, sino que acabe nuestra gente y riquezas», por muy grandes que sean los sacrificios que los súb-

[699] Mendoza, B. de, *Theórica y práctica de la guerra,* cit., «Dedicatoria a Felipe II».
[700] *Adagios del poder y de la guerra,* p. 240.

ditos de uno y otro lado del mundo vengan realizando, año tras año, para avivar la llama de la interminable guerra de los Países Bajos? O bien ¿Qué más pruebas hacen falta para tener constancia de lo poco que ha valido tanto esfuerzo, sacrificios, muertes y pérdidas económicas en cantidades desorbitadas? La realidad es que el ex secretario de Felipe II concluye con desaliento que hoy ¿estamos en peor estado que en el primer día». Me remito a las palabras con que Antonio Pérez expresa su sentir sobre el problema, seguramente más grave y de mayor repercusión internacional, con el que se hubo de enfrentar la Monarquía:

> «¿Qué otra cosa podemos esperar de la [guerra] de Flandes… sino que acabe nuestra gente y riquezas, por más que nos den los naturales de España y las Indias?… aun venciendo, se acaban los vencedores… ¿Qué más prueba de lo poco que ha valido… aquella… guerra de treinta y cinco años, que hoy, como V. E. sabe, estamos en peor estado que el primer dia?… Yo no digo que se dexe la guerra, sino que se mude la traza della, porque si S. M. se hace Señor del Mar, no tienen ellos fuerza, ni medio de dar sobre nosotros…» [701].

Si hubiera que diagnosticar las razones que explicaran la la decadencia de la que antaño fuera Gran Monarquía Católica no sobrarían argumentos, tanto de tipo político, como religioso o económico. Antonio Miguel Bernal ha destacado la influencia intelectual, a lo que habría que añadir sentido común, que un embajador español ejercerá sobre el conocimiento de los síntomas determinantes de la decadencia. Se trata de Manuel de Lira, quien en 1672, con una visión amplia del problema enumerará las que consideraba principales causas de la misma. Justamente el citado autor estaba persuadido de que los pasos dados por los Países Bajos, política, jurídica, religiosa y económicamente, hasta independizarse de España, fueron precisamente los mismos que la Monarquía debió dar, en vez de oponerse con violencia a todas las aspiraciones

[701] PÉREZ, A., *Norte de Principes, Virreyes, Consejeros, Gobernadores, y advertimientos sobre lo publico y particular de una Monarquia... fundadas en materia de razon de Estado y Gobierno,* Madrid 1788 pp. 158-161. En págs. siguientes sigue abundando sobre el tema augurando calamidades para la Monarquía Católica si la guerra de Flandes continuara (hasta p. 166). De ahí que en pp. 169 a 173 manifieste su firme convicción de que la creación de un presupuesto especial para la guerra al margen del tesoro público, constituiría una garantía de futuro para evitar catástrofes financiaras como las vividas en tiempos del Emperador y su hijo. Su tesis era que «los soldados y cosas de la guerra en los grandes Imperios, requieren particular tesoro… y con personas de mucha experiencia… que le administren y gobiernen… para que se conserve… y no se agote jamás… y con lo que da la Contratación de las Indias para la seguridad de sus flotas, y con lo qu/e más daran unos y otros… viendo… el provecho… de sus contribuciones, las aumentarán con gran gusto, se puede cumplir todo muy a tiempo… Como los demas vasallos desta Corona vean que no padecen los daños de Cosarios Ingleses y Holandeses, podrán y querrán ayudar è este medio de su conservación, que si se hiciese por menudo la cuenta de lo que han robado estos, es mas… que lo que se gastaria en estas Armadas… Permitanse que armen por su cuenta, y que anden en corso Vasallos de SM… Que no se yo por qual razon no hemos de aprender de él [el enemigo] pues… ninguna ley humana, ni divina nos lo prohibe…».

de los flamencos: libertad de comercio, libertad religiosa, reconocimiento de los privilegios y costumbres ancestrales del viejo dominio Habsbúrgico, etc. Según el autor citado «por vez primera, de forma abierta y directa, el sistema colonial era puesto en entredicho en su integridad por un español». Reproduciendo su propios argumentos finales, mal asunto resulta ejercer el gobierno con «la coacción del poder y la inseguridad de las conciencias». Rivadeneira pondrá el centro de gravedad de estos desconciertos en la confianza en quien todo lo puede, de modo que «Para ejercitar esta esperanza y probarnos, y ver si, desconfiados totalmente de nosotros, confiamos en Él, deja Dios algunas veces llegar las cosas à tal punto y extremo, que se tengan por desahuciadas, y faltando los remedios humanos, se sientan y agradezcan más los divinos» [702].

[702] *Tratado de la tribulación,* p. 433. En p. 414 agregará: «Porque, como admirablemente dice San Agustín, ha juzgado el Señor que era mejor sacar bien de los males que no permitir los mismos males».

DISCURSO CUARTO

1.

> Carlos V: *«Yo os aseguro que jamás he mantenido este pensamiento (Monarquía universal)». «Esta monarquía de España que rodea el mundo es la del Mesias». «Un orden político, aliado y protector del Papado, pero no cliente suyo». «Quanto más se dilatare la inteligencia dellos* [los franceses] *con el Papa tanto será mejor».* Sixto V: *«Que* [Felipe II] *se encargasse de la reduzyon del reyno de Inglaterra».* Erasmo: *»Una paz sólida no se asegura ampliando lazos familiares. Hay que purificar la fuente de la que emana el mal que provoca las guerras».*

Pero, volvamos al punto de partida que justifica, al menos parcialmente, este escrito. Es decir, retornando a Erasmo, cabe preguntarse ¿Cuál fue, en síntesis, el mensaje de Cristo? ¿Cuál su filosofía? Marcel Bataillon ha explicado que el mensaje de la Filosofía de Cristo defendida por el holandés puede resumirse en estas palabras: «La filosofía de Cristo debe ser vivida, no argumentada. Para que el mundo se haga cristiano, no hacen falta sabias especulaciones, de las que nunca llegaron a preocuparse ni Jesucristo ni los apóstoles: lo que hace falta es que las verdades que ellos trajeron al mundo sean recordadas sin cesar por los predicadores» [703]. Las verdades de Cristo, a pesar de su excelsitud, han sido objeto durante siglos de múltiples análisis, comentarios y exégesis. Esto ha constituido más un obstáculo que un impulso para hacer más conocida y extendida la *Philosophia Christi.* En esta em-

[703] *Erasmo y España,* p. 75.

presa, más censurable que digna de alabanza, los teólogos y los frailes se han considerado elementos clave para lograr algo que, a la postre, ha sido negativo. Me refiero a la ilimitada vulgarización del Evangelio. Eso y, además, el escolasticismo como único método exegético. Esto último explica la crítica, tan feroz como imaginativa, de Erasmo a teólogos y filósofos que puede verse en su *Elogio de la locura.*

La poca proximidad intelectual de Erasmo con los teólogos, de lo que encontramos claros ejemplos en el *Elogio de la locura*, constituye un punto de confluencia con Antonio de Nebrija, quien el mismo autor francés considera que «encarna, en los umbrales del siglo XVI español, el esfuerzo autónomo del humanismo por restaurar la antigüedad íntegra, profana y sagrada… En este campo no solamente es él el precursor del erasmismo español, sino que se anticipa al propio Erasmo» [704]. Por su parte, Huizinga insistirá en que «La locura es aquí sabiduría de vida, resignación y juicio benévolo… qué es la vida de los mortales sino una especie de comedia» [705].

Su mentalidad contraria al escolasticismo, su mensaje antiespeculativo y la convicción no dogmática que se advierte en su *Método de la verdadera teología*, es una muestra más de su afán por enseñar la simplicidad de la palabra de Cristo. Bastante próximos a su interés por las lenguas clásicas, griego o latín, encontramos en Europa y, desde luego en España toda una pléyade de humanistas de primer nivel (Nebrija, Vives, Valdés o Cisneros). Erasmo siempre criticará la costra interpretativa que, durante siglos, han ido dejando los escolásticos, dado lugar a enormes volúmenes teológicos, que oscurecen más que aclaran, algo tan sencillo como es la palabra de Cristo. Según Huizinga «A partir del momento en que dos obras teológicas de tanta importancia como el San Jerónimo y el Nuevo Testamento… aparecieron bajo su nombre, puede afirmarse que Erasmo se convirtió en la centro mismo de la práctica científica de la teología» [706].

Sin embargo, siempre cauto y precavido (siempre presa de una «incurable falta de ánimo para tomar una decisión», que dirá su biógrafo Zweig) nunca criticará abierta y descaradamente la labor de los teólogos escolásticos. Su lenguaje satírico, siempre dispuesto a poner en evidencia la soberbia de los poderosos o la corrupción de los políticos, estará animado de forma continua por un sustrato moralizante apoyado sobre los clásicos y las grandes autoridades de la Iglesia. Pero esto no es el escolasticismo propio

[704] *Ibidem,* p. 25.
[705] J. HUIZINGA, *Erasmo,* I, Barcelona 1989, p. 138.
[706] *Erasmo*, cit., p. 173.

de los teólogos-moralistas y doctrinarios del medievo y buena parte de los siglos XVI y XVII. Justamente esto es lo que criticará abiertamente por encubrir la palabra de Dios en los densos y oscuros ropajes de la metodología escolástica. Por cierto, un aspecto, este último, que le aproximará a un Lutero cuyo principal propósito fue desenmarañar las fuentes del Evangelio de los añadidos y corruptelas de los intérpretes escolásticos. Gerónimo de Zevallos constituye uno de los ejemplos más notables entre los eruditos preocupados por descubrir de entre la maraña de glosas y comentarios de la doctrina medieval, las verdaderas leyes, las auténticas fuentes del Derecho y la teología que yacían asfixiados tras la costra interpretativa acumulado sobre ellos a través de los siglos. En 1623 Zevallos da la imprenta un libro donde se contiene, tal vez, la crítica más descarnada de cuantas es posible encontrar en los siglos XVI y XVII. Tras adelantar su intención al propósito expuesto escribe que para de determinación de los pleitos «justicia que está metida entre tantas hojas de papel, dificultosa ha de ser hallar». A continuación añade con referencia a las normas jurídicas, pero sin olvidar los textos de la doctrina eclesiástica:

> «Considerando estos daños la Catholica Magestad del Rey don Felipe II, que está en gloria, desseó quitar tanto número de libros, y glossas, y que no se escribiesse sobre las leyes, como no se escribe sobre el Concilio (lo qual estaba muy puesto en razón) porque si la ley es clara, no ha menester glossa, y si está dificultosa, no le toca al escritor la interpretación, sino a quien hizo la ley» [707].

De todos modos, sí conviene subrayar el hecho de que aquella repercusión política y social de los mensajes del Lutero de los primeros tiempos, cuyos resultados dieron lugar a la Guerra del Campesinado en Alemania, fue menos clara y, posiblemente intensa, que la misma influencia que la Filosofía de Cristo erasmiana tuvo. Sencillamente «porque esto último era para él el rasgo distintivo de la reforma cristiana genuina» [708].

Fue precisamente ese sustrato impregnado por un humanismo moralista el que justifica la influencia de Erasmo en escritores posteriores. Aunque de esto trataré con brevedad más adelante, debo decir que tal es el caso de Gonzalo Fernández de Oviedo, autor de una documentada *Historia general y natural de las Indias*, en la que se advierte una influencia clara del erasmismo. En este punto Marcel Bataillon hace la siguiente consideración, que él mismo considera extensiva a otros autores más o menos contemporáneos a Fernán-

---

[707] ZEVALLOS, G. DE, *Arte real para el buen gobierno de los Reyes y Príncipes...,* p. 169.
[708] DICKENS y JONES, *Erasmo,* p. 99.

dez de Oviedo: «El erasmismo ayudó a este hombre a hacerse consciente de su dignidad de escritor, y lo confirmó en la ambición de instruir en vez de divertir… Los tratados que se escribieron bajo el influjo directo del moralismo erasmiano constituyen una especie de anexo profano de la literatura de edificación» [709].

Los erasmistas hispanos, al menos hasta la desaparición de Alfonso de Valdés, aprovecharán su proximidad a Carlos V para mostrarse decididos partidarios de una Monarquía Universal esencialmente unificadora y Católica. Por cierto, nada lejos de las aspiraciones e inquietudes manifestadas con prudente convicción por el mismo Erasmo, siempre libre de espíritu, siempre precavido, siempre opuesto a las controversias y mucho más a la violencia. Sin duda esto formaba parte del pensamiento más genuino de Erasmo, ya que, deliberadamente ajeno, cuando no desconfiado, respecto a las nuevas formaciones políticas con ideologías tan poco pacíficas, se aproximará significativa pero también temporalmente a ese proyecto imperial de Carlos V. Sin embargo, hay razones para pensar que esa idea de gobierno universal, envuelto en los dogmas de la Iglesia Católica, que tantos doctrinarios españoles y extranjeros, así como ministros y consejeros de Carlos V proclamaron de forma tan intensa como prolongada, no respondió a la realidad de los hechos. En 1549 con ocasión de una entrevista con el almirante Chätillon que acudía a entregarle sus cartas credenciales, el emperador le transmite una idea que, sin duda, debió sorprenderle:

> «Ved ahora confirmadas las palabras tantas veces repetidas, de que yo aspiraba a ser monarca del mundo. Yo os aseguro que jamás he mantenido este pensamiento, aunque haya podido creer en la posibilidad de realizarlo» [710].

Recordemos que el proyecto imperial carolino, aplaudido por el grupo de doctrinarios políticos que rodeaban al emperador, nada tenía que ver con el vetusto «Sacro Romano Imperio» que en esta época representaba el anterior imperio alemán, de ahí el cambio de denominación que se produjo en 1512, llamándosele a partir de entonces «Sacro Romano Imperio de la nación Alemana». La idea carolina de imperio se acercaba más a una construcción política de carácter superior y preeminente que abarcaría en su seno a los reinos y principados de la Europa cristiana. En cualquier caso esa aproximación erasmiana al proyecto de Carlos V y sus consejeros era inse-

[709] Bataillón, M., *Erasmo y España,* pp. 642-643.

[710] En Rodríguez Villa, A. «Boletín de la Real Academia de la Historia», Madrid marzo de 1905, vol. XLVI, cuaderno III, año 1549, p. 224.

gura, ya que en los años que había vivido en España tuvo oportunidad para conocer de cerca el ambiente cortesano y del país en general. Y, sobre todo los proyectos militares de Carlos V [711]. Resulta muy significativo, a mi modo de ver, las palabras del obispo de Badajoz en las Cortes de Santiago y la Coruña de 1520. Da la impresión de que los mismos procuradores en Cortes aparecen envueltos en ese aura que parecía emanar de una monarquía poderosa, la más poderosa de todas, regida por el soberano con más títulos que los demás reyes. Atribulado, entre otros muchos males que azotaban Europa, muy especialmente las revueltas religiosas, la presencia del jovencísimo Carlos parecía representar el enviado providencial que habría de poner freno a tantos males. Presa de cierto arrebato emocional, el obispo de Badajoz creyó oportuno añadir algunas palabras cuyos ecos perduraran, y no para bien de los castellano-leoneses, durante mucho tiempo: que los reinos de Castilla y León serían bajo su mano «el fundamento, el amparo e la fuerza de todos los otros»:

> «… los Reynos e Reyes representan una sola persona, el Reyno, el cuerpo, y el Rey, la cabeza dél… siendo, pues, el Rey, nuestro Señor más Rey que otro; más Rey, porque tiene más y mayores Reynos que otros; más Rey, porque él solo en la tierra es Rey de Reyes; más Rey porque es más natural Rey, porque es no solo Rey e fijo de Reyes, más nieto e subcesor de setenta y tantos Reyes, y así ama a sus Reynos como a sí mismo, y considerando que este Reyno es el fundamento, el anparo, e la fuerza de todos los otros, a este… ama más que a todos… aceptó este imperio con obligación de muchos trabajos… para desviar grandes males de nuestra religión cristiana… en la qual entiende con el ayuda de Dios emplear su persona» [712].

La consecuencia no podía ser otra que abandonar la corte. El europeísta Erasmo, lo era por convicción, pero la Europa que él quería era una Europa en paz, en convivencia armónica. En sus escritos se advierte esto con rotunda nitidez, pero no menos se perciben otros matices de hondo calado. Por ejemplo, contemplando las actitudes de los príncipes europeos, del emperador y del papa, solo acierta a ver y a distinguir a poderes diversos, seculares y eclesiásticos que, dominados por el fanatismo (al igual que sucedía en Lutero), solo trataban de justificar lo que para él era injustificable: la guerra.

---

[711] *Ibidem,* p. 223: «Cuando se penetra en la vida interior de Carlos V maravilla que haya podido resistir tanto tiempo el peso que le abrumaba… Conservando en sus últimos años toda la varonil energía de su pensamiento, decaían rápidamente sus fuerzas físicas. Cumplía 56 años cuando abdicó… pero desde mucho antes, su vida era una verdadera tortura… en los campos de batalla o en las profundas meditaciones de su cámara».

[712] Cortes de los Reinos de León y de Castilla, ci., tomo IV, Madrid 1882, p. 293.

Cualquier razón era válida para iniciar unas hostilidades cuyo fin era siempre imprevisible. La justicia o injusticia de la guerra era indiferente, para no pocos reyes el afán de grandeza y el ansia por incrementar sus dominios resultaba ser razón suficiente para atacar al presunto enemigo, sobre todo si era más débil.

Fiel discípulo de San Agustín (a cuyos escritos también recurrirá Lutero en busca de su ideal cristiano y evangélico) nunca perdonará a la Iglesia Católica haber despreciado aquel principio tan utópico, tan acariciado, pero tan suyo, ya aludido, de la «paz cristiana universal» [713]. Su teología antítesis de la escolástica y sus críticas contra la corrupción eclesiástica y la inerte vida monacal, había penetrado en amplios sectores de la intelectualidad, e incluso de la población europea. Sin duda era considerado el árbitro del mundo humanista cristiano. Su producción literaria abarcaba variados sectores del conocimiento: educación, interpretación de los clásicos, pedagogía, incluso algunos eran claramente polémicos, como sucedió con su *De libre arbitrio* contra Lutero. Sus comentarios sobre la guerra son numerosos. Para él nada justifica una guerra y, desde, luego no es tolerable relacionar la guerra con la justicia. En última instancia, puede decirse que nada justifica una guerra justa por el hecho de que se la relacione con razones de justicia.

Quizás fue esta la única ocasión en la que podemos ver a un Erasmo activo, presto para la controversia. Pero él no era un hombre de acción. Consideraba un grave contrasentido hablar de «guerra justa»; esto lo consideraba un absurdo; ninguna guerra está justificada más que por el fanatismo o la ambición. Ni «guerra de Dios», ni papas «ebrios de sangre», ni guerra contra todo hereje que levante la cabeza, sino consenso (que tanto se aproxima a la tolerancia), con aquella fe que esté dispuesta a la convivencia. Nada de extremismos, nada de corrupción en el brazo eclesiástico, sí a la disposición a modificar lo necesario (¡tantas cosas¡) para aproximarse a la Iglesia y los creyentes a la sencillez evangélica. Tal vez otra utopía, pero era la que hacía a Erasmo retomar cada día la pluma para proseguir con su sueño de Europa. No es casual que alguien con espíritu crítico y más directamente influenciado por la ideología política surgida a principios del siglo XVI, resumiera la razón de existir del principio de la tolerancia, reconociendo que «las más tempranas afirmaciones de tolerancia solo significan, pues, la exclusión de la violencia en materia religiosa» [714].

---

[713] Ver estudio introductorio a *Elogio de la locura,* p. 43.
[714] BRAVO GALA, Introducción a Locke, *Carta sobre la tolerancia,* cit., p. XVIII.

No obstante lo anterior, respecto a la doctrina de San Agustín, ya ha quedado anotado que, frente a al antibelicismo visceral de Erasmo, aquel sí era partidario de hacer la guerra, en los casos en que fuera justa. Ahora solo quiero añadir a lo anterior unas palabras de un autor que contribuyen sin duda a dejar claro los postulados de uno y otro doctrinario. Afirma éste que San Agustín, «al explicar el significado del mandamiento "no matarás"… distingue dos casos en los que está permitido causar la muerte de otro hombre sin vulnerar los preceptos del Antiguo Testamento… la defensa propia… y los soldados o funcionarios públicos que actúan en defensa de otros o de su ciudad. De hecho, aquel soldado que no cumple con su obligación es culpable de traición al estado» [715]. De forma parecida Blázquez Mayoralgo explica que «defensa propia, es quando el Príncipe, lejos de la violencia, solo mueve las armas por la libertad de la patria, y los deudos» [716].

Aun así, la tesis mencionada, siendo acertada en sus puntos esenciales, no era del todo exacta en la mentalidad tanto de Lutero como de Erasmo. Sí coinciden con las prácticas de los dirigentes de las comunidades políticas del período aquí considerado, quienes, siguiendo costumbres inmemoriales o derechos particulares, proceden calificando de justa la sentencia de muerte contra un criminal, o estimando grave delito contra el Estado el abandono o la no participación en la guerra contra los enemigos. Otra cosa es que la venerable doctrina agustiniana referida al Antiguo Testamento instigara a los hombres del Renacimiento y del Barroco a proceder conforme a la justicia proclamada por el Sagrado Texto. La justicia de los hombres no es igual a la justicia de Dios. Y no lo es porque los parámetros que han de medir los merecimientos o las maldades de los hombres no son iguales. Pero, como insistirán tanto Erasmo como Bacon y otros doctrinarios católicos o anglicanos, no parece comprensible que la infinita bondad del Creador persiga celosamente los errores de quienes son sus criaturas, aquellas creadas a su imagen y semejanza. Por ello la justicia que imparte Dios no es una justicia que persigue el castigo de los que ante la justicia humana lo merecerían, no es una «justicia punitiva», es una «justicia absolutoria», que parte de la infinita misericordia divina.

Los siglos XVI y XVII son pródigos en casos de este tipo de aplicación de lo considerado justo, tanto a la hora de aplicar la pena capital al criminal, como de condenar al soldado que huye del conflicto o al declarado desertor ante el Estado. Lutero legitima la autodefensa del soldado obligado por su

---

[715] FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *El Estado, la guerra y la paz, op. cit.*, p. 133.
[716] *Perfecta razón de Estado… contra los políticos ateístas*, cit., fol. 7.

señor a hacer la guerra, en función de su deber de obediencia al superior. Al igual sucede con la defensa propia o autodefensa. La diferencia está en que tanto la guerra justa como la defensa justa lo son por ser obra de Dios. El hombre no cuenta, su voluntarismo no existe. Esta es la principal diferencia con Erasmo. El pensamiento de este último sobre el asunto no puede ser más claro y contundente:

> «Abominamos del verdugo que al servicio de la autoridad legítima decapita al criminal condenado, y a quienes tras abandonar padres, esposas e hijos corren espontáneos à la guerra, conducidos hacia la sacrílega masacre no por obligación sino por ganas» [717].

Apuntaba Stefan Zweig que, si en los primeros tiempos la Iglesia reformada pudo sostener el principio de oposición a la pena de muerte, («no me gustan las sentencias de muerte, apuntará Lutero), con el tiempo comprendió algo que la Iglesia Católica ya sabía desde largo tiempo atrás: «que con el tiempo la autoridad no se puede conservar sin violencia… El paso decisivo, la entrega al verdugo de los que piensan de modo distinto y de los que piensan libremente, no se atreve a darlo ninguno de los dirigentes de la Iglesia reformada… Este paso histórico lo da Calvino con la quema de Servert. De un solo tajo, acaba con el derecho a la libertad de los cristianos por el que luchó la Reforma» [718].

Y cabe preguntarse ¿qué otras razones, aparte de la soberbia de los gobernantes, el odio permanente entre príncipes, el manifiesto afán de anexionar nuevos territorios, la justicia o injusticia como justificación de una confrontación militar, vista desde el ángulo de las frágiles y volubles voluntades humanas, pueden justificarla? La opinión de Erasmo ya la conocemos, la de Lutero también, así como la de Maquiavelo. La razón religiosa ha sido vista desde diversos ángulos. ¿Guerra justa?, ¿Guerra victoriosa?, ¿Guerra defensora de la reputación? A fines del siglo xv, Mosén Diego de Valera parece más realista y verosímil que otros mucho autores que por una u otra razón siempre al alcance de la mano, encuentran justificación a los enfrentamientos bélicos, amparándose en argumentos y términos anfibológicos, desprendidos de la justicia divina o humana, la licitud o ilicitud que puedan dar origen al conflicto según el sentir popular. Diego de Valera, más prudente que arriesgado se hará la siguiente pregunta: «Querría agora que me dixesen los que mucho la guerra dessean… que es la causa que a ello les mueve…», y tras algunas atinadas

[717] *Adagios del poder y la guerra,* cit., p. 230.
[718] Castelio contra Calvino…, 152-153.

consideraciones concluye afirmando de modo revelador que «no es humano juicio que de aquesto dar cierta razón» Acudamos a los razonamientos de este autor de los últimos tiempos de la Edad Media:

> «Querría agora que me dixesen, los que mucho la guerra dessean o no dan lugar a la paz, qual es la causa que a ello les mueve. Devían estos considerar, quanto es dudoso aver vencimiento e quanto más vale aver cierta paz que dudosa vitoria; ca entre todas las cosas mundanas, ninguna cosa es más incierta como los hechos de las batallas, en las quales vemos a vezes ser vencidos los que han la justicia, e otras vezes ser vencedores, a vezes los muchos, a vezes los pocos, ora los flacos, ora los fuertes… e aún los que vemos un tiempo vencidos, vemos en otros ser vencedores, Así que no es humano juicio que de aquesto dar cierta razón» [719].

El pacifismo de Erasmo era poco realista. La exhortación que hace a los príncipes en su obra *Lamento de la paz,* a la que ya me he referido y que considero útil volver a traer aquí, recordando a los príncipes que «sean para los Estados igual que un padre para su familia», constituye una muestra más de ese idealismo moralizante y europeísta que caracteriza sus escritos Su conexión con la realidad era muy poco consistente. Su biógrafo Huizinga ya lo anotó hace años y la realidad de los hechos contemporáneos vinieron a confirmarlo. Su huida de la corte española, sin duda, obedecía al terror que representaban los ambiciosos proyectos carolinos, impulsados tanto por su carácter épico como radicalmente belicoso. De igual modo la soberbia humana, su ambición sin límites, su desmedido afán de poder, generados por su conciencia realista y poco inclinada al humanismo cristiano, empujadas por su espíritu libre de trabas morales, eran la causa de los mayores males de la humanidad.

Con razón afirmaba el profesor agustino Juan Márquez que «Suelen mover la guerra los que tratan de materia de Estado». Males que nada se ajustaban al comportamiento de un príncipe virtuoso y justo. De un príncipe ideal cuya forma de gobernar se asemeje al comportamiento de un padre con su familia. Aquellas cualidades que Erasmo encontraba en las obras de San Agustín y que él mismo representará en una de las más conocidas de sus obras *Enchiridion militis christiani*. Para Lutero, en cambio, la guerra era «cosa de Dios», es Él el que mata, estrangula o ahoga, no el hombre cuya voluntad o cuyo libre arbitrio no existe. Decía Zweig respecto a Lutero que «su persona es… la irrupción en la conciencia del mundo de los instintos alemanes protestando y rebelándose» [720].

---

[719] *Tratado de las Epístolas,* En BAE, tomo CXVI, vol. I, Epístola I, cit., p. 4.
[720] *Erasmo de Rotterdam…,* p. 118.

Es conocido que muchos de aquellos problemas se traducían en recelos y envidias, pero sobre todo, en temores más o menos justificados, desencadenantes en muchos casos de agresiones provocadas, directa o indirectamente, por las potencias que se sentían más directamente amenazadas por España [721]. Resultaba evidente que aquel principio unitario mantenido durante la Edad Media, sin que faltaran frecuentes sobresaltos, quedó hecho trizas al irrumpir en la Europa del siglo XVI la nueva concepción política conocida por muchos historiadores –aunque no por todos– como Estado Moderno. El nuevo peligro que amenazaría durante largo tiempo a los nuevos Estados nacionales sería el desafío, real o percibido como algo más que posible, del imperio otomano. Precisamente por ello parecía justificarse la idea de Monarquía Universal que tanto Campanella como Botero defenderán como medio de mantener viva una Cristiandad que veían gravemente amenazada tanto por el avance de los turcos, como por la hostilidad claramente definida tras el Concilio de Trento entre Reforma y Contrarreforma [722]. Según Campanella, en cuya obra, al igual que Erasmo, se advierten los destellos del utopismo renacentista de Tomás Moro la Monarquía española «es la del Mesías» y su destino está trazado por encima de príncipes y leyes, es «la heredera del universo» y su misión no es otra que defender el orden y la paz en el mundo bajo el signo irrefutable de la religión cristiana:

> «Esta monarquía de España que abraza todas las naciones y rodea el mundo es la del Mesías, y así resulta ser la heredera del universo… es imposible resistir a esta monarquía, y todos los que se oponen a ella caerán y padecerán, en particular las repúblicas, como las de los Países Bajos, Suiza y Venecia» [723].

---

[721] Aunque sobre este punto existe una coincidencia poco discutible entre los autores, me limitaré a citar por su posición poco conciliadora a CANTÚ, F., *Spagnolismo e antispagnolismo nella disputa del Nuovo Mondo,* en MUSI, A., *Alle origine di una nazione. Antispagnolismo e identità italiana,* a cura di, Milano 2003, pp. 144-145 y 148-149 entre otras. MALVEZZI, V., *Sucesos principales de la Monarquia de España en el año de 1639,* Madrid 1640, fol. 6 a 7 vto. contiene una concisa y puntual descripción sobre las pretensiones anexionistas francesas en Italia y sobre los otros territorios y dominios de la Monarquía, incluyendo el autor la hostilidad de las otras naciones entre sí y contra España.

[722] Puede verse entre otros muchos autores y obras PAGDEN, A., *El imperialismo español y la imaginación política*, Barcelona 1991, pp. 82-84. Como ha expuesto PAGDEN, A., *El imperialismo español y la imaginación política,* Barcelona 1991, p. 84 «… había un aspecto importante en el que Campanella difería de Botero, y de hombres como el secretario imperial VALDÉS, A. DE, y el canciller de Carlos V, Mercurino Gattinara que en los años de 1520 y 1530, habían propuesto también otros planes universalistas. Para ellos el nuevo imperio universal tenía que haber sido un orden político secular, aliado y protector del papado, pero no cliente suyo». MADARIAGA, S. DE, *Carlos V,* cit., p. 80 tiene escrito que «Es de toda evidencia que Carlos V disentía de su canciller "precisamente en lo esencial; el objetivo de la política imperial". Para Gattinara, la monarquía universal; para Carlos V, la cristiandad en paz interior y en guerra contra el turco y el infiel».

[723] *Discorsi politici ai principi d'Itralia,* Torino 1945, 134-135. En *De monarchia hispánica discursus,* Amsterdam, 1640, pp. 22-23 afirmará que el imperio español está apoyado sobre la misteriosa prtovidencia divina y no sobre la fuerza o la destreza de los hombres.

Marcel Bataillon ha escrito que «es probable que esos años en que España se ve arrastrada vertiginosamente dentro de la órbita de la política borgoñona-flamenca, sean años en que el pensamiento de Erasmo penetra de manera decisiva en todos los centros españoles de la vida intelectual». Lo cual no quiere decir que los mismos problemas de credibilidad que Erasmo tuvo en otros países, no se repitieran en España a propósito de sus interpretaciones y traducciones de textos griegos. No eran pocos los que ponían en duda su sinceridad antiluterana. En sus últimos años en Basilea alcanzó a sacar a la luz, en un inmenso esfuerzo intelectual, los auténticos textos bíblicos, nuevas ediciones del Nuevo Testamento, los santos Padres, la teología dogmática, etc. [724].

El crédito que su esfuerzo intelectual mereció a los ojos de otros prestigiados pensadores y teólogos queda demostrado por la vía de ejemplos. Me limito a citar a Francisco de Encinas quien en 1543 publicó en Amberes la primera traducción al español del texto que en griego había realizado Erasmo [725]. Al margen de ello resulta ilustrativo y no poco sorprendente lo que nos dice Joseph Pérez: «Encinas trató con consideración a Carlos V; solo lamentó que el Emperador sufriera pasivamente la nefasta influencia del Papado y de los monjes, sobre todo de los dominicos…» No sorprende estas palabras del profesor francés, puesto que el antipapismo y la permanente crítica del universo de monjes que poblaba la república de los cristianos y, más en concreto, los que rodeaban al emperador influyendo con sus consejos, normalmente intencionados, la voluntad imperial. El caso del Imperio de ultramar, que podía dar mayor credibilidad a la idea del Imperio universal regido por España, fue objeto de múltiples debates. No resultaba fácil demostrar que el Papa con sus bulas en favor de los descubrimientos españoles constituyeran testimonios suficientes para que aquellos territorios pertene-

[724] *Op. cit.*, pp. 81, 83 y 247 ss. En carta de don Miguel de Salinas para el Comendador de León desde Madrid el 24 de septiembre de 1530 se advierte la tensa situación que se había creado en Europa y en los dominios del Emperador por causa de la difusión luterana: «… Todo el Reino está bueno, pacífico y en toda quietud; y es tanto la venida de S. M. que el que tal nueva truxere será bien venido… que en Corte y caminos esto es lo que agora se trata, demanda y si tiene exército el Lutero, y el turco si está en persona en Hungría…». En Rodriguez Villa, A., *El Emperador Carlos V y su Corte, según las cartas de don Martín de Salinas embajador del Infante don Fernando, 1522-1539,* Madrid 1903-1905, p. 503. Por lo que se refiere a los Países Bajos en carta a la gobernadora Margarita de Parma de 17 de julio de 1562 aborda el tema de la necesidad de su presencia en Flandes como medida de urgencia para frenar las revueltas: «… si con sola mi persona eso se pudiese remediar, que ni me falta voluntad ni gana para ello, pero esto no podría dar el fruto que se pretende si no fuese con tal provisión de dinero que yo no perdiese autoridad, ni dejase de proveer a las necesidades presentes… si puedo haber la provisión necesaria para que mi ida y estar ahí con la reputación que conviene no habrá otra cosa de la vida que me lo estorbe, porque conozco bien lo que me va en ello y… a toda la cristiandad…». En *Colección de Documentos Inéditos…,* vol. IV, Madrid 1844, p. 283.

[725] Pérez, J., *La Leyenda Negra,* Madrid 2009, p. 89.

cieran a una presunta unidad imperial [726]. Concretamente Francisco de Vitoria opinará respecto al título de descubrimiento que «… en sí mismo… no justifica la posesión de aquellos bárbaros, ni más ni menos que si ellos nos hubieran descubierto a nosotros» [727].

Pero conviene no olvidar que esa tendencia a concebir a España como ejecutora de una misión divinal que tendía, como fin último, a considerarla como la gran ejecutora de una unidad religiosa que abarcara a toda Europa, es un objetivo en el que participan tanto el emperador como, en similar medida, su hijo Felipe II. Ello no impidió que algunos teólogos de renombre criticaran, incluso abiertamente, la influencia que el Vaticano y su Curia, así como la Iglesia española ejercieron sobre ambos. La inclinación papista de uno y otro y la proximidad de ciertos monjes a los reyes, unido a los excesos de la propia Iglesia española en materia de milagros, exenciones tributarias, adjudicación de herencias, indulgencias, etc., constituyeron factores que siempre encresparon los ánimos de príncipes, políticos y doctrinarios extranjeros. Especialmente franceses, como veremos.

Por citar un ejemplo entre muchos, me referiré a la carta que don Juan Manuel envió a Carlos V desde Roma el 20 de enero de 1522. Se trataba de contactos de importancia entre el emperador y Adriano VI que de seguro causarían gran revuelo en los centros de poder francés. La noticia de que el rey de Francia pretendía enviar embajadores al papa era un serio contratiempo para la política exterior española, dados los problemas que Francia podría causar en las relaciones españolas, ahora favorables, con el Vaticano. Las palabras de don Juan Manuel eran inequívocas en este sentido: «Quanto más se dilatare la inteligencia dellos con el papa tanto será mejor». No creo necesario insistir en que la presencia de Francia en ambientes donde España podía desempeñar su propio papel con libertad, fue una cuestión siempre candente, permanentemente causante de encontronazos de diferente nivel.

Así pues, con los franceses distancia, el alejamiento sería el único modo de evitar seguros conflictos, que ya provenían desde los tiempos del rey Fernando. En cambio, respecto de las 7 provincias del Norte que componían los Países Bajos, la situación político-religiosa había dado origen a una urgencia de signo contrario: proximidad. La lejanía del emperador de aquellas tierras

[726] Ver Pagden, A., *Señores de todo el mundo…,* pp. 104 ss. En p. 107 escribe que «Lutero y Calvino habían sostenido que el poder… no emanaba de la ley divina… sino de la gracia divina, de lo cual se desprendía que los impíos… no podían ejercer *dominium*… Los juristas y los teólogos eran muy conscientes de que toda teoría política de tal índole, que se utilizara para legitimar la conquista de los territorios de los gobernantes no cristianos, podía muy bien ser empleada como arma por los dirigentes cristianos en los conflictos mantenidos entre sí.

[727] *Relectio de Indis,* Salamanca 1537-1538, II, 3-4 y I, 3, 2-3. ed. de Madrid 1967.

cuyo dominio pertenecía a los Habsburgo, era objeto de reiteradas quejas por parte de aquellos súbditos. Era, posiblemente, uno de los mayores compromisos que ocupaban las preocupaciones del emperador y, más tarde, de su hijo. La larga distancia en tiempo y espacio de sus soberanos, constituirá uno de los factores decisivos de la rebelión de los Países Bajos. Entre otras razones, porque en todo ese tiempo las peticiones, que luego se transformarán en reclamaciones y más tarde en exigencias por la fuerza marcarán uno de los períodos más sombríos de la Monarquía Católica. Furió Ceriol mostrará su parecen en un escrito dirigido a S. M. en el que trata de poner las cosas en su sitio a la hora de valorar conjuntamente o no a los territorios que constituían los Países Bajos:

> «La justicia estoy por decir, hablando a la ligera, que es humana y terrestre, pero la misericordía es verdaderamente celestial y divina… Pecaron los Estados Baxos, es verdad, pero de tal modo que veinte parte de aquellos, apenas pecó la una, y no me parecía bien que de las diez y nueve de las justas padezcan por la una pecadora. Antes es conforme a razón perdonar a los pocos, aunque malos por la justicia y fidelidad de los muchos… y… desta una parte pecadora… muchos murieron en el tumulto de las armas… Me parece a mi si no me engaño, que… son bastante pena para el delicto y culpa cometida en aquellos estados… El rey… es nombrado Dios, y como a tal, es obligado a usar de misericordia a semejanza del rey de reyes…» [728].

Recomendaba don Miguel de Salinas a Carlos V en 1530 que «es tanto la venida de S. M. que… en corte y caminos esto es lo que agora se trata». También de Felipe II, quien debería volver a los Países Bajos, tal como prometió tras su partida en 1556 después de ser designado por Carlos V su sucesor en aquellos territorios. Aquellos súbditos, heredados de su padre, reclamaban su presencia para darle cuenta de sus necesidades, que no eran otra cosa que reclamaciones políticas y religiosas que jamás serían atendidas. Don Miguel de Salinas en 1562 era partidario de que fuese personalmente Felipe II a los dominios rebeldes, a fin de causar un efecto tranquilizador de suficiente calibre como para contribuir a la pacificación de los ya exaltados rebeldes («es tanto la venida de S. M. que… será bienvenido»). En cuanto a la citada carta de don Juan Manuel de 1522 solo recogeré aquello que aquí más interesa. Me refiero al rencor que a los franceses les producía verse alejados o preteridos ante el papa por culpa del emperador. De ahí que el embajador insista en que «sospecho que el Rey de Francia enviará embajadores al Papa», recomendándole al mismo tiempo su prohibición de su presencia en España.

---

[728] Mechoulan, H., *Razón y alteridad en* Furió Ceriol, F…, cit., p. 208.

> «Crea V. M. que los franceses tienen esta nueva por tan mala cosa como nunca la huvieron en su vida, y así todos los que no son buenos servidores de V. M. sospecho que el Rey de Francia embiará embajadores al Papa, y soy de opinión que S. M. debe mandar que no les dexen entrar en Spaña, porque quanto más se dilatare la inteligencia dellos con el papa, tanto será mejor…» [729].

No obstante, las relaciones entre los Habsburgo españoles con el Vaticano no siempre estuvo presidida por la cordialidad, a pesar de los esfuerzos de la Monarquía por perseguir a los herejes dondequiera que se encontraran. La explicación a este hecho es que en la condición papal confluían dos seres distintos. Por un lado, el hombre que ocupaba la sede pontificia y que era el representante de Dios en la tierra. Desde este punto de vista, Carlos V y, sobre todo, Felipe II, ocupaban un lugar destacado desde el momento en que con su prestigio y poder podían serles útil en la defensa del Catolicismo. Por otro, el hombre gobernante de un Estado, el Vaticano, cuyos intereses podían ser contrapuestos a los perseguidos por los reyes españoles, ya fuera por su decantada inclinación hacia la causa francesa, ya por su particular decisión de eliminar a España de sus dominios italianos. La verdad es que la conservación del ducado de Milán, antemural de Italia y, sobre todo de Nápoles en tiempos tan difíciles como los originados por la Reforma protestante, no era tarea fácil.

Además, no puede olvidarse que, aparte de los problemas religiosos existían los políticos, representados tanto por ciertos pontífices italianos, como por Francia [730]. Esta confusión político-religiosa hace que los países implicados tengan que proceder en el revuelto mundo de una política internacional de perfiles a veces poco definidos. La misma política de Fernando el Católico, aquella que Maquiavelo definía como inspirada por «una crueldad devota», daba todos los indicios de obedecer a intereses muy particulares, cuyo centro de gravedad era precisamente Italia. Conocidos son los esfuerzos del rey Católico por crear una liga con el Emperador, Inglaterra y el Vaticano con el fin de eliminar las intenciones francesas de incorporar Italia a sus dominios. En este caso, del que van aquí insertas varias noticias documentales, se advierten las verdaderas intenciones del rey Católico por incluir en la liga a otros países con la secreta intención de defender su propio dominio. La presión sobre el Vatica-

---

[729] Gachard, L. P., *Correspondence de Carles V et Adrian VI,* Bruselas 1859, p. 23.

[730] Barón de Terrateig, *Política en Italia…,* Doc. 123: Carta de Fernando el Católico a su embajador en Roma Vich, en carta desde Valbuena el 2 de noviembre de 1514: «… que no se dilate más la conclusión della [la liga con el Emperador y el Papa], pues ya no hay causa para dilatarla y cualquier pequeña dilación es tan dañosa y peligrosa como vedes para el bien de todos los negocios y seguridad de Italia y como vos tengo escrito dilatar la dicha liga es poner sospecha a los de Italia para que crean que alguno de nosotros tenemos tratos e intelligencias o estamos concertados con el Rey de Francia y darles causa para que con esta sospecha se concierten con Francia, aunque no lo hayan ganas».

no era, en cierto grado, más comprensible, ya que aquel pretendía convencer al Papa de que el peligro francés afectaba a Milán y Nápoles, además de los territorios del Vaticano. El argumento que justificaba esto último quedaba reforzado, no solo por la ambición francesa, sino también por el papel que podían desempeñar los protestantes que ya venían constituyendo una amenaza para Francia. El rey Católico conocía como pocos el peligro que representaba para la integridad de sus dominios italianos la ambición francesa, además de la posible interferencia de Venecia. En carta del rey Católico a su embajador en Roma Vich, desde Valbuena, de fecha 2 de noviembre de 1514, entre otras cosas que ya han sido referidas, el rey escribe:

> «pareciéndome que con hacerse la dicha liga si venecianos no entrasen en ella, quedaría segura Italia, decid a Su Santidad que ya ha visto por experiencia hasta aquí que cuando… venecianos estaban baxos la he procurado yo con todas humanas fuerzas, porque la deseo tanto como Su Santidad, pues agora que es tan necesaria… mediante Dios, asegurarlo todo… yo he despachado infinitos correos para el Emperador dándole priesa para que enviase luego comisión a Roma para que asentase la dicha paz con las dichas condiciones… mostrándole… quanto cumple la dicha paz para el bien de todos los negocios y para la seguridad de toda Ytalia y de la cristiandad… ya sabe Su Santidad que se puede tener de franceses y su grande ambición de enseñorearlo todo, y que no guardan fe ni amistad…» [731].

Finalmente, en carta del embajador en Roma al rey Fernando, desde Roma a 29 de julio de 1515, el embajador Vich «declara haber recibido del Papa la ratificación de la Liga con Fernando el Católico» [732].

Todo esto ha de ser visto con independencia de otro tipo de factores, esta vez de tipo económico, que encolerizó alternativa o conjuntamente a papas y reyes españoles. Clemente VII, Paulo IV casi hasta el final de sus días, Sixto V, o Urbano VIII por ejemplo ejercieron, además de su papel de vicarios de Dios en la tierra, también como príncipes temporales perfectamente imbuidos de la doctrina política circulante en cada momento. Desde este punto de vista hay que admitir que Felipe II tuvo «conflictos… con todos los papas con los que se relacionó» [733]. Nada extraño sugiere este estado de cosas, si consideramos a algunos papas como verdaderos príncipes temporales, atentos tanto a las cues-

---

[731] Barón de Terrateig, *Ibidem,* Doc. 123. pp. 316-317.

[732] Barón de Terrateig, *Ibidem,* Doc. 130, p. 334.

[733] Lynch, J., *La España de Felipe II,* cit., p. 130. De extraordinaria dureza son las palabras de Lutero al referirse a inclinaciones temporales de muchos papas y obispos. En sus *Escritos políticos,* p. 47 discurre de esta manera: «Mis inclementes señores, el papa y los obispos, debían ser obispos y predicar la palabra de Dios. Han abandonado esta tarea y se han convertido en príncipes temporales, gobernando con leyes que solo conciernen al cuerpo y a los bienes…».

tiones eclesiásticas, como a todo aquello que pudiera relacionarse con la política internacional o, prioritariamente nacional, es decir, el Estado Vaticano y una Italia de la que ciertos papas italianos consideraban que habían sido despojados por el imperialismo de monarquía española. Lutero, como Erasmo estuvieron al tanto de este grave problema, causa de conflictos con los reyes, especialmente españoles. Lutero había escrito que «mis inclementes señores, el papa y los obispos, debían… predicar la palabra de Dios. Han abandonado esta tarea y se han convertido en príncipes temporales, gobernando con leyes que solo conciernen al cuerpo y a los bienes…» [734].

Como veremos más adelante un calificado autor que se ha ocupado en exclusiva de las relaciones del papado con los distintos poderes temporales, considerará a estos y otros papas de verdaderos «soberanos pontífices», al entrar directamente en la lid política y comportarse como si de príncipes temporales se tratara. En el caso concreto de Felipe II existe una carta suya al conde de Olivares (padre del posterior primer ministro de Felipe IV) entonces embajador en Roma, fechada el 22 de julio de 1586, relativa, como es de suponer, al apoyo que aquel solicitaba del papa Sixto V para atender a las necesidades de la guerra contra los protestantes ingleses (*para que se encargasse de la reducción del reyno de Ynglaterra… su Mag. conoce… el zelo de la Cristiandad de ver cathólico aquel reyno*).

La respuesta del conde de Olivares es todo lo explícita que se puede esperar en un embajador de Felipe II: le hace saber la escasez de medios económicos del Vaticano, aun así, reconoce que la oferta papal es «proporcionada», aunque «menos de lo que sería necesario para poner el hombro a carga tan grande», dada la importancia que una empresa de este tipo necesitaría. Por supuesto, no vacila en regalar los oídos del rey, admitiendo la extraordinaria suma que la empresa militar requería, si bien haciéndole ver que con ello no bastaría a enfrentar en solitario el problema: «lo que S. M. ofrece para esta es muy proporcionado a su grande y poderoso ánimo, pero menos de lo que sería necesario». Concluye reconociendo que el papa debería esforzarse en «alargar la oferta» para posibilitar una empresa de tanta envergadura y que tan de cerca a los intereses de la Iglesia Católica:

> «Su Md. conoze que respecto de las pocas rentas de la Sde. Apostólica y conforme a las ayudas que otros Papas han hecho para semejantes empresas lo que su Sd. offrezce para esta es muy proporcionado a su grande y generoso ánimo, pero menos de lo que sería necesario para lo que pide a un empressa tan grande y los preparamentos que en consequencia della son necesarios en todas

[734] *Escritos políticos*, p. 47.

> partes; y que assi para poderse venir a efecto sería necessario que su Sd. Se esforçase a alargar la offerta, a abreviar las pagas y hazerle otras gracias de que se pudiesse valer para poner el hombro a carga tan grande» [735].

Domínguez Ortiz refiere un caso tan expresivo como otros ya conocidos y algunos (Felipe II a Pío V en 1567, ver nota) más. Al parecer Felipe II no estaba satisfecho con recibir del Vaticano la ayuda económica que tanto necesitaba y que se concretaban en las llamadas «Tres Gracias» (subsidio, excusado y cruzada). En 1591 obtuvo éxito con la percepción de una nueva ayuda propiciada por el Papa Gregorio XIV. Consistía en que el clero estuviese obligado a contribuir en el nuevo impuesto llamado Millones. Nos interesa aquí, no tanto detalles de la nueva contribución, como el énfasis que el Pontífice pone en el Breve expedido con este fin, para el que Felipe II solicitaba la autorización papal: «Que por la defensa de la Religión Católica en tus dominios y en el exterior has consumido tus caudales y si no eres socorrido con algún rápido y eficaz remedio… son inminentes grandes daños para la Religión» [736].

Todo esto y otras muchas circunstancias, digamos estratégicas, operaban en las decisiones regias, dinásticas o pontificias. Erasmo conocía todo este trasiego de paces, treguas, tratados, alianzas, etc. entre soberanos europeos. Según exhortó en una de sus obras, era necesario proveer los medios para evitar conflictos entre cristianos. En efecto, desde hacía tiempo los enfrentamientos entre cristianos vinculados a la Iglesia Católica con los seguidores de Lutero, ya fueren protestantes o calvinistas, todos ellos englobados en el término herejes, era ya una constante con la que había de contar. Para ello estimaba Erasmo indispensable «purificar la fuente misma de la que emana el mal». Este breve comentario debe considerarse de excepcional importancia, no solo por lo que diré a continuación, sino porque es más que posible que también fuera dirigido a denunciar la excesiva generosidad del Estado con la Iglesia española, a la que hacía beneficiaria de constantes aportaciones de diverso tipo. Sobre este importante tema me ocuparé más adelante. En cualquier caso, su razonamiento no podía ser más coherente y asistido de razón, ya que atribuía muchas de las guerras entre príncipes cristianos a «las bajas pasiones» de quienes rigen los destinos de las naciones.

En su búsqueda de una «paz sólida» entre los Estados, los métodos hasta entonces empleados habían demostrado su ineficacia. Se refería con ellos a los poco seguros tratados de paz y a la uniones familiares con fines estrictamente

---

[735] Archivo General de Simancas, Secretaría de Estado, legajo 947.
[736] Domínguez Ortíz, A., *Política y Hacienda de Felipe IV,* p. 244.

políticos, a fin de pacificar las relaciones internacionales. En más de una ocasión Erasmo evidenciará ante todos que una guerra entre príncipes cristianos no era otra cosa que un homicidio múltiple, sea cual fuere la justificación que por las partes intervinientes se de al hecho depravado, cruel y calamitoso de una guerra:

> «Una paz sólida no se asegura ampliando los lazos familiares mediante matrimonios reales, ni mediante la firma de tratados que tantas veces terminan dando lugar a conflictos. Hay que purificar la fuente misma de la que emana el mal: las bajas pasiones son las que provocan las guerras» [737].

«Las bajas pasiones son las que provocan las guerras». ¿Es esto una reminiscencia de la tesis de san Agustín cuando proclamaba su fe en la «paz cristiana universal? Decía Gómez Arboleya que «el punto de partida metafísico del cristiano san Agustín, fue una reversión hacia el hombre que se posee a sí mismo, y por ello puede poseer la naturaleza… La verdad se halla en el hombre íntimo. Pero en esa intimidad… encuentra su vivir siempre en transcurso y fuga… Nuestra voluntad se halla partida por una insoslayable antinomia: desea la felicidad y es desgraciada: ve lo bueno y no lo realiza. ¿Por qué? Porque el hombre es un pecador… Creados por Dios con medida, forma y orden, mientras conservan éstos son un bien… Cuando algo de ellos les falta… surge el mal… La voluntad libre del hombre se halla entre bien y mal… La voluntad del hombre se decidió por el mal. De aquí el desorden, las tinieblas… El hombre es un enfermo; solo Dios puede sanarlo. Dios mediante su gracia» [738].

El curso de la Gran Historia demuestra que de modo inexorable la guerra y el mal en general provienen del mismo hombre al que se le había dado argumentos para perseguir lo contrario. Las raíces del mal, como las del bien, se hunden en su propia contradicción interna. Y es que el hombre se erige en rey del mundo terrenal por un matiz absolutamente personal e intransferible, su libre albedrío, aquel producto de la razón que le hace poder distinguir entre el bien y el mal. La tesis agustiniana tuvo tanta fuerza y alcanzó tal impacto en la sociedad, que comenzó a reconocer el trágico dualismo del ser humano, aquella parte de la razón que le conduce a la verdad y aquella otra que lo lleva al desorden, al mal. Aplicado a la vida política nos traslada a un orden o a un desorden cuyos más directos instigadores son los gobernantes, los príncipes, los reyes.

---

[737] Rotterdam, E. de, *Lamento de la paz,* cit., p. 57.

[738] Gómez Arboleya, E., *Estudio de teoría de la sociedad y del Estado,* Madrid 1962, pp. 387-388. Ver Suárez de Figueroa, *Varias noticias…,* cit., fol. 10, 11 vto., 13, 15 vto.

Lutero no muestra directamente animosidad hacia aquellos que poseen la espada, es decir, aquellos que detentan el poder político. Pero sí dice que «los cristianos no deben tener entre ellos ningún derecho ni espada secular». Para nada se refiere a emplear libremente el mal contra otro cristiano, sencillamente porque la libre elección entre el bien y el mal no existe. Sin embargo, sí sostiene la tesis de que aunque el cristiano no tenga necesidad de que se castigue a quien demuestra ser su enemigo, «sí la tiene su prójimo débil». Quiere esto decir que en tal caso está obligado a ayudarlo para que «tenga paz y a que su enemigo sea reprimido». Remitiéndose a las palabras de Cristo proclamará:

> «Compórtate de modo que toleres todo, de suerte que no necesites que el poder te ayude o te sea útil o te haga falta, sino que seas tú, por el contrario, quien le seas útil o necesario.… de modo… que sea el poder el que te necesite» [739].

Erasmo indagará una y otra vez sobre cuál ha sido el camino que el hombre, la criatura divina y, sobre todos ellos, los príncipes seculares, los poseedores de la espada que diría Lutero, los verdaderos artífices de las guerras, los adoradores de la reputación como el mayor tesoro que han de guardar, han seguido para llegar a instaurar el desorden donde solo se predica el orden, la maldad donde todo está orientado hacia el bien y la bondad. Este es el mensaje del Dios del Nuevo Testamento. Erasmo se preguntará por las razones que determinaron el cambio que en casi todos los órdenes se produjo a fines de la Edad Media. ¿Dónde estaba el viejo orden establecido desde hacía siglos? Un orden que, considerado bajo la lógica prudencia, afectaba a la cultura, la religión y la política. «De donde llegó esta peste para infiltrarse en el pueblo cristiano?

Con estos objetivos los poseedores del poder terrenal han sabido rodearse de filósofos, de teólogos y de doctrinarios políticos cuyos saberes estaban incrustados de doctrinas antiguas, entendidas como dogmas de fe. De nuevo vemos a un Erasmo indignado, o juzgando con ironía a todos estos personajes que pululaban por las estancias del palacio, o daban ceremoniosos su opinión, si era requerida por el príncipe. En realidad, nuestro hombre caminaba de modo incesante de un país a otro buscando respuestas al comportamiento de determinados individuos, religiosos, filósofos, y además letrados. Vivía un momento fértil del mundo que, con reticencias, creyó conocer. Sí es cierto que pronto se daría a conocer en los círculos cultos del momento. Pero también expresará que «solo quien está afectado de necedad puede llamarse verdadera-

[739] *Sobre la autoridad secular, hasta donde se le debe obediencia,* en *Escritos políticos,* cit., p.34.

mente hombre». Con su verbo atrayente consigue que muchos representantes de la literatura, la Iglesia, la milicia, la charlatanería, le sigan. «Con su incomparable conocimiento del mundo, Erasmo presenta una galería magnífica de la majadería humana» [740].

Lo que parece su principal hipótesis es que esos detentadores del poder político y sus ministros y consejeros más cercanos «bajo pretexto de acabar con los herejes» provocaron la inundación del cuerpo político de las nuevas naciones y «la pasión» terminó por introducir «en la Iglesia una auténtica epidemia». De nuevo vemos a un Erasmo que encuentra en la filosofía antigua y la rancia doctrina de los autores paganos el más que posible origen del rechazo del amor y de la paz, del triunfo de la simulación, el imperativo de la razón de Estado y la guerra; los filosofastros y los sutilísimos filósofos se encargaran de provocar la confusión de las ignorantes almas. Y una de sus más relevantes consecuencias fue que «toda la doctrina de Aristóteles [la encontramos] en el corazón de la teología, de manera que su autoridad es casi más respetada que la de Cristo». Y todo ello con un objetivo, o un pretexto: «acabar con los herejes». Me remito a Erasmo:

> «¿De donde llegó esta peste para infiltrarse en el pueblo cristiano? Sin duda que este mal como muchos otros encontró acogida poso a poco entre los incautos… En primer lugar se infiltró la erudición, por considerarla idónea para refutar a herejes equipados con los textos de filósofos, poetas y oradores, algunos que las habían estudiado antes de conocer a Cristo aplicaban lo ya adquirido al terreno religioso… De modo que, bajo pretexto de acabar con los herejes, se infiltró taimadamente la ambiciosa pasión de la disputa que introdujo en la Iglesia una auténtica epidemia… toda la doctrina de Aristóteles [se ha incrustado] en el corazón de la Teología… de tal manera que su autoridad es casi más respetada que la de Cristo…» [741].

2.

«Así como el Pontífice no ayudará a España para derribar Francia, así gustará que no tenga Francia guerras con España». «Tres años llevan trabajando los Embaxadores Requeséns y Zúñiga para recordar al Papa las necesidades del Erario real y los gastos de la guerra de Flandes y nada han logrado». «V. M. no se defiende del papa sino de un príncipe de Italia que le hace la guerra».

---

[740] Zweig, S., *Erasmo de Rotterdam,* pp. 76-77.
[741] *Adagios del poder y de la guerra, op. cit.*, pp. 225-226.

«Todas las cosas de S. M. parescía que S. S. las interpretaba de una manera y las de Francia de otra». «Que los oratorios, capillas e iglesias que cerraron los herejes, se abran». «Resulta difícil no preguntarse donde está la autoridad de los Papas y en qué consiste su poder».

Evidentemente, las relaciones entre Iglesia y Estado estuvieron condicionadas por circunstancias siempre cambiantes y, desde luego, dependían de la personalidad y proyectos políticos de los Pontífices. Sin duda, para Felipe II no era lo mismo tratar con Pío V que con Paulo IV. El primero era un profundo teólogo, sin experiencia política y sin afanes expansionistas a costa de los dominios territoriales españoles en Italia. Su espiritualidad contraria a la razón de Estado le hacía mantenerse al margen de los grandes proyectos políticos filipinos. Sin embargo, en buena medida le consideraba un firme aliado [742], a diferencia del rey francés o el emperador, a la hora de poner freno al hostigamiento turco. Paulo IV no dejó de ser contrario a los Habsburgos españoles. Resulta curioso que 30 años después de la alianza de Clemente VII con el rey e Francia, que sería el origen del saco de Roma, con Paulo IV la situación parecía volver a repetirse. Como escribiera Fernández Álvarez «ante la nueva situación creada en el verano de 1556, con un retorno de la alianza entre el Papa y el rey de Francia… Felipe II decide aplazar su regreso a España… pues el nuevo Papa está amenazando incluso con excomulgarle y privarle del reino de Nápoles». Nada sorprendente, hay que decir, puesto que tanto el papa, por su origen italiano, como las permanentes ambi-

[742] Ver Serrano, L., *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el Pontificado de San Pío V,* Madrid 1914, tomo I, pp. 37 ss. En carta de Felipe II a Pío V de 27 de junio de 1567 encontramos uno de los muchos ejemplos del tipo de relación existente entre el soberano español y el Pontífice teniendo como objeto la solicitud de aquel de ayuda económica para seguir con su misión de defensor de la fe católica: «La estimación grande que yo tengo del santísimo zelo de Vuestra Beatitud… como Vicario de Nuestro Señor… y… el amor que, como a su obediente y verdadero hijo, entiendo que me tiene, me persuade y haze cierta esperanza de la concesión de la Cruzada… siendo esta gracia y medio de socorro, en tan antiguo uso de la Yglesia aprobado y acostumbrado por los… predecessores de Vuestra Santidad… y tan enderezado al servicio de Dios Nuestro Señor y a honra de su Santa Fe y Religión para su continua defensa, y considerando el estado en que las cosas públicas de la Christiandad se hallan, así en el respecto de los infieles enemigos… como de los herejes y desviados de esta Santa Sede, y quanto he sido y es esto a mi cargo… y las grandes costas y gastos que he hecho y hago, aviendo por esta causa disminuido mi patrimonio Real y empobrecido mis vasallos… y más en la pressente ocasión de lo que toca a los estados de Flandes… para asentar con fundamento lo de la Religión… solamente concluyo con advertir… a Vuestra Santidad que faltándome este fundamento y socorro… me hallo… en imposibilidad de poder proveer a las cosas públicas y… a la necesidad que de presente se ofrece, y que entiendo que delante de Dios Nuestro Señor… y del mundo seré descargado… y que ny el daño que hizieren los infieles, y el dexarse de remediar lo de la Religión como conviene no será a mi cargo…» En Riba García, C., *Correspondencia privada de Felipe II con su secretario Mateo Vázquez, 1567-1591,* Madrid 1959, pp. 7 y 8.

ciones del francés coincidían en un mismo objetivo: desposeer al monarca español de sus dominios italianos. Ya a fines del siglo XVI la perspicacia política de Álamos de Barrientos se había puesto de manifiesto una vez más al aconsejar al nuevo rey Felipe III que el papa no ayudará a España para «derribar a Francia», pero tampoco deseará la guerra entre las dos potencias en beneficio de su propio beneficio:

> «… tenga por cierto que así como el Pontífice no ayudará a España para oprimir ni derribar a Francia, así por el contrario gustará de que no tenga Francia guerras con España, por su autoridad y provecho» [743].

El 7 de marzo de 1570 don Juan de Zúñiga se dirigía a Felipe II con motivo de la proyectada liga que habría de enfrentarse al peligro otomano. Desde hacía tiempo el rey por medio de sus embajadores Luis de Requesens y Juan de Zúñiga, ambos hermanos y hombres que llevaban prestando un largo y leal servicio a la corona en puestos de gran responsabilidad, trataba de obtener del papa las cantidades previstas para ayudar a los gastos de la empresa («atender en un mismo tiempo dos guerras tan dificultosas»). En la mencionada carta, no solo se hace una interpretación un tanto negativa del papa «por estar en lucha con los escrúpulos de su conciencia», sino que convenía no perder de vista que «sin esta gracia y otras muchas de V. M., no podrían atender a la defensa de sus Estados». Creo que, por diversas razones la carta merece ser conocida, no solo por su relación con el tema de este trabajo, sino también por el propio contenido de ella. Se dice en la carta:

> «Tres años llevaban trabajando en Roma los hermanos embaxadores don Luis de Requesens y don Juan de Zúñiga [para] recordar al Pontífice las necesidades del Erario real y los cuantiosos gastos de la guerra de Flandes, y nada habían logrado… nunca doblegarían… la voluntad del Pontífice en lucha con los escrúpulos de su conciencia… porque sin esta gracia y otras muchas de V. M aún no podían atender a la defensa de sus Estados, quanto más emprender en un mismo tiempo dos guerras tan dificultosas como esta y la de Inglaterra…» [744].

Desde este punto de vista, el mesianismo político de Castilla parecía tener apoyos suficientes para afrontar los grandes retos que desde el poder se urdían. No en vano el tan citado complejo de superioridad del castellano, servía de alimento para que sus gobernantes gestaran las grandes empresas nacio-

[743] ÁLAMOS DE BARRIENTOS, B., *Discurso político al Rey Felipe III*, p. 62. Ver *Materia de Estado…,* pp. 235 ss.

[744] En SERRANO, L., *La liga de Lepanto entre España, Venecia y la Santa sede,* tomo I, Madrid 1918, p. 58.

nales. Sin embargo, es un hecho constatable que la diferencia más apreciable entre la idea, claramente utópica, de la *Respublica Christiana* del emperador y la política «católica» por excelencia seguida por su hijo, es que la España de Felipe II ha ido dejando atrás la idea del universalismo Católico aplicado a Europa, pasando ya decididamente al extremismo nacionalista de la Contrarreforma, o Reforma Católica. Es evidente que los postulados erasmianos sobre el humanismo cristiano y la convivencia entre las naciones europeas, habían decaído definitivamente. En cualquier caso, parece lógico pensar que esa Contrarreforma contaba con el apoyo mutuo existente entre Felipe II y Roma (cosa nada fácil habida cuenta de las polémicas relaciones entre aquel y el Vaticano), como resultado del esfuerzo intelectual de los doctrinarios surgidos de la Universidad de Salamanca y las conclusiones a que se llegaron en el Concilio Ecuménico de Trento.

Los Habsburgo españoles no se libraron de las trampas y añagazas de los papas, desde principios del XVI hasta más de medio siglo XVII, aunque hay que admitir que tales artimañas se produjeron en el doble sentido. Carlos V combatió tales prácticas con tozudez y hasta, bajo otras circunstancias, empleando la fuerza. Felipe II aspiraba a que el Vaticano reconociese la dura tarea que suponía ejercer de espada de la Iglesia Católica, precisamente en estos tiempos tan turbulentos para la religión Católica [745]. La propaganda oficial se encargaría de dar consistencia al emblema de brazo armado de la Iglesia atribuido a Felipe II. Su verdadero problema para seguir siendo «defensor» de la Iglesia radicaba, como había sucedido con su padre, en el dinero con que defender a la Iglesia en lugares y de formas tan diferentes.

La poca disposición o la negativa papal a concederle los subsidios solicitados y prometidos, llevó al rey a pensar en cómo forzar la mano papal, aunque no fuera de la manera tan radical como hizo su padre en 1527 [746]. Ante sus dudas y vacilaciones decidió recurrir al gran teólogo Melchor Cano. El documento, dado en Valladolid el 1 de noviembre de 1556 y que recoge la respuesta del prestigioso teólogo fue publicado en 1571 y en él, tras interminables consideraciones sobre los problemas que forzar al Padre Espiritual de todos los cristianos suponía, termina aconsejando al monarca español que su obligación es comprender que «no se defiende del papa, ni del Vicario de Cristo, sino de un príncipe de Italia que… le hace la guerra».

---

[745] RODRÍGUEZ VILLA, A., *El Emperador Carlos V y su corte según las Cartas de don Martín de Salinas, embajador del infante don Fernando (1522-1539),* «Boletín de la Real Academia de la Historia», vol. XLVI, cuaderno III, Madrid 1905, p. 222.

[746] Respecto a años anteriores (1526) he tomado datos interesantes de FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M., *Política mundial…,* pp. 287, 291 a 293. En esta última se enfatiza la importancia de los «subsidios de los eclesiásticos», unido a las remesas del Perú.

En definitiva que tuviera presente que al Papa debería verlo en esta ocasión como soberano territorial o, con palabras igual de sugerentes, «Su Santidad es un Príncipe Soldado,… un Príncipe de Italia» y como tal debería tratarlo. En resumidas cuentas Felipe II debía «aprovechar dél antes que descargue» el primer golpe:

> «Su Santidad representa dos personas, la una de Prelado de la Iglesia Universal, la otra es de Príncipe temporal de las tierras que son suyas. Su Santidad [es] Príncipe Soldado… V. M. no se defiende del Papa, ni del Vicario de Cristo…… sino… de un Príncipe de Italia… que como tal hace la guerra… la cordura será… si yo me puedo aprovechar del antes que descargue… [su golpe y] no esperar al postrer acometimiento… Nuestro Señor se apiade de la Yglesia y de a V. M. gracia y favor…» [747].

La respuesta del eminente teólogo a Felipe II era, justamente, aquella que el rey esperaba. Era la respuesta de alguien que sabía cómo agradar a su rey sin afrentar al soberano pontífice, ofertando para ello una respuesta acorde con los grandes proyectos políticos y religiosos de España. En cierto modo Melchor Cano, como Rivadeneira y otros teólogos y pensadores del momento, así como muchos ministros y altos funcionarios de la corona estaban conscientes del papel que representaban en una monarquía cuya política mundial se apoyaba en la confianza de sus hombres en sí mismos y en el «nacionalismo mesiánico de Castilla» [748].

La inteligente respuesta de Melchor Cano a Felipe II tenía todos los ángulos bien definidos para que su respuesta al rey facilitara a este las operaciones que tenia previstas. Por cierto que Furió Ceriol hace un breve comentario de la teoría de la doble personalidad del pontífice que merece conocerse, por el acierto que supone recordar que el mencionado principio no siempre es entendido por muchas personas carentes de la perspicacia que el tema requería. Al principio de su obra comienza recordando a todos un principio de filosofía política, al que algunos autores acuden para hacer comprensible la actuación de quien habla en nombre de Dios para conocimiento de los hombres: «Todo Príncipe es compuesto casi de dos personas, la una es salida de manos de la Naturaleza… La otra es merced de fortuna y favor del Cielo… hecha para

[747] Caballero, F., *Vida de Melchor Cano,* Madrid 1871, pp. 513 ss.

[748] Ver Elliott, J. H., *El conde-duque de Olivares y la herencia de Felipe II,* cit., p. 64. Escagedo Salmón, M., «Los Acebedos», en «Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo, tomo IX, 1927, p. 74: En 1626 el presidente del Consejo de Castilla arzobispo Azebedo esbozaba de esta manera el perfil de lo que él entendía por un buen consejero, competente y capaz para los designios de una Monarquía que buscaba su acomodo en el modelo, ya lejano, de Felipe II. Refiriéndose a don Luis de Salcedo explicaba que en el Consejo «manifestó… su rectitud, pues no era de los Jueces aduladores, ni anchos de conciencia, sino letrado recto, christiano y entero, hombre de ley, y fina amistad, amigo en todos tiempos de lo mejor…».

gobierno y amparo del bien público, a cuya causa la nombramos persona pública». Escribía Furió Ceriol que:

> «… vemos que han errado todos ellos hasta el día de hoy… aunque entendían (como lo pienso) hallarse en el Príncipe dos personas distintas y diferentes… en su arte… las confundieron… de la misma manera en todas las artes quando se enseñan, cada una ha de tener sus límites de por sí, sin mezclarse con las otras, pero en los negocios humanos, que es quando se ponen por obra, es menester que casi todas concurran a un tiempo» [749].

El juicioso y sensato Ramírez de Prado expone este principio que podíamos llamar de Filosofía de la Política en términos que en muy poco difieren al anterior. Lo que quiere decir que el significado que presupone esa bipartición de la personalidad del papa debió ser argumento poco menos que corriente en este período. Lo mismo se decía del rey. Al menos en Inglaterra, rey como persona y rey como institución que sobrevuela a todos (Kantorovic). La indicada bipartición, tanto en un caso como el otro tenía una función específica. Como sumo pontífice el papa era el vicario de Cristo en la tierra, como hombre, era gobernante del Estado Vaticano. Melchor Cano vio esto con claridad y así se lo participó a Felipe II, dulcificando el ánimo del monarca. Volviendo a Ramírez de Prado expongo su breve y enjundioso argumento:

> «Que el Príncipe tiene dos personas, una hechura de la Naturaleza comunícasele un mismo ser con los demás hombres; otra, por favor del Cielo, para gobierno y amparo del bien público… El cuerpo y alma, quiero decir, el hombre, es instrumento de buen Príncipe, y buen Príncipe el que entiende perfectamente su profesión y la gobierna con destreza y prudencia, tomando por sí solo consejo y aprovechándose del que le dan».» [750].

De igual modo se expresará Rivadeneira repitiendo palabras del rey David: «Servid al Señor con temor… que el rey tiene dos personas, la una de hombre particular y que como tal sirve al Señor, viviendo bien, y otra de rey, y que como tal le sirve, prohibiendo y castigando… todo lo que es contrario a su religión…» [751].

Pero también puede admitirse que los efectos de este último movimiento de radicalismo religioso fue de más graves efectos ya que, como se apun-

---

[749] *El Concejo y consejeros del Príncipe,* p. 114. Ramírez de Prado, L. *Concejo y consejeros de Príncipes,* Madrid 1617, ed. de Madrid 1958, p. 10.

[750] *Consejo y consejeros de Príncipes,* p. 18.

[751] *Tratado de la religión y virtudes…,* p. 483.

ta por algún autor «La obstinación de Felipe II frente a sus rebeldes holandeses nacía de su absoluta convicción de que poseía un encargo divino para reunir el mundo cristiano bajo su cetro, ya por herencia, ya por conquista» [752]. A estas actitudes de reyes y, ante todo, de eclesiásticos, responderá Erasmo no solo invocando los principios evangélicos, sino con mayor insistencia denunciando el colaboracionismo existente entre los reyes y los mismos eclesiásticos en la búsqueda de la más cruel de las acciones humanas: «¿qué dirección tomar después de tantas decepciones? ¿Qué otro refugio me queda sino la religión? Y aunque la fe es común a todos los cristianos, el clero, como indican sus títulos, cultos y ceremonias, está aún más comprometido con ella» [753].

Por descontado, John Locke, para quien «la fe no es fe si no se cree», tenía adecuada respuesta para tales situaciones, en las que tanto el emperador como su hijo se vieron envueltos al unificar conceptos o ideas que para el inglés nada tenían en común. Concretamente, Locke afirmaba persuasivamente que «a fin de que no haya algunos que disfracen su espíritu de persecución y crueldad anticristiana simulando tener en cuenta el bienestar público y la observancia de las leyes… estimo necesario, sobre todas las cosas, distinguir exactamente entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión, fijando de este modo las justas fronteras que existen entre uno y otro» [754]. Lo que Locke nos está diciendo es que unas son cosas que corresponden al Estado y otras a la Iglesia («el cuidado de las almas no está encomendado al magistrado por Dios»). Por lo tanto, la separación entre una y otra entidad había de ser suficientemente clara para evitar confusiones más o menos deliberadas y pragmáticas que implicasen en las consecuencias del error a los hombres.

Por eso el gran doctrinario inglés deja para el recuerdo de todos, autoridades seculares y pueblo en general, que las cuestiones de fe no es algo que

---

[752] PARKER, G., *La revuelta de los Paises Bajos (1572-1576),* en varios autores, «Revueltas y alzamientos en la España de Felipe II, Salamanca 1992, p.90. El mismo autor en España y los Paises Bajos, 1559-1659, Madrid 1986, pp. 57-58. recoge la opinión de otro autor cuyas palabras merecen ser conocidas: «La revuelta holandesa había triunfado por su fuerza naval, sus muchas ciudades fortificadas, y el país… intransitable cuando llega el invierno. De otro modo, es imposible que una parcela tan pequeña de la Humanidad haya desafiado al más potente Monarca de la Cristiandad que… ha alcanzado un poder tan grande que el Sol no puede salir ni ponerse fuera de sus dominios…» También PÉREZ, J., *La leyenda negra,* Madrid 2009, pp. 58-59. El mismo autor en *Felipe II y el legado de Cristóbal Colón,* en «La política de Felipe II. Dos estudios», Valladolid 1996, pp. 89-90 inserta un documento que por su expresivo dramatismo creo oportuno recogerlo. Es de 1566 y procede de uno de los muchos religiosos que aconsejaban a Felipe II en su gigantesco ministerio: «V. M. mire que los santos huessos del Emperador su padre… se están quexando, y su ánima pedirá justicia a Dios contra V. M. si dexa perder aquellos Estados… No solo heredó V. M. los Estados y Reynos de sus mayores, sino su religión, valor y virtudes… perderá V. M. la gloria de Dios… allí donde V. M. es su lugarteniente…».

[753] *Lamento de la paz,* cit., p. 22.

[754] *Carta sobre la tolerancia,* p. 8.

haya sido encomendado por Dios ni al magistrado del orden civil, ni al pueblo en general. Por la misma razón no puede admitirse que ningún hombre viva sus creencias según los parámetros dictados por creencias ajenas («Ningún hombre puede conformar su fe a los dictados de otro hombre»). La fe es una gracia otorgada al ser humano por Dios y es el hombre quien está obligado a «hacer agradable a Dios tal profesión». Dejemos que sea Locke quien nos explique cuales son las cosas que pertenecen al Estado y cuales otras son patrimonio exclusivo de la divina voluntad:

> «El Estado es… una sociedad de hombres constituida solamente para procurar, preservar y hacer avanzar sus propios intereses de índole civil… El deber del magistrado civil consiste en asegurar, mediante la ejecución imparcial de leyes justas a todo el pueblo, en general, y a cada uno de sus súbditos, en particular, la justa posesión de esas cosas correspondientes a su vida… el cuidado de las almas no está erncomendado al magistrado civil ni a ningún otro hombre. No está encomendado a él por Dios… Ni puede tal poder ser conferido al magistrado por acuerdo del pueblo, porque nadie puede abandonar a tal punto su propia salvación… Ningún hombre puede… conformar su fe a los dictados de otro hombre… la fe no es fe si no se cree. Cualquiera que sea la profesión de fe que hagamos… si no estamos completamente convencidos de que… es agradable a Dios, tal profesión… constituirá… un gran obstáculo para nuestra salvación» [755].

Creo oportuno recordar la importante carta de Carlos V a la Emperatriz de 20 de junio de 1536 en que le anuncia una posible guerra con Francia. Entre otras cosas le comunica que «… se busquen lo del subsidio de los eclesiásticos», que habrá de unirse a la remesa que se espera del Perú. En carta de Cobos y Granvela al conde de Fuentes de 24 de marzo de 1563, con independencia de otras cosas de interés, aquellos le comunican muy significativamente a Fuentes que «todas las cosas de su Majestad parescía que Su Santidad las interpretaba de una manera y las de Francia de otra». Da la impresión de que el ministro se mostraba más impetuoso a la hora de obtener lo prometido por la Iglesia para defensa de la Cristiandad, o sus Estados, que el propio Felipe II [756]. Aunque

---

[755] *Ibidem,* pp. 9-10.

[756] Giustiniani, F., en 1537 enviaba nueva carta a sus superiores vénetos: «Es verdad que la expedición del Emperador contra Francia cuesta al rey [de Francia] tres millones de escudos, de la que él tiene la mayor parte en su tesoro. Pero los medios extraordinarios: tasas, presentes, subsidios, prestamos de los clérigos (el clero de Francia es muy rico…) que le dan todo lo que necesita. Así que no esla falta de dinero la que le empujaría a una paz sin utilidad y sin honor… No es por miedo que atraiga al rey de Inglaterra, que en otro tiempo dio mucho trabajo a Francia y conquistó una gran parte. Los Flamencos no quieren entrar con Francia en una guerra que consumiría sus ahorros y que perdería su comercio…». En *Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France…,* vol. I, ed. de N. Tommaseo, Paris 1838. P. 179.

veremos ejemplos de enojosas situaciones en tiempos de Olivares y Felipe IV, el resultado de la Gran Armada contra Inglaterra adquirió caracteres más trágicos desde el momento en que trágico fue el final de la empresa, tanto desde el punto de vista militar como religioso.

Sixto V se negó tozudamente a conceder a Felipe II el subsidio que le había prometido alegando dos razones. Una, que las tropas españolas no habían desembarcado, ni mucho menos vencido, a los ingleses. Dos, que el verdadero deseo de Felipe II siempre había sido doblegar a Inglaterra y anexionarla a sus dominios «sin pensar para nada en la restauración del catolicismo» [757]. Sin embargo, tanto el monarca como sus más directos colaboradores siguieron empeñados en involucrar a Dios en la desgraciada empresa. A Mateo Vázquez, secretario de Felipe II, por ejemplo, solo se le ocurrió decir que la Providencia o los designios de Dios habían producido el resultado final, recordándole que «si Dios quisiera obligar a V. M. a acudir a remediar los trabajos del mundo, diera a V. M. hazienda y fuerzas para ello» [758] Curiosa respuesta, que nos hace ver a todo un secretario real víctima de sus propias contradicciones, desde el momento en que da la impresión de que sus propias creencias parecen sufrir los embates de la duda sobre la eficiencia o sobre la existencia misma de la providencia divina. Para Gerónimo de Zevallos cualquier acción política, gubernativa, o militar llevarían al éxito por una razón bien simple: «porque la Religión Christiana es el fundamento de todo buen sucesso, en la paz y en la guerra» [759].

Sin duda, el confesionalismo oficial constituía un factor de innegable presencia e importancia en los designios políticos. Su propia existencia relegaba de por sí a cualquier género de tolerancia en materia de religión al mayor de los desprecios. Hasta qué punto este arraigado confesionalismo, esta ortodoxia dogmática llegó a suplantar los verdaderos intereses del pueblo, es decir, aquello tan pregonado por la doctrina y reconocido por el soberano y sus ministros, de la justicia social o la felicidad pública. Desde luego, algo se debió suscitar en la mente de no pocos intelectuales y doctrinarios políticos de este largo período. Queda suficientemente claro que Felipe II sentía profundo respeto hacia aquellos colaboradores suyos que, con él, sentían un arraigado respeto por la justicia Divina. El caso de Cristóbal de Moura, uno de los más estrechos colaboradores de Felipe II, mereció del propio rey elogios como este: «nunca había encontrado hombre tan propicio para confiarle los más importantes

[757] En Lynch, J., *La España de Felipe II,* p. 142.
[758] Parker, G., *Felipe II,* Barcelona 2012, pp. 989-990.
[759] *Arte real para el buen gobierno de Reyes y Príncipes…,* Doc. XXVII, fol. 148.

asuntos, ni tan sometido a Dios y a su Rey, ni tan alejado de la ambición de honores y de la codicia» [760].

No por casualidad tenía ante sus ojos los excesos atribuidos a su padre en la guerra político-religiosa contra Alemania meridional. En última instancia, hay que tener presente que la condición de los Países Bajos como herencia ancestral Habsbúrgica recibida por Carlos V tuvo su sentido mientras este último vivió. Cuando pasó a manos de su hijo Felipe II en 1555 ya no era parte del imperio, sino un reino dependiente de un rey y no de un emperador [761]. Este dato no debe pasarse por alto a la hora de valorar los esfuerzos de Carlos V o de Felipe II por conservarlos cuando la oleada reformista llegó desde Alemania y Francia. Digamos que no era de igual naturaleza el desvelo del emperador por una parte querida de su imperio, que los que animaba a su hijo por conservar un reino. Aun así, descendiendo al plano de los hechos, la voluntad por preservar esos territorios era tan inquebrantable en uno y otro caso. Por otra parte, siempre habrá de tenerse en cuenta que Alemania, era la patria de Lutero y que la Iglesia aspiraba a conservar una importante reserva de la Cristiandad que suponía, además, unos beneficios y una gran influencia política en el centro de Europa.

En 1568 el P. agustino Lorenzo de Villavicencio, cuya influencia en los planes de Felipe II para reintegrar los Países Bajos, tanto al dominio regio como al seno de la religión católica adquiere la relevancia de un esfuerzo que, de haberse producido décadas antes, pudo rendir efectos beneficiosos para ambas partes enfrentadas en irrefrenable rivalidad. Villavicencio escribía a Felipe II, alarmado ante la descarada manifestación de poder, atrevimiento y capacidad de influencia religiosa de los herejes alemanes, tanto en la propia Alemania, como en Flandes. En sus palabras es fácil advertir aspectos nada marginales del riesgo evidente de contaminación que el reformismo alemán ejercía de hecho sobre las Provincias Unidas. Los términos en los que se expresa lo demuestran sobradamente, así como la osadía de quienes movilizaban los desmanes luteranos:

> «Debe mandar V. M. que los oratorios, capillas e iglesias y monasterios que cerraron los herejes… que se abran y tornen las imágenes» [762].

---

[760] Ranke, L. Von, *La Monarquía española de los siglos XVI y XVII,* Madrid 2011. Opinión de la que participará, con su sutileza característica, el embajador Contarini.

[761] Hay un dato muy significativo en el acto formal de trasladar el Emperador el dominio sobre sus Países Bajos. Tras el discurso del presidente del Consejo de Flandes, el Emperador se levantó trabajosamente apoyándose en un bastón y la diestra sobre el hombro del príncipe de Orange. Sus palabras a su hijo son dignas de recordar teniendo en cuenta las acciones que Felipe II llevaría a cabo en el futuro: «con abundancia de lágrimas y palabras muy tiernas, le encomendó el amor que debía tener a sus súbditos, y el cuidado en el gobierno, y sobre todo, la fe católica», Santa Cruz, A. de, *Crónica del Emperador Carlos V (1505-1567),* tomo II, p. 450.

[762] *Colección de Documentos Inéditos,* tomo XXXVII, cit., p. 58.

En otra carta del mismo año el P. Villavicencio recuerda al rey que el modo cómo los flamencos interpretaban la situación, no concordaba con las drásticas decisiones que el rey venía tomando desde hacía tiempo. Sobre todo la presencia del duque de Alba en aquellos territorios y el planteamiento belicista dado al problema flamenco, teniendo en cuenta que la mayor parte de las provincias se habían levantado contra el dominio español; que la solución que daba al problema se avenía poco o nada con el comportamiento de esos estados y, finalmente, que no era la esperada en un monarca verdaderamente atento a los intereses y problemas de aquellos súbditos («en todo el tiempo en que los herejes se levantaron V. M. no les envió socorro… y ellos peleando guardaron las iglesias y los estados de V. M.»).

En el «Recuerdo» redactado por Villavicencio no olvida éste dejar claro ante su soberano que «a esta razón no se puede responder sino con gran dificultad». Frase harto significativa a la que sigue otra no menos relevante para la conciencia de Felipe II «creo que V. M. sea servido mirar que no se provoque la ira de Dios». Palabras que, por sí mismas, descubren la raíz del problema ante la mentalidad de todos. Reproduzco parte de esta interesante comunicación dirigida a Felipe II, partiendo de la base de que resulta difícil separar aquello que respondía a la realidad de lo que no se ajustaba a los hechos («que no solo V. M. no los visita como se lo ha prometido tantas veces, más les envía ejércitos que los sujete y castigue»). Además, no hay que olvidar que estas páginas no se centran exclusivamente ni en los problemas de Estado o de gobierno, ni con las paces o las convulsiones bélicas de tal o cual país o Estado, sino que se ciñen al conjunto que forma todo ello, y otros aspectos más, enfatizando la cuestión religiosa sobre la cual giran en buena medida todas estas cuestiones:

> «… creo que V. M. sea servido mirar que no se provoque la ira de Dios; porque los flamencos dicen que en todo el tiempo en que los herejes y traidores se levantaron, V. M. no les envió socorro, y ellos se levantaron contra ellos… peleando, guardaron las iglesias y los estados de V. M. y echaron y mataron a los herejes y traidores y enemigos de V. M. de la tierra, han quedado los católicos y leales, que no solo V. M. no los visita, como se lo ha prometido tantas veces, mas les envía ejércitos que los sujete y castigue, y ser cosa contraria… a la justicia de V. M. cautivarlos a ellos, porque libertaron los estados de V. M. de sus enemigos. A esta razón no se puede responder sino con gran dificultad… si los vasallos de V. M. se levantan en Frisia, y en Artois, y en Borgoña, y en Brabante, y en Flandes ¿cómo podrá… remediar… estando tan apartadas… y todos enemigos… y España tan lejos?» [763].

[763] *Colección de Documentos Inéditos…,* tomo XXXVII, Madrid 1860, p. 56.

Además, respecto al emperador conviene no dejar aparte las no pocas ventajas económicas que para España suponían las riquezas de los Países Bajos y la relativa facilidad que tenía para cobrar los tan necesitados impuestos [764]. Un par de páginas atrás he transcrito un documento en el que Juan de Zúñiga desde Roma comunica a Felipe II los esfuerzos que tanto él como su hermano Luis de Requesens llevaban realizando allí para romper la indecisión de Pío V («los escrúpulos de su conciencia», aducirá con convicción acreditada por los hechos) para conceder al rey los subsidios que tanto necesitaba para las guerras que sostenía («dos guerras tan dificultosas como esta [Flandes] y la de Inglaterra». El tema de los subsidios de la Iglesia a los reyes españoles y el enfrentamiento de ambas jurisdicciones, la eclesiástica y la seglar constituirán problemas de larga e importante envergadura entre España y el Vaticano. En punto a esto último, del 1 de enero de 1574 hay una curiosa carta de don Juan de Zúñiga a Felipe II en la que le comunica que «… se van continuando los avisos de Constantinopla, (de la amenaza de la armada turca) y que acudirá S. S. à pedir socorro a V. M. y exhortarle que esté su armada en orden con tiempo. Yo sé que por el bien de la Cristiandad y conservación de sus Estados, ha de hacer V. M. en esto lo que pudiere, pero si S. S. me habla de ello yo le reconvendré con que es menester que [él] ayude a V. M. antes que le pida que arme» [765].

Tan dramática situación política, bélica y religiosa, se producía en un momento en el que, precisamente, el monarca español se encontraba en medio de dos conflictos armados, uno con Inglaterra y otro con Flandes, a los que habría que añadir la amenaza turca a Constantinopla, que, a su vez, solicitaba el auxilio español. Las insistentes gestiones de los dos representantes enviados a Roma para vencer los escrúpulos de Pío V a la hora de conceder los esperados subsidios del Vaticano, no permitían albergar muchas esperanzas de éxito. Quizás una respuesta parcial la encontremos en las palabras que don Juan de Zúñiga dirige a su señor el 1 de enero de 1574. En primer lugar, destaca por sí misma la profunda preocupación de Zúñiga ante la magnitud de los problemas. Lo que podemos parangonar con las palabras con que da cuenta de su solidaridad con el rey. «Yo sé que por el bien de la Cristiandad y conservación de sus Estados, ha de hacer V. M. en esto lo que pudiere». En segundo lugar, le hace saber que dirigirá a Pío V una advertencia, con evidente sentido reprobatorio: «si S. S. me habla de

[764] Ver LYNCH, J., *España bajo los Austrias, 1, Imperio y absolutismo (1516-1598)* Barcelona 1991, pp. 356 y 357.

[765] En «Nueva Colección de Documentos Inéditos para la historia de España y de sus Indias…», por don Francisco de Zalburu, tomo I, Madrid 1892, p. 2.

ello, yo le reconvendré con que es menester que [él] ayude a V. M. antes que le pida que arme».

La situación en que se encontraba la monarquía española nos trae el recuerdo de ciertos comentarios de Erasmo, décadas antes, y que parecen reflejar una situación similar a la ahora descrita de 1574. Solo mencionaré el duro contenido del opúsculo que Erasmo dirige contra el Papa Julio II («Julio II excluido del reino de los cielos»). Huizinga nos dice que «era bastante enojoso para Erasmo que, justo en el momento en que el problema de la religión había alcanzado proporciones tan alarmantes, sus obligaciones como consejero del joven Carlos… le ataran más que antes» [766]. En realidad, durante el medievo el crecimiento de las monarquías europeas, salvo el caso de Italia, fue por lo general a través de alianzas matrimoniales, adquisición, o intercambios. El empleo de la fuerza es más bien característico de los Estados nacionales a partir del siglo XVI [767]. Que Carlos V o Felipe II tuvieran sus confrontaciones con diversos papas era de sobra conocido por Erasmo, quien a este respecto reconoce que «… resulta difícil no preguntarse dónde está la autoridad de los papas y en qué consiste el poder de los vicarios de Cristo» [768].

La interrogante que inquietaba los pensamientos de Erasmo encuentra su explicación, tanto en el crecimiento, a veces desproporcionado, del poder político y militar de los reyes durante los últimos años de la Edad Media, como en las tensiones que algunos de estos Estados mantuvieron con el Estado Vaticano. El caso español añadía a su prodigiosa expansión territorial el carácter confesional que añadía el compromiso regio con la religión Católica. La realidad era que los Papas desde el siglo XVI necesitaron más que nunca la ayuda de los poderes temporales, especialmente Francia y España. La preferencia por uno u otro dependió de la mayor o menor simpatía que los Pontífices sintieron respecto a cada uno de ellos. Los documentos son muy explícitos en este sentido, habida cuenta de que en el caso español tanto la Monarquía como el Vaticano se habían comprometido a costear los enormes gastos de las guerras contra la extensión del protestantismo, a veces combinado con la temible amenaza turca. En suma desde principios del XVI la gran extensión de la herejía protestante cambió radicalmente el tipo de relaciones entre el Vaticano y los poderes temporales.

---

[766] *Erasmo,* I, p. 260.
[767] Ver MATTINGLY, G., *La diplomacia del Renacimiento,* Madrid 1970, p. 207.
[768] ROTTERDAM, E. DE, *Lamento de la paz,* cit., p. 56.

3.

«L'Etat c'est moi». Locke: *«Si ellos creen, vendrán por su propia voluntad».* Lutero: *«Exhortación à la paz». «Todos han de someterse a la autoridad».* Bodin: *«Todo gobernante debe abstenerse de la persecución por motivos religiosos». «Cuanto más se violenta la voluntad delos hombres tanto más se resiste». «Hay príncipes que provocan conflictos para anexionar algún territorio a su reino».* Erasmo: *«Por nuestro odio a un error debemos procurar no caer en otro». «La vida de los cristianos es un embrollo de intrigas y guerras». «A los Olandeses no los soseguéis, sin vencerlos». «Qué cosas pueden suceder en Alemaña por las obras de Lutero y tramas del rey de Francia». «Me manda se eviten las prédicas y ellos jamás se juntan dos veces en una casa». «Plantar un mundo nuevo». «Procure la paz con los cristianos y la guerra con los infieles».* Locke: *«Es necesario distinguir entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión».*

Esta ideologización de la política en términos religiosos hasta sus extremos, es una constante que se pone de relieve, a veces con gran virulencia, durante los dos siglos de gobierno de los Habsburgo. El principio *cuius regis eius religio* circulante en este período y que tanto tendrá que ver con las monarquías europeas, entre ellas la española, reconocía el primado del príncipe en el ámbito de la creencia religiosa, de la fe de sus súbditos. Ello quiere decir que estos últimos no podían contradecir u oponerse a la religión de su soberano bajo la amenaza de un grave castigo. En este período, y durante los dos siglos siguientes, el soberano, en su doble personalidad de rey y de hombre, se identificaba (en el primer caso) con el Estado mismo. La máxima expresión de este principio la tenemos en Luis XIV de Francia al acuñar en torno a su condición real el principio de *l' Etat c'est moi.*

A fines del siglo XVII el prestigioso e influyente doctrinario inglés de la filosofía política John Locke había rebatido el anterior principio que otorgaba al soberano la primacía y decisiva influencia sobre sus súbditos en materia religiosa. Su convicción de que la opresión no puede vencer a la libre voluntad del individuo, me parece sencillamente irrefutable: «Si ellos creen, vendrán por su propia voluntad, si no creen, su ingreso no les servirá de nada». En este sentido, el siglo XVII resultó un período fundamental en el campo de las libertades humanas, siendo la lucha de determinados grupos sociales el punto de partida para el logro de otras libertades que permanecían ahogadas por la po-

tencia del autoritarismo regio. Un siglo antes que Locke, el filósofo francés Bodin expresará la misma idea aunque con distintas palabras: *cuanto más se violenta la voluntad de los hombres, tanto más se resiste».* Esa reiterada confrontación entre humanismo frente a fanatismo, libertad frente a opresión, difícilmente podrá doblegar aquellas convicciones que anidan en la mente de los hombres. La Historia nos ofrece múltiples ejemplos de cómo ese enfrentamiento nos demuestra que la intolerancia en materia de religión difícilmente podrá aplastar lo que Zweig llamaba «la más inmaterial de las fuerzas que existen sobre la tierra». Pero no quiero dejar en el olvido el magnífico parecer de Locke, quien simplemente pensaba que:

> «es en vano… que los príncipes obliguen a sus súbditos a entrar en la comunión de su Iglesia bajo pretexto de salvar sus almas. Si ellos creen, vendrán por su propia voluntad; si no creen, su ingreso no les servirá de nada» [769].

El eminente doctrinario político francés Jean Bodin nos ha dejado escritos varios comentarios, bastante elocuentes por cierto, en este sentido. La idea que el autor tiene de la tolerancia demuestra un carácter eminentemente altruista, o, si se quiere no individualista, puesto que trata de evitar que la dispersión ideológica en materia religiosa pudiera romper la armonía de los miembros de la comunidad. Nada novedoso, por cierto, por lo que ya sabemos. Lo que sí procura dejar sentado es que no se trata tanto de imponer el poder político, cual si fuera un derecho de orden superior, creado al margen la de la voluntad de los súbditos, como de proteger la razón de Estado. De ahí que todo gobernante deba evitar cualquier tipo de persecución por razones políticas, religiosas o jurídicas («no debe emplear la fuerza», o «cuanto más se violenta la voluntad de los hombres, tanto más se resiste», o también, como diagnosticaba Erasmo, «por nuestro odio a un error debemos tener cuidado de no caer en otro»).

Me referiré a uno de estos comentarios que, al hacer causa común con quienes defienden la primacía de la religión sobre la política y sobre el Estado, es decir, por encima del propio monarca, resulta particularmente ilustrativo respecto a la verdadera función que el hecho religioso jugaba en la Francia del siglo XVI. «Aunque nada hay más peligroso que la división», para Bodin el gobernante debía estar atento de no forzar las cosas empleando la fuerza para lograr la conversión religiosa de un sector de sus súbditos Si los súbditos están divididos en sectas y facciones enfrentadas entre sí, el príncipe

[769] *Carta sobre la tolerancia,* p. 33.

«no debe emplear la fuerza». Como sabemos, en eso coincidía plenamente con el pensamiento de otros tratadistas de la «cosa pública» a que me vengo refiriendo: Francis Bacon, Erasmo, John Locke, Lutero etc. Esto suponía una conducta que todo buen príncipe debería evitar dado «que la división de sus súbditos en dos opiniones», cualquiera que fuera la naturaleza de estas, debería evitarlas en aras de la seguridad del Estado. Una seguridad o conservación del Estado que Maquiavelo consideraba la más importante y precisa obligación de los reyes. Según Bodin: «nada hay más peligroso que la división de los súbditos»:

> «El príncipe que está convencido de la verdadera religión y quiera convertir a sus súbditos,, divididos en sectas y facciones, no debe… emplear la fuerza… En materia de alteraciones y tumultos, nada hay más peligroso que la división de los súbditos en dos opiniones, sea por razón de estado, sea por religión, sea por las leyes y costumbres» [770].

Parece oportuno puntualizar que si el principio de que el rey estaba sometido a las leyes y que la autoridad regia era de origen divino, el paulatino cambio hacia el absolutismo político que tiene lugar desde principios del siglo XVI, tiene no poco que ver con las doctrinas de Lutero. El proceso inglés que condujo de la monarquía autoritaria al absolutismo político, como un producto más del movimiento renacentista, tuvo a su favor, no solo la voluntad del monarca, sino también el fenómeno socio-político que supuso la «liberación de fuerzas de la burguesía individualista». Se crearon, pues, las condiciones propicias para el trascendental fenómeno que desembocaría en las posteriores ideas liberales. En esta línea de pensamiento puntualizará Bravo Gala que «No son ajenos… a estos cambios que se habían venido operando desde el siglo XVI en el terreno religioso, donde prendió rápidamente la semilla individualista sembrada por la Reforma, trasplantada pronto al campo de la política» [771].

El caso francés, sin embargo, tiene sus propias connotaciones que lo distinguen de otras formaciones políticas [772]. Independientemente de que Lutero se viese obligado a matizar sus primeras formulaciones, de fuerte contenido político y social, contra los príncipes alemanes en 1536, la realidad es que su teoría pasaría a Inglaterra, donde encontraría teóricos entusiastas que, a través

---

[770] BODIN, J., *Los seis libros de la República (1576).* Utilizo la edición de Madrid 1999, pp. 208-209.

[771] Introducción a Jhon Locke, *Carta sobre la tolerancia,* cit., p. XI.

[772] DONATO, F. DI, *La rinascita…,* cit., p. 115 ha puntualizado que «La construcción del poder soberano, laico e independiente, sigue en Francia un desarrollo constante desde la Edad Media hasta la Edad Moderna, sin solución de continuidad».

de sus obras, fomentasen su difusión. Tal es el caso de Tyndale quien en 1525 publicó una obra titulada *La obediencia de los cristianos.* La influencia que ejerció Lutero con sus escritos y sermones en lo que refiere a la necesaria obediencia de los miembros de la comunidad cristiana a la autoridad secular, o al soberano investido de poder absoluto es perceptible a través de su escrito *Exhortación a la paz en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia* (1525), donde conmina a los creyentes con las palabras de San Pablo «todos han de someterse a la autoridad con temor y respeto». Pero por si este mandato paulino no fuese suficiente, aún agregará Lutero un comentario de cosecha propia expresado en forma interrogativa, donde parece quedar todo claro para la comunidad cristiana reformada: «¿decís que actuáis según el derecho divino, y no obstante, empuñáis la espada enfrentándoos a la autoridad instituida por Dios?» [773].

Lo que parece que Lutero no consideraba era la calidad personal y humana del gobernante. Para él la obediencia del súbdito al titular del poder temporal, debía ser total. Luego sería Dios quien adjudicase premios y castigos. Creo que esto último es lo verdaderamente importante dentro del conjunto reformador de Lutero. Lo que, sin duda, llama la atención es que Lutero es también un peculiar seguidor de San Agustín, como lo será Erasmo. «Erasmo dice que en sus escritos había encontrado más de 600 afirmaciones que ahora podrían ser consideradas heréticas… su pertinaz idea [de Erasmo] de que el Anticristo era el Papa, llevaron a los teólogos de Lovaina y Colonia a perder la paciencia y a firmar una condenación de sus doctrinas en febrero de 1520» [774].

Para Lutero solo hacía falta fe y seguir las órdenes de aquellos que tienen la espada. John Locke opinaba que «la obediencia es debida en primer término a Dios, y después a las leyes» [775]. La tesis de Erasmo es precisamente muy diferente, por no decir contraria a la de Lutero, aunque su afán reformador de los excesos de la Iglesia romana, le aproxime en ciertos aspectos al luteranismo. En este y otros aspectos puntuales, como es, por ejemplo, la guerra, Erasmo vierte en sus escritos una ira apenas contenida. Tal es el caso de su opúsculo «Julio II excluido del reino de los cielos». En la obra aparecen como interlocutores el Papa Julio II y San Pedro. No resulta fácil reducir a un simple comentario una obra en la que poco o nada queda por acusar al Papa. Pero quizás sea ilustrativa la semejanza de opinión existente entre el holandés y el florentino, cuando en el capítulo XVI del *Príncipe* nos ilustra con este comentario

[773] *Escritos políticos*, p. 75.
[774] García Hernán, E., *Vives y Moro. La amistad en tiempos difíciles,* Madrid 2016, pp. 103-105.
[775] *Carta sobre la tolerancia,* p. 52.

sobre dos personajes contemporáneos, unidos, además, en la ficción por similar planteamiento en los asuntos bélicos: «El Papa Julio II, después de haberse servido de la reputación de hombre liberal para llegar al Pontificado, no pensó ya después en conservar este renombre cuando quiso habilitarse para pelear contra el rey de Francia… El actual rey de España (Fernando, rey de Castilla y Aragón) si hubiera sido liberal no hubiera hecho tan famosas empresas ni vencido en tantas ocasiones). Pero centrémonos en el diálogo entre san Pedro y Julio II según la interpretación de Erasmo:

Por ejemplo, en un momento determinado de la ficción literaria creada por Erasmo, San Pedro se pregunta por qué se castigan los errores de los príncipes seculares y lo mismo no sucede con los Pontífices. La respuesta de Julio II no puede estar más inflamada de soberbia: «… si cabe corregir al romano pontífice, conviene que lo sea por un concilio. Ahora bien, ningún concilio puede reunirse contra la voluntad del pontífice… Pero en el caso de que se reúna, no puede establecerse nada si cuenta con la oposición del pontífice. Queda finalmente un recurso extremo, la potestad absoluta, por la que un pontífice es superior con mucho a un concilio universal» [776]. Respecto a la Liga Santa formada contra Francia en 1511 contra un rey que hacía equilibrios entre el protestantismo y el catolicismo para mantenerse en el poder, en la que Julio II sedujo a españoles, venecianos e ingleses, junto con el propio Vaticano para enfrentarse a ella: «la iniciativa misma y la manipulación de la conciencia y principios religiosos de la propaganda de la Liga colmó la capacidad de indignación de Erasmo, que reconoció en todo ello la expresión definitiva de la corrupción de la Iglesia y la subversión de los valores cristianos» [777]. «Así pues, éstos –argumentará Julio II–, aunque actuaran según su natural, recibieron… un título honestísimo, con el fin de que parecieran defender la Iglesia de Dios tanto más religiosamente cuanto mayor desastre infligieran al pueblo cristiano… Pero sería muy largo de explicar… con qué artes excité a una guerra tan peligrosa en contra de cristianos a esos prín-

[776] En Rotterdam, E. de, *Escritos de crítica religiosa y política*, Madrid 2008, pp. 29-30. En páginas 32 y 33, continúa su encrespado y soberbio discurso haciéndole ver a Pedro con no poca ironía que «no asiste nadie, bajo el pretexto del concilio, que no se sienta autorizado a algo contra el pontífice. Por eso apenas un solo concilio terminó tan bien que el sumo pontífice no sintiera algún menoscabo de su majestad y no saliera del mismo menos sumo». Más adelante, refiriéndose a la Liga Santa de 5 de octubre de 1511 en la que participó Fernando el Católico, Venecia, el Vaticano e Inglaterra, todos contra una Francia cuyo poder había crecido demasiado para el orden europeo, afirmará que «como no interesaba que los franceses crecieran excesivamente… excité contra ellos en primer lugar al rey de España, un hombre de fe no precisamente diamantina, pero a quien convenía debilitar el poder de los franceses, por muchas razones, pero sobre todo por no verse privado de su dominio de Nápoles».

[777] Ver Estudio preliminar de Granada, M. A., p. 51 nota 80.

cipes a los que ningún pontífice pudo jamás con anterioridad convocar ni siquiera en contra de los turcos» [778].

El Rey Fernando usando de su natural desconfianza a propósito de la liga contra Francia promovida por Julio II, escribe a su representante Vich desde Burgos el 22 de julio de 1512 alertándolo respecto de la inactividad del pontífice en lo referente al proyecto de tomar las armas contra la ambiciosa política francesa. Y lo hace en estos términos:

> «… yo recelo mucho que el Papa con no mirar ni fazer lo que cumple al remedio de Italia, sino al contrario… pues conocéis su condición y sus ímpetus, trabajad de negociar de manera que eso no acaezca que si acaeciese a su culpa la peor parte sería para él, aunque él piense otra cosa…» [779].

Tras afirmar que «no hay bestia más nociva que un tirano», Erasmo hace la siguiente aportación doctrinal al problema del poder y las consecuencias de los actos de los príncipes, especialmente la frivolidad con que se adentran en el proceloso mundo de las guerras, o su insolvencia como tales gobernantes: La tesis se adentra en el oscuro mundo del intelecto de quien ejerce el poder. Esta precisión indagatoria le llevará a concluir que los súbditos han de obedecer siempre a quien ostente ese poder, con independencia de las cualidades físicas o intelectuales del mismo. («tenga la mente sana o trastornada»). No en vano el poder que ostenta con más o menos eficacia, tiene un origen divino. En el fondo, obedecer al soberano no es otra cosa que obedecer a Dios. De ahí que basta con que el príncipe tenga la apariencia de un ser humano. La consecuencia de todo ello parece evidenciarse por sí misma: acatar los dictados de ese rey implica aceptar las consecuencias de sus propios actos, incluida la guerra. Lo que Erasmo no acepta es que en ese príncipe converjan las cualidades y consecuencias que determinen su condición de tirano. Y, conforme a su sentenciosa conclusión «no hay bestia más nociva que un tirano».

De ello cabe concluir que Erasmo no admite la obediencia ciega, por ser el príncipe la autoridad secular en cuya mano brilla y atemoriza la espada que

---

[778] *Ibidem,* pp. 51 y 53. Es curiosa la coincidencia que encontramos entre los comentarios de Erasmo sobre Julio II y los que nos proporciona Lutero sobre el mismo tema, en *Escritos políticos,* pp. 6-7: «por lo que sucedió hace años que fieles príncipes como el emperador Federico II y el otro Federico, así como otros muchos emperadores alemanes, fueran pisoteados y oprimidos de manera tan lamentable por los papas, aunque el mundo los temía: quizá confiaron más en su poder que en Dios y por ello tuvieron que caer. Y en nuestra época, ¿qué otra cosa ha elevado tan alto al ebrio de sangre, Julio II, sino, presiento yo, el que Francia, los alemanes y Venecia se han apoyado en sí mismos?».

[779] Barón de Terrateig, *Política en Italia…,* Doc. 84, p. 223.

representa el poder. Según Lutero, el poder de castigar solo corresponde a la justicia divina. Según Erasmo, la no obediencia a la autoridad secular implica la posibilidad de ser castigado. La justicia divina vendrá después y sus términos no se inclinarán más que del lado del perdón, conforme a la infinita bondad de Dios y el evidente reflejo que ello tiene en los actos de su propia criatura, hecha a su imagen y semejanza. Maquiavelo mostrará su conformidad sobre este parecer, pero apoyándose en argumentos un tanto dispares. Partiendo de su punto de vista inicial sobre el beneficio propio del gobierno absoluto «rechaza tácitamente la noción misma de castigo divino… hay que obedecer a los malos gobernantes y dejar que Dios los castigue…» [780].

El humanismo moralista de Erasmo se nos muestra heredero de la tradición medieval europea (salvo el caso de Juan de Salisbury en el siglo XII) que solo permitía la réplica popular en los casos de malos gobernantes y se restringía a la desobediencia. Si bien nunca era razón bastante para el regicidio. El planteamiento erasmiano, su *Philosophia Christi,* reconoce expresamente el valor de la soberanía que corresponde al reino y, a través de él, al príncipe. En esta línea de pensamiento Erasmo considera una obligación del súbdito obedecer al príncipe, «sea honesto o deshonesto, necio o discreto», basta con que el príncipe «tenga la apariencia de un ser humano». Por su parte, Carrillo Lasso sin referirse a las cualidades físicas o intelectuales del rey, invocará el principio de la soberanía como medio de lograr la paz social. Por ello anotará que «la soberanía no supone una licencia de hacer lo que se quiera, sino un justo… modo de mandar como hijos a los vasallos y de poder usar de todos los medios… para la paz, que es el fin del gobierno» [781].

> «Los príncipes nacen: a quien la suerte favorezca, sea honesto o deshonesto, sea necio o discreto, tenga la mente sana o trastornada, con que tenga la apariencia de un ser humano, hay que darle el poder absoluto. Según su capricho el mundo andará trastornado por guerras y masacres y se alterarán todas las cosas, sagradas y profanas» [782].

Para Michel de Montaigne el tema de la obediencia al rey que no gobierna de acuerdo con las leyes y costumbres de su pueblo es similar a la tesis

---

[780] STRAUSS, L., *Meditación sobre Maquiavelo*, cit., p. 227. RIVADENEIRA, *Tratado sobre la religión y virtudes…,* p. 467: «Por esto dijo la Sabiduría: Oidme ¡Oh reyes¡… y los jueces de la tierra aprendan… vosotros que gobernáis los pueblos y os complacéis en el mando de las naciones… porque la potestad que tenéis, el Señor os la ha dado… porque siendo ministros de su reino, no habéis juzgado con rectitud, ni guardado la ley de la justicia, ni caminado conforma a la voluntad de Dios. Presto y espantoso os aparecerá… juicio durísimo… contra los que presiden y gobiernan à los otros…».

[781] CARRILLO LASSO, A., *Soberanía del Reyno de España,* Córdoba 1626, p. 6.

[782] ROTTERDAM, E. DE, *Adagios del poder y la guerra,* cit., p. 159.

defendida por Erasmo. No obstante, con su característico emblema de humanista incrédulo a la hora de dar sus opiniones sobre cualquier asunto, piensa que al mal rey también hay que obedecerlo, ya que eso «corresponde a su rango». En consecuencia, los súbditos están atados por ese principio de respeto referido a aquel que ostenta «la autoridad», razón suficiente para que, mientras viva, «suframos con paciencia a los indignos» [783].

Especial interés tiene en este momento conocer la opinión de López de Vega a propósito de lo que en la práctica implica detentar legítimamente soberanía: «La soberanía propia de quienes la ostentan por derecho propio se ha extendido a querer subordinar también los entendimientos y a persuadirnos de que no solo los debemos obedecer y servir con los miembros, más aun con la razón» [784]. De acuerdo con lo anterior, al ser la religión un elemento más conformador del Estado, podemos calificarla como religión de Estado, es decir, del rey, la cuestión adoptaba un cariz tanto religioso como político: los súbditos estaban obligados, en cuanto tales, a permanecer fieles al credo de su señor natural. Las Cortes de Madrid de 1563 son testimonio de esa confesionalidad popular que a todo trance querían los soberanos españoles mantener. Curiosamente Lutero parece que fue artífice de una frase que, pareciéndose en el contenido a lo que acabo de decir, en realidad es bastante diferente: «a cada región correspondía una religión», lo que equivalía a decir que la soberanía era la verdadera artífice de la religión de su pueblo. Erasmo no dejará de condenar a aquellos gobernantes que buscan la guerra o la provocan a la menor ocasión o, sobre todo, por razones estratégicas, entre las cuales la religión ocupa lugar preferente: «hay príncipes a los que no avergüenza provocar los mayores conflictos con el solo propósito de anexionar algún territorio a su reino» [785].

En uno de sus Adagios dará respuesta terminante a la costumbre extendida entre los príncipes de estos siglos de considerar un logro o un éxito el hecho de ampliar sus dominios «por las armas» a costa de otros príncipes menos poderosos. La amenaza, el respeto y el temor al enfrentamiento, que ya aconsejara Maquiavelo, constituían el nervio que propulsaba la conducta de muchos gobernantes de estos siglos. Álamos de Barrientos, partiendo de su maquiavelismo calculado, da respuesta a este tema, incluyendo una evocación a la religión y un principio moralizante, pero considerado por la mayoría de los autores una exigencia de todo gobierno, la aplicación de la justicia. Habrá quienes consideran que la justicia se identifica incluso con la persona real.

[783] *Ensayos completos,* cit., p. 59.
[784] *Paradoxas racionales,* ed. de Madrid 1935, p. 86.
[785] ROTTERDAM, E. DE, *Lamento de la paz,* cit., p. 34.

Ley-justicia-religión constituyen elementos que definen al rey, la soberanía, la justicia y la paz social. Según Álamos de Barrientos «lo primero que en esto se suele advertir y con razón, es el respeto, presupuesto de la religión y el uso de la justicia y de las demás virtudes morales, y aun lo que V. M. debe tener delante de los ojos para conservar sus reinos, y ser rey de sus vasallos, y superior de sus enemigos y señor de sus amigos» [786].

Lo mismo se puede decir de las Cortes reunidas para solicitar y recibir algo del monarca. Para el antibelicista Erasmo, solo un pacifismo como conducta política, apoyado en «la justicia» justifica la gestión política. Con medidos términos en los que el humanismo moralizante, tan típicamente erasmiano, sale a relucir volviendo del revés uno de los grandes principios de la práctica política de su época, dirá que:

> «La grandeza del príncipe no consiste en extender los límites de sus dominios, en desalojar a sus vecinos por las armas, sino en promover, con la justicia, la frugalidad de las restantes artes de la paz, la prosperidad del territorio que le ha tocado en suerte» [787].

Que el reformismo luterano y su rápida difusión constituía una preocupación constante para Carlos V, se confirma a través de numerosos documentos que dan cuenta de ello. Preocupación que también originaba Francia, no solo por cuestiones de poder y precedencia entre los Estados europeos, sino también por la ayuda que prestaba a los rebeldes flamencos convertidos también a un luteranismo combatido por la confesional Monarquía española. Sin duda la asunción de esta opción reformista, independientemente de las razones de orden lógico que pudieran albergar, también constituía un modo eficaz de justificar la rebelión de las Siete Provincias Unidas. Especialmente si era organizada en contra de un poder lejano, cuyos inamovibles fundamentos católicos y cuyo autoritarismo regio sin control efectivo, terminaban por asfixiar una libertad de conciencia que se avenía más con los proyectos nacionalistas de Alemania y los propios Países Bajos [788].

Las Conferencias de La Haya de 1609-1610, supusieron un gran esfuerzo por parte de los gobernadores generales enviados por la Monarquía: Isabel Clara Eugenia y su marido el archiduque Alberto, para reorganizar las provincias de una forma similar a como lo estaba el imperio pluriterritorial español. Hasta el punto de que la opinión generalizada entre los países era que estos

---

[786] *Discurso político al Rey Felipe III al comienzo de su reinado,* ed. de Barcelona 1990.
[787] Rotterdam, E. de, *Adagios del poder y de la guerra,* cit., p. 161.
[788] Bacon, F., *Ensayos. De las sediciones y disturbios,* p. 85.

territorios eran, en realidad, un Estado satélite de Madrid, cuyo sistema político claramente absolutista había sido traspasado a aquellos. Como ha sido puesto de relieve, los resultados salidos de las Conferencias reafirmaron las pretensiones de aquellos territorios: no se reconoció el libre culto católico, se reconoció su derecho a comerciar con las Indias españolas. Incluso el principal punto referido a la soberanía, también resultó un avance esencial para las Provincias Unidas:

> «Para Alberto e Isabel, los resultados de la segunda y la tercera Conferencia de la Haya… [significó que los regentes] tuvieron que hacer la mayor parte de las concesiones… dada la relativa debilidad de los Países Bajos meridionales y de la monarquía española, y su lamentable situación financiera» [789].

En cualquier caso, el antibelicismo de Erasmo, tantas veces recordado, tiene su reflejo en no pocas manifestaciones suyas condenando la guerra. En el fondo constituía una manifestación más de la influencia que San Agustín había ejercido sobre él y su obra. En particular, el tema de la guerra había constituido una de las cuestiones que más profundamente incitaron al obispo de Hipona. En su obra *La ciudad de Dios*, el eximio Padre de la Iglesia trata de contraponer, o más bien, de servirse de la paz como supremo ejemplo de perfección capaz de curar a la ciudad del mal proveniente de determinados hombres. Es evidente que cuando San Agustín habla de ciudad lo hace entendiendo por tales las comunidades políticamente organizadas, a las que trata de librar de los numerosos males que afligían la convivencia humana [790].

Sin duda una de las mayores tragedias que pueden asolar la vida de los cristianos es la guerra. Sin embargo, no debe olvidarse un matiz que singulariza el pensamiento agustino en este punto. Al plantearse si los cristianos pueden hacer la guerra y en qué condiciones tal guerra se estima justa, su punto de vista es inequívoco. Responde afirmativamente a lo primero y a lo segundo considera razón de justicia cuando la comunidad cristiana haya sido objeto de injurias. Añadiendo como colofón que «también es justa la guerra ordenada por Dios». Pero, recurriendo de nuevo a Erasmo recogeré un comentario suyo, de notable fuerza expresiva, que sirve para subrayar el aspecto esencial [791] de

---

[789] Ver Ruíz Martín, E., *Isabel Clara Eugenia…,* pp. 85-86.

[790] Hipona, A. de, *La ciudad de Dios,* Amberes 1710 *op. cit.*, Lib. III, cap. XXX y XXXI. De ellos solo expondré su enunciado (p. 48): XXX: «De la connexion, ò travaçon de muchas y gravissimas guerras que precedieron antes de la venida de Christo». XXXI: «Con quan poca verguença imputan à Christo los presentes desastres aquellos á quienes no se les permite que adoren à sus dioses, aviendo avido tantos trabajos, y calamidades al tiempo que los adoraban».

[791] Fernández Santamaría, A., *El Estado, la guerra y la paz,* Madrid 1988, pp. 130-131.

su doctrina. Partiendo del inequívoco principio de que «la vida de los cristianos es un embrollo de intrigas y guerras», acude a aquellas fuentes de cuyas aguas se nutre la vida de los buenos cristianos. De ellas lo único que extrae es un doble concepto: la paz de los cristianos y la concordia de los miembros de una república de hombres creyentes de la Verdad divina son pronunciamientos expresos de los «libros sagrados». En ellos se halla la Verdad frente al «embrollo de intrigas y guerras» generados por los hombres.

> «Todos los libros sagrados, sean del Antiguo o del Nuevo Testamento no hablan más que de la paz y la concordia, pero la vida de los cristianos es un embrollo de intrigas y guerras. ¿De dónde viene esa barbarie que ninguno de los ejemplos de Cristo es capaz de vencer o mitigar? [792].

Sabido esto es fácil comprender que en una *Historia de Felipe III* escrita por el italiano próximo a la Monarquía española, Virgilio Malvezzi (pero publicada más de un siglo más tarde por Juan Yáñez) se contengan estas conjeturas expuestas a modo de consejos al soberano. Su realismo político, o mejor el estridente pragmatismo político que exhibe sin evasivas, conceden al valor de la palabra un plus de autenticidad poco menos que admirable. Opinaba Malvezzi que en la situación en que estaban las cosas, solo cabía una alternativa dirigida, desde luego, a los sediciosos: los flamencos solo podían aspirar a ser «vuestros súbditos o vuestros enemigos». Añadiendo a esto último la imposibilidad de lograr esto sin obtener por las armas su derrota sin contemplaciones. Su parecer último podría, pues, reducirse a una recomendación tan simple como cargada de dramatismo. Malvezzi lo concebía en estos amenazantes términos: «no los soseguéis sin antes vencerlos». Esto último, nos invita a no desconocer el profundo conocimiento que el autor demuestra de la realidad que los hechos militares venían diseñando, paso a paso, en los Países Bajos para desgracia del pacifismo de Erasmo y el catolicismo intolerante de la Monarquía Católica:

> «No pueden ser los Olandeses sino vuestros Súbditos, ò vuestros Enemigos. No los sossegueis, sin vencerlos. No se sossegarán sin ser vencidos… no avrá lugar en el Mundo, que no estén aquellos que os han ido à buscar hasta fuera del Mundo» [793].

Carlyle ha dejado claro el tema en lo que concierne a los países que alcanzaron la libertad religiosa o libertad de conciencia como principio desenca-

---

[792] Rotterdam, E. de, *Lamento…,* p. 16.
[793] Yáñez, J., *Memoria para la Historia de Don Felipe II, Rey de España,* Madrid 1723, p. 118.

denante de la libertad política. Recogiendo el pensamiento del gran doctrinario político holandés Gronovio afirma que «el autor rechaza airadamente la afirmación de que la Autoridad divina prohibía a los cristianos resistir al gobernante que tratase de suprimir su religión, y aduce que esto equivaldría a condenar a aquellos héroes a los que debían su libertad de conciencia los hombres de Bélgica, de Alemania y de Francia» [794].

Como sabemos, este postulado de cariz medieval, sería barrido por el pragmatismo o el racionalismo que surge a fines del siglo XV. Incluso en la Inglaterra del siglo XII habrá quien admita no solo la resistencia, sino incluso la muerte del gobernante tiránico. La cuestión de la libertad de conciencia irá penetrando junto con la libertad política en los Estados nacionales del XVI y XVII lentamente y a duras penas. Pero de ello ya se ha tratado páginas atrás. En cuanto a los Países Bajos españoles, Parker recoge un documento cuyo contenido no precisa explicación. Es de febrero de 1608. En él los Estados Generales, una de las pocas instituciones de participación ciudadana en la vida política del territorio, informaban a Felipe III que «ellos estaban decididos a continuar su comercio en la Indias Orientales y Occidentales, con paz, tregua o guerra, según las circunstancias» [795]. No cabe mayor determinación que la que se desprende de tal sentencia. Sería España la que habría de atenerse a los dictados de su antiguo dominio.

Precisamente esta opción reformista adoptada por alemanes y flamencos proyectaba sobre el problema un cariz nuevo, más violento. En efecto, con el argumento religioso incorporado a las demandas de sus súbditos, la «rebelión» había adquirido un componente nuevo de mayor belicosidad. Por la misma razón, la cuestión de conciencia, o la libertad de conciencia así arrancada décadas más tarde, hará más arriesgada la forma de solucionar el problema por parte del emperador o sus sucesores. Esto explica que en carta de este último a Felipe II desde Landshut el 10 de agosto de 1546 la estratagema imperial ideada para atacar a los alemanes Bajos consistió en dar a la cuestión una naturaleza estrictamente política, obviando el gran problema de la religión, para no alterar más aún los ánimos de aquellos súbditos. Aunque la guerra se planteó «para remedio de la religión… se publicó… que era con título de castigar a los inobedientes». Pero el «acaso», tan inoportuno como tantas veces, hizo su habitual aparición en este escenario trastornando los proyectos imperiales. Los causantes de la nueva y más peligrosa situación fueron «los de Su Santidad

[794] CARLYLE, A. J., *La libertad política,* Madrid 1982, p. 135. Aún así no deja de reconocer que en el caso de Alemania durante el siglo XVII la doctrina de los jesuitas españoles constituyó «buena parte de su concepción de la libertad política protegida por la constitución y las leyes».

[795] PARKER, G., *España y los Países Bajos,* p. 68.

[que] divulgaron ser por lo de la religión y los protestantes lo supieron y levantaron a la gente… fue causa que todos los pueblos de su liga (Smalkalda o Schmalkalden) se juntasen» [796].

El duque de Alba en su carta a Felipe II de 6 de enero de 1568 ya le daba su opinión sobre cómo había de tratarse políticamente a estos territorios en avanzada fase de descomposición respecto de su relación con la Monarquía. En otras palabras, la intención del duque era determinar qué sistema político era el más idóneo para introducir en el territorio evitando mayores males. Su comentario nos recuerda las palabras de Malvezzi, al afirmar que los flamencos habrían de quedar en cualquier caso «vuestros súbditos o vuestros enemigos»*;* no valían términos medios. Haciendo seguidamente la siguiente recomendación «no los soseguéis sin antes vencerlos».

Desde luego, era determinante tener en cuenta tanto aspiraciones políticas, como religiosas y, lo verdaderamente trascendental, que los flamencos habían llegado a un punto en su rebelión en que la consecución de la libertad religiosa formaba parte de otra libertad a la que aquella estaba estrechamente unida, la libertad política. De ahí el lacerante realismo que destila el consejo del duque: «Si S. M. mirase bien lo que hay que hacer… es plantar un mundo nuevo… quitar costumbres envejecidas en gente tan libre como esta… es materia trabajosa…» Algunos extremos de la carta del duque merecen ser recordados, ante la gravedad que la revuelta había adquirido en los últimos años. Es fácil hacerse una idea del cúmulo de sentimientos encontrados, de reproches, de autoinculpaciones y culpabilidades ajenas que debían transmitir aquellas letras. En 1681, cuando el grave problema de los Países Bajos había dejado de ser tal, y los antiguos dominios de los Habsburgo españoles habían logrado liberarse de las ligaduras que los ataban a la Monarquía Católica, no resulta extraño encontrarse con autores cuyas palabras hubieran hecho palidecer al emperador, su hijo y su nieto de haberlas visto estampadas en prestigiosas publicaciones. En efecto, Vicente Montano, que no solía perderse en disquisiciones inútiles, ni en lamentos fuera de tiempo, nos ha dejado esta noticia, más de treinta años después de haberse producido el suceso:

> «Dejando muchos ejemplos antiguos, tenemos muy a la vista el de las Provincias Unidas de la República de Holanda que, solicitando los auxilios de Ale-

[796] En Fernandez Álvarez, M., *Corpus Documental de Carlos V,* tomo II, Salamanca 1975, pp. 490-491. Rivadeneira, P. de, *Tratado de la religión y virtudes…,* I, XXVII, p. 501: «tampoco se puede decir que hay paz entre los herejes de diversas sectas; porque en la misma Alemania se levantaron los villanos contra los príncipes y les movieron guerra… y muchas ciudades y príncipes del Imperio se rebelaron contra el Emperador Carlos V… y los príncipes del Imperio no quieren tener en sus estados hombres de diferentes sectas».

> mania, Inglaterra y Francia, se han constituido después de muchos años de cruelísima guerra en la potencia en que hoy se hallan» [797].

Lo que se desprende del comunicado es el grave acento con que el duque expone su opinión a este respecto: «V. M. me escribe si seria bueno dar alguna orden en estos Estados para juntarlos debajo de una misma ley y costumbres». El duque le adelanta escuetamente «procuraré informarme». Pero lo que se dibujaba en su mente era algo muy distinto, algo que nada tenía que ver con remedios nuevos tendentes a reajustar los resortes del gobierno de los Países Bajos. Él mismo lo expresó sin miramientos: «Si V. M. mira bien lo que hay que hacer… es plantar un mundo nuevo…» Hacer desaparecer lo existente por inútil, por constituir un conjunto de instituciones que para nada se adaptaba al modo de ser que había ido instaurándose en «gente tan libre como esta». Y, como siempre, para tan ingente tarea era indispensable el concurso divino, el providencial apoyo, encomendando los trabajos «al servicio de Dios y de V. M.»:

> «Lo que V. M. me escribe si sería bueno dar alguna orden en estos Estados para juntarlos debajo de una misma ley y costumbres, yo procuraré informarme… Si V. M. mira bien lo que hay que hacer… es plantar un mundo nuevo [pero] quitar costumbres envejecidas en gente tan libre como ésta… es materia trabajosa… trabajaré en ello cuanto en el mundo me será posible [sin otra mira] que el servicio de Dios y de V. M.» [798].

No parece necesario insistir en que el conjunto de medidas que, según Villavicencio, era necesario implantar en aquellas provincias, tanto desde el punto de vista administrativo, como institucional, militar o religioso, para dar un vuelco a la situación, carecían de realismo. Siempre teniendo presente que tales medidas, a la altura en que la insurrección se encontraba, había de contar con una fuerte resistencia por parte de los naturales. No cabe duda de que las reformas que, tanto por su amplitud como por su significación para los flamencos, suponían tales «Recuerdos» o Advertencias de Villavicencio, tenían un alcance que permite considerarlas como un auténtico plan de reorganización del dominio. Villavicencio así lo había reconocido, de igual manera que había considerado negativo el exclusivo empleo de las armas contra los disidentes. Sin duda, influido por la reciedumbre que la Contrarreforma postridentina llevaba consigo, Villavicencio proclamará que el cúmulo de medidas que deberían

---

[797] *Arcano de Príncipes*, cit., p. 40.
[798] *Colección de Documentos Inéditos…,* tomo XXXVII, Madrid 1860, pp. 84-85.

aplicarse afectaba a diferentes ámbitos de la organización del territorios, y esto, sin duda, los flamnencos «lo tendrán por yugo intolerable»:

> «… el Duque con el ejército de V. M. puede… asegurar los Estados de manera que ni dellos, ni de Francia… pueda levantarse cosa que los turbe… y esto no se puede hacer sin quitar las fuerzas a los naturales… que ellos siempre sean subjetos, y los gobernadores de V. M. señores y superiores: y esto no se puede hacer sin quitarles… los cargos de guerra y dándolos a los españoles, y levantando castillos… españoles, lo cual… los vasallos de los Estados Bajos [cuando] vean esto, sea cierto V. M. que… lo tendrán por yugo intolerable» [799].

Por lo que se refiere a Alemania, en una carta procedente años antes del embajador don Martín de Salinas para el Infante don Fernando, enviada desde Granada con fecha 14 de agosto de 1526 le recuerda que su ausencia no debe hacerle olvidar que el problema alemán presentaba una duplicidad que multiplicaba la complejidad de su tratamiento, si esto era ya posible. En efecto, don Fernando debía atender a su doble cabeza, o si se quiere, el problema religioso debía ser tratado atendiendo a un doble origen: «la obras de Lutero y [las] tramas del rey de Francia». Poco más podía decir o, al menos, pocas recomendaciones más acertadas y clarividentes.

La Reforma en Francia había trastornado el panorama religioso pero también político del reino, y tampoco podía olvidarse que las simulaciones, argucias y estratagemas tan características del reino podía encontrar ahora el apoyo de una Alemania en plena ebullición tanto religiosa, como contra el emperador o los príncipes. Las relaciones familiares y dinásticas enlodaban el panorama alemán y, de paso, hacían prosperar las convulsiones de las vecinas provincias que pronto dejarían ver su rostro más agresivo ante los monarcas españoles. Sobre todo porque con el tiempo el Habsburgo alemán fue perdiendo, junto con la firmeza de convicción, la serenidad y la lealtad con la Monarquía Católica, en última instancia su más leal y duradero apoyo en las situaciones conflictivas. En cuanto a Francia, pocos enfrentamientos fueron más duraderos y más llenos de artimañas, disimulos diplomáticos y amenazas militares nada encubiertas que éste. Lo que más nos interesa ahora es el escueto comentario de Martín de Salinas:

> «… con la absencia de V. A. puédese presumir qué cosas pueden suceder en Alemaña à cabsa de las obras de Lutero y tramas del Rey de Francia…» [800].

---

[799] *Colección de Documentos Inéditos…,* tomo XXXVII, Madrid 1860, p. 45.

[800] Rodriguez Villa, A., *El Emperador Carlos V y su corte, según las cartas de don Martín de Salinas, embajador del Infante don Fernando, 1522-1539, op. cit.*, p. 337.

Dado que los consejos de Martín de Salinas no se apartaban un ápice de la práctica política y religiosa de Alemania, los Países Bajos, Inglaterra o Francia, algunos teóricos de la política hac*ían* hincapié en la necesidad de estar al tanto de cualquier acto de gobierno que, basado en la simulación, llevara dentro de sí engaños o trampas en perjuicio del rey y, por lo tanto de la monarquía. Dada la frecuencia con que tales actos se producían en la vida política, Ludovico Settala recomendará a los que llevan las riendas del gobierno en cualquiera de sus niveles prestar atención a cualquiera de las múltiples manifestaciones que la omnipotente razón de Estado podía llevar consigo: «Es necesario estar al tanto de todas las argucias, estratagemas y engaños que pueden inventar los populares o algún otro para modificar el régimen, a fin de que con igual habilidad se puedan desbaratar o bloquear» [801].

Como comprobaremos, en ningún caso dejan de aparecer ciertos matices en los que lo político, lo militar y lo religioso aparecen fusionados y hasta confundidos. Erasmo percibió esto en las múltiples maneras en que el odio, el rencor o la ambición humanas se manifiestan. Él mismo dijo que «cuando desaparece la paz en una sociedad, se descompone y la vida cristiana perece con ella» [802]. Hay ocasiones en las que la razón de Estado, que tanto éxito cosechaba desde principios del siglo XVI, considerada en función de los múltiples aspectos que en la práctica política podía ofrecer para una gestión eficaz, llega a invadir la actuación de los reyes durante los siglos XVI y XVII.

La conservación de un Estado, o de un Imperio dependían de la capacidad del gobernante de mantener aquella. Perder la paz, con independencia de las razones que la determinan, implicaba tanto la descomposición de una sociedad organizada en forma de Estado, como de la religión, otro elemento capaz de diluir por sí mismo la cohesión de una comunidad humana. No por casualidad, ya en las Cortes de Valladolid de 1523 los procuradores solicitan, con talante decidido, del emperador que «procure… la paz con los príncipes christianos y la guerra contra los ynfieles». Aunque sea de todo punto imposible evitar la guerra contra los estos últimos, el monarca confiesa que «la paz nunca ha quedado ni quedará de tomarse por nos», puesto que la convulsión religiosa había invadido gran parte de Europa, transformando la faz de los viejos reinos mantenida durante siglos. Insisten al soberano que sepa combinar la guerra con la paz cuando ello sea posible:

> «… que trabaje e procure, por todos los medios que ser pudiere, la paz con los príncipes christianos, y la guerra contra los infieles… A esto vos respondemos

[801] *La razón de Estado*, cit., p. 141.
[802] ROTTERDAM, E. DE, *Lamento de la paz,* cit., p. 37.

> que os lo tenemos en servicio y asy lo avemos hecho y haremos, y la paz nunca a quedado ni quedará de tomarse por nos, por hallarnos mas desocupados para entender en las cosas de la guerra contra infieles, como agora lo avemos fecho con los veneçianos» [803].

Como los procuradores castellanos en Cortes en presencia del emperador, los erasmistas hispanos creían en una Europa unificadora de hombres y países, desconfiada ante nacionalismos disolventes. En el fondo se trataba de una visión utópica de España y su Monarquía, de su papel en Europa y en el mundo. Evidentemente, la hegemonía de España no dejó indiferente a nadie, como lo demuestra la propaganda de determinados doctrinarios políticos, unas negativas para España como es el caso del italiano Boccalini, o del inglés Bacon; otras positivas como la de los italianos Botero, Malvezzi o D'Andrea. Ello sin mencionar el elevado número de críticos de ocasión que pululaban por las cortes de Europa, muchos de ellos a costa de la hacienda de determinados Estados y que hacían de la enconada rivalidad casi su razón de existir. R. A. Stradling ha explicado que «la longevidad de la supremacía española tuvo repercusiones en la lenta formulación de la conciencia nacional, catalizador que hizo de las primitivas lealtades regionales la materia prima del nacionalismo europeo» [804].

4.

> *«Los caracteres* [de Francia y España] *no les llevan à un acuerdo, sus juicios están ofuscados por las ofensas recíprocas, envidias y pasiones». «Cisma del reino de Inglaterra». «Las resoluciones del Poder absoluto no se sujetan ni a la Razón ni al discurso humano».*

---

[803] *Cortes de León y Castilla,* t. IV, Madrid 1882, pp. 367-368. En la pet. tercera suplican a Carlos V que ocupe en los oficios de su casa y corte a naturales de estos reynos. Responde que «no conviene hazer apartamiento de los miembros que Dios quiso juntar en un cuerpo… es razón de servirnos juntamente de todas las naciones de nuestros reynos y señoríos, guardando a cada uno de ellos sus leyes y costumbres; y teniendco estos rreynos por cabeça de todos los otros, rrecibiendo en nuestra casa rreal mas numero delos naturales dellos que qualquier otro rreyno o señorio…» En la pet. catorce accede a lo suplicado por los procuradores respecto de «… que los dineros que se ovieren delas bulas, susidios e conpusyciones que fueren concedidas contra los enemigos de nuestra santa fe Catholica… que se gasten en aquellas cosas… para que fueron concedidas… y no en otra cosa alguna…». En otoño de 1526 en una consulta del Consejo de Estado donde se trataba de «las medidas a tomar para hacer frente al avance victorioso de los otomanos, ordena Carlos V «Que se escriba a los Prelados y a los supertiores de la Órdenes para que hagan que los predicadores y confesores prediquen a los pueblos el peligro de la Cristiandad, para los incitar y mover al remedio…», en Fernández Álvarez, M., *Política mundial de Carlos V y Felipe II,* cit., Apéndice p. 287.

[804] *Europa y el declive de la estructura imperial española, 1580-1720,* Madrid 1992, p. 65.

«No es V. M. de todo quanto quisiere de su Reyno». «Es indivisible el servicio de S. M., el bien destos Reynos y el desempeño de las Rentas Reales».

La primacía que la Monarquía española representaba en Europa despertaba una animosidad generalizada, incluso en aquellos países cuya relación con ella era pacífica y hasta cordial si tal término puede ser aplicado en unos momentos en los que las tesis de Maquiavelo hacían furor en las cancillerías europeas. No obstante, los casos de Inglaterra, Francia y con frecuencia el Vaticano resultarían los oponentes más pertinaces, a la vez que los más perturbadores. Ni que decir tiene que el problema religioso incrustado en las entrañas de muchos Estados europeos, constituirá un factor más que vendrá a elevar los niveles de conflictividad interna y de hostilidad externa ya existentes. Alemania, Francia e Inglaterra, en tanto que países más poderosos y, por lo tanto, más dispuestos a desafiar el indiscutible predominio de la Monarquía, constituirán escollos de muy difícil remoción para los reyes españoles [805]. Aun así, tras el período inicial de gobierno de Felipe II caracterizado por las guerras de religión y la posterior celebración del Concilio de Trento de la Contrarreforma (al que solo asistirían teólogos españoles), se inicia otro período aún más convulso en el que se mezclan los problemas económicos con los religiosos así como el alarmante auge de los enfrentamientos militares. J. H. Elliott ha explicado que aún así «la unidad ibérica y la recuperación de los Países Bajos son expresiones del impresionante y alarmante poderío mundial de España» [806].

Quizás deba tenerse en cuenta la afirmación que hace años hiciera Francesca Cantú a propósito de la universalista España de estos siglos: «España había llevado al nuevo continente una doctrina católica libre de cualquier infiltración herética; empresa que ni Francia ni Inglaterra habrían jamás podido realizar» [807]. Respecto al concilio de Trento «fue no solo una declaración de

[805] Una vez más el embajador veneciano Francisco Navagero apuntará al centro de gravedad de la permanente tensión entre Francia y España. De nuevo su escrito a sus superiores constituye ejemplo de visión política y sicología a la hora de formular sus opiniones. En 1518 había escrito a la superioridad respecto a los reyes de España y Francia que: «Los caracteres no les llevan a un acuerdo: haría falta que fueran llevados por la utilidad que resultara de su unión. Pero sus juicios… están ofuscados por las ofensas recíprocas, por las crueles envidias y por las pasiones que les impiden ver sus verdaderas ventajas… Las pasiones que existen entre ellos nos les dejan ver cuanto bien llegaría a sus majestades estando unidos y juntos en paz y cuanto beneficio darían a la cristiandad». En François Giustiniano, *Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVI siècle,* ed. N. Tommasso, Paris 1838, p. 175-176.

[806] En *La Europa dividida, 1559-1598,* tomo I, p. 303.

[807] Cantú, F., *Spagnolismo e antispagnolismo nella disputa del Nuovo Mondo,* en «Alle origini di una nazione. Antispagnolismo e identitá italiana, a cura di Aurelio Musi, Milano2007, p. 139. García Cárcel, R., La Leyenda Negra. Historia y opinión, Madrid 1992, indica que recayó precisamente en

guerra a las herejías protestantes, sino también una derrota para… el humanismo de Erasmo y para su Philosophia Christi… así como una victoria para el concepto medieval del sacerdocio» [808]. No le falta razón a la profesora italiana. Pero tal vez quepa añadir a su comentario que esa derrota del humanismo erasmiano y de su Philosofía Christi, tan cercano al utopismo de Tomás Moro, Juan Luis Vives o, en cierta medida, Alfonso de Valdés, no fue otra cosa que la desarticulación total del pensamiento del holandés a la vista de las primeras manifestaciones de la política carolina.

Lejos de la mente imperial, sacudida por la difusión de la herejía en Alemania y los Países Bajos, quedaban aquellos proyectos ambicionados por Erasmo y seguido entusiásticamente por miembros de la corte imperial, de una Universidad Cristiana, un Imperio cristiano o el proyecto de una Monarquía universal urdido atropelladamente por Campanella. Incluso el gobierno de una Europa unida bajo el principio de la paz regida por el emperador, bajo los principios de la verdad evangélica parecía bien distante de la realidad europea de aquellos años.

Además, hay que tener en cuenta una circunstancia un tanto peculiar, pero de evidentes efectos prácticos: la admiración que Erasmo tenía por Inglaterra, se debía sin duda a la profunda atención que en ella se dedicaba a la Filosofía de Cristo y los estudios humanísticos en sus mejores universidades. A mi modo de ver, la predilección de Erasmo por Inglaterra no fue otra cosa que una reacción provocada por el mal ambiente que había encontrado al lado del Fernando de Austria. Aquí existía un ambiente político y religioso de notable impronta española, sobre todo después del Worms de 1521. La influencia de Vives se hizo presente de forma manifiesta en todo este período, ya que formaba parte de la pequeña corte que rodeaba a Fernando de Borgoña en Flandes, entre otras razones porque existía la posibilidad de que Fernando de Austria fuera designado gobernador de Flandes en lugar de Margarita de Parma hija ilegítima de Carlos V [809].

La elección del que había de gobernar el estratégico –por muchos motivos– territorio de los Países Bajos, constituyó en ocasiones un verdadero quebradero de cabeza tanto para Carlos V como para su hijo. Los problemas que estos territorios presentaban eran, sin duda, de gran calado. Por un lado, estaba el grave problema religioso, nacido de la difusión del protestantismo, tanto como de la rápida difusión de la Reforma en la vecina Alemania. Por otro,

---

una España «imperialista en lo político, delirante en lo religioso, torpe en la fabricación de su propia propaganda» (p. 215).

[808] Dickens y Jones, *Erasmo,* p. 390.

[809] Ver *Vives y Moro, la amistad en tiempos difíciles,* cit., pp. 100-101.

contaba el problema político, referido a viejas y desatendidas reclamaciones de la Provincias Unidas. El hermano menor de Carlos V tenía motivos sobrados para aspirar a los grandes dominios fruto de la política dinástica de los Habsburgo. En 1558 la vacante producida por María reina viuda de Hungría, abrió de nuevo el problema sucesorio, dado que Manuel Filiberto duque de Saboya no gozaba de las preferencias del rey Felipe. En cambio, esto no sucedía con su tía Margarita de Parma. Había que *servir a Dios* y enfrentarse con los problemas políticos de aquellos territorios.

En carta de Felipe II a su hermana Juana de 6 de septiembre de 1558 le había informado un tanto confidencialmente sobre las condiciones para gobernar los Países Bajos. Margarita de Parma, parecía reunir las condiciones necesarias para hacerlo. Sobre su hermanastra le había confesado a su hermana Juana: «… no sé en qué podría la dicha Reina servir más à Dios que en venir a regir y gobernar estos Estados, y si se podría escusar, sin cargo notable de conciencia, teniendo la obligación natural que tiene á mirar por ellos…» [810].

Conviene resaltar que las monarquías del siglo XVI en su intento, apenas disimulado, por lograr un papel preponderante, si no la hegemonía en Europa, procederán a una profunda reorganización de sus cuadros administrativos y militares, así como de sus respectivas diplomacias. Ello con el fin de «superar los límites que imponían a su política la carencia de fuerzas militares decisivas y la penuria crónica de la hacienda» [811]. Por diversas razones, entre las que ocupa lugar preferente la temprana creación de un imperio en Europa y fuera de ella, así como la diversidad jurídica y política de sus elementos componentes, determinará la preeminencia española entre las diferentes di-

[810] En FERNÁNDEZ ÁLVARES, M., *Política mundial de Carlos V y Felipe II,* cit., p. 338.

[811] CARANDE, R., *Carlos V y sus banqueros. 2. La hacienda real de Castilla,* Barcelona 1990*,* p. 29. En p. 7 escribe con indudable acierto que «la contemplación de la crónica penuria de la hacienda española durante todo el reinado de Carlos V mostrará el grado de permeabilidad de una burocracia estatal anterior a la de casi todos los pueblos del Continente. Dispuso, en efecto, Castilla de nutridos equipos de selectos funcionarios cuyo diferenciado cometido proclaman ordenanzas minuciosas; pero cuyas tareas efectivas no reportaron frutos proporcionados a la especialización de los órganos ejecutivos, de administración y de consejo, ni a la magnitud de las empresas de la política imperial». Y en p. 6 escribe: «… el desnivel crónico entre la dotación tradicional de la hacienda castellana y las obligaciones novísimas de la política imperial socava la débil base de la economía española… A la hacienda de un solo reino habría de abrumarla, con inmensos sacrificios, el complicado aparato político del Imperio… Consiguientemente, la evasión de los tesoros, dada la naturaleza y el destino de los pagos realizados con ellos, priva a la economía castellana de la fertilidad que habrían podido fomentar en el interior del reino…» También pp. 126-127. Sobre los costes económicos de la revuelta de los Paises Bajos ver PARKER, G., *España y los Paises Bajos,* cit., pp. 245 ss. Aparte de otras consideraciones que afectan a la mayor o menor credibilidad de los datos económicos, sí quiero dejar constancia aquí de algunas palabras que el citado autor hace en pp. 247-248: «En los siglos primeros de la Edad Moderna los Paises Bajos fueron el "reñidero de gallos de Europa" y casi todos los estados europeos, en algún momento, se vieron involucrados por la guerra de la independencia holandesa».

nastías continentales en lo referente a la creación de cuadros administrativos compuestos por agentes al servicio de las materias de gobierno, justicia, hacienda y guerra. Sin olvidar la fuerte presencia de eclesiásticos con la trascendental misión de evangelizar a los habitantes de aquellos cada vez más dilatados territorios. Es así que los problemas administrativos, religiosos, económicos o militares se plantearán a la Monarquía Católica con anterioridad a otros Estados europeos [812]. John H. Elliott ha escrito que «las rivalidades dinásticas y nacionales del viejo continente… ya operaban por las décadas de mediados del siglo XVI estimulando la ocupación de nuevos pedazos de territorio en ultramar» [813].

La realidad que se presentaba a los príncipes del Renacimiento era bastante compleja. El estado permanente de guerra constituyó el fulminante que disparó unas nuevas necesidades militares, financieras, administrativas y diplomáticas. Tales cambios determinaron la urgencia de jubilar los elementos feudales existentes durante los siglos medievales y reconducir los esfuerzos de la doctrina política formada en el Derecho romano justinianeo hacia mecanismos jurídicos e institucionales capaces de lograr mayores cotas de poder [814]. El gran revulsivo que trajo consigo el Renacimiento determinó la jubilación de aquel orden medieval en el que las diferencias entre las repúblicas se resolvían de acuerdo con principios nacidos de la antigua relación entre el poder espiritual y los poderes políticos. Se trataba de lograr en cada caso la paz entre cristianos. Las urgencias competenciales y su variedad determinaron la división de materias que requerían expertos en cada una de ellas. Lo que sucedió es que ese ambiente creativo del Renacimiento coincidió con el revulsivo reformista. El emperador, una vez finalizado el concilio de Trento (1545-1563), renovará sus esfuerzos por acercar posiciones entre las Iglesias teniendo en mente una nueva idea de la unidad del Imperio.

A principios del XVI las ambiciones y apetencias de poder de los Estados más grandes se intentaba resolver a costa de los demás, sobre todo los más débiles. Garret Mattingly tiene a este respecto unas palabras que me relevan de ulteriores comentarios. Según este autor «En tanto que las instituciones diplomáticas europeas sirvieron a lo que fundamentalmente seguía siendo una sola sociedad, [y] las clases dirigentes de Europa participaban de una misma escala de valores… las contiendas dinásticas por el poder fueron una especie de que-

[812] Pueden verse mis estudios *El oficio público en Castilla durante la Baja Edad Media,* 2.ª ed. Madrid 1987 y *La burocracia castellana bajo los Austrias,* 2.ª ed. Madrid 1986.

[813] *La apropiación de territorios de ultramar por las potencias europeas*, en «España, Europa y el mundo de ultramar», Madrid 2009, 161.

[814] Ver mi libro *La burocracia castellana bajo los Austrias,* 2.ª edición, Madrid 1986, donde se recogen aspectos esenciales de la formación de las nuevas formas de ejercicio del poder.

rella de familia… cabía esperar que las contradicciones… entre la teoría y la práctica serían armonizadas o resueltas. Ello era indispensable para que los Estados europeos convivieran dentro de un sistema [815]».

Hay que situar en primer plano, desde luego, la influencia, política y religiosa, que la obra de Maquiavelo, especialmente *El Príncipe*, tuvo en la conformación de los nuevos centros de poder. La conservación y el incremento del territorio del Estado, junto con la garantía del orden en el interior y el prestigio cara al exterior, se considerarán los dos focos de atención de la gestión de un poder regio ahora considerado absoluto. Las crisis financiera y económica, resultado ambas de una casi permanente hostilidad entre los Estados, condicionará el resultado final. Los arbitristas españoles y no españoles estarán conscientes de que el logro de un absolutismo político precisaba de la inevitable reputación y ambas cosas generaba unos gastos cada vez mayores.

Es frecuente que esos arbitristas, especialmente políticos, en el caso español, enfaticen la necesidad, tanto de que el tesoro regio se nutra de recursos, como de los importantes bienes de la iglesia, con que atender a todo tipo de necesidades, especialmente bélicas, como de que el control de los gastos corra a cargo de personas especializadas en ello. Sin embargo, las consecuencias fueron diferentes en los distintos Estados nacionales europeos: «mientras en la Inglaterra reformada se marcha hacia una monarquía condicionada y en la Francia hacia un absolutismo funcional» estratégicamente respetuoso con la diferencia de credos [816], en España la solución es en parte diferente. Francis Bacon afirmará que «la grandeza de un Estado, su territorio y el volumen de sus gentes, puede medirse, mientras que la grandeza de las finanzas y las rentas del erario deben calcularse» [817].

---

[815] *La diplomacia del Renacimiento,* cit., p. 311. En p. 329 nos dice: «Tras la paz de Vervins entre España y Francia y la de 1604 entre España e Inglaterra, empezaron a restablecerse, paulatinamente… los contactos diplomáticos. Los Embajadores residentes habían resultado demasiado útiles y valiosos para que renunciasen los monarcas a utilizarlos… Pero también se habían revelado demasiado inescrupulosos en su celo partidista religioso… las luchas de religión no estaban superadas… España no podía convencerse de que tendría que cesar en su esfuerzo de restaurar por la fuerza la unidad cristiana. Los protestantes, especialmente los ingleses y los holandeses, no podían creer que ya estaban a salvo del potro del tormento y de la pira».

[816] Vicéns Vives, J., *Coyuntura económica y reformismo burgués,* Barcelona 1971, p. 115. Ver Thompson, I. A., *Guerra y decadencia. Gobierno y administración en la España de los Austrias, 1560-1620,* Barcelona 1981, pp. 7 y 8. Rivadeneira, P. de, *Cisma del reino de Inglaterra,* en BAE tomo LX, Madrid 1952, Parte I, Cap. XXIV, p. 257: *La primera cosa que quiso la Reina fue ser tenida y llamada "Suprema gobernadora de la Iglesia en todas las cosas espirituales de su Reino"».* Cap. XXV, p. 259: «… como no quisiesen los perlados consentir à tan manifiesta impiedad, ni reconocer à la Reina por suprema Gobernadora de la Iglesia, todos ellos, que eran trece, y hombres doctísimos y gravísimos, fueron depuestos de sus sillas (excepto uno) y despojados de sus dignidades, y acabaron con gran constancia y paciencia su peregrinación en las cárceles, dando su vida por la fe católica».

[817] *Ensayos,* p. 148.

En el caso francés no resulta algo pacífico vincular la idea de poder absoluto con la tesis de Bodin, cosa que ha venido sucediendo con frecuencia. Lo es en cuanto el rey es el creador de un derecho positivo que él mismo, no está obligado a cumplir. Pero no lo es en la medida en que está sometido a la ley divina y al derecho natural, además de responder de determinados actos que atenten contra la integridad del Estado ante el Parlamento de Paris. Y aquí radica su principal diferencia con Maquiavelo. Por ello, aunque los súbditos tengan derecho a la desobediencia cuando se produzca contradicción entre la ley positiva y las leyes divina y natural, siempre será preferible la tiranía que la anarquía.

Frente a la tesis luterana el príncipe temporal que ejerce un poder absoluto, lo hace en cuanto poseedor de la espada, y en la medida en que su poder de castigar a sus súbditos, incluso de ejercer una justicia punitiva, forma parte inseparable del absolutismo político. Tanto el rey como sus consejeros y ministros estaban plenamente conscientes de todo ello, y por supuesto lo estaban de que aquello no se trataba del ejercicio de un simple poder impositivo, sino más bien, de que asistían al desempeño del *ars governandi.* Es por ello que los doctrinarios políticos presentes en el debate y ejercicio de ese poder casi ilimitado procuraron que su soberano apareciera formalmente como un ser superior, como un verdadero representante de Dios en la tierra, «legitimado para producir una normativa imperativa y unilateral» [818]. Con razón advertía Antonio Pérez, gran conocedor de la política tanto española como, después, francesa, que «las resoluciones del Poder Absoluto no se dejan sujetar… al juyzio de la Razon, ni al discurso humano» [819]. Sobran comentarios para hacer más asequible la clarividencia misma del antiguo secretario de Felipe II.

El integrismo absolutista es incompatible con lo que venimos llamando razón política. La voluntad del príncipe es omnímoda y, por lo tanto, está legitimado para desobedecer sus propias leyes y cambiar las promesas hechas con anterioridad, incluida la referente a la religión. Las tan elogiadas virtudes que hacían posible un gobierno ajustado a las leyes, estas a la justicia y al soberano representante de la justicia misma, carece de sentido en un mundo que desconocía las virtudes de la prudencia, la razón y todo aquello que iba vinculado al humanismo cristiano. Quienes optaron por el voluntarismo político traducido en poder político absoluto, dieron alas a aquellos soberanos que, haciendo caso de la experiencia del momento, en su modo de gobernar olvidaron las

[818] Donato, F. di, estudio introductorio a Mousnier, R., *La costituzione dello stato assoluto,* cit., p. CXXII.

[819] Pérez, A., *Las obras y relaciones de Antonio Perez, secretario de Estado que fue del Rey de España don Phelippe II deste nombre,* Genova 1631, Aforismo de las Relaciones, n.º 28, fol. 408.

promesas hechas a sus súbditos de buena fe y dieron carta de presentación a la astucia. Los que esto hicieron «obraron grandes cosas y acabaron venciendo» a los que se mantuvieron firmes en su lealtad y sus juramentos ante el pueblo. Solo Maquiavelo pudo decirlo más claro cuando en el cap. XVIII de *El Príncipe* deja para la posteridad consejos como el que sigue:

> «¡Cuan digno de alabanzas es un príncipe cuando él mantiene la fe que ha jurado… Todos comprenden esta verdad; sin embargo, la experiencia de nuestros días nos muestra que haciendo varios príncipes poco caso de la buena fe y sabiendo con la astucia volver a su voluntad el espíritu de los hombres, obraron grandes cosas y acabaron triunfando de los que tenían por base de su conducta la lealtad¡» [820].

Di Donato ha opuesto más recientemente que «el rey de Francia no era dueño absoluto de sus tierras ni de algún impuesto directo o indirecto… tanto Enrique VII como Enrique VIII, gracias a las rentas derivadas de las tierras de la corona, a los derechos feudales, a los beneficios de la administración de la justicia, a las aduanas, a los préstamos forzosos y donativos, se aseguraron una plena autonomía financiera, no pueden justificar el reconocer que los Tudor fueron soberanos absolutos en sentido pleno… Si a Felipe II de Habsburgo se le considera un soberano menos absoluto que los otros porque debía pedir los "servicios" a las Cortes, entonces con mayor razón se debería concluir en relación con el absolutismo de los Tudor». Lo que parece admitirse en general es que «la obra de Bodin fue su respuesta a una situación bélica generada en Francia por las guerras de religión y que para sofocarlas se hacía necesario un poder real que no precisara el consentimiento de las partes enfrentadas» [821]. La importancia de la religión para la paz ciudadana y pacífica convivencia de los súbditos del rey de Francia quedaba firmemente reconocida por el gran teórico del absolutismo francés Jean Bodin, a quien debemos un indisputable comentario que tan frecuente es de encontrar entre los tratadistas y doctrinarios españoles del período:

> «Cuando la religión es aceptada por común consentimiento, no debe tolerarse que se discuta, porque de la discusión se pasa a la duda… Por ello, es de suma importancia que cosa tan sagrada como la religión no sea menospreciada ni puesta en duda mediante disputas» [822].

---

[820] MAQUIAVELO, *op. cit.*, p. 85.

[821] DONATO, F. DI, MOUSNIER, R. *La costituzione dello Stato assoluto,* Napoli 2002, p. 152.

[822] BODIN, J., *Los seis libros de la República,* su primera ed. es de 1567, utilizo la de Caracas 1965, Tomo IV, cap. VII, pp. 301.

En el caso de España, no parece que pueda negarse, sin más, la existencia de aspectos que definen un poder absoluto, puesto que durante los siglos XVI y XVII no existen límites institucionales al poder regio, aunque sí existan límites religiosos o de tipo moral. El soberano es titular legítimo del poder gubernativo y legislativo, sin que tenga fronteras procedentes de una burocracia que, desde principios del siglo XVI, es letrada, extraordinariamente amplia y bien organizada. En realidad, como ya se ha dicho, modelo de los cuadros administrativos de otras monarquías europeas [823]. Sin embargo, no desaparecen por completo las estructuras feudales que durante largo tiempo habían condicionado el ejercicio de la «potestas» soberana. Es posible hablar en este caso de una Monarquía con fuerte autoritarismo regio, desde el momento en que los reyes modificaron en su favor las relaciones con los estamentos, e impusieron normalmente su voluntad en las reuniones de Cortes gracias a una cierta predisposición carolina a resolver no pocos problemas a través de negociaciones. Desde luego contando con el beneplácito de una nobleza agradecida por conductos diversos.

Desde luego sí puede decirse que el pactismo político está bien definido por los doctrinarios políticos del momento. Otra cosa es que ese pactismo constituyera más una aspiración fruto del pensamiento político de la época que una realidad [824]. En cualquier caso, es evidente que durante el reinado de Carlos V y Felipe II se produjo una acumulación de poder nunca vista en España. De ello he dicho algo en esta sede. No quiero, sin embargo, abundar en ello puesto que ya he tratado del asunto en otras ocasiones. Sí puedo, en cambio, traer a colación un dato que me parece de verdadero interés, en cuanto responde de forma adversa a lo hasta aquí dicho. Don Fernando de Acebedo Arzobispo de Burgos y Presidente del Consejo de Castilla en tiempos de Felipe IV, le responderá a este último a propósito de la concesión de una vara de alguacil de Corte a determinado candidato, las siguientes certeras y, por qué no, valientes palabras:

> «No Señor. No es V. M. dueño de absolutamente quanto quisiere de su Reyno. Mui bueno fuera que pensase V. M. que no puede enaxenar nada de él;

[823] WEBER, M., había dicho que «el grado de progresión hacia una burocracia… de funcionarios da la medida decisiva de la modernización del estado». Tomo el dato de la remisión que hace David Beetham, WEBER, M. *y la teoría política moderna,* Madrid 1979, p. 103.

[824] MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco,* Madrid 1975 ha insistido en que «El absolutismo [español] no suprimió el antiguo orden social por estamentos, modificó desde luego la relación de las diversas clases con el rey, pero dejó sin cambiar su mutua relación. Domínguez Ortíz, A., La sociedad española del siglo XVII, tomo I, Madrid 1963, p. 267 afirmará que «… a través de las ciudades, la nobleza dominó en las Cortes, y de esta forma se aseguró una discreta influencia en el gobierno del Estado».

> ni aún esta vara puede dar, siendo tan leve cosa, porque está paccionada con el Reyno… No se puede nombrar Alguacil de Corte hasta que se extinga el número de cinquenta, porque ahora son ciento y estos cinquenta han de morir antes que otro se provea. Solo Dios es el absoluto que puede hacer lo que quisiere…» [825].

Como ha quedado apuntado, el ejemplo español en estos siglos no es uniforme y de ello dan testimonio tanto los cuerpos legislativos, como la doctrina política. El viejo pactismo político se nos aparece más como un *desiderátum* defendido en ocasiones concretas tanto por los representantes en Cortes o, en el ejemplo antes expuesto, el presidente del Consejo de Castilla, que un práctica consolidada en el tiempo. La doctrina se muestra más reacia a dar carta de naturaleza a un principio político que ya venía siendo descartado por las cancillerías europeas. En cuanto a los límites impuestos por la religión a la acción política, o la también denominada por algunos «cosa pública», cabe recordar las dificultades que el prestigioso catedrático salmantino Fray Juan Márquez encontraba a la hora de «balançar la política y la religión. O la compleja naturaleza que presentaba la llamada «razón de Estado Católica», defendida tanto por seguidores más o menos moderados de Maquiavelo, como por eclesiásticos cercanos al centro del poder («clericales»). Entre estos últimos, aquellos empeñados en desterrar todo lo que tuviera que ver con la doctrina difundida desde Maquiavelo. Sin olvidarnos, desde luego, de un matiz bastante revelador y es que muchos de estos no pudieron evitar el contagio de ciertas manifestaciones hechas en *El Príncipe.* Junto a ellos hallamos casos de autores partidarios de un absolutismo a ultranza, desconocedor de cualquier principio moral, del que es, sin duda, inquebrantable defensor Vicente Montano.

En cualquier caso, la mayoría parece aceptar en confusa mezcla, una especie de absolutismo político apoyado en una incierta invocación de principios religiosos hechos a la medida de las circunstancias del momento. Si de esto existen no pocos ejemplos, ninguno de ellos parece estar a la altura de aquella *Respublica Christiana*, o aquella *Philosofia Christi* que con tanta insistencia defenderá Erasmo. El Erasmo que se apartó de la corte española, que lo había recibido con ilusionado interés, cuando empezó a sentir el olor a pólvora que des-

[825] Escagedo Salmón, M., *Los Acebedos,* Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo, n.º IX, Madrid 1927, p. 150. En pp. 156.157 el Presidente de Castilla exponía ante los miembros del Consejo lo siguiente: «En el tiempo presente del Rey mi Señor Felipe IV no solicité se cumpliese el deseo acostumbrado que es que, con el Rey nuevo se renueven los ministros… me insinuaron que avía de vacar mi oficio… Don Baltasar de Zúñiga me expresó que jamás, mientras V. M. viviese havia de salir yo de él… Yo, Señores, no he de servir a V. M. en el oficio porque le he pedido licencia para dejarle, y mientras me la da, no le he de ganar para mí, sino para sí, y para su Reyno».

integraría su doctrina, o que no acudió a Worms a disputar con un Lutero al que solo pudo enfrentarse el emperador ocupando el lugar de su famoso consejero.

Carrillo Lasso, al que volveré a referirme más adelante, representa el modelo de resonancias medievales que tan alejado está, tanto de la tesis de Vicente Montano, como de los «religionarios», ortodoxos o papistas, como gustaba calificar a los reformados anglicanos. Y es que la vida política se desarrollaba a tenor de unas circunstancias cuya heterogeneidad respondía a la variabilidad que ellas mismas ofrecían en cada momento. Nos dice Vicente Montano que «no se haga diferencia» entre el respeto que se les debe a las leyes, en las que se fundamenta la Justicia, con aquel que es debido al soberano. La aplicación de la justicia debe ser común a todos, sin diferencia alguna. Desobedecer a las leyes implica desobedecer «el imperio de la razón», siendo este último el fundamento de la misma Justicia y de las leyes que la imponen:

> «Fundada la Justicia en las Leyes, no se haga diferencia del respeto que se les debe al que se ha de tener al Rey… si no se obedece al imperio de la razón en las Leyes, ya se pierde el respeto al Rey… Y assi estime el Príncipe a la Ley como a su propia persona… lo cual sin duda se alcanzará, si las Leyes así como están escritas, para todos se executen de la misma manera…» [826].

El caso español es particularmente llamativo y las fuentes existentes sobre este extremo son muy numerosas. El ejemplo antes referido, en el que constata la eventual vigencia de una autoridad popular frente a la actitud despótica del soberano,, aunque perteneciente al reinado de Felipe IV es sobradamente ilustrativo al respecto. Las palabras del presidente del Consejo de Castilla, su contundente defensa del pactismo político entre rey y reino y, por lo tanto, la reconducción del poder regio a su fin de perseguir el servicio de la comunidad, parece bastante esclarecedor, entre otras razones porque no resulta ser un caso frecuente. Olivares, pasados los primeros momentos de su privanza con Felipe IV demostró en no pocas ocasiones que su autoridad, al ser vicaria de la del rey, debía ser obedecida sin excusa. El ejemplo que recuerda John Elliott del conde-duque dirigiéndose a sus ministros y colaboradores en 1634 es bastante instructivo al respecto: «no se tolerará la desobediencia bajo ninguna circunstancia» [827]. Debo insistir en que no es mi intención adentrarme en un tema que, aunque de interés para el investigador, ha sido ya tratado por los historiadores. No obstante, sí recoge-

[826] *Importancia de las Leyes,* Córdoba 1626, pp. 17 y 18.
[827] *Memoriales y Cartas del Conde-Duque de Olivares,* Madrid 1978-1981, p. 115.

ré algunas referencias que, aunque tienen un valor secundario, no dejan de ser explícitas y a propósito para completar el cuadro que aquí pretendo trazar. Por ello solo dejaré constancia de una muestra reproduciendo un *Aviso* debido a Jerónimo de Barrionuevo de fecha más que probable de 20 de diciembre de 1655:

> «Por acá en el reino y Consejo de Hacienda se trata solamente de buscar dinero para el Rey, que, como después no da satisfacción a nadie, ninguno quiere aventurar su hacienda» [828].

En las Cortes de Valladolid de 1523 ya había tenido lugar un desacuerdo entre los procuradores de las ciudades y Carlos V, a propósito de si lo primero debía ser hacer las ciudades sus peticiones al soberano y luego satisfacer el servicio al que estaban obligados. Dado que esto no era la costumbre mantenida en Castilla desde tiempo atrás, la propuesta de los procuradores enojó al rey que vio este cambio injustificado y, tal vez, preludio de sospechosas maniobras atentatorias contra su poder absoluto y legítimo. No en vano la reciente rebelión de las Comunidades había constituido un claro desafío al poder regio. Ya sabemos que la relación entre el rey y los estamentos, o las Cortes que representaban una parte de ellos, se caracterizaron por admitir un acuerdo tácito que favoreciera la convivencia entre el autoritarismo regio y una especie de pactismo político tácitamente consensuado. El problema así planteado permitía tanto una cierta desenvoltura regia, al par que la conciencia de los estamentos reunidos en Cortes de cumplir una misión para la que estaban autorizados por las ciudades a las que representaban. Un problema añadido era el de que no siempre las ciudades estaban facultadas para otorgar a sus procuradores la licencia que permitiera representarlas. Como ha expuesto Josep Pérez «… los Reyes Católicos se las arreglaban para elegir a ciertos representantes que la Corona consideraba poco peligrosos y para eliminar de las instrucciones que se les entregaban todo aquello que pudiera resultar incómodo para el poder real» [829].

En 1523 un procurador argumentaba que el orden debía ser dando prioridad a las peticiones («suplicaciones») de los procuradores y después «otorguemos servicio» a S. M. El alegato del procurador se ceñía a este extremo: «puesto que los poderes vengan sin limitaciones de las cibdades que nos dieron los poderes, por las quales nos limitan e dicen que no otorguemos servicio syn que vuestra Magestad oya e despache como fuere servido nuestras suplicaciones».

---

[828] En BAE, tomo CCXXII, n.º 1, p. 230.
[829] PÉREZ, J., *La revolución de las Comunidades de Castilla (1520-1521),* Madrid 1978, p. 141.

La respuesta del rey es sobradamente precisa en el sentido de no cambiar las costumbres y así evitar su enojo [830]:

> «A lo qual… su Magestad respondió ques verdad quel quería hablar a los procuradores… para les decir que tenía razón de se enojar con ellos, porque aviendoles manifestado su voluntad… [según] la costumbre de Cortes, non lo avian fecho, antes avian insistido en hazer novedad, lo qual su Magestad, en ninguna manera avía de consentir…».

Datos fiables para conocer las entradas y salidas de la real Hacienda, pueden verse durante los reinados de Carlos V hasta Felipe IV en los espléndidos libros de Ramón Carande, Modesto Ulloa o Domínguez Ortíz. Solamente examinando algunas noticias que inserta Jerónimo de Barrionuevo en sus ya citados *Avisos* pueden obtenerse noticias de cierta relevancia y bastante fiabilidad. Por ejemplo, desde Madrid y fecha de 1 de agosto de 1654 introduce el siguiente comentario, tan escueto como rebosante de fatalismo: «el mal gobierno que tenemos nos acarrea cada día un enemigo» [831]. Sin adentrarnos en más consideraciones respecto a la situación de la hacienda española en estos siglos, concluiré con palabras de J. H. Elliott quien afirma que «Hay varias explicaciones sobre por qué la plata salía casi antes de entrar en el país. Una cantidad se empleaba en el pago de mercancías europeas en lugar de españolas… Pero la mayor parte era enviada al extranjero, mayormente a través de banqueros para mantener los diversos ejércitos europeos a sueldo de España y para sostener la costosa política exterior de la corona española» [832]. Digamos que esta era la finalidad esencial de los ingresos de la hacienda pública, la mayor parte de los cuales debían atender las costosas guerras contra los herejes y con los enemigos públicos y notorios de la corona, ya por razones puramente defensivas, ya por las permanentes cuestiones de religión [833].

---

[830] Cortes de León y de Castilla…, cit, tomo IV, pp. 361-362.

[831] En BAE, tomo CCXXI, n.º 1, Madrid 1968, p. 42.

[832] *España y su imperio en los siglos XVI y XVII,* cit., p. 44.

[833] Con fecha 7 de noviembre de 1649 el Consejo de Estado y el de Indias proponen a Maximiliano de Austria gobernador de Carlos V la protección de una importante cantidad de oro y plata que podría ayudar a la desfallecida hacienda. El documento se contiene en Cartas al Emperador y fue editado por Rafaela Rodriguez Raso, Madrid 1963. Con el n.º XXXIII, pp. 144-145 puede leerse: «quanto à lo que debe proveer para que desde el Nombre de Dios venga a estos reinos con seguridad… paresció a todos ques necesario que se haga armada. Y teniendo consideración a la quantidad del oro y plata que dizen que hay junta, y ques mucho mas de lo que otras veces se ha traído… y que podría aver muchos codiciosos de tan buena presa, devia ser aquella mayor que las de las veces pasadas, las quales han sido de seis navios… ordenar a… Diego López de las Roelas, que con la dicha nao y dos carabelas que trae… demás destas se armen… otras tres naos de dozientos toneles arriba y dos carabelas… Y que demás desto, se embien… personas propias a Francia e Inglaterra para que residan allá y trabajen de saber sy de nuevo… se haze alguna armada en aquellos reynos, o salen dellos más cosarios para ir a las Indias. Y se escribirá a los

Mucho se ha escrito sobre los problemas económicos que sacudieron inmisericordes la Monarquía de España. Sobre el particular existe, como acabo de anotar, una abundante y valiosa producción historiográfica. La opinión cualificada de Braudel, a este respecto era que «… Los Habsburgo dejábanse arrastrar cada vez más por los gastos exteriores… Política desastrosa e insensata, se ha dicho muchas veces. Pero habría que saber… si no era precisamente gracias a ella y a costa de semejantes sacrificios, como lograba mantener en pie el Imperio español» [834]. Con independencia de lo anterior, hay que resaltar un hecho que, como otros muchos, contribuyó a la difusión del protestantismo en la propia España. Me refiero al importante número de protestantes en sus diferentes sectas que poblaban los ejércitos de mercenarios del rey de España, sobre todo alemanes. Aunque resulta difícil cuantificar su número, si existen referencias sobre su existencia. Digamos que era un problema más algo similar a la venida a España de libros de contenido herético que entraban por los puertos españoles.

No obstante, dejando a un lado la importante lista de arbitristas que dieron su parecer sobre los «problemas» de España y sobre todo de Castilla, voy a reproducir el ajustado planteamiento de la cuestión que hace Álvarez de Toledo en 1602. Obsérvese que, por una parte, admite que «es indivisible el servicio de S. M.», lo que viene a significar que el servicio del rey venía referido a la totalidad de reinos y demás dominios de la Monarquía. Este servicio solo tenía un objetivo: «el bien destos reynos». La dramática falta de recursos tenía un origen múltiple, pero entre ellos Álvarez de Toledo destacaba uno entre los demás: no haber «desempeñado las Rentas Reales». Augurios de esta naturaleza abundaban, no solo entre los arbitristas, sino también entre los que participaban en las tareas de gobierno, sobre todo si eran próximos a los órganos centrales del Poder.

---

embaxadores… que residen en aquellos reynos para… que procuren saberlo y avisen dello…» Sobre el mismo tema de proteger el tesoro americano hay abundantes datos en el conjunto de documentos recogidos en el libro. El 4 de julio los debates sobre el mismo tema son muy abundantes. Ver pp. 194-195 y 198. En p. 189-200 el gobernador Maximiliano comunica al Emperador ciertos desajustes habidos con los miembros del Consejo de Indias, de forma que «Avemos sentido mucho este desacato que los del Consejo han fecho y avernos desobedecido así, siendo loos que con más cuidado devieran mirar lo que tocaba a nuestra reputación y no dar exemplo para que otros nos desobedezcan… Y pues nuestra autoridad es de V. M., le sup'licamos lo provea como el caso lo requiere, por manera que estos sean castigados y reprehendidos de su desvergüenza…».

[834] BRAUDEL, F., *op. cit.*, II.ª parte, lib. I, cap. II, p. 722. En p. 723 comenta que frente a los críticos que consideran locura los gastos en los Países Bajos «España, aunque lo hubiera querido, no podía abandonar aquellos dominios, pues eso habría sido lo mismo que traerse la guerra cerca de casa». Y en 725: «Esta circulación de monedas y lingotes… indica… que los Países Bajos no eran simplemente una plaza de armas para Carlos V, sino también un centro monetario a través del cual el mercado monetario pasaba a Alemania, el norte de Europa y las Islas Británicas».

5.

«La reputación de las Coronas consiste en la conservación de sus Reinos, amparo de sus vasallos y respeto de los otros Príncipes». «Los daños de estos Reinos vienen de no haber desempeñado las Rentas Reales». «Yo no sé cómo podemos conservar estas provincias (Flandes) no dándoles parte en el gobierno». «Una parcela tan pequeña de la humanidad ha desafiado al más potente Monarca de la Humanidad». «En los negocios en los que reyna el descuydo no tiene lugar la fortuna». Richelieu: *«Los que hacen la paz en condiciones vergonzosas no la conservan largo tiempo».* Aytona: *«No he conocido a nadie en quien depositar la confianza, como no sea en nosotros mismos».*

Tampoco cabe excluir un hecho tan significativo como peligroso para la conservación de la reputación y hasta la pervivencia del propio Estado. Me refiero a que el conocimiento del problema español era algo generalizado entre otros países que, por cierto, participaban de adversidades similares. La disimulación, tan pragmática, tan inequívocamente maquiavélica, podría constituir en este caso un aliado importante, siempre que aquella artimaña resultara eficaz. ¿Cómo podría lograrse la «seguridad» del Estado, la Monarquía o la corona, si algo tan básico en las relaciones internacionales como era la reputación de todo ello caminaba con paso inseguro? Disminuir la reputación equivalía a perder la firmeza, desaparecer el temor que inspira en otros la capacidad de respuesta de una monarquía. Este es un principio que encontramos recogido en la mayoría de los tratadistas políticos del momento.

La crisis de la Hacienda regia tenía múltiples causas. Entre ellas la defensa de la religión católica era la que más estragos causaba. Y es precisamente en este punto donde el Vaticano en primer lugar y seguidamente los demás Estados, en especial Francia e Inglaterra, tomaban conciencia de la real situación de la Monarquía Católica. Son bastante numerosas las críticas a la intolerancia española en materia de religión, al admitir de forma excluyente la que los reformados anglicanos (de forma directa John Milton, de manera subrepticia Bacon o Locke) solían llamar religión papista. Ello sin olvidar la agresiva crítica que, desde Inglaterra, lanzaba el español Cipriano de Valera. Recordemos una declaración a la que ya me he referido. En 1666 Pedro de Medina hace sobre este extremo un razonamiento que parece impecable, ya que enlaza la reputación de un Estado, tanto con la ausencia de «apariencias vanas», como con la presencia

de apoyo de los súbditos y el respeto y «el miedo que tienen à sus armas» los otros Estados:

> «la verdadera reputación de las Coronas no consiste en apariencias vanas, sino en la constante seguridad y mejor conservación de sus Reinos, en el amparo de sus vasallos y en el aumento de su poder, en el respeto con que los otros Príncipes miran su autoridad y en el miedo que tienen a sus armas» [835].

La opinión de Álvarez de Toledo a que antes me refería y con la que coincide otro gran arbitrista contemporáneo, Martín González de Cellorigo, era que la desastrosa situación que existía en los Países Bajos perduraría mientras el problema principal «no se curase de raíz», caso contrario habr*ía* que considerar como más que posible*» la total ruina de Castilla»,* puesto que sus enormes gastos no solo no se podrían controlar, sino que con ellos «se irán aumentando los daños». Llegados a este punto consideraba Álvarez de Toledo que, debía acudirse con rapidez en desembarazar a la hacienda regia de deudas impagables por la falta de ingresos. Muchos de estos procedían de las múltiples formas de cesiones del patrimonio de la corona en favor de particulares. Pero sobre todo contaban las cesiones hechas a la Iglesia española, además del elevado coste de las empresas militares motivadas por la defensa de la religión. Sin acudir a estos remedios de urgencia, concluía Álvarez de Toledo que «será imposible el remedio dellos». Opinaba este bien informado tratadista que la raíz de este mal tenía, entre otras, una causa principal y consistía en «no haber desempeñado las Rentas Reales», en beneficio de terceros que, al tiempo que se lucraban con ellas, quitaban de la circulación oficial un montante de capital necesario para la conservación del Estado y, por tanto, la permanencia de la Monarquía. El enorme descenso del dinero circulante originaba dos problemas de envergadura: la falta de mano de obra para el cultivo de la tierra y la improductividad de la misma. Vayamos a sus argumentos:

> «Es tan indivisible el servicio de S. M. y el bien de estos Reinos, que los daños que hoy le afligen… se han… originado de no haber… desempeñado las Rentas Reales… Y mientras… no se curase de raíz… se irán aumentando los daños hasta que… sea imposible el remedio de ellos… [caso contrario] viene a ser cierta la despoblación y ruina de Castilla, corazón y alma de la monarquía de España» [836].

---

[835] *Libro de las grandezas y cosas memorables de España,* 1549.

[836] Álvarez de Toledo, F., *Medios propuestos a S. M. tocantes al socorro y desempeño del Reino,* Madrid 1602, fol. 1 y 7 vto. Gonzales de Cellorigo, M., *Memorial de la política necesaria y útil restauración de la República de España, y estados della, y desempeño universal destos Reynos,* Valladolid 1600, pp. 141-142, entre otras.

No quiero dejar de insistir en la frecuencia con que los arbitristas y doctrinarios políticos de estos siglos argumentan en favor de un tesoro público bien saneado y apto para responder a cualquier agresión externa. A través de Francis Bacon sabemos que en Inglaterra esto constituía una cuestión prioritaria. El experimentado político y militar Bernardino de Mendoza nos resume la situación financiera con la mirada puesta en la interminable guerra político-religiosa de las Provincias Unidas de los Países Bajos. Aunque más adelante habré de referirme más detenidamente a los motivos de la revuelta de estos últimos, creo oportuno recordar que los Habsburgo se ocuparon más de reunir las diecisiete provincias y tenerlas bajo su control, que de darles un estatuto general con instituciones únicas para todas. Cuando en las fuentes hallamos con frecuencia la expresión Estados generales, la realidad es que solo lo eran en el nombre, no en la realidad institucional de un órgano representativo de todas las provincias. Fue un error, ya que en determinado momento serían las siete provincias del norte unidas tras el Tratado de Utrecht de 1579 las que por separado iniciarían las hostilidades contra los Habsburgo españoles con dos emblemas subversivos: tolerancia religiosa y cesiones en materia política y gubernativa [837]. Pero Volvamos a Bernardino de Mendoza:

> «Lo primero que ha de mandar V. A. es, que los Consejeros y Ministros de hazienda le digan el estado della, dinero que hay de contado, y a los plazos que se pagan las rentas… sin agravar a los vasallos» [838].

El informe que el marqués de Aytona, embajador extraordinario primero y gobernador después en los Países Bajos, representó a Olivares el 5 de diciembre de 1629, puede considerarse verdadero paradigma, entre los múltiples informes de personas autorizadas, de la preocupación generalizada que la costosa guerra de Flandes originaba. Recomendaba Aytona como mejor medida política ante la grave situación del territorio, concederles a los naturales mayor participación en la gestión de los asuntos de su país, cosa que nunca habían hecho los gobernantes de Madrid («Yo no sé, Señor, cómo podemos conservar estas provincias… desconfiando de ellos y no dándoles parte en el gobierno», se cuestionaba Aytona). Respecto a la religión resulta bastante instructiva ciertas palabras del marqués, cuando combina los dos aspectos más importantes

---

[837] Señala Smit, J. W., *La Revolución en los Países Bajos,* en Varios autores, «Revoluciones y rebeliones en la Europa Moderna», Madrid 1872, p. 38 que: «Antes de la revolución, los Estados Generales eran por tradición una simple convención de las embajadas provinciales. El hecho de una serie de provincias hubieran sido conquistadas por Carlos V solo en fecha muy reciente… contribuyó de manera notable a impedir que los Estados Generales sirvieran de punto focal para el desarrollo de una comunidad moral nacional».

[838] Mendoza, B. de, *Theoria y practica de la guerra,* Amberes 1596, p. 11.

del problema que alteraban progresivamente aquellos territorios: el «servicio del rey», y cederles a los naturales de aquellas provincias, algo que demandaban desde hacía demasiado tiempo: «la salud de su patria y de su religión». En definitiva, una difícil convivencia del principio de obediencia al poder de la corona y la concesión de una determinada tolerancia capaz de acallar las reclamaciones de aquellos súbditos. No hay que olvidar que los Estados generales nunca fueron un verdadero Parlamento que representara la voz de las diecisiete provincias que formaban los Países Bajos. En su informe afirma Aytona sin vacilaciones ni condicionamientos que:

> «No existe otro medio de imprimir una buena dirección a todo lo que concierne al servicio del Rey, que confiar a los nacionales la salud de su patria y de su religión».

Pero esto no era todo lo que el gobierno de la Monarquía necesitaba. El amor a la patria y la obediencia a su rey lo daba por supuesto. Hacían falta medios militares suficientes como para neutralizar las influencias negativas de Francia e Inglaterra. Al mismo tiempo el experimentado político y militar desaconseja al rey la búsqueda de alianzas con otras naciones por estimarla infructuosa. Tanto la neutralidad como el colaboracionismo tenían poco crédito en la doctrina política española, como veremos. El mismo Maquiavelo había pronosticado con la punzante firmeza que caracterizaba sus argumentos que «la neutralidad no es jamás amigo tuyo». Aytona muestra radical oposición a confiar en ayudas externas, mientras que defiende como la mejor opción buscar el remedio en las propias fuerzas («no he conocido a nadie en quien depositar la confianza como no sea en nosotros mismos», sentenciará). Bastante explícito resultará también el primer ministro francés, Richelieu, como era de esperar. En sus Memorias, valora el peso de tres factores básicos. El primero, que sin ayudas ni apoyados en una paz poco fiable «nadie temerá atacarnos». El segundo, celebrar con el enemigo una paz vergonzosa, significaría «perder la reputación para siempre». El tercero, el conocimiento de algo tan importante como «la poca constancia y firmeza que habrán visto en nosotros todos los extranjeros» tendrá como consecuencia que «nadie temerá atacarnos». Estas razones le forzarán a hacer las siguientes consideraciones sobre su propio país, manejando conceptos bélicos, como la falta de recursos, la búsqueda de posibles alianzas o, en último caso, la firma de una «paz vergonzosa». Concluirá que ninguna nación «nunca encontrarán seguridad más que en España»:

> «Los que hacen la paz en condiciones vergonzosas no la conservan largo tiempo, perderán su reputación para siempre y se expondrán en el futuro a guerras prolongadas, con la certidumbre de que nadie temerá atacarnos, vista la poca constancia y firmeza que habrán visto en nosotros en esta oca-

> sión… todos los extranjeros juzgarán nuestra alianza inútil a causa de nuestra ligereza; y pensarán que nunca encontrarán seguridad más que en España» [839].

Pero volvamos al solvente juicio del marqués de Aytona un «parecer» emitido en 1629, es decir, un año antes que el primer ministro francés nos proporcionara el jugoso comentario anterior. De la comparación entre uno y otro se entresacan conclusiones bastante claras. La primera y principal es que las dos monarquías estaban en parecida situación en lo referente a poderío militar, y muy colindante con ella el hecho de que en ambas se percibía la posibilidad de pérdida total de la reputación, caso de cometer determinados errores. Finalmente, es de advertir el nulo aprendizaje del que ambas monarquías adolecían en lo referente a los conceptos de guerra justa, de predominio absoluto de las fuerzas humanas sobre los principios que anidan en el alma de los hombres, tal como había enseñado Erasmo. De ahí que este último avisara del hecho más que posible de que las cosas sucedieran al revés de los principios que dictara el humanismo moralista: que fueran los «trastornos del alma» los que lograran influir negativamente en las decisiones de los gobernantes, o como él precisaba, cuando los «trastornos del alma» abrieran las puertas a «las pasiones del cuerpo».

En otras palabras, Erasmo se refería al triunfo del mal, la ambición, la codicia o la soberbia de los príncipes cristianos enfrentados a otros príncipes cristianos. Para Erasmo, incluso para algunos consejeros humanistas y cristianos del soberano, estos eran los factores que condicionaban las acciones violentas de los hombres. En ellas, en muchos casos, no aparecía el menor atisbo de justicia o de una legítima defensa que justificase la aplicación de la justicia humana. Me refiero a aquella que, según el humanismo erasmista, pudiera considerarse como el reflejo más o menos fiel de la justicia de Dios. Aquella que con tanto celo pregonaba San Agustín y defendía con calor el holandés.

Nada importa que el juicio de la Gran Historia califique las guerras como justas o injustas. Ese es solo el juicio de los hombres en cualquier momento histórico que se someta a examen. Todo conflicto armado, con su secuela de destrucción, muerte y miseria, encuentra su explicación «racional» en lo profundo de la naturaleza humana; en los «trastornos» que sacuden el alma de los gobernantes, como enseñaba Erasmo. El hombre y solo él es el promotor y el protagonista de este tipo de tragedias. Nada importan la moralidad, el humanismo cristiano, la caridad que debe mover las conciencias de los hombres o el amor, como reflejo del amor divino al que se refería san Agustín e hizo suyo

---

[839] En Petitot, M., *Memoires du Cardinal de Richelieu, sur le régne de Louis XIII, depuis 1610 jusq'a 1638,* tomo VI-1631, Paris 1823, p. 89.

Erasmo. Es al más Alto Tribunal a quien queda reservado el veredicto. Ya solo cabe esperar que la bondad de Dios sea tan inmensa como para juzgar, con su infinita benevolencia, los actos que realizan los príncipes como resultas del libre arbitrio que les fue generosamente reconocido, para no asimilar su criatura al barro en manos del alfarero. El propio Erasmo en el cap. LXVII, de su *Elogio de la locura,* nos recuerda las palabras del profeta Isaías al decir: «Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre imaginó lo que Dios tiene reservado a los que le aman».

Pero, veamos ahora el pragmático juicio del marqués de Aytona, al que antes hacía referencia. Un juicio que de forma directa y sin ambages levanta el lienzo bajo el que parecían adormecidas las mejores cualidades de un rey y unos consejeros envueltos en el marasmo errático de sus propias decisiones. Su propuesta, tiene todo el aspecto de ser el informe de un miembro de los Consejos de Estado y Guerra, pero ante todo de un gobernador y capitán general de los Países Bajos, enérgico y sin condicionantes que impidan ver la realidad que pretende transmitir. El hermético criterio de la corona, culpable en primera instancia tanto de errores como aciertos, era seguido fielmente por unos cortesanos y consejeros incapaces de percibir, aunque fuera someramente, la luz que los hechos, siempre tozudos, ponían a la vista de todos su probable incompetencia. Furió Ceriol hace sobre esto unas consideraciones llenas de perspicacia, lucidez e irónica reprobación. El confusionismo de algunos consejeros que, a pesar de ocultar sus desmanes, causan mal a la Monarquía recibe como respuesta:

> «… Otros dicen, que Dios es servido de hacerlo así; yo no entro en el poder de Dios, pero se bien decir, y digo con san Pablo, si son ellos secretarios de Dios, o si han recibido cartas dello firmadas de mano de la Trinidad, con que se aseguren que así sea, como dicen» [840].

El parecer de un monarca omnipotente, tal vez ajeno tanto a los buenos consejos como a las envenenadas lisonjas – tantas veces recordadas por los tratadistas de Política-, venía constituyendo un muro contra el que se estrellaba la lucidez de lo obvio. Decía Furió Ceriol que «buen Príncipe es aquel que puede por sí solo tomar consejo y aprovecharse del ajeno, y ambos a dos consejos, el suyo y el ajeno,… guiarlo y llevarlos gloriosamente hasta el cabo» [841]. Incluso parece describir brevemente la situación, imagino que ante el silencio culpable de todos. Las palabras del Capitán general de los Países Bajos son tajantes, como exigente era la situación de aquellos «tan queridos» dominios,

[840] *El Concejo y consejeros del Príncipe,* p. 128.
[841] *El Concejo y consejeros del Príncipe,* cit., p. 115.

invencibles por la ayuda exterior y llenos de rencor ante la constante inacción de la Corona respecto a sus reclamaciones políticas y religiosas.

Las palabras del ilustre consejero y gobernante, tienen todo el cariz de quien está consciente de lo definitivo, de lo que supone para la reputación de la Monarquía reconocer que «según pienso, no he conocido nadie en quien depositar la confianza como no sea en nosotros mismos». Pero antes no había olvidado recordar un viejo consejo más de una vez recordado de *que »mientras que S. M. no tenga una armada poderosa»* y el dinero suficiente para atender a tan numerosos e ingentes gastos, resulta desacertado «tratar mal» a unos súbditos rebeldes que, además, cuentan con el apoyo de grandes potencias enemigas de la Monarquía. Todos los miembros del Consejo de Estado y el rey mismo tal vez recordarían aquel inteligente y minucioso informe que en octubre de 1567 ofreciera a Felipe II el P. Villavicencio, Vicario general de los Agustinos. Ahora advertía Aytona que:

> «Mientras que S. M. no tenga una armada poderosa y el dinero con el que España proveería regularmente, yo juzgaría por muy peligroso tratar mal y despreciar a estas gentes a las que Francia, Holanda, Inglaterra empujan a expulsarnos y a los que ofrecen su ayuda. Puedo asegurar a V. E. que, según pienso, no he conocido nadie en quien depositar la confianza como no sea en nosotros mismos» [842].

Como sabemos ya era tarde para este tipo de arreglos o componendas, habida cuenta de que si la Monarquía se mantenía firme en la conservación de su reputación y de sus reinos, la misma firmeza mostraban los negociadores flamencos en la preservación de sus antiguos privilegios y su religión reformada. En 1562 hubo quien de manera formal vaticinaba que «es casi imposible que una parcela tan pequeña de la humanidad haya desafiado al más potente Monarca de la Cristiandad que… ha alcanzado un poder tan grande que el sol no puede salir ni ponerse fuera de sus dominios» [843]. Todo esto ha de estimarse con independencia de que los holandeses habían encontrado en la piratería y después en el comercio con territorios españoles del Nuevo Mundo, razones para no ceder en una guerra en su propio territorio que, además de ofrecer buenas perspectivas de futuro, permitía el lucrativo comercio con lejanas y prometedoras posesiones españolas. Me refiero a las Indias Orientales y Occidentales. Malvezzí subrayará estos hechos indiscutables echando mano de un adagio que contribuirá aun más a ensombrecer el futuro de la corona española: «Una ventaja tienen las repúblicas, a los Príncipes.

---

[842] P. Gachard, L., *Don Francisco de Moncada, marqués de Aytona,* en «Biografía Nacional publicada por la Academia real de Bélgica, tomo I, Bruselas 1866, p. 579.

[843] Ver Parker, G., *España y los Países Bajos,...,* pp. 57-58.

Aquellas son eternas y estos mortales», o bien, «cuando una Monarquía ha perdido su reputación… [será]… un cadáver». Los ejemplos se multiplican cuando a los logros económicos de los holandeses se añaden sus triunfos militares por medio de su potente armada en tierras americanas e Indias Orientales. Especialmente el Brasil fue considerado por un informador veneciano «más dañino que la continuidad de las guerras de los Países Bajos» [844]. Virgilio Malvezzi (o el que sería futuro editor de su obra, Juan Yáñez) escribirá a este respecto que:

> «Una Monarquía… quando ha perdido la reputación, aunque no haya perdido el Estado, será un Cielo sin luz; un Sol sin rayos; sin espíritu; un cadáver. Es vanidad creer que los Olandeses serán Amigos de esta Monarquía. Una ventaja tienen las Repúblicas, a los Príncipes. Aquellas son eternas y estos mortales» [845].

Quiero recordar en este momento unas palabras llenas de buen sentido, al tiempo que de severo reproche al gobierno de Felipe III, por parte de quien había conocido bien la realidad del enfrentamiento armado en las Provincias Unidas, contando la Monarquía con la resistencia de sus súbditos desleales, fuertemente auxiliados por las dos potencias que, además de enemistad, más fuerza podían oponer a las armas españolas, Francia e Inglaterra. Me refiero al ya citado Luis Valle de la Cerda.

Como buen militar conocía bien los caprichos con que la fortuna reparte sus prendas. Por eso mismo sabía que «en los negocios en los que reyna el descuydo no tiene lugar la fortuna». Es decir, que la fortuna o la misericordia divina solo ayuda a quien se ayuda a sí mismo. Al mismo tiempo pone en claro un hecho fácilmente perceptible por todos: «no es verdadero vencedor quien no pone freno a la yra del vencido», Y no solo eso, sino que solo pacta quien no puede vencer, por lo que «no queda V. M. como verdadero señor, como lo era». Pactar para Valle de la Cerda tiene una cierta aproximación a capitulación; pacta con el enemigo quien no puede vencerlo. El pacto sitúa la acción diplomática en un punto en el que la reputación queda en entredicho, y todo aquello que afecta a algo tan sensible como la reputación constituye la advertencia general de que el principio de seguridad del Estado vacila. En otras palabras, que ese Estado no es ya capaz de imponer a los demás Estados el respeto y el temor que tantos autores seguidores, directos o no, de Maquiavelo exponen con inquietud. Esto encontramos en sus *Avisos*:

> «Ligeras mudanças tiene la fortuna unas vezes con prósperos, otras con adversos sucesos: mas en los negocios en que reyna descuydo no tiene lugar la

[844] Parker, G., *Espoaña y los Países Bajos…,* cit., p. 70.
[845] Yáñez, J. (Malvezzi, V.), *Memorias para la historia de Don Felipe III…,* cit., p. 117.

fortuna, pues está cierta su perdición. Bien se sabe, que ese modo de pactos, que yo justamente temo, será dar a entender que no queda V. M. por verdadero señor, como lo era, y que no ha vencido, pues no es verdadero vencedor quien no pone freno a la yra del vencido» [846].

6.

«Mientras que S. M. no tenga una armada poderosa…» «Jamás podré servirle bastantemente». Márquez: *«Las mudanzas de los Reynos están sujetas a la providencia de Dios». «Siento en el alma que vaya así por tierra su autoridad». «Esta infeliz campaña de Flandes». «Guerra y Religión». «Sabeis que los hugonotes quieren algo contra Flandes». «Se publica que yo solo soy causa de que los hombres de la nueva religión sea perseguidos».* Bacon: *«Para los europeos de hoy, la principal ventaja de una buena flota marina es enorme porque permite comerciar con las riquezas de ambas Indias».*

Repárese en el principio de respeto a la religión que Aytona reconocía expresamente en diciembre de 1629 a través de generar la necesaria y urgente confianza en los naturales del territorio. Resulta inteligente por su parte considerar negativo, desde el punto de vista político, el hecho de «mostrar desconfianza a las gentes del país», fundamentalmente por el mero hecho de no poseer la Monarquía fuerzas suficientes para imponer su autoridad con las armas. En tal tesitura «Tratar mal y despreciar a estas gentes» considera que es un error político y estratégico de primer orden, habida cuenta del nulo beneficio que de ello podía derivarse. Sin duda era algo evidente la notable falta de naves preparadas para la guerra que la Monarquía poseía. Los documentos y algunos notables tratadistas políticos lo atestiguan constantemente durante casi los siglos XVI y XVII [847].

Así pues, naves para la guerra y para el comercio («España, que retirándose de los Pirineos se arroja al mar, y se interpone entre el Océano y el Mediterráneo, funde su poder en las armas navales, si quisiere aspirar al dominio universal» [848]). Pero con independencia del poder marítimo, las naves constituían una pieza fundamental para el desarrollo del comercio que ingleses y

[846] VALLE DE LA CERDA, L., *Avisos en materia de Estado y Guerra,* fols. 28 y 28 vto.

[847] Puede verse GOODMAN, D., *El poderío naval español en el siglo XVII,* Barcelona 2001. También I. A. Thomson, *Guerra y decadencia…,* cit.

[848] Ver nota siguiente p. 214.

flamencos monopolizaban y explotaban a sus anchas, como comprobaremos más adelante [849]. Aun así, ante todo había que tener en cuenta un factor negativo de primer rango al que ya me he referido. Aludo al apoyo directo e incuestionable que los flamencos tenían de naciones enemigas declaradas de España como Francia e Inglaterra, además de la temprana y peligrosa influencia alemana («Mientras que S. M. no tenga una armada poderosa… yo juzgaría por muy peligroso tratar mal… a estas gentes a las que Francia, Holanda e Inglaterra empujan a expulsarnos»). En efecto, el documento aludido nos informa que:

> «Mientras que S. M. no tenga una armada poderosa y el dinero con el que España proveería regularmente, yo juzgaría por muy peligroso tratar mal y despreciar a estas gentes a las que Francia, Holanda, Inglaterra empujan a expulsarnos y a los que ofrecen su ayuda. Puedo asegurar a V. E. que, según pienso, no he conocido nadie en quien depositar la confianza como no sea en nosotros mismos» [850].

Creo oportuno detenerme unos instantes en sopesar unas declaraciones hechas por el cardenal Granvela en carta dirigida al secretario Gonzalo Pérez desde Bruselas el 25 de febrero de 1563. Refiriéndose al movimiento adverso existente en los Países Bajos impulsado por quienes maquinaban su destitución («son determinados à no sufrir que yo les govierne, dirá») como paso previo al desmantelamiento del gobierno español en aquellos territorios, admitía sentirse muy honrado con la respuesta dada por su soberano a su secretario en el sentido de estar dispuesto a «perderlo todo que sufrir que tal agravio se me haga». Tal demostración de confianza por parte de Felipe II en su gobernador y el respaldo a su política en aquel territorio que tales declaraciones suponían, parecían superar todas las aspiraciones del cardenal. Sin duda,

---

[849] Tampoco este elemento escapaba a la diligencia de Saavedra Fajardo, quien en su *Idea de un Príncipe político cristiano,* cit., Empresa LXVIII pp. 212 ss escribe: *«… es la navegación la que sustenta la tierra con el comercio, y la que afirma sus dominios con las armas… en su movilidad consiste la firmeza de los imperios… Si le faltasen a España los dos polos del mar Mediterráneo, y Océano… caería su grandeza, porque como consta de Provincias tan distantes entre sí, peligrarían… siendo puentes del mar las naves y galeras… En él* [el mar] *se hallan juntas la fuerza y la velocidad. Quien con valor las exercita es dueño de la tierra. En ella* [la tierra] *las armas amenazan, y hieren à una sola parte, en el mar a todas…»* Goodman, D., *El poderío naval español…,* p. 31 inserta este documento anónimo: «Las fuerzas navales son la única cadena que liga España con sus posesiones separadas y son ellas las que traen de las Indias Occidentales los dineros para la guerra… Por eso no buscan nunca los españoles una gran batalla en el mar». En p. 174 cita un documento de 1590, donde se contiene esta aseveración: «La autoridad y reputación de los reinos descansa en los barcos grandes… la fuerza en el mar viene de los barcos grandes, que quiere decir de más de mil toneladas».

[850] P. Gachard, L., *Don Francisco de Moncada, marqués de Aytona,* en «Biografía Nacional publicada por la Academia real de Bélgica, tomo I, Bruselas 1866, p. 579.

el cardenal hubo de agradecer el apoyo y calor de su rey (a quien «jamás podré servir bastantemente») en momentos ciertamente difíciles de su gestión en los Países Bajos.

Sin embargo, si ya era suficientemente grave, enojoso y hasta humillante la determinación de los súbditos flamencos de no aceptar su gobierno, al menos la demostración de confianza en su gestión y en su persona por parte de Felipe II, bastaba para tranquilizar el ánimo y sosegar la conciencia del cardenal. Pero había otra explicación al desaliento de este último: aquella sedición de unos súbditos del rey afectaba directamente a la autoridad y la reputación de este último («siento en el alma que vaya por tierra assi su autoridad y que se atrevan sus vasallos de tal manera»). Para Granvela el hecho de que los flamencos, súbditos del rey de España desde largo tiempo atrás, se levantasen y sublevasen contra su autoridad tenía un significado que iba más allá de toda consideración. Como sabemos, estaba en juego la reputación del más poderoso rey de Europa. Estaba también en juego la religión ancestral que había alimentado la piedad de sus mayores. Se quería sustituir la catolicidad por una libertad de conciencia que llevaba directamente al reformismo luterano y ello por influencia del reciente modelo alemán y, también en cierta medida, francés.

Aquella era, además, la religión de su rey y señor. Saavedra Fajardo traza una visión de la trayectoria seguida por Holanda que, ambiciosa de lo que logra a través del mar, olvida que una de las potencias que le ayudaron a conseguir su libertad fue la ambiciosa Francia, que muy bien podrá ahora volverse contra ella olvidando anteriores consideraciones. Saavedra lo explicó con tanta precisión que lo mejor que se puede hacer es acogernos a unas pocas de sus palabras: «sin haber en aquellos discursos [acuerdos] cláusula que no enseñe a rebelarse à los mismos súbditos, ò que no desengañe à los Países Bajos de que todo se encamina a ponelles el yugo de la servidumbre, y à dominar las provincias unidas. El 'Aviso' desinteresado' persuade con razones, unas flacas y otras falsas à los Países Bajos la rebelión y el reducirse à una república, para que, precediendo à esto el echar à los españoles, pudieran ser conquistados de la Francia» [851].

[851] Saavedra Fajardo en su ya citada obra *Locuras de Europa,* p. 414 pone en boca de Mercurio el siguiente comentario acerca del futuro de la ambición de países como Holanda o Francia: «… dice un discurso francés que la República de Holanda ha crecido más en setenta años que en cuatrocientos los romanos, y que los Estados levantados con mucha prisa, declinan presto a su menguante: y así, parece que ya va declinando y que los mismos holandeses trabajan en su ruina, pues por mar y tierra hacen espaldas à las empresas de los franceses para que ocupen los Países Bajos, como si no les conviniera más continuar con españoles que con los franceses. Aquellos, cansados ya de dominar, tratan más de conservarse en lo que hoy poseen que en recobrar sus derechos antiguos: y estos, tan ambiciosos en ensanchar sus confines,

En 1571 Jerónimo de Roda, presidente de la Chancillería de Valladolid, que había sido enviado a Flandes en misión inspectora de la política seguida por el duque de Alba, afirmará sin reparo alguno aquello que sus propios ojos tenían a la vista. O quizás, más acertadamente, aquello que él pudo percibir. Surge la interrogante, ante todo, su persuasión de que lo que sucedió en Flandes fue una rebelión, una reacción violenta por motivos estrictamente políticos y económicos, sin que el motivo religioso apareciera como condicionante de su defección «parece que la rebelión universal de Flandes no fue por causa de la religión, sino que fue por la Décima y por persuadirse que les querían mudar el gobierno y por los desórdenes de la gente de guerra» [852].

Quizás lo peor de todo era que, desacreditando al gobernador los sublevados también desacreditaban a su soberano; prescindían de él. «Mudar de religión era también mudar de Estado» (como expresara tan gráficamente el Nuncio en Nápoles del papa Pío V). Mudar de Estado significaba desechar la fórmula monárquica de gobierno que había regido sus vidas durante generaciones y sustituirla por la República. Y eso no era otra cosa que tratar de conseguir, por la fuerza si fuera necesario, la libertad política que borraría siglos de dependencia de la Monarquía Católica. Fray Juan Márquez mantendrá con firmeza la tesis anterior. La convulsión desencadenante de la secesión, tras interminable y encarnizada guerra, era tanto por causa del cambio de religión y por la prepotente negativa del poder a aceptar en tales dominios ciertos cambios políticos. Entre otras muchas referencias a este tema crucial político-religioso, esta la de un Locke que considera que «las cosas del cielo ni pertenecen al Estado ni pueden serle sometido».

Con la fuerza espiritual que le proporcionaba su condición religiosa y a pesar de la moderada asunción de algunos principios católicos de los que hará constantes demostraciones en sus escritos, exclamará que «La verdad Católica es, que las mudanzas de los Reynos están sujetas a la providencia de Dios, que los da y los quita por su voluntad». Su planteamiento sobre tan grave asunto surge profundamente inspirado por su acreditada convicción religiosa, de la que es muestra su condición clerical. De ahí su defensa de la verdad católica identificada con la Providencia divina. Su decisión poco tiene que ver con el humanismo cristiano o la República Cristiana que había defendido un Erasmo, cuya doctrina parecía haber sido borrada de la tierra. Aunque la permanencia

---

que ni la religión, ni la justicia, ni la amistad, ni el parentesco, ni la fe pública detendrá sus vastos desinios… à apoderarse de las provincias obedientes i inobedientes, para ser reyes del mundo con el arbitrio del mar… y locos los holandeses ó ciegos con el odio á los españoles, desconocen su peligro, y á costa de su misma sangre y riquezas divierten con sus armas las de España, para que los franceses se hagan más poderosos y sean sus confinantes».

[852] Claramunt Soto, Á., *Es necesario castigo,* Madrid 2023, p. 258.

de los Estados no fuera algo ajeno a la voluntad divina, también es cierto que la razón humana acompañada de la libertad de escoger que deriva del libre arbitrio de los hombres, es capaz de hacer emerger la justicia que, de hecho, cualifica la razón política de los reyes. Márquez Rechazará, además, calificándolas de supercherías, las tesis de quienes consideran que el cambio en el sistema político viene ya previsto por principios aportados por la Astrología. Su forma de pensar no podía ser más contraria a los presagios y sentencias de «gente supersticiosa» y lo hace de forma tan eficaz como sentencioso es su mensaje: «La Verdad Cathólica es, que las mudanzas de los Reynos están sujetas à la providencia de Dios».

> «… ha nacido otra muy perniciosa que veo recebida entre los que el mundo gradua de discretos los quales se han dado a creer, que por la Astrología… se pueden saber en los por venir… la diminucion de los Reynos, el trasiego de las Monarquias, la mudanza de las Republicas… La verdad Católica es, que las mudanzas de los Reynos estan sujetas a la providencia de Dios, que los da, y los quita por su voluntad… y ni lo uno, ni lo otro, ni el trueco de la Aristocracia en Democracia, o al contrario se puede… comprender, pero ni aun barruntar por las Estrellas. Y lo contrario es vanidad de gente supersticiosa, y como dice san Pablo fácil en dejarse llevar a una parte, y a otra con cualquiera viento de doctrina…» [853].

Las tribulaciones del cardenal Granvela tenían, además, el componente nada reconfortante de que las críticas de los flamencos iban también dirigidas de forma directa contra él mismo, contra su manera de gobernar («Sé muy bien que estos señores le han ido a ver» –al rey–) para manifestarle su disconformidad con su gestión en los Países Bajos. El desaliento del Gobernador, con independencia de otros fundamentos que más tenían que ver con insidias y maquinaciones de corte que de otro tipo, tenía, pues, dos razones fundamentales que justificaban su desazón: el eventual desacierto suyo en materia de gobierno repercutía, además, sobre el propio Felipe II («son determinados a no sufrir que yo les gobierne»). Y por si esto fuera poco, los vientos de la revuelta flamenca iban orientados, cada vez con más fuerza, con mayor determinación, hacia modelos políticos que poco o nada tenían que ver con el sistema que, desde largo tiempo atrás, imponía la Monarquía hispana.

Puede decirse que si el tema de la religión constituía un punto de radical desacuerdo entre ambas partes, el de la libertad política no era de menor consideración. Alguna razón parecía tener la primitiva decisión (o tal vez intuición) de Felipe II de calificar el problema de los Países Bajos de revuelta polí-

[853] *El gobernador Christiano,* cit., lib. I, cao. XXVI, p. 317.

tica y no de problema religioso, como quería ocultar ante todos. La realidad es que ambos problemas iban estrechamente unidos: libertad religiosa y libertad política frente a la intolerancia en materia de fe, e inmovilismo en cuestiones políticas sostenidos con feroz determinación por la potencia dominadora. Granvela conocía perfectamente que uno de los fines perseguidos por los flamencos era que «querían reducir esto en forma de república, en la qual no pudiesse el Rey sino lo que ellos quisiesen».

En 1563 se da, pues, una situación bastante parecida a la que se producirá en 1635, o una década más tarde con manifestaciones y protestas diplomáticas por parte de Francia y España, como hemos podido ver páginas atrás. De nuevo las recomendaciones del filósofo político inglés John Locke, inspiradas por las ideas transmitidas por Francis Bacon, se imponen, entre la crítica y el correctivo, sobre las denuncias y los cargos de conciencia que afligían a un desalentado cardenal. Consideraba éste, una vez más, que la instauración de la República en Flandes, o que la autoridad regia quedase supeditada a los deseos de los súbditos flamencos hasta el punto de renunciar a la religión Católica en favor de la reformada, no podía quedar al albur de «lo que ellos quisiesen». La réplica del erudito inglés se ajusta a lo que ya habían dicho otros tratadistas contemporáneos, especialmente británicos: una cosa son los problemas terrenales y otros los que atienden a la fe. Por tanto «el cuidado del alma de cada hombre y de las cosas del cielo no pertenecen al Estado». La división de poderes, principio político de cuya formulación Locke era autor, debe ser tajante y, por lo tanto, determina que las cosas del César a él deben pertenecer, las de Dios solo Él es acreedor:

> «si el pueblo o una parte de él fuera obligado a abrazar una religión extraña… no están… obligados por la ley en contra de sus conciencias. La sociedad política no está instituida para otro fin que el de asegurar… la posesión de las cosas de la vida. El cuidado del alma… y de las cosas del cielo ni pertenecen al Estado ni puede serle sometido» [854].

Lo que sí quiero reiterar en este momento es que en ambos casos las intrigas, las simulaciones o las amenazas de guerra abierta entre Francia y España, teniendo en medio los Países Bajos, tuvieron diversas y variadas ocasiones con muy parecido escenario. Los escarceos políticos, diplomáticos y militares

[854] *Carta sobre la tolerancia,* p. 53. En p. 56 escribe: «… no puede tener derecho a ser tolerada por el magistrado una iglesia constituida sobre una base tal que todos aquellos que entran en ella se someten "ipso facto" a la protección y servicio de otro príncipe. Si lo hiciera, el magistrado daría entrada al asentamiento de una jurisdicción extranjera en su propio país y permitiría que sus propios súbditos se alistasen, por así decirlo, como soldados en contra de su propio gobierno».

(algunos de estos de mayor envergadura) giraron en torno a lo de siempre: la guerra y la religión. España había llegado a ayudar de forma variada a los católicos franceses que se oponían tanto a los herejes como al rey Enrique III inclinado hacia los reformistas: Con ellos Felipe II llega a formar una Liga en defensa de sus derechos y su religión. Pero también había ayudado a los hugonotes (enemigos de España por causa de la religión) con el fin de prolongar las guerras de religión en Francia y, con ello, lograr desequilibrar la monarquía. Casi se podría decir que había sido todo un logro de la estrategia felipista, sobre todo porque parte de las fuerzas enviadas a Francia habían sido detraídas, con no pocos recelos y suspicacias de unos y otros dirigentes españoles, de la hoguera flamenca.

Cuando los franceses toman la iniciativa en tiempos de Felipe IV lo hacen ayudando descaradamente a los herejes flamencos, como venían haciéndolo desde tiempo atrás en tiempos de Carlos V y Felipe II. En uno y otro caso nos encontramos con disimulos bélicos y diplomáticos tanto de la Católica España, como del Cristianísimo rey francés. De esa confusión aparente surgen situaciones verdaderas. Estas últimas no son otra cosa que el logro de ventajas con fines políticos [855]. Cada monarquía persigue la eliminación de su eterno rival. Guerra y Religión, ambas entrelazadas con una finalidad estrictamente pragmática, una razón de Estado de doble sentido religioso y militar [856]. Nada extraña, pues, que en tiempos de Felipe II el embajador Zúñiga comentase a la reina madre de Francia en enero de 1574, algo de tanta trascendencia para su señor Carlos V, sin asomo de retraimiento en lo que parecía un interrogatorio

[855] En Carta de don Diego de Zúñiga, embajador en Francia a don Juan de Zúñiga de 5 de enero de 1574 leemos: *Ya he dicho à V. S. la gana que estos Reyes tienen de concertarse con sus rebeldes herejes, lo qual desean agora sumamente, y ansí se dan toda priesa posible à efectuarlo... en esto ha habido muchos pareceres... me pareció bien pedir una audiencia a la Rina madre por ver si podría descubrir algo de lo que se pretendía, y como me la concedieron* [fingió una historia para hacerla hablar]*… y ella me dijo que ya yo había oído quantas bellaquerías... hacían contra las cosas de su hijo, pero que ella no había podido entender que contra cosa del Rey nuestro señor, tratasen nada... Yo veo claramente que sabeis algo de que estos hugonotes quieren algo contra Flandes… Díjome que todos eran canalla... yo le respondí que pues eran canalla… sería muy fácil castigarlos de una vez y deshacerlos, me respondió que procuraría irlo haciendo... yo le repliqué quanto mas tardare V. M. en mandar castigarlos irán teniendo más fuerza y el Rey Cristianísimo menos... en toda la corte se entendía lo que pedían, respondióme que del pedir al dar hay mucho…»* En «Nueva Colección de Documentos Inéditos para la historia de España y de sus Indias», por don Francisco de Zalburu, tomo I, Madrid 1892, pp9-10.

[856] Bueno de Mesquita, B., *La invención del poder, op. cit.*, p. 240 tiene escrito que en tiempos de Lutero «buena parte de Europa ya estaba consolidándose en grandes reinos y Estados, lo que significaba que, por ejemplo, de haber optado el rey francés por el protestantismo, prácticamente toda Francia, con toda probabilidad habría pasado a ser protestante. De hecho, en la época del concilio de Trento Francia acogió a muchos que se adhirieron a las creencias protestantes. Su presencia creaba un desafío para el rey francés, que finalmente decidió seguir siendo católico, como haría toda Francia a resultas de esta decisión».

a la madre del joven Luis XIII, lo que le parecía constituir algo más que una mera sospecha: «yo veo claramente que sabeis algo que estos hugonotes quieren algo contra Flandes» (ver nota anterior).

Como veremos un poco más adelante, aquella confesión del Gobernador Granvela, hecha ante el secretario Gonzalo Pérez, cuyo valor intrínseco es indudable («quieren dar en mí primero, porque hecho esto va lo demás de su paso… dicen claro que son determinados à no sufrir que yo les gobierne»). Su contenido constituye la más clara demostración de que el rechazo del gobernador de Flandes no era sino la primera pieza de la desarticulación del sistema político-religioso impuesto a aquellas Provincias («veo de muy mala gana estas juntas de alemanes tan cerca de nosotros»). O más claramente dejan ver cuales eran sus intenciones políticas, no solo para que fueran conocidas por el Gobernador, sino también, por supuesto por Felipe II («y querían reducir esto en forma de república») El comunicado del cardenal a Gonzalo Pérez se verá, además, refrendado en los mismos o parecidos términos por la opinión que en 1559 dará el bien informado embajador de la República de Venecia Michel Suriano a sus superiores, al dar cuenta respecto de aquellos ministros en los que Felipe II hacía descansar su confianza. Pero volvamos al importante contenido de la ya citada carta de Granvela a Gonzalo Pérez de 1563:

> «Se yo muy bien que estos señores le han ido a ver [al rey] uno a uno, y no avrá faltado de decirles su parecer; ellos responderan a S. M. la qual me haze demasiada merced en lo que dixo a vtra. Merced de antes perderlo todo que sufrir que tal agravio se me haga, lo qual jamas podré servir bastantemente; más lo que yo deseo es que haga S. M. su negocio que esto es quanto yo pretendo, y siento en el alma que vaya assi por tierra su autoridad y que se le atrevan sus vasallos de tal manera… y dizen claro que… quieren dar en mi primero, porque hecho esto va lo demas de su passo. Y querian reducir esto en forma de república, en la qual no pudiesse el Rey sino lo que ellos quisiesen. Con las villas y pueblos no tienen aun la autoridad que ellos querrian: mas à la verdad veo de muy mala gana estas juntas de Alemanes tan cerca de nosotros, y que piensan algunos destos tenerlos tan à su mano; y tengo para mi por cierto que no saben todos el designio al qual se pretende, y que hay algunos entre ellos que realmente piensan que todo sea servicio de S. M… mas dicen claro que son determinados à no sufrir que yo les govierne, como si yo esto pretendiesse, no aviendo cosa en el mundo que menos me passe por fantasia…» [857].

[857] Weiss, C.H., *Papiers d'Etat du Cardinal de Granvelle, d'après les manuscrits,* Tomo VII, Carta XXI, pp. 62-63. El tema es recurrente durante largo tiempo; de nuevo en Carta XXXIV, p.248 escribe Granvela a Gonzalo Pérez desde Bruselas el 30 de octubre de 1563*:* «… estos señores… estan persuadidos que S. M. no vendrá y que no se le da nada destos estados… se publica que yo solo soy aquel que soy causa de que los hombres de bien de la nueva religion sean perseguidos…».

Independientemente de las razones de fondo que mantenían viva la hoguera de los Países Bajos, en 1645 el conde de Peñaranda informa desde Münster al secretario Pedro Coloma la más desventurada noticia de aquella desgraciada aventura bélica: «esta infeliz campaña de Flandes nos ha puesto en estado que, cualquiera que se desvíe de nosotros, entiende apartarse de un muy peligroso contagio» En carta de Felipe IV a sor Maria de Ágreda de fecha 8 de agosto de 1645, rey expone las situación de la Monarquía en estos términos:

> «Anoche tuve aviso de Flandes de que se había perdido un puerto de importancia, y de que aquello quedaba en aprieto grande; también me avisan de Munster (que es el lugar en que se trata la paz) que los ministros del Rey de Francia están tan sobernios y proponen tales cosas que, tácitamente, viene a ser la negativa a la conclusión de la paz o de una suspensión de armas» [858].

Sin entrar en detalles cuantitativos sobre los enormes gastos que supuso el esfuerzo por sofocar la rebelión de los Países Bajos españoles, cosa que ya se ha hecho, sí voy a citar una carta que su gobernador don Luis de Requesens había enviado en octubre de 1574. El documento sirve para poner en claro una de las razones –no todas– que motivaron la lenta pero inexorable decadencia de la Monarquía española durante el siglo XVII. Cuando afirmo que la noticia que nos proporciona el gobernador militar de los Países Bajos en nombre de Felipe II solo se refiere a uno de los escollos con que la Monarquía tropezó casi desde el primer momento –quizás uno de los más importantes–, debo añadir que esa guerra no solo se extendía a los territorios de Flandes, sino que tuvo repercusiones mucho más extensas y no menos complicadas: No se puede hacer nada estratégico ni defensivo por no mantenerse el ejército junto, cerca de su general, «no tiene V. M. la tercia parte de la gente que socorre», gastos forzados que faltan e inesperados que no cesan. En definitiva: «es un caos la manera que ahora está lo de aquí»:

> «como se puede cuando el ejército está junto ò repartido en menos partes y todas cerca de la persona del general, y demás de estar ahora divididas en tantas… más de 300 diferentes… no es posible estar quedo en un mismo tiempo en cada una de estas partes, porque es fuerza andarse mudando de unas en otras, conforme a lo que los enemigos hacen. Tras esto el daño es grande… no tiene V. M. la tercia parte de la gente que socorre… se ofrecen cada día tantos otros

[858] Carta de Peñaranda al secretario Pedro Coloma desde Münster, el 2 de octubre de 1645. En *Colección de Documentos Inéditos…* tomo LXXXII, pp.173-174. También *Cartas de sor María de Ágreda y de Felipe IV,* en BAE, tomo CVIII. «Epistolario Español», vol. IV, Madrid 1958, p. 31.

> gastos forzados que ni se pueden poner… porque no hay día ninguno que no viene un aviso… de que alguna tierra se ha rebelado… y en fin, es un caos la manera que ahora está lo de aquí, no solo cual nunca se vio, pero cual nunca se podrá imaginar».

En carta de 13 de marzo de 1574 Requesens al contador Alameda le comunica que «… los de Amsterdam sienten que se saque de Holanda la infantería española por el peligro en que quedan… y ternían razón si aquella tierra quedase desamparada» [859].

Sabemos que en el último tercio del siglo XVII las circunstancias no eran las más propicias para «tratar mal y despreciar a estas gentes». Porque estos territorios caminaban decididamente hacia la libertad religiosa y, a continuación, lograr la libertad política. Porque la ayuda que recibían procedía de potencias que unían en sí mismas tanto la hostilidad hacia España como el impulso del factor religioso, especialmente en el caso de Inglaterra. O, finalmente, porque las fuerzas a emplear para doblegar aquellos territorios tan próximos a la corona española, carecían de los medios militares más adecuados para responder a sus instrumentos de defensa y ataque, dentro y fuera de sus fronteras. Dicho en estos términos resulta fácil apreciar que con ello se estaban conculcando algunos de los principios que Maquiavelo recomendaba a los príncipes para proteger y conservar el gobierno de un reino. De igual modo cabe recordar que tampoco las medidas adoptadas por el poder central sobre armamento, número de hombres, división de estos en grupos incapaces para dominar el combate en escenarios muy repartidos, avituallamientos, etc., no eran suficientes. Todo ello muchas veces recomendados por los tratadistas de la Política, o expertos militares que conocían personalmente la situación existente, de los cuales se ha hecho mención aquí.

Todo esto explica algo que parece crucial, y es que la importancia que debía tener la fuerza naval española no fuera lo suficientemente importante como para defender eficazmente lugares tan diversos y alejados que componían la monarquía española. Asunto este de verdadera trascendencia, habida cuenta de que para los ingleses constituyó el punto de partida y causa original de la creación de su imperio. En España sucedió justamente lo contrario. Reproduciré brevemente palabras del anglicano Bacon que conectan directamente con el tema a que aludo. No por azar este autor hace en el breve escrito que ahora recojo dos afirmaciones trascendentales al referirse a un asunto de la máxima importancia para la fuerza militar española. La primera es que

[859] *Nueva Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* vol. V, Madrid 1894, p. 368-369.

poseer una flota importante «es la principal ventaja» para la mayoría de los reinos de Europa y, por supuesto este no pareció ser el caso de España. La segunda no cede en importancia a la primera, sino que es su continuación, sus resultados: «porque la dominación marítima permite comerciar con la riqueza de ambas Indias». Al igual que los Países Bajos Inglaterra ya venía dando zarpazos a territorios ultramarinos de España y Portugal. Esto escribía Francis Bacon:

> «No tengo ninguna duda de que, para los europeos de hoy, la principal ventaja de una buena flota marina (que es uno de los mayores patrimonios del reino de Gran Bretaña) es enorme; porque la mayoría de los reinos de Europa no son interiores, sino que buena parte de sus límites geográficos están ceñidos por el mar, y porque la dominación marítima permite comerciar con las riquezas de ambas Indias» [860].

Para poder controlar los continuos enfrentamientos y escaramuzas en aquellos territorios, también hubo de enfrentarse a otras dos potencias cuya ayuda de todo orden permitía que la guerra de los Países Bajos se hiciera –como se hizo– interminable e insoportablemente costosa, en dinero, en pérdida de iniciativa y en confianza de los gobernantes españoles. En Inglaterra la diferencia de religión agravaba las relaciones entre ambos países y con el tiempo se iba generando un decidido afán por desbancar a España de su predominio en Europa. John Milton en su ardorosa crítica de la censura previa de los libros, se apoyará en el criterio de que siendo ellos producto de la razón humana, censurarlos es un atentado contra la Verdad. Y se pregunta «¿Por qué si no, fue escogida esta nación para que desde su interior… sonaran y se proclamaran los primeros auspicios y trompetas de la Reforma, para toda Europa?» [861].

En el caso francés se daban algunas razones más: el relativo peso que pudieron tener los protestantes partidarios de sus homólogos flamencos, la obsesiva hostilidad de Francia hacia la Monarquía Católica y, al mismo tiempo, la circunstancia de que el propio rey Católico no era ajeno a las maniobras que, a ojos vista, practicaba el rey Cristianísimo. Como sabemos y los propios franceses se encargaban de difundir, también Felipe II ejecutaba las mismas maniobras tanto en relación con los católicos franceses, a los que ayudaba en la medida de sus posibilidades, como operaba incluso en beneficio de los hugonotes. La consecuencia era, pues, evidente; el objetivo de ambos soberanos en nada diferían entre sí, puesto que ambos estaban fundamentados en la más poderosa

[860] Bacon, F., *Ensayos,* «Sobre la verdadera grandeza de reinos y Estados», en «Ensayos», cit., p. 157.
[861] *Areopagítica,* p. 153.

razón de Estado: horadar el potencial y minar las fuerzas de su enemigo, desde la economía hasta su poderío militar [862]. Erasmo describió la situación general de las comunidades humanas, como una herida abierta incapaz de ser cerrada:

> «Estamos en guerra sin parar, nación contra nación, reino contra reino, ciudad contra ciudad, príncipe contra príncipe, pueblo contra pueblo; y algo que los mismos consideran impío: vecino contra vecino, pariente contra pariente contra pariente, hermano contra hermano, hijo contra padre… Y si viera que esto lo hacen, lo instigan, lo fomentan precisamente los representantes del que es pontífice de paz y aglutinador de todas las cosas, aquellos que saludan al pueblo con un augurio de paz…» [863].

7.

> *«El oro es el nervio de los ejércitos». «Lo que he visto del Rey de Francia y lo que he oído del Emperador demuestran que entre estos príncipes no existe la menor unión».* Giustiniani: *«La Reina de Navarra, hermana del Rey, me dijo un día que para poder acordar a los hombres, sería necesario que Dios rehiciera uno entre los dos».«No hay suficiente tiempo ni dinero para reducir por la fuerza las 24 ciudades sublevadas en Holanda». «Es un caos la manera que ahora está lo de aquí». «El rompimiento del inglés, las invasiones por todas partes, la restauración de Portugal, Italia y Cataluña…»* Erasmo: *«La madurez de un príncipe costará cara al Estado si es haciendo la guerra».*

Uno de los ejemplos más dramáticos relativo a la pérdida de la plata de Indias lo constituyó la captura por los holandeses (esos enemigos de España de los que despreciativamente decía Quevedo que «por merced del mar pisan

---

[862] En carta de don Juan de Zúñiga a su hermano don Luis de Requesens a 5 de enero de 1574, *en Nueva Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, vol. 1, Madrid 1892, pp. 8 ss.: Don Juan de Zúñiga informa a su hermano, antes gobernador de Milán ahora de los Países Bajos, de las dudosas intenciones de los reyes Cristianísimos respecto de los herejes. El embajador tenía razones suficientes para conocer que las intenciones de los franceses respecto a Felipe II no eran claras, por lo que usaba de disimulación para despistar al político español. Entre otras cosas le expone que la reina madre le había comunicado respecto a los protestantes que «Todos eran canalla… con mucha brevedad los tendría a su devoción… respondí que [entonces] sería muy fácil, castigarlos de una vez… que cuanto mas tardara… en mandar castigarlos irán teniendo más fuerza y el Rey [su hijo] menos, y todo el mundo se espanta de que VV. MM. consientan que… están tan desvergonzados que osan pedir… los capítulos… para hacer la paz… respondiome que del pedir al dar va mucho…».

[863] *Adagios del poder y de la guerra…,* p. 214-215.

andrajos de suelo», o, desde otro punto de vista no menos hiriente consideraba que «después de haberse con el robo constituído en libertad y soberanía delincuente») de la totalidad de la flota comandada por Juan de Benavides a fines de 1628 en Matanzas. Tras este trágico suceso y la posterior pérdida de Pernambuco, en Brasil, en 1630 el camino de tierras americanas quedaba libre para los enemigos. Las consecuencias financieras y de todo orden fueron enormes. Lo fue para toda la política internacional de la Monarquía, para el sostenimiento de su prestigio a escala global, para la viabilidad de tantas guerras abiertas, etc. De hecho, produjo el desequilibrio comercial y el desarme moral de muchos españoles. Razón tenía, desde luego, el habilísimo político que era el cardenal Richelieu cuando afirmaba en una de sus máximas políticas que España solo puede ser vencida por el mar y que su poder militar «no se puede mover sin el oro que es el nervio de sus ejércitos»:

> «… la potencia de España no puede ser doblegada más que en el mar respecto de las Indias… el Rey de España tiene grandes dominios territoriales (pero) sus fuerzas son un cuerpo sin alma que no se puede mover sin oro que es el nervio de sus ejércitos» [864].

Como siempre los embajadores venecianos darían muestra, una vez más, de su preciso conocimiento de las relaciones entre los Estados que pudieran interesar a la Serenísima. En el caso al que aludiré al embajador veneciano no se le había escapado el trascendental hecho de que las relaciones entre Francisco I y Carlos V no eran nada buenas y que él deducía que «Lo que he visto… y lo que he oído… me demuestran suficientemente que entre estos dos grandes principes no existe la menor unión». Portador de novedades importantes para su señor, en 1537 el embajador véneto Francesco Giustiniani informaba a sus superiores que:

> «Lo que he visto del Rey de Francia en mi corta estancia, y lo que he oído del Emperador en la corte o en el consejo de vuestra señoría me demuestran suficientemente que entre estos dos grandes príncipes no existe la menor unión… La reina de Navarra, hermana del rey, me dijo un día que para poder acordar a los dos hombres, sería necesario que Dios rehiciera uno entre los dos siguiendo el calco de ellos. Pues al rey Cristianísimo no le gustan los negocios del palacio, ni el beneficio del Estado; mientras que el Emperador solo sueña con el gobierno y los medios de aumentar su poder…» [865].

---

[864] Richelieu, Cardenal de, *Maximes d'Etat et fragments politiques du Cardinal de Richelieu*, publiées par M. Hanotaux, Paris 1880, Máxima II. Ver en *Materia de Estado, Ciencia de la Política…,* p. 189.

[865] En Lapeyre, H., Rélations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de la France au XVI.ª siècle*,* ed. de N. Tommaseo, Paris 1838, vol. I, p. 173.

Retornando a don Luis de Requesens y a la citada carta de 1574 constatamos la urgencia que trata de hacer ver al poder central en el mensaje que envía. Su trascendencia, tanto en lo que se refiere a los límites de tiempo, como a la cruda realidad que representaba y venía representando la ausencia de dinero y bastimentos para atender a las operaciones bélicas, es innegable. Este tipo de previsión que encontramos en no pocos autores de este período, estaba ya establecido en el ingente y ahistórico texto de las Siete Partidas de Alfonso X. Concretamente *Partidas* II, XXIII, 3: «Apercibidos en todo grado… deue estar el Pueblo, quando quisiere guerrear con sus enemigos; non tan solamente de omnes, e de cauallos e de armas… más aún de engeños, e de ferramientas, e de todas las otras cosas que han menester, también para acometer, como para defenderse» [866].

Además, hay que recordar que los enormes gastos que para el erario público representaba la conservación de los Países Bajos, repercutían en otras operaciones militares que la Monarquía mantenía tanto frente a Francia o Inglaterra, como en la defensa de las colonias incorporadas y la paz de los mares que a ellas llevaban las naves españoles. Requesens era claro en su mensaje «Si tenemos que gastar tanto en reducir cada una ciudad» ¿qué se puede hacer con las veinticuatro ciudades restantes?:

> «No hay suficiente tiempo y dinero en el mundo para reducir por la fuerza a las veinticuatro ciudades sublevadas en Holanda, si tenemos que gastar tanto en reducir a cada una como lo que hemos empleado en otras semejantes» [867].

Pocos años antes el duque de Alba, Gobernador y Capitán general de los Países Bajos, en carta a Felipe II de fecha 11 de marzo de 1569 intentaba serenar la inquietud de su soberano haciéndole ver un futuro prometedor de las finanzas flamencas, de tal forma que el eterno problema que originaban los ingentes gastos de la guerra, entre ellos las soldadas de los ejércitos, quedaran cubiertas: «yo espero en Dios sacar a V. M… deste trabajo de manera que no sea necesario sacar dinero de España». Vistas así las cosas, y conociendo los resultados de las severas medidas que adoptará, es fácil llegar al convencimiento de que el duque, a pesar de recurrir al consabido providencialismo que sosegaba las conciencias de todos, trataba en ese momento de serenar al rey más con palabras que con argumentos sólidos apoyados en hechos cuya oportunidad fuera, además, perceptible y convincente. No cabe sino pensar que el pensamiento del Gobernador general de Flandes transitaba por senderos parti-

[866] *Los Códigos Españoles,* tomo II. «Código de las Siete Partidas», Madrid 1848, p494.
[867] El dato en PARKER, G., *España y los Paises Bajos*, cit., p. 59.

cularmente arriesgados, tanto que más tarde demostrarían ser tan extremadamente rigurosos como arbitrarios y, desde luego, contrarios al fin que aquel se proponía:

> «… Yo espero en Dios sacar a V. M. brevemente deste trabajo y poner esto de manera que no sea necesario sacar dinero de España para sustentarlo, y que se pueda rembolsar una gran parte de lo gastado…» [868].

En un documento publicado por Valladares –al que me he referido en ocasión anterior [869]– en su siempre interesante *Semanario erudito* se nos muestra de forma descarnada los aprietos económicos de la Corona en tiempos de Felipe IV poco antes de la Paz de los Pirineos de 1659 que, como se sabe, constituiría la rúbrica definitiva al proceso de pérdida de peso de España como potencia europea. Desoyendo el monarca los consejos de algunos de sus principales y más influyentes ministros, tanto como los imperativos de la razón y los dictámenes de la lógica ante unos hechos que se presentaban tan sombríos como inevitables para la Monarquía, recibe la dura amonestación del arzobispo de Toledo, cardenal Sandoval, en términos de sorprendente crudeza.

Lo importante del caso es que el prelado se esforzaba por justificar la creación de nuevas imposiciones ante la circunstancia de producirse un enfrentamiento simultáneo de aquella contra las potencias europeas más declaradamente enemigas (Francia, Inglaterra, así como la situación, ya consolidada, de Portugal, entre otras). La perfecta concienciación de estas circunstancias la hallamos en un Felipe IV repitiendo una y mil veces en sus cartas a su confidente, en quien descargaba su conciencia. Me refiero a la religiosa de Ágreda quien con el rey compartía la miserable situación de una Monarquía arruinada e incapaz de atender a tantos frentes abiertos. En verdad se trataba de una situación tan desfavorable para la enflaquecida Monarquía, que justificaba al prelado recordar al rey que en conjunto nada se oponía a hablar de «invasiones por todas partes».

Lo que Sandoval pretendía con su enérgico escrito no era otra cosa que sacudir la mente de un monarca que parecía haberse alejado peligrosamente de la realidad. Un soberano que permanecía calcáreamente anclado en posicionamientos políticos que pertenecían a un pasado todavía cercano y que apuntaban a conceptos políticos y religiosos tan caducos como próximos a la concep-

---

[868] *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* vol. LXXXVIII, Madrid 1861, p. 6.

[869] *Gobernantes y gobernados,* pp. 21 y 22.

ción patrimonialista de la Monarquía. A su juicio «el nuevo rompimiento del inglés, las invasiones por todas partes de los enemigos desta corona [y] la… restauración de Portugal, Italia y Cataluña, y de otras provincias» justificaban sobradamente un cambio de rumbo en la política general de la Monarquía. Especialmente en los asuntos económicos.

Al menos el Cardenal primado lo entendía así en puntos muy concretos, si bien guardándose muy bien de que ninguna de sus sugerencias, sobre todo aquellas de tipo económico, afectasen a los bienes de la Iglesia [870]. Su convicción sobre este trascendental punto queda de manifiesto al afirmar que «los aprietos de las presentes guerras» podrían justificar el incremento de los gravámenes y exacciones tributarias que el monarca considerase oportunas («podrá hacer justos los tributos de V. M.»). La razón política que justificaba esta potestad regia se hallaba en el hecho de ser «absoluto señor» del reino; es decir, titular de un poder absoluto ante el cual cualquier decisión que afectase al «estado secular» se estimará justa.

Sin decirlo expresamente, el prelado apelaba a la razón de Estado que, por sí misma, justificaba que las decisiones regias estuvieran en consonancia con las circunstancias presentes. Cosa bien distinta era cuando de lo que se trataba era del «patrimonio de Christo», es decir, de los bienes de la Iglesia, sobre los cuales el monarca carecía de facultad para realizar actos de disposición, incluso existiendo circunstancias excepcionales. Al mismo tiempo el cardenal le recuerda lo injustificado que resulta empobrecer sus propios reinos a cambio de lograr paces con reinos extraños.

Nada parecía importarle, salvo que la Iglesia española perdiera unas prebendas que, en su mayor parte, procedían de la generosidad del Estado. En cierto modo este argumento cardenalicio recuerda aquella afrenta luterana según la cual podía hablarse de «tiranía eclesiástica». La postura, un tanto intransigente, del cardenal, no era una queja aislada. Por el contrario no eran pocos los que defendían la intangibilidad de los bienes de la Iglesia, por ser patrimonio de Dios. Según Diego Felipe De Albornoz «En los bienes de la Iglesia ponga V. M. con mucho tiento la mano, que son el patrimonio del cielo, sobre el que se libra el culto de la religión, el sustento de los pobres y

[870] Carande, R., *Carlos V y sus banqueros,* I, Barcelona 1990, p. 165 recoge un documento procedente de un distinguido coetáneo Marineo Sículo, conocedor directo de los hechos por haber vivido en España alrededor de medio siglo que me parece bastante interesante en estos momentos: «Hay… en España muchas casas de caballeros nobles, aunque no son de títulos que tienen mucha renta, los cuales sería largo de contar. Mas la renta de toda España, según mi juicio y de otros, se divide toda en tres partes, casi por igual, de las cuales es la una de los reyes y la otra de los grandes, casi por igual, y la tercera de los prelados y sacerdotes». A esto comenta Carande: «No se puede pedir exactitud a sus afirmaciones, que no dejan de ser reveladoras».

desvalidos… contra cuya vida puede cometerse homicidio sin derramamiento de sangre» [871].

Ante tales necesidades y el apremio con que estas se presentaban, argumentaba el cardenal que muy bien «podrían hacer justos los tributos que V. M. impusiese al estado secular, porque de él es absoluto señor, pero no siéndolo del patrimonio de Christo, no será digno…» Poco cabe añadir frente a la postura adoptada por el cardenal primado. Sin embargo, las reflexiones y consiguientes recomendaciones de reputados arbitristas (a los que ya he aludido), tales como Álvarez de Toledo, González de Cellorigo, López Bravo, Gerónimo de Zevallos, entre otros sostenían, con sólidos fundamentos, justamente la posición contraria: el empeño regio, las numerosas cesiones de rentas de la hacienda real a particulares y, desde luego, a la Iglesia a la que luego había de defender, precisamente contando con medios económicos en la mayoría de los casos inexistentes. Por citar un ejemplo que, con sólidos argumentos, sirva de justificación a la intransigencia del prelado, citaré algunos de los términos en los que Gerónimo de Zevallos sostiene la tesis contraria. Opinaba Zevallos que:

> «Al paso que sube la balança eclesiástica, es fuerza que baje la del estado seglar, y así en breve tiempo se lo ha de llevar todo… Por este camino podría ser que ya estuviésemos en los fines desta Monarquía, sin que sea su remedio el cargarla de contribuciones ni millones… Y assi los eclesiásticos, y sus bienes, por ser de otro dominio… no son de provecho para los socorros que ha menester V. M., en tiempos de paz y de guerra. Pues pongamos los ojos en los mayorazgos, en las alcabalas… los juros… los censos… Considérese también la muchedumbre de pobres de la República, y vagamundos que usurpan sus acciones, quitando la limosna a los verdaderos pobres, por haber hecho oficio en España el mendigar…» [872].

Tras muchos argumentos en favor de su tesis Zevallos pone como colofón un comentario difícilmente superable: «Pero ya la razón de estado consiste en no tenerla, fundando en interés particular la destruición pública, que es el milagro debido a la santidad de España y de sus Reyes» [873].

Las poco pacíficas relaciones entre la Monarquía Católica y el Vaticano, como sabemos, tenían por objeto enconadas negociaciones con Papas de muy

---

[871] *Cartilla política y cristiana,* fol. 5.

[872] *Arte real para el buen gobierno…,* fol. 125 vto.

[873] *Ibidem*, fol. 134 vto. Y continúa sus argumentos lleno de conocimiento de los hechos: «Y esta es la razón de haber llegado a tanto extremo la enfermedad de nuestra República, porque siendo insufrible su daño a todos, y confessandole, no hay quien admita sus remedios, en tocando en el particular de cada uno; porque si alguno los propone, con intención y zelo Cristiano, deseoso del bien común,, luego es acometido de la avaricia de unos, que temen perder lo que poseen, y de la ambición de otros, que no quieren se ponga límite a sus riquezas».

diverso carácter y disposición. Al menos no parecía que opusieran como escudo para prestar ayuda financiera, que el dinero de la Iglesia de Roma formaba parte innegociable del «patrimonio de Christo». Así se expresaba el enérgico prelado:

> «Los aprietos de las presentes guerras, el nuevo rompimiento del Inglés, las invasiones por todas partes de los enemigos desta corona, la firme restauración de Portugal, Italia y Cataluña, y de otras provincias podrían hacer justos los tributos que V. M. impusiese al estado secular… porque de él es absoluto señor; pero no siéndolo del patrimonio de Christo, no será digno… que con pretexto de dichas guerras entre en él la mano… que V. M… se alargue todo lo posible en la cesión de sus derechos para que las paces con los principes cristianos católicos tengan efecto; pues todo lo que por este camino se perdiere, es nada en comparación de la ruina que padecen sus reinos por causa de la guerra contra ellos…» [874].

Sin duda, el tema global, pero sobre todo el aspecto económico o tributario del mismo así planteado por Sandoval, afectaba directamente a uno de los problemas de mayor envergadura que, desde hacía largo tiempo, se venían planteando en las relaciones entre Iglesia y Estado. Por cierto, que se trataba de un problema bastante similar por su envergadura y complejidad, además de tener el mismo fundamento teológico-jurídico, que las disputas habidas entre ambos poderes desde los tiempos del emperador en materia jurisdiccional. Sin embargo, la contundente respuesta del cardenal estaba siendo replicada con argumentos bastante precisos por los pensadores castellanos del momento, fundamentalmente por el grupo que componían los arbitristas político-económicos. Estos últimos estaban perfectamente conscientes de los graves riesgos que, sin remedio posible, podía traer consigo una práctica gubernativa y política que perjudicaba claramente a los súbditos componentes del brazo secular. De nuevo, casi siglo y medio más tarde, el pensamiento moralizante y antibélico de Erasmo recobrará vigencia en relación con quienes «hasta que no han visto al Estado arruinado», no aprenden que una guerra se evita ejerciendo un gobierno justo. Constituye el medio más eficaz de evitar las consecuencias económicas que toda confrontación militar origina, en todo caso y en cualquier circunstancia, en las naciones.

Siguiendo el planteamiento que le es propio y que viene inspirado por un humanismo profundo y un arraigado moralismo («los puestos de gobierno hay que confiarlos a hombres íntegros»), incapaz de dejar sin respuesta determinadas costumbres de los príncipes del Renacimiento, propugnará que «la madu-

[874] *Semanario erudito que comprende varias obras inéditas, dadas a la luz por don* VALLADARES, A., tomo XII, Madrid 1788, pp. 250-252-253.

rez de su príncipe» y necesaria integridad de sus ministros constituyen el mejor antídoto para evitar las lógicas desgracias de una guerra:

> «La madurez de su príncipe costará cara al Estado si es haciendo la guerra, como aprenderá que la guerra se ha de evitar por todos los medios, si hasta que no ha visto al Estado arruinado por la ceguera de los malvados no comprende que los puestos de gobierno hay que confiarlos a hombres íntegros» [875].

El viejo problema de la eventual superioridad del poder espiritual sobre el temporal que durante siglos había presidido las no siempre pacíficas relaciones entre Iglesia y Estado, había sido desplazado por una equivalencia, o si se quiere un equilibrio asentado, un tanto precariamente, entre ambos poderes. La deriva autoritaria de los poderes temporales europeos a fines del siglo XV, orientados hacia un absolutismo político poco o nada complaciente con posturas permisivas en materia de religión (salvo excepciones como Inglaterra o Alemania) dejaba escaso margen a cualquier forma de primacía de lo espiritual sobre lo temporal. Tras la irrupción reformista, ni la tolerancia ni la libertad religiosa se impondrán por sí mismas. A partir de ahora en aquellos regímenes en los que el poder secular lo encarnaba un soberano que, en no pocos casos, se consideraba desligado del cumplimiento de sus propias leyes, el triunfo de las tesis luteranas o calvinistas dependió de la mayor o menor pujanza de quien ostentaba el poder o de la mayor o menor energía del movimiento reformista y anticatólico. El propio Erasmo aludía a los problemas que llevaba consigo el ejercicio de un poder ilimitado a la hora de conllevar su credo con otros credos diferentes: «Tempranamente le enseñan [al príncipe] a ser orgulloso, le enseñan arrogancia: se le advierten que le está permitido lo que le venga en gana. Le dicen que los bienes de todos son posesión del príncipe, que el príncipe está por encima de las leyes» [876].

Hay algo que, de una u otra forma, mantendrán otros autores, o es posible deducir de sus manifestaciones en casos de radical discrepancia religiosa, que precisa tenerse en cuenta. Se trata de que defender la tolerancia significaba el enfrentamiento entre quienes tenían medios coactivos, físicos y espirituales y otros grupos que carecían de ellos. Por ello el principio de la tolerancia quedó

---

[875] ROTTERDAM, E. DE, *Adagios del poder y de la guerra,* cit., p. 163.

[876] *Adagios del poder y de la guerra,* cit., p. 162. En p. 163 agrega: «Suponed una educación tan corrupta que incluso podría corromper el ingenio de un Arístides. Agregad todos los venenos de la adulación, todos los deleites que mal se avienen con la sabiduría, agregad los placeres, el brillo del éxito; suponed el poder, suponed la fogosidad de la edad y su espointánea inclinación hacia lo peor. Añadid a todo eso un corazón contaminado por las malas creencias. ¿Y os sorprende que uno que con tales experiencias se ha formado para el ejercicio de la política gobierne con tan escasa sensatez?».

reducido en un primer momento a sobrevivir frente a la Iglesia Católica abandonando medios coactivos en materia de religión» [877]. Valle de la Cerda recordará a principios del XVII que el príncipe estaba obligado a desterrar la «demasiada confianza y connivencia» cuando lo que está en juego es la defensa de la fe. Entendía que el caso francés al permitirse la libertad de conciencia, lo único que su rey logró fue la destrucción del Estado [878]. Este puede ser un claro ejemplo que justifique aquella severidad regia que aconsejaba tácticamente Maquiavelo y que, sin demasiados reparos admitía Saavedra Fajardo. Incluso la crueldad en casos puntuales caracterizados por su trascendencia, ya que en los demás, la clemencia o la prudencia podían bastar para hacer que un gobierno fuera justo en lo que concierne al bien de sus súbditos y en lo que respecta al mantenimiento del propio Estado.

En realidad, toda esta turbulencia política, social, religiosa y cultural chocaba frontalmente con la base misma de la tesis luterana de que la distinción entre los dos órdenes sociales, el religioso y el seglar, no era más que una invención útil para la Iglesia Católica, en cuanto servía para imponer sus condiciones sustentadas y blindadas por voluntad divina. Sostenía Lutero que «todos los cristianos pertenecen en verdad al mismo orden», principio éste que tenía su fundamento en el propio San Pablo (1 *Corintios 12,12 y s.*). John Milton tiene, a este respecto, unas palabras en todo equivalentes a lo afirmaba Lutero, con la diferencia de que hacía una llamada a la convivencia, al acuerdo no conformista, sino basado en la convicción de que la Verdad no es patrimonio de unos pocos: «Un poco de prudencia generosa –dirá–, un poco de tolerancia entre unos y otros y una pizca de caridad, podrían convencer a todas estas diligencias para que se agruparan, para que se unieran en una búsqueda general y fraternal en pos de la Verdad» [879].

8.

«Aquellos han abrazado la libertad religiosa y prestado fidelidad a Calvino y Lutero, niegan que el hombre tiene libre albedrío». «La Iglesia va penetrando mucho en el interior del Estado; los bienes temporales entrando en el dominio eclesiástico, salen para siempre del seglar para los socorros que ha menester V. A. en tiempo de

[877] Introducción a LOCKE, J., *op. cit.*, p. XVIII.
[878] *Avisos en materia de Estado y Guerra,* fol. 55.
[879] *Areopagítica,* p. 159.

guerra». «Puede temerse algún secreto designio de Dios que pone y quita las Monarquías». «Las razones de Estado son lo importante. Que el comercio tenga pues el honor que le corresponde».

Campanella, en su curioso y a veces contradictorio periplo doctrinal, oscilante entre la utopía que propagaba Tomás Moro y en parte Erasmo, y el realismo político difundido por Maquiavelo, sostendrá firmemente su opinión sobre algunas de las más importantes razones que explican el reconocimiento de la libertad religiosa por parte de algunas naciones. Por supuesto que los argumentos en los que él asienta su tesis, nada tienen que ver con la lógica que acabo de exponer de naturaleza tanto política como religiosa. Ni constituía el fruto de una revuelta popular contra la fidelidad a la fe oficial representada por el rey, ni tampoco era un ataque en regla contra lo que consideraban una artimaña de la iglesia Católica para mantener su estatus dominante sobre la comunidad católica, una situación de poder amparado y defendido con medidas espirituales que implicaban condenas de eterna vigencia. Para Campanella, sin que con su discurso se distanciara de lo anterior, también tenían su peso otras razones de no menor calado, aunque sí relacionadas con la libertad religiosa. Para él dos razones justificaban la «fidelidad a Calvino y Lutero» de muchos de sus seguidores una, sentirse libre de los incómodos ayunos y abstinencias y otra, negar el libre arbitrio del hombre a la hora de hacer el bien o el mal:

> «… aquellos han abrazado la libertad religiosa con mayor afán… para estar libres de ayuno y abstinencia, y son de pasiones vehementes y creen poder menos moderarlas. De ahí que hayan prestado fidelidad a Calvino y Lutero con toda rapidez, puesto que niegan que el hombre tiene libre albedrío para hacer el bien o el mal…» [880].

Esto y la difusión del principio según el cual la religión oficial y obligatoria era aquella observada por el monarca contribuirán a un retraimiento de las iglesias nacionales hacia posiciones exclusivas. El caso de la Francia de Luis XIV constituye una salvedad desde el momento en que supo encastrar la tolerancia religiosa en el sistema político, como medio de salvaguardar la viabilidad del Estado y la continuidad de su corona: «El Rey desea tratar a sus súbditos, de cualquier religión que sean, igualitariamente: pero desea también, como requiere la razón, que unos y otros se plieguen a su deber» [881]. En otros

[880] *La monarquía hispánica,* cit., p. 202.
[881] *Instructions de M. de Schomberg.* En Avenel, *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'Etat du Cardinal de Richelieu,* tome I (1608-1624), p. 120.

países se adoptarían soluciones distintas en función de la propia gobernabilidad interior. En Alemania la presión del luteranismo hizo que la reforma fuera instalándose por su propio empuje a partir de las prédicas de Lutero y sus más directos seguidores. En Inglaterra la influencia y rápida asunción de las tesis reformistas fue fruto del rechazo general de las viejas tesis del teocratismo papista inaceptables en momentos en que los cambios afectaban a casi todos los ámbitos del saber.

El luteranismo y sus «desviaciones» fue adoptado por los ingleses incluso con la doctrina del «derecho divino de los reyes», al menos hasta la revolución de 1640. Desde luego los pensadores españoles, doctrinarios políticos, teólogos moralistas o, sobre todo, arbitristas (Moncada, Cellorigo, López Bravo, etc.) dedicaron su esfuerzo en demostrar que había espacios en los que la Iglesia no debía penetrar por pertenecer al ámbito propio del poder secular. De ahí sus denuncias y alarmadas exhortaciones de respetar ambos campos competenciales por parte tanto del poder espiritual como temporal, sencillamente porque de ello dependía el resquebrajamiento de la estructura monárquica («la Iglesia va penetrando mucho en el interior del Estado», dirá un personaje del siglo XVII). En cualquier caso en España, no surgió un Bodino que encontrara un ambiente propicio para ser capaz de romper las viejas estructuras del poder político y de la Iglesia, tal como se dieron o se provocaron en la vecina Francia. En pocas palabras, Bodino atendió más a los límites que al poder del rey de Francia supusieron la ley divina, el derecho natural o, incluso, la moral que otro tipo de frenos de orden institucional o político.

Creo oportuno prestar atención a las interesantes reflexiones que en 1623 hace el arbitrista político-económico Gerónimo de Zevallos a propósito del poco justificable enriquecimiento de la Iglesia a costa de los bienes pertenecientes al Estado y al pueblo. Consciente del grave riesgo que ello suponía para la continuidad del Estado y, por lo mismo, la persistencia de la corona, advierte al soberano «el daño que padece esta Monarquía, con la abundancia de los bienes temporales, que entran cada día en el dominio eclesiástico, sacándolos del temporal». Recuerda Zevallos que es principio común a todos los Estados que cada poder tenga su campo propio de competencia, tanto en materia jurisdiccional como económica. El rey está obligado a seguir el citado principio simplemente por razones de subsistencia, porque tales bienes cedidos a la Iglesia a través de vías diversas y a lo largo de los años «en entrando en el dominio eclesiástico, salen para siempre del seglar». El daño que esto puede generar en la Monarquía es del todo evidente dada la gravedad de sus consecuencias, ya que por este camino «como el daño es secreto, andamos

olvidados del remedio; y es como una carcoma… ya que cada día van saliendo del patrimonio real incorporándose para siempre en el eclesiástico…».

Innecesario recordar que el planteamiento económico y político de Zevallos contradecía en sus fundamentos las razones que con tanta convicción exponía el cardenal Sandoval. La realidad que se nos muestra a través del razonamiento de Zevallos es que, por un lado consideraba ineludible suprimir el gran flujo de dineros y bienes que iban a parar a la siempre insatisfecha Iglesia española, de modo definitivo. Por otro lado, que todos estos bienes e imposiciones (exención de tributos, juros, heredades, subsidios, excusados, mayorazgos, etc.) los posee el poder secular, es decir, la caja del tesoro público, entre otras razones «con obligación de sustentar en paz y en guerra a los eclesiásticos» [882]. En consecuencia, alegar que tales bienes recibidos del Estado tienen propiamente carácter espiritual y, por lo tanto, son intocables por el poder secular, constituía una falacia destinada a hacer suyos tales bienes *in aeternum*, olvidando que de este modo «no son de provecho», para un fin superior, como son «los socorros que ha menester V. M. en tiempos de paz y de guerra». Pero también socorros que, no debería olvidarse, también beneficiaban a los eclesiásticos. Como final a su prolija exhortación concluye Zevallos que:

> «Al paso que sube la balança ecclesiástica en rentas temporales, es fuerça que baje la del estado seglar, y así en breve tiempo se lo ha de llevar todo… los ecclesiásticos, y sus bienes por ser de otro dominio… no son de provecho para los socorros que ha menester V. M., en tiempos de paz y de guerra» [883].

---

[882] Zevallos, G. de, *Arte real para el buen gobierno de Reyes y Príncipes y de sus vasallos,* Madrid 1623, fols. 121 a 125. En fol. 123 vto. agrega con apoyo de las Partidas, que «cada una tiene su jurisdicción distinta y sus súbditos: la ecclesiástica a los ecclesiásticos y sus bienes, y la seglar y temporal los seglares y a los suyos». El fol. 124 recuerda al detentador del poder secular: «Hágase la quenta por los libros de V. M., de los juros que están incorporados en las Religiones, véanse por los libros de las contribuciones del subsidio y el escusado, las heredades, casas, tierras, tributos, y dehesas que posseen, y se hallará que es mucho más lo que está fuera del comercio temporal /sin esperança del volver a su principio) que no quanto se posee por el estado seglar…» Fernandez de Navarrete, P., *Conservación de Monarquías… Gran Consulta al Consejo Supremo de Castilla,* en BAE XXV, p. 451-452: «vuestra magestad se sirva de irse muy à la mano en las mercedes y donaciones que ha hecho y hace, y en las ayudas de costa que ha dado: porque lo que se da à uno se quita à muchos…» En p. 454 recomienda: «los que deben salir son los grandes, señores, caballeros y gente desta calidad, y un número muy grande que hay de viudas muy ricas y muy poderosas, y otras que no lo son tanto, y se han venido à la corte sin causa legítima… y muchas personas eclesiásticas que, teniendo obligación de residir en sus beneficios,, so color de que tienen pleitos en esta corte y que sus iglesias los envían a la defensa dellos, se vienen à ella, con que defraudan al culto divino…». En p. 455 agrega: *«… que se tenga la mano en dar licencias para muchas fundaciones ded religiones y monasterios y que se suplique à su santidad… de poner límite en esta parte y en el número de los religiosos…*

[883] *Ibidem,* fols. 124 vto. y 125. Mateo López Bravo, arbitrista y político destacable del siglo xvii dice a este propósito que «*… es perjudicial la venta de las rentas dedicadas a los gastos de la paz y de la*

Las llamadas a la prudencia en lo referente al control de gastos por el Estado tenía plena justificación considerando la generalizada hostilidad que iba creciendo contra la Monarquía Católica. No pocos arbitristas españoles clamaban en sus escritos por que el Estado estableciese un sistema impositivo similar al de otras naciones más prósperas económicamente. Mateo López Bravo es un claro ejemplo de ello. Él mismo hizo una advertencia para conocimiento de todos y, especialmente del gobierno que no es prudente olvidar: «Que el comercio tenga, pues, el honor que le corresponde» [884]. El agobio económico que se abatía sobre Castilla constituía una pesada carga que imposibilitaba tanto el crecimiento de la producción como el descenso de los súbditos habituados a las labores agrícolas o mercantiles. John Linch ha coincidido plenamente en este punto recordándonos la idea felipista de que todos los elementos del Imperio estaban obligados a ayudarse entre sí. Todavía, no lejos del final de su largo reinado, comunicaba al Consejo de Italia que «Excepto en los casos más urgentes, no es costumbre transferir las cargas de un reino a otro… y como en la defensa de uno son preservados todos, es justo que todos me ayuden» [885]. López Bravo sintetizará en inapelables términos de qué manera había de organizarse en España el sistema de exacciones públicas para que «no se oponga a ningún bien social». Merecen ser recogidas sus palabras, aunque solo sean el preludio de abundantes consideraciones sobre el tema. Nos dice que:

> «La forma más digna de exacción es aquella que sea espontánea, abundante, rápida y que no se oponga a ningún bien social» [886].

Dejando a un lado otras consideraciones, los medios económicos que pasaban a la Iglesia «para no volver», servirían sin duda para hacer más cómoda la vida a los eclesiásticos [887]. Pero no podían utilizarse, según el cardenal Sandoval, para otros fines correspondientes en exclusiva al poder temporal, por lo que se ve ni siquiera cuando pudieran ayudar a la defensa de la religión católica. No hay que olvidar que desde 1631 España entrará en una espiral bélica de sombrías consecuencias: guerra contra los herejes en general, guerra contra Francia, Inglaterra y los Países Bajos por esas mismas razones. Pero

---

guerra, ya que, una vez vendidos, se hace precisa la exacción de los demás para su redención», En *Del Rey y de la razón de gobernar,* Madrid 1627. Publicada por MECHOULAN, H., *Mateo López Bravo, un socialista español del siglo XVII,* Madrid 1626, utilizo la ed. de 1977, p. 321.

884 *Del Rey y de la razón de gobernar,* cit., p. 253.

885 LYNCH, J., *La España de Felipe II,* cit., p.20, de donde tomo el dato.

886 *Op. cit.*, p. 316.

887 LÓPEZ BRAVO, M., en su *Del Rey y y de la razón de gobernar,* Madrid 1626.

también por razones de poder, para defensa de la reputación, de predominio en Europa. Sin olvidar los continuos asaltos a posesiones españolas en el Nuevo Mundo con fines políticos, comerciales o de pura expansión de la herejía. Como ha propuesto Stradling en un excelente estudio, a partir de 1631 la política llevada a cabo por Olivares «fundió la dictadura con la tiranía» al acometer con desmedido empeño aquellas aventuras simultáneamente [888].

El 16 de agosto de 1632 Felipe IV hacía saber al presidente del Consejo de Castilla que «la escasez de medios y las necesidades de mi Tesoro a fin de hacer frente a cuestiones tan urgentes me obligan a valerme de todo lo que pueda sernos de ayuda». A partir de ese momento, el contencioso que había sido planteado por el cardenal Sandoval en el sentido de blindar los ingresos eclesiásticos de toda injerencia del brazo secular, así como las consecuencias que de tal negativa podían resultar para todos, se evidencia en toda su enorme dimensión. Ello quiere decir que los hechos impondrían su ley de hierro a la hora de determinar ciertas responsabilidades. Esencialmente, por lo que aquí interesa, el acierto de Zevallos de condenar la fuga de dinero y de bienes seculares en favor de una Iglesia que, a pesar del decidido empeño mostrado por la corona en pro de su defensa, de la defensa de la Catolicidad y hasta de la supervivencia de la Monarquía, era acertada [889]. Pueden traerse aquí unas acertadas palabras de Erasmo, cuando escribía: «Desde lo alto del púlpito uno promete el perdón de todos los pecados a los que luchen bajo las banderas de su príncipe. Otro clama: Príncipe invencible, persevera en tu idea de impulsar la religión y Dios combatirá a tu lado» [890].

Casi al mismo tiempo que Zevallos, Saavedra Fajardo ofrecía otros argumentos en íntima conexión con los anteriores, a excepción de unas condiciones específicas tendentes a asegurar la ayuda eclesiástica a la Corona y que, al mismo tiempo, muestran una vez más su talante de fino jurista y político. Considera que las iglesias de España están obligadas a devolver al Estado al menos parte de lo recibido de él liberalmente. Para ello el rey debe «convenirse con las iglesias de Castilla en una cierta cantidad de subsidio y excusado». Que tal devolución tiende a asegurar el futuro del Estado tanto como de las iglesias de Castilla. Que la finalidad de estas entregas será fortalecer la armada de la Corona, habida cuenta de los continuos asaltos de franceses, ingleses, holandeses

---

[888] Stradling, R. A., *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1660,* Madrid 1989, p. 125.

[889] El mismo López Bravo dirigiéndose al rey le hace la siguiente recomendación respecto a la Iglesia: «… desvélese en la conservación de sus inmunidades, privilegios y riquezas, porque los atrevimientos contra la religión casi nunca escaparon sin castigos, y en el aumento de la hacienda sagrada use de tal prudencia que ni la religión se desautorice ni padezca la civil compañía». En *Del Rey y de la razón…,* p. 104.

[890] *Adagios del poder y de la guerra…,* p. 214.

(«destinar una renta cierta y fija, para los gastos del mar»»). Que tal acuerdo se hará una vez y con carácter permanente. Finalmente, que para su observancia deberá ser firmado por el Papa. Veamos:

> «… es obligación de las iglesias restituir à los reyes para su conservación, las que piadosamente les ofreció su liberalidad… Consideración que puede mover a V. M. para convenirse con las iglesias de Castilla… en una cierta cantidad del subsidio y excusado, que por mano dellas se pague para el sustento de galeras y armadas en la forma que V. M. dispusiese. Tres conveniencias tendría esto. La primera, la justificación del empleo; la segunda, el destinar una renta cierta y fija para los gastos del mar…; la tercera, que hecha esta concordia perpetua de una vez…[sea] confirmada por el Papa» [891].

En 1631 Martín Saavedra y Guzmán se hace eco de ese aluvión de problemas con los que habría de enfrentarse la Monarquía. Era el momento propicio para que el rey francés hiciera posibles sus designios sobre España: «¿Cómo se podría alegrar el Rey de Francia… que los Herejes y rebeldes a S. M. en Holanda [originasen] que España retirase las armas de Italia, procurando defender su casa?». Tras relacionar Saavedra y Guzmán aquellos dominios que pudieran ayudar algo a la Monarquía, afirmará convencido que tales ayudas, de ser posibles, constituiría un remedio tardío («serían tardos los socorros de Alemania y… las Indias ya que estas posesiones necesitan de toda brevedad en ejecutarlas»). Tampoco era posible esperar ayuda del Emperador puesto que él mismo se hallaba en las mismas o parecidas condiciones. En todo caso, admite sin mayores reservas que «las causas ya V. M. las sabe… puede temerse no sea algún secreto juicio de Dios, que da y quita las Monarquías…» [892].

De nuevo el providencialismo, la creencia profunda en un salvoconducto falto de garantías que inclinase la balanza hacia el lado propio. Una vez más, entre tantas otras ocasiones, la mano de Dios en su divinal generosidad dirimiendo el enjambre de compromisos y enfrentamientos en que una humanidad o, más bien, unos príncipes se hallaban enlodados víctimas de sus caprichos o de sus ansias de poder. El ejemplo citado páginas atrás del entusiasmado devoto de Felipe II, en las Cortes de Monzón de 1563, proclamando solemnemente que «Nuestro Señor Dios viendo tan justificada mi causa, me concedió la cumplida victoria, lo mismo allí [Flandes] que en Italia», resulta un ejemplo bien significativo.

---

[891] *Razón de Estado del Rey Don Fernando,* n.º XII, p. 441.
[892] Saavedra y Guzmán, M., *Discursos de razón de Estado y guerra,* Trani 1635, fol. 3.

No es difícil entender que a mediados del XVII el curtido político y experimentado militar Saavedra y Guzmán asumiera en su totalidad los principios que regían el pragmatismo político y muy especialmente aquel que primaba entre todos y que desde fines del siglo XV se denominaba razón de Estado o, también, razón Política («las razones de Estado es lo importante», afirmará sin reticencias, convencido de la rotundidad de sus conclusiones). No sin razón, su obra *Discurso de la razón de Estado y Guerra* es un verdadero muestrario de los principios que conformaban la tan repetida razón de Estado y los problemas que presentaba la guerra misma. No pocas de sus disquisiciones o afirmaciones rotundas nos recuerdan los alegatos y la dura razón de los hechos políticos que encontramos en, tal vez, el primer estudioso español de la razón de Estado derivada de las tesis de Maquiavelo. Me refiero al milanés Ludovico Settala, del que ya se ha tratado páginas atrás.

Respecto a su propia experiencia, es fácil percibir que los argumentos del milanés, en general, parten más de un conocimiento práctico de la materia, que el simple resultado de averiguaciones librescas. Algo que el autor justifica en el prólogo de la obra con estas palabras: «en 22 años he adquirido algunas noticias, lo más he visto con que solo se pueda culpar la poca elegancia del lenguaje, no la verdad de los sucesos» [893]. Conforme al tantas veces recurrido principio mencionado, las obligaciones normales de muchos príncipes debían quedar sujetas a la primacía de aquel en aras de la propia supervivencia y la conservación del Estado.

Entendía Martín de Saavedra que tal como estaban las relaciones entre los Estados de la Europa occidental (Francia enfrascada en luchas por la supervivencia de un Estado que no perdiera su raíz católica, los Países Bajos navegando entusiasmados en un mundo reformado en punto a la religión y, además, presto a sacudirse el yugo español, Suecia evangélica según los principios luteranos o el vacilante Imperio) entre 1631 y 1633, incluyendo desde luego los potentados de Italia, permanentemente tentados por la deslealtad hacia España y casi siempre belicosamente inquietos, y por supuesto, sin olvidar el gran peligro que representaban los turcos, a los que siempre convenía tener presente. Lo más sensato era asumir que ante todo debería atenderse a la «razón de Estado», es decir al interés de la comunidad política en general organizada en forma de Estado moderno, nacionalista e independiente tanto de la Iglesia como de los demás Estados. Al mismo tiempo el citado autor no

[893] SAAVEDRA Y GUZMÁN, M. DE, *Discursos de razón de Estado y Guerra,* Trani 1635. Es curioso que en un esmerado, más que estimable soneto que inserta en las primeras páginas introductorias, al final del primer cuarteto se diga con referencia al rey y su Monarquía: «Oy nos enseñas la razón de Estado».

olvida que el príncipe debe considerar esa «razón de Estado» de forma independiente respecto a los estados señoriales, cuyos intereses particulares nunca deberían prevalecer contra todo lo que supusiera peligro para el interés de la Monarquía y de la generalidad de los súbditos y, en definitiva, lo que Maquiavelo y sus seguidores más apasionados, denominaban integridad y conservación del Estado:

> «Las razones de Estado es lo importante… Los Potentados procurarían asegurar sus Estados, con el mas poderoso, anteponiendo a las obligaciones la razón de Estado» [894].

La desconfianza de Martín de Saavedra hacia el modo de gobernar la Monarquía, la perfidia con que enjuiciaba las acciones de una Francia absolutamente desconectada, de hecho, de postulados referentes a la moralidad o las justicias divina y humana, su completa adscripción a los postulados más pragmáticos de Maquiavelo, especialmente aquel que se refiere a la razón de Estado, su inextinguible obsesión por los dominios que España tenía sobre Italia, etc., nos lo representa en una página plena de contenido político, de desafío a la perfidia francesa, pero, se me antoja que también, a la corta mirada de la Monarquía, que vivirá uno de los años más duros de su siglo XVII. Es curioso ver cómo este tratadista se desmarca de la línea seguida por tantos colegas suyos. Bien es cierto que los principios largamente divulgados por la Iglesia católica y sus cultores, sean glosadores, comentaristas, teólogos, humanistas o filólogos racionales, también se hallan presentes en sus comentarios.

Él fue quien dijo aquello de que «la razón de Estado es lo importante». Habría que preguntarse ¿Importante para quien?, o ¿Importante bajo qué circunstancias?. Aunque Richelieu proclamara que ellos habían aprendido este tipo de ardides de España, caso de ser verdad, también lo es que Francia había sido muy buena alumna, no ya de España sino de aquel que para el futuro, y seguro que sin pensarlo, había impuesto sus normas de gobierno al mundo entero. Obviamente, me refiero a Maquiavelo. Y nos preguntamos por aquello que flotaba en la fértil mente del pacifista y europeísta Erasmo: ¿Para qué tiene el Papa tan extraordinarios poderes? ¿Es un capricho o una necesidad que las ovejas no se desmanden del rebaño? El mismo Martín de Saavedra nos añade esto: «Bien se deja conocer que S. S. parezca que está más tibio de lo que deseara en causa tan suya… sin duda no es culpa suya,

[894] SAAVEDRA Y GUZMÁN, M. DE, *Discursos de razón de Estado y Guerra,* Trani 1635, p. 19 y 21.

sino (digamos así con reverencia) descuido; pero en él está aventurada su pereza y la Religión… este es el peligro…» [895] Su conclusión no podía ser otra que ésta:

> «Las amenazas de los franceses en Italia están mezcladas con execuciones, pues han entrado en ella, tomado plazas y fortificándose; y V. E. no dude, que esta resolución es con gran disinio, pues recién hecha una paz y cumplidos por el emperador y S. M. los capítulos della, tomar el Rey de Francia las armas y al mismo tiempo los Hereges contra el Imperio descubre la malicia…» [896].

9.

> Erasmo: *«Y aún se consideran cristianos algunos príncipes que, a la menor injuria, arrastran à la guerra à multitud de hombres». «Mientras V. M. poseyó los medios de defender la fe católica toleró todos los perjuicios que Roma ha causado a quienes defendemos la fe». «Las guerras entre príncipes cristianos son para defender sus estados, pero las que son con herejes se justifica la guerra». «Opóngase V. M. a los franceses y pelee contra los herejes pidiendo la asistencia del Altísimo con su divina Providencia».*

Para Olivares Francia se había transformado en un enemigo que se hacía necesario abatir. Era cosa obligada una vez se ponía en marcha aquella maquinaria de la muerte y la desolación. En las obras de Erasmo es predecible la continua desazón, el profundo desconsuelo, incluso la abierta aversión a los odios entre príncipes, las llamadas a la guerra por cualquier razón que pudiera tocar lo más mínimo el honor o la reputación de otro príncipe: «Y aún se consideran cristianos algunos príncipes que, a la menor injuria, arrastran a la guerra a multitud de hombres» [897]. El estallido de la guerra pretendió afectar a los más diversos ámbitos que pudieran dañar al país vecino. Por supuesto, el ámbito religioso, como veremos.

Pretendía Olivares detener de un golpe sus incesantes intromisiones, ataques simulados o sin disimular, ayuda descarada a los flamencos iniciados en el protestantismo y rebelados contra su señor natural. La indisimulada connivencia con una Inglaterra que, por descontado, tenía el mismo objetivo: desar-

---

[895] *Ibidem,* p. 7-8.
[896] *Ibidem,* p. 7.
[897] Rotterdam, E. de, *Lamento de la paz,* cit., p. 34.

ticular el gigantesco entramado imperial de la Monarquía Católica, beneficiarse de un comercio ilegítimo con sus colonias, así como desbaratar su insistente persecución de los efectos de la Reforma. El 28 de abril de 1629 Felipe IV confesaba su hastío ante las interminables afrentas que la Monarquía recibía de Francia. Dados los términos en que se expresaba el soberano y la multitud de ocasiones en que la injerencia francesa se producía, creo vale la pena recoger algunos datos («faltando a todo cuanto me han ofrecido… desagradeciéndome los socorros que le he enviado»). Sobre todo porque al referirse a enfrentamientos entre países cristianos, la tesis sostenida por muchos autores era que la única guerra justa era la defensiva:

> «El Rey de Francia… me ha intentado inquietar en Italia y atravesar todas cuantas cosas me han tocado. Franceses en el Brasil, franceses en Génova, franceses en la Valtelina, franceses en la flota y últimamente ahora en Italia, faltando a todo cuanto me han ofrecido en las materias de la unión, desagradeciéndome los socorros que le he enviado…» [898].

Es lógico que la angustiosa escasez económica –que tan previsoramente defenderá Maquiavelo para lograr el supremo fin de la seguridad del Estado– le hará volver la cabeza a Olivares hacia la Iglesia. Más concretamente hacia un Urbano VIII que no disimulaba su inclinación profrancesa, por lo que se mantuvo firme en su negativa a satisfacer a España los escasos subsidios con los que el Vaticano ayudaba a la Corona en su lucha sin cuartel contra la herejía allí donde se manifestase. El rencor surgido contra la Sede pontificia determinará que en medios políticos y gubernamentales comenzara a hablarse de «guerra contra el Vaticano y de la necesidad de reformar la Iglesia española». La actitud del Papa y la Iglesia española de no ayudar a Felipe IV en su agobiante situación, solo podía conducir a una solución lógica: la Iglesia española perdería su condición de exenta tributariamente, un privilegio disfrutado desde hacía largo tiempo.

Stradling recoge un documento de 13 de mayo de 1632 en el que Olivares comunica al rey su sentir sobre este escabroso asunto. Lo hace con palabras que nos parecen tan rebosantes de amargura por la difícil situación que la actitud de la Iglesia generaba a la Monarquía, como responsable del profundo desengaño que ello provocaba en el ánimo del primer ministro: mientras aquella «poseyó los medios» para defender la Iglesia Católica y al Vaticano, no hubo problemas. Ahora que la necesidad acucia a la Monarquía, que se ve

[898] En Fernández Álvarez, M., *Don Gonzalo Fernández de Córdoba y la Guerra de sucesión de Mantua y de Monferrato (1627-1629),* Madrid 1955, p. 29.

impotente para seguir defendiéndose a sí misma y a la Iglesia, Urbano VIII «se ha convertido en un escándalo detestable y universal»:

> «… mientras V. M. poseyó los medios de defender la fe católica fue conveniente ignorar este hecho y tolerar todos los perjuicios que Roma ha causado a vuestros reinos… las malas intenciones de Su Santidad para con quienes defendemos la fe… se han convertido en un escándalo detestable y universal…» [899].

Como es lógico la determinación de cuando una guerra se podía considerar justa o no, siempre suscitó enérgicos enfrentamientos entre la doctrina. En estas páginas he aludido a ello con referencia a la actitud agresiva de Carlos V contra los herejes alemanes. Su punto de vista podría considerarse, en principio, como justo teniendo en cuenta la autenticidad de la fe del emperador, unida a su firme convencimiento de que había que combatir la herejía donde quiera que apareciese. No por casualidad, el acuerdo entre ambas potestades promocionaba el conjunto de buenas obras que todo cristiano debía realizar a impulsos del libre arbitrio que Dios había otorgado al hombre. No era la única opción, pero sí la única que podría hallar justificación a los ojos de Dios. La conjunción de estos tres elementos otorgarían a la guerra la cualidad de justa ante los hombres. Luego sería la voluntad divina movida por su infinita bondad la que –según Francis Bacon– juzgaría con benevolencia tanto a uno como a otro contendiente.

Así lo entendía también Erasmo. Sin embargo, situándonos en el plano de la política terrenal, para la consejera de Felipe IV la monja de Ágreda, habría que separar las luchas entre príncipes cristianos y la de estos con herejes. El diferente juicio que a sor María le merece uno y otro supuesto, aunque, sin duda, viene condicionado por su naturaleza religiosa, no impide que, conforme a la tesis erasmista el resultado sería igual al anterior, de acuerdo con el carácter sobrenatural de la paz divina, de la infinita bondad de Dios que también defendía Bacon. Lo que, sin embargo, no resulta fácil explicar es que el enfrentamiento entre príncipes cristianos en defensa de sus dominios participe de una condición particularmente ventajosa y hasta justificable, por el hecho de que con ello tratan de «defender sus estados» y, en consecuencia, «quédanse en fines humanos»… *obteniendo posteriormente el perdón divino,* De este modo obtienen verdadero crédito las consideraciones que parece aceptar Erasmo y que he citado anteriormente. Pero si no bastasen a la hora de considerar justa una guerra entre cristianos valga recoger la cita del salmis-

[899] Stradling, R. A., *Felipe IV…,* pp. 210-214.

ta y afirmar «se ha torcido el sentido de este místico salmo para servir a los fines profanos de príncipes de uno y otro bando. Y ninguno de los dos campos andan faltos de tales profetas… Discursos tan belicosos se los hemos oído a monjes, teólogos y obispos. De modo que… mezclamos a Cristo en empresas tan diabólicas…» [900].

Tal vez este argumento exculpatorio sirva a algunos para ahogar las resultas del comportamiento de los hombres. Pero no todos están de acuerdo con reducir el tema de la guerra justa a estos dos condicionantes propuestos por sor María de Ágreda. Cristóbal de Villalón había transmitido a mediados del siglo XVI la luminosa idea de que si «la guerra no fuese lícita según ley evangélica, basta serlo de auctoridad eclesiástica para que se pueda entre príncipes cristianos proseguir, porque… ayuda para ellas con indulgencias de Su Santidad». Lo cual nos hace pensar que para Villalón en principio ninguna guerra tiene por qué estar santificada por la justicia, sea divina o humana, sino que todo el problema que pudiera causar la presencia de la justicia o injusticia en una guerra entre príncipes cristianos, podía resolverse *in situ,* acudiendo al fácil expediente de la autorización por parte de la autoridad eclesiástica. Las indulgencias expedidas por S. S. bastarían para liberar de toda culpa a los contendientes cristianos.

También este autor admite que en una guerra no todos los intervinientes van al Infierno, ni siquiera «por ser injusta la guerra». Los verdaderos culpables son aquellos que la originaron: «su justicia no está a cuenta de los soldados, sino de los príncipes que la mueven». Por supuesto, si la guerra viene promovida por el Supremo Príncipe, «siempre se presume ser justa» [901]. No hace falta insistir en que el planteamiento de la cuestión en estos términos tiene cierto parecido con la tesis de Lutero cuando, tras exculpar al soldado que solo obedece una orden, como es su obligación, traslada la responsabilidad sobre aquel que ejerce el mando y desencadena la guerra.

Al final, será la misericordia divina quien impartirá la verdadera justicia en una guerra cuyo origen solo conoce y alienta Dios («Dios hace la guerra a través de nosotros, pobres pecadores»). Siguiendo al pie de la letra a san Pablo o a Mateo, Lutero se extiende en consideraciones a propósito de la maldad natural del hombre («ningún hombre es por naturaleza cristiano o piadoso»*)*, lo que equivale a decir que los seres humanos son por naturaleza pecadores. Desde el momento en que el individuo no es capaz de desembarazarse de un

[900] *Diálogos del poder y de la guerra...,* pp. 214-215.
[901] *El Crótalon,* cit., p. 203.

fardo que le durará toda la vida, Dios les prohíbe que realicen actos en los que su maldad natural se exteriorice «con obras externas». Por ello les hace reconocer sus maldades y sus actos pecaminosos enderezándolos mediante su ley hacia la gracia de Dios.

La realidad es que resulta obligado reconocer que tales «fines humanos» históricamente han surgido envueltos en oscuras razones, desde luego menos justificables. Muchas veces es la ambición y el afán de poder las causas de muchas guerras que, coincidiendo con la religiosa de Ágreda, dejaría a salvo el honor, la dignidad, la reputación del príncipe cristiano que solo atiende a la defensa de su reino acudiendo a las armas. Tendremos oportunidad de precisar esto algo más al analizar la tesis erasmiana de que la maldad del hombre es la causa de las tragedias que azotan a las sociedades. No siempre es fácil determinar el origen verdadero de las guerras, como no lo es indagar en el contenido de los espíritus de los gobernantes. Resulta, al menos, intrigante la disimulación utilizada por Felipe II para ocultar los verdaderos fines por los que enviaba sus fuerzas a los Países Bajos. Su interés por dar al asunto un color político, considerando a aquellos rebeldes contra su señor y ocultando la realidad del motivo, que era de naturaleza religiosa. Su mala suerte fue que la estrategia fue conocida por todos gracias a personas que en principio deberían sentirse agradecidas por la determinación del monarca.

Esos «fines humanos» que recordaba la consejera de Felipe IV pertenecen a un ámbito del comportamiento humano poblado de fantasmas con fines indefinidos. Donde hay hombres hay guerras recordará Maquiavelo, partiendo de la idea de que la guerra debe considerarse un hecho natural. Esto último parece otorgar vigencia al trascendentalismo de Erasmo, o de Bacon, traducido en el hecho de que cuando un alma trastornada invade el cuerpo del hombre es cuando se provoca que sus acciones sean malas. La infinita bondad divina será el único remedio capaz de curar los efectos de un cuerpo embravecido por las pasiones inyectadas en él por los trastornos del espíritu.

Para Lutero todo este tipo de interpretaciones y conjeturas en torno a las razones de la guerra, inspiradas bien en la maldad intrínseca del hombre, bien en esos etéreos «fines humanos» que defendía la monja consejera de Felipe IV, carecían de razón. La tesis que siempre sostuvo firmemente, conforme a su irreductible convicción bíblica, fue sostener que la guerra no era una especie de divertimento de los hombres, o consecuencia de odios, rencores o afanes de engrandecimiento a costa de otro. Todo eso que Erasmo consideraba males del alma que se trasladan al cuerpo, infectándolo del mal,

sino que, al ser «oficio divino», siempre tiene su origen en la Suprema voluntad de Nuestro Señor, quien la ha inspirado [902]. Algunas prédicas y escritos del monje agustino despejan toda duda sobre quien es el beneficiario de la victoria. Los católicos (lo hemos visto) consideran esa victoria como un regalo de Dios, como fruto de la providencia divina. Lutero exhortará a sus seguidores a considerar que «Si Dios nos concede la victoria, suyos serán el honor y la gloria y no nuestros, pues él los hace a través de nosotros, pobres pecadores…» [903].

En carta de 17 de febrero de 1656 sor María hace la siguiente separación de supuestos:

> «Señor mío, las guerras entre príncipes cristianos son para defender sus estados, ciudades y reinos, quédanse en fines humanos; pero las que son con herejes y enemigos de Dios defienden su causa y la fe santa, con que por todos lados se justifica la guerra» [904].

Por lo que respecta a Inglaterra, las referencias doctrinales y documentales nos informan de la tensa situación que existió entre aquella y España. Yo solo voy a referirme a un caso que resulta sumamente explícito en el punto que aquí interesa. Baltasar Álamos de Barrientos, caballero de Santiago, abogado de la Audiencia criminal y consejero de los de Guerra y Hacienda, escribió desde la cárcel en 1598 una obra en la que trataba de redimirse de sus pasadas culpas, al tiempo que procuraba promocionarse ante el nuevo gobierno de Felipe III, La obra se titula *Discurso político al*

---

[902] ZWEIG, S., *Erasmo de Rotterdam,* cit., pp. 185-186.

[903] *Escritos políticos,* p. 166. En p. 167 Lutero abunda más aún en el mismo principio sobre el que gira su posicionamiento en torno a la guerra, sin mayores distingos sobre su justicia o injusticia, al menos para los hombres que obedecen a su príncipe: «… en la tropa, uno estimula al otro a no tener en cuenta lo que le afecta a él porque le afecta a muchos. Sin embargo, es horrible para un corazón cristiano pensar y escuchar que, en el momento en que está a la vista el peligro de muerte y el juicio de Dios, se reconforta y se consuela ante todo con el amor carnal. Los que mueran así enviarán sus almas directamente al infierno, sin ninguna demora… Esto es aún más terrible, que uno borre deliberadamente de su espíritu a Dios y a su juicio y no quiera saber ni pensar ni oír nada de ello. De aquí que una gran parte de los combatientes pertenezcan al diablo».

[904] En BAE, tomo CIX, Madrid 1958, carta CDXLI, p. 44-45. Los fundamentos con que sostiene su tesis no dejan de tener su interés habida cuenta de la importancia que la guerra y su justicia tuvo en estos tiempos. Pero sobre todo porque no se alejan mucho de los argumentos de Erasmo: «… opóngase V. M. a los franceses y pelee contra los herejes pidiendo la asistencia del Altísimo… no negará su protección… su divina Providencia dispone todas las cosas en peso y medida, equidad y justicia; favorece a los que le llaman y defiende y patrocina a sus amigos… con su infinita sabiduría conoce y comprende desde su eternidad todas las criaturas… sabe los pensamientos de los hombres, sus designios e intenciones, adónde se encaminan y qué término tendrán; conoce todas las injusticias y las que hacen los malos a los justos… no puede ser la providencia de Dios defectuosa como lo es la de los hombres».

Rey Felipe III al comienzo de su reinado. En ella hace una detallada descripción de aquellos Estados que podían considerarse amigos, enemigos secretos o públicos de la Monarquía.

10.

> Inglaterra: *«Es enemigo público nuestro por la Religión, la más poderosa de cuantas hay y que mas guerras causa y tiene correspondencia con Flandes». «Los ingleses nos han roto ya la guerra junto con los franceses». «Después que se vieron libres del miedo de la Armada de España, se volvieron contra los católicos de su reino». «Tendreis cuidado de tener amistad con los ingleses, para tener suspensos a los franceses». «No debéis concertar con el Rey de Francia, siempre sobre aviso».* Bacon: *«Hay dos posiciones extremas. Unos fanáticos consideran la pacificación odiosa. Otros creen en puntos intermedios. Como si fuese posible escoger entre Dios y el hombre».* Locke: *«No es la diversidad de opiniones, sino la intolerancia de los que son de opinión diferente la causa de los conflictos».*

De Inglaterra, tras adelantar que constituye un reino cuya «enemistad [es] la más poderosa de cuantas hay en las naciones y que mas duras y perpetuas guerras causa», informa al nuevo rey de varias de las causas que motivan tal enfrentamiento: su religión protestante o calvinista, su relación estrecha con sus compañeros de religión, a su vez en interminable guerra con España, Flandes y sus tratados de colaboración con países del norte de Europa también impregnados de doctrina religiosa «sectaria». Vemos que coincide en muchos aspectos con Campanella, quien también destaca el hecho religioso, admitiendo que Inglaterra «es tremendamente hostil a España por diferencia de religión». A lo anterior añadirá Barrientos un argumento bastante difundido entre los politólogos del momento, afirmando que este reino participa del «temor común» de que con su política extraordinariamente expansiva España «no acometa a las demás» monarquías, una vez enseñoreada de las provincias flamencas, culminando así sus propósitos de ejercer su dominio sobre gran parte de Europa. Afirma que Inglaterra:

> «… es enemigo público nuestro por la religión, fortísima causa de la enemistad, y a juicio de los prudentes, la más poderosa de cuantas hay en las naciones y que

> más duras y perpetuas guerras causa… y especialmente tiene correspondencia con los Estados de Flandes, la protección de los rebeldes y confederación con algunas de las naciones septentrionales, así por la secta que ellos profesan como el temor común de que, hecha España señora de aquellas provincias, no acometa a las demás» [905].

Obsérvese que respecto a Inglaterra el juicio de Álamos de Barrientos, doctrinario político, erudito y maquiavelista emboscado, a mayor abundamiento, no puede ser más claro y contundente. La considera «enemigo público nuestro por la religión» (en lo que, hemos visto, coincide plenamente con la advertencia de Campanella), argumento de por sí más que suficiente como para estar alerta sobre sus acciones, ya que la herejía en el juicio generalizado de los tratadistas y teólogos, constituye «fortísima causa de la enemistad» existente entre las dos naciones. Incluso, según el parecer de los expertos en materia de Estado y política, esta enemistad es «la más poderosa de cuantas hay en las naciones», etc. [906].

Rivadeneira no se detendrá en denunciar los excesos de los reformistas ingleses contra los católicos de aquel reino, como veremos («¿A cuantos de estos gloriosos sacerdotes, al tiempo que los atormentábades, y aún al tiempo en que estaban al pie de la horca… les ofrecisteis la vida y libertad, y aún grandes premios con que confesasen a la Reina como suprema cabeza de la Iglesia?» [907]). Creo oportuno traer aquí ciertas palabras de Elliott a propósito del verdadero origen del temor generalizado existente entre las naciones europeas hacia la Monarquía Católica. Afirma el gran historiador inglés que en la propia Cámara de los Comunes en el año 1624 uno de sus miembros llegó a afirmar que «no son sus extensos territorios los que les hacen tan poderosos… porque es bien sabido que España es débil en hombres y carece de riquezas naturales… son sus minas en las Indias Occidentales las que suministran combustible con el que alimentar su enorme y ambicioso deseo de monarquía

---

[905] *Discurso político al Rey Felipe III al comienzo de su reinado,* Barcelona 1990, p. 46. Campanella, T., *La monarquía hispánica,* cit., p. 191. «España no puede oponerse a Inglaterra, sino es con un medio eficaz, pues es más experta en aquel mar, alimenta hombres astutos y activos, está perfectamente guarnecida por tierra y por mar, es tremendamente hostil a España por diferencia de religión y por cierto derecho español a aquel reino por línea castellana, a través de la casa de Lancaster».

[906] Rivadeneira, P. de, *Cisma del reino de Inglaterra,* Madrid 1952, Parte II, Libro III, cap. I, p. 301: «Después que la Reina y los de su Consejo se vieron libres del miedo y espanto que habían tenido de la armada de España, súbitamente como leones se volvieron contra los católicos de su reino, para perseguirlos y acabarlos… El principal autor deste edicto… decía que deseaba ver pintada toda la ciudad de Londres con sangre de católicos». En cap. XXV, p. 336: «No parará aquí esta fiera y bárbara crueldad, ni se contentan estos monstruos infernales con quitar la vida à estos católicos y siervos del Señor; pero para quitarles también la honra, publican que no mueren por causa de la religión, sino como rebeldes y traidores».

[907] *Cisma del Reino de Inglaterra,* cit., p. 336.

universal» [908]. Lo que sí resulta incuestionable es que en carta de Felipe IV a su consejera de 11 de diciembre de 1656 le haga saber que:

> «Los ingleses nos han roto ya la guerra, y unidos con franceses hacen grandes prevenciones de armadas, para invadirnos muy temprano el año que viene las Indias y estos reinos, cosa que me tiene con gravísimo cuidado pues el peligro es el mayor que hemos tenido y los medios para evitarle cortísimos… la misericordia divina… no ha de permitir que una Monarquía en que tan pura está la religión católica, sea ultrajada y arruinada de infieles…» [909].

Ciertos puntos del escrito de Felipe IV nos ponen una vez más sobre la mesa los mismos argumentos ya conocidos. Declaración de guerra contra la Monarquía por parte de las dos mayores potencias del momento, de forma que Felipe IV no oculta que «el peligro es el mayor que hemos tenido; carencia de medios con que disuadir o enfrentar al enemigo, circunstancia lo suficientemente explícita como para confirmar que el viejo mito de Monarquía Universal era solo eso, una fábula inventada por utópicos del orden político europeo; inminente pérdida de la antigua reputación exhibida ante todas las naciones desde los tiempos del rey Fernando y, sobre todo de Carlos V y Felipe II, si las consecuencias son las previsibles; conocimiento por parte del enemigo de que España ya no es capaz de «saber ofender», como en otros tiempos; involucrar a la «misericordia divina» como único recurso para salir del trance, lo que supone desesperada confianza en un providencialismo tan azaroso, como ineficaz, a falta de otros medios que este tipo de situaciones reclaman.

Dicho esto, creo que es el momento de no dejar pasar el revelador hecho de que en la misma Inglaterra se dieran en fecha temprana las más claras manifestaciones de una tolerancia, incluso apuntando más alto, una convivencia pacífica entre las dos creencias cerca de lo que puede considerarse unidad re-

---

[908] Elliott, J. H., *España y su imperio en los siglos xvi y xvii,* en «España y su mundo, 1500-1700», Madrid 199°, p. 44-45. Salazar, Fray J. de, *Política española,* Madrid 1619. Manejo la ed. de Madrid 1999, pp. 193-195. Inglaterra y Francia siempre constituyeron la piedra en el zapato de las pretensiones de los Hbsburgo españoles desde los tiempos del rey Fernando. En las Instrucciones que diera Carlos V en 1548, sintiéndose enfermo (Instr, 51), ya mostraba claramente su desconfianza hacia ellos, lo que, como se sabe, fue una cuestión mutua que no hizo sino acrecentarse con el tiempo. Recomendaba en aquellos el Emperador a su hijo lo siguiente: «Tendreis cuidado de entretener amistad con los ingleses, y de guardar los tratados hechos entre el padre difunto del rey moderno y mi, porque esto importa a todos los reinos y señoríos que yo os dejaré, y será también para tener suspensos a franceses, los cuales tienen muchas querellas con los dichos ingleses…». Y respecto a Francia (n.º 38) insistirá una vez más: «Y así no debéis en alguna manera hacer concierto con el dicho rey de Francia, con dar ni quitar cosa alguna de lo que terneis y os pertenecerá, sino estar constante y guardarlo todo, y siempre sobre aviso, sin fiaros en plática de paz, ni palabra de amistad». En Sandoval, Fray P. de, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V,* en BAE, tomo LXXXII, vol. III, pp. 334 y 331.

[909] En BAE, tomo CIX, vol. V, carta CDXXXVI, p. 40.

ligiosa que, al parecer, poca influencia tuvo en la actitud nada conciliatoria de la corona y el gobierno. Partía Bacon de un principio asumido por casi todos los doctrinarios españoles que aquí se mencionan: «El beneficio para los que están dentro de la Iglesia es la paz». Y ya sabemos que la paz y la justicia son los dos elementos esenciales para la buena marcha de una República, como nos transmiten tanto las leyes como la doctrina jurídica y teológico-moral desde principios de la Edad Media.

Entendía el escritor y filósofo inglés que en este punto lo normal es que los posicionamientos sean antagónicos. De hecho, nuestro autor parte de la base de que «existen dos posiciones extremas», dos modos de considerar las creencias de un modo antitético, irreconciliable. Por una parte, están aquellos que consideran inaceptable cualquier esfuerzo por lograr una armonización entre las dos religiones («cualquier intento de pacificación es odioso», dirá). Frente a ellos existen quienes no escatiman esfuerzo alguno por lograr «equilibrar las disputas», llegando a un punto intermedio en el que pueda hablarse de acuerdo o consenso generador de una armonía entre las dos posturas en principio irreconciliables. Debe destacarse que esta última postura también será defendida por un Erasmo consciente de que elegir otro camino significaría el enfrentamiento permanente. Un supuesto bastante revelador del posicionamiento reformista se tradujo en el permiso para que los eclesiásticos contrajeran matrimonio. En carta de Felipe II al embajador Chattonnay, desde el bosque de Segovia de fecha 25 de septiembre de 1565 se aprecia cual era la voluntad del Rey español: «… he visto lo que en el negocio del conjugio ha pasado y se ha tratado con el Emperador, mi hermano, y lo que se ha respondido de su parta a los Nuncios de S. S… solamente he querido que entienda que yo me he interpuesto y opuesto en este negocio por lo que toca a la religión e Iglesia, en universal, y a mis Reinos y Estados, en particular… soy muy cierto… que la concesión fuese particular y limitada. O para la provincia de Alemania, o para solos los Estados del Emperador y Archiduque Carlos… causaría gran novedad, desasosiego, inquietud y escándalo y me metería en gran confusión y turbación… no he podido dexar… de hacer… todas las diligencias que me fueren posibles para lo impedir…» [910].

Bacon considera que esta última opinión solo sería factible cuando se tratara de conciliar dos opiniones diversas que nada tengan que ver con las «creencias sustanciales de la religión… como si fuese posible escoger entre Dios y el hombre». A su juicio lo más razonable sería que tales diferencias se dieran en materia de pensamiento, es decir, a la hora de esgrimir una convic-

[910] En *Archivo Documental Español.,* cit., Madrid 191954, n.º 1143, pp. 77-78.

ción intelectual, pero no en materia de fe, no en cuestiones que afectan a la religión. «Debemos evitar ambos extremos» que casi nunca llegan a acercarse suficientemente («No es la diversidad de opiniones, sino la negativa a tolerar a aquellos que son de opinión diferente la ha producido todos los conflictos y guerras… en el mundo cristiano», puntualizará Locke[911]). Desde luego, afirma, dado que los cristianos poseen dos espadas, una temporal y otra espiritual, no deberíamos utilizar la espada «para propagar una religión». Atendamos al juicioso comentario de Bacon:

> «existen dos posiciones extremas. Se da una clase de fanáticos que consideran que cualquier intento de pacificación es odioso… Por el contrario algunos… creen que pueden equilibrar las disputas… en puntos intermedios que respeten las diferencias y las armonicen en creencias compatibles… como si fuese posible escoger entre Dios y el hombre. Debemos evitar ambos extremos. Y lo lograríamos… si las creencias sustanciales de la religión fuesen separadas con claridad de aquellas materias que están más sujetas a la opinión que a la fe… En cuanto a los medios más adecuados para alcanzar la unidad… los hombres… en su empeño por alcanzar… la unidad de la religión no debiliten… las leyes que rigen la caridad y la sociedad. Los cristianos empuñan dos espadas: la temporal y la espiritual. Las dos tienen su importancia para el buen funcionamiento de la religión, y los hombres jamás deberíamos empuñar la tercera espada, que es la propia de los islamistas. No deberíamos desear una espada para propagar la religión con guerras o alterar las conciencias con persecuciones sanguinarias…»[912].

Trasladándonos a los disturbios de los Países Bajos, hay que insistir que en el lenguaje diplomático y en los mensajes intercambiados con sus gobernadores, el poder central siguió utilizando los términos «rebeldes y herejes», seguramente para significar con ello que ambos motivos estaban unidos para quienes dirigían los destinos de la confesional Monarquía Católica. Pero también para usar de uno u otro separadamente según viniera al caso. Así los súbditos de los Países Bajos podían ser castigados políticamente en su condición de rebeldes a su señor, o desde el punto de vista religioso como consecuencia de sus confesiones heréticas. Esta diligencia táctica hubiera podido dar resultado de no haberse conocido las secretas intenciones del poder central. En este punto las palabras de Francis Bacon se ajustan plenamente a la situación creada en aquellos territorios («Los cristianos empuñan dos espadas: la temporal y la espiritual… No deberíamos desear una espada para propagar la religión con guerras…»). Lo que nunca haría Felipe II seria admitir consejos, como es el

[911] *Carta sobre la tolerancia,* p. 65.
[912] Bacon, F., *op. cit.*, pp. 32-35.

caso del rey danés en 1586, de concederles la deseada «libertad de conciencia» [913].

Sin embargo, ya en 1535 Lutero tenía puestas mayores esperanzas en Inglaterra que en Francia, sencillamente porque ni el rey Enrique VIII ni los teólogos ingleses tenían la menor intención de volver al sometimiento de la Curia y el papado romanos. Los hechos le darían la razón, pero las causas que justificaron la decisión de la monarquía inglesa parece que fueron diferentes de las imaginadas por muchos. En carta del embajador Guzmán de Silva a Felipe II desde Londres con fecha 31 de julio de 1564 le transmite esta interesante impresión: Los católicos ingleses se sienten felices con lo que está resultando en Francia donde «… se han vuelto muchos de los que antes no lo eran», por lo que piensan que los católicos ingleses manifiestan su esperanza de que «los buenos tienen remedio»:

> «Los Católicos tienen gran contentamiento de lo que se hace en Francia; en lo de la Religión he entendido que entre el pueblo se van cada día aumentando, porque se han vuelto muchos de los que no lo eran, cansados de ver los daños y faltas de los malos. Da gran contentamiento… el gran deseo que los buenos tienen de remedio» [914].

11.

> Felipe II: *«Todavía ha guardado Dios muchos cristianos, deben ser favorecidos y así me avisareis para yo escribir al Papa». «Os habéis de informar de los herejes españoles que hubiere en aquel Reino». «Detener las personas, navíos y bienes de ingleses que se hallaren en Flandes». «Según la respuesta desa Reina resultará si me quiere por amigo o enemigo». «No puedo más, ni sé qué hacer con éstos».*

Quiero destacar un dato que merece ser tenido en cuenta en estos momentos por constituir una intervención directa de Felipe II, a través de su embajador en Londres, para tratar de rescatar de las garras de la herejía a los católicos españoles que se veían amenazados por la furia de los protestantes ingleses. Consideraba el soberano español que, respecto a la religión, «todavía

---

[913] Lynch, J., *La España de Felipe II*, Barcelona 1997, p. 138.
[914] *Coloección de Documentos Inéditos…,* LXXXIX, Madrid 1887, p. 21.

ha guardado Dios muchos que la conservan con limpieza». Razón más que suficiente para que «los tales deben ser animados y favorecidos… porque yo lo pueda escribir al Papa.» En la Instrucción que Felipe II dio a don Diego de Guzmán de Silva cuando fue designado embajador en Londres el 19 de enero de 1564, le recuerda que «cuando estéis en Inglaterra os habeis de informar… de los herejes españoles que hubiere en aquel Reino y como se llaman y de donde son naturales y qué hacen allí y adonde van ò vienen». Resulta interesante conocer lo que parece ser la prioritaria intención del rey Felipe que, tras recomendar al embajador animar y favorecer a los cristianos allí existentes, enfatiza la otra orden de que el embajador tome buena nota de todo lo concerniente a los españoles pasados a la Reforma. De ellos requiere noticia y conocimiento. Caso de no ser posible esto último («no haya tiempo de consultarme»), los resultados de su indagación podrían ser transmitidos a la duquesa de Parma o al cardenal Granvela, quienes por estar ocupados en el gobierno de los Países Bajos, su proximidad haría más fácil transmitir a ellos el resultado de sus pesquisas. Esto es lo que consta en la citada Instrucción:

> «Aunque, como sabeis, mucha parte de la gente de Inglaterra está dañada y ha dejado nuestra Santa Fé Católica… todavía ha guardado Dios muchos que la conservan con limpieza… y porque los tales deben ser animados y favorecidos… os encargo mucho que vos lo hagais así… y asi me avisareis luego de lo que en esto hiciéredes, porque yo lo pueda escribir al Papa, a quien tengo ofrecido de hacer este oficio con la Reina por vuestro medio. (7) Cuando esteis en Inglaterra os habeis de informar con diligencia de los herejes españoles que hubiere en aquel Reyno y como se llaman y de donde son naturales y de qué calidad, y qué hacen allí y à donde van ò vienen… (8) y cuando se os ofreciere alguna cosa de tanta prisa è importancia que no haya tiempo de consultarmela à mí, si no se puede esperar mi respuesta, escribirlo heis à mi hermana [Margarita de Parma, gobernadora de los Paises Bajos] y al Cardenal [Granvela]…» [915].

En otra instrucción de Felipe II dirigida a sus hombres destacados en Inglaterra, puede confirmarse con toda nitidez el grado de agresividad a que aquel había llegado respecto a Inglaterra y su soberana, en relación con dos aspectos muy concretos. El primero, la necesidad de frenar la continua presencia de barcos ingleses en Flandes con la misión de ayudar a los heréticos súbditos rebelados contra él. El segundo, constituye una muestra evidente de la opinión que tenía de la reina Isabel I. Consideraba Felipe II que fue acertada la decisión de «detener las personas, navíos y bienes de ingleses que se hallaron

[915] En *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* tomo LXXXIX, vol. II, Madrid 1887, pp. 7-10.

en Flandes»… Respecto al futuro de las relaciones entre Inglaterra y España se procederá «según la respuesta… desa Reina… pues della resultará saberse si me quiere tener por amigo ò enemigo»… Para ello os remitiréis «a la [orden] que el Duque de Alba os diere, pues estando tan cerca y tan avisado… de lo que ahí pasa os podrá mejor advertir de lo que convenga…» Y en lo referente a lo que «apuntáis en quanto à quitar la Corona à esa Reina que agora la posee… yo asistiría à ello de buena gana por remediar lo de la Religión, y amparar… los buenos católicos» [916].

La cuestión religiosa constituyó en todo momento un obstáculo de primera magnitud para que existiesen unas relaciones diplomáticas calificables de tales en todo este período. El modo de expresarse Felipe II es sobradamente expresivo para entender en sus justos límites el tipo de relación que existía entre las dos naciones («en quanto a quitar la Corona à esa Reina, yo asistiría a ello de buena gana»). Y a continuación la inevitable remisión a la voluntad divina («por remediar lo de la Religión y amparar los buenos católicos». Las muy explícitas frases del embajador conde de Feria, ante la corte de Isabel I de Inglaterra y dirigida a su rey el 11 de diciembre de 1568, de que en Londres «andan tan recatados de mi que no hay hombre que ose hablarme de todos ellos… o que muchos de ellos «huyen de mi como del diablo», me parece bastante significativa. Del mismo modo que lo es el decaído comentario del conde de que «nunca quedo satisfecho de lo que he dado a entender». Hay un ejemplo claro de ello en el informe del de Feria. Como se puede ver se trata de una interesante carta a Felipe II desde Londres, donde se contiene una información extraordinariamente explícita. Su contenido era del máximo interés por dos razones estrechamente conectadas. Una, por venir referida al tema religioso en un país en el que este importante asunto había sido tratado con prontitud y firmeza en contra de lo deseado por el monarca español. En segundo lugar en lo que respecta al verdadero sentir de los ingleses reformados respecto del los católicos españoles y, desde luego, del muy católico rey de España, tan empeñado en hacer desaparecer del mapa a todo aquel que osase cambiar su catolicidad por la «pestilente» secta reformista, sea luterana o calvinista.

> «Andan tan recatados de mi que no hay hombre que ose hablarme de todos ellos, y el Chanciller que era me lo ha dicho claramente… en todas las cartas que he escrito a V. M. he dicho la poca parte que V. M. tiene, nunca quedo satisfecho de lo que he dado a entender… me hallo muy embarazado y confuso en buscar

[916] En *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, vol. XC, Madrid 1988, p. 87.

> manera de saber lo que pasa, porque verdaderamente huyen de mí como del diablo… Yo no veo disposición en la plática [sobre el matrimonio de la reina]… ni à ella ni à su Consejo, y quando se huviese de hacer, primero se le debe decir a ella sola…» [917].

En un escrito de Felipe II al cardenal Granvela de 25 de julio de 1559 el tema de los reformados flamencos sigue figurando prioritariamente como una obsesión que golpeaba constantemente en la mente del rey. No cabe sorpresa en quien, como este rey, había hecho pública confesión de su voluntad de perderlo todo a cambio de defender la fe católica. En su misiva escribe a su hombre de confianza en Bruselas a propósito de su ida a los Países Bajos, para que con su presencia los ánimos se aplacaran. Determinadas circunstancias no permitieron la presencia del monarca en aquellos dominios. En la mencionada carta se advierte que el rey tenía en mente tomar tal decisión, pero también deja en el aire cuales podían ser aquellas circunstancias que, al favorecer a los flamencos, podían redundar, por otro lado, en su perjuicio:

> «Plazerá à Dios que agora conocerán todos ay [Flandes] con el amor y sinceridad con que yo trato sus cosas, que por complacerles, hago lo que temo que ha de ser tanto daño mío» [918].

Algo parecido sucedía con una Francia cuyos motivos para la hostilidad hacia la Monarquía eran tan abundantes y de tal calidad como los que esta última albergaba hacia aquella. Explica G. Mattingly que probablemente en Inglaterra donde existía una oposición más enconada hacia los católicos, fuera posible calibrar si el porcentaje de católicos era mayor o menor. En cambio, «los Embajadores de Francia y de España, que periódicamente daban cuentas de la existencia de tales mayorías a sus gobiernos, carecían de medios para estimar la extensión de las opiniones religiosas entre las grandes masas inglesas… Lo que les importaba era saber quiénes apoyarían… un cambio de religión». Como anota el citado autor, el fin del reinado de María Tudor había dejado a un numeroso grupo de personajes a su suerte. Estos serían el núcleo del abultado número de miembros del denominado «partido católico». Su relación con Felipe II partía de los tiempos en que este último había sido rey consorte de Inglaterra. Es evidente que su relación con el monarca español les hiciera concebir esperanzas de hallar una solución a su cada vez más difícil situación en Inglaterra [919].

---

[917] En *Colección de Documentos Inéditos*…, tomo LXXXVII, Madrid 1886, pp. 91-92.
[918] Tomo el dato de Parker, G., *Felipe II*, Barcelona 2012, p. 358.
[919] *La diplomacia…,* pp. 317-318.

La situación en la que realmente se hallaban los diplomáticos y representantes del rey Católico se puede conocer en la correspondencia del conde de Feria, entre otras. De tales documentos se extrae el estado de convulsión en que se encontraban las misiones diplomáticas tanto española como francesa y las posibilidades reales de lograr algún tipo de acuerdo para ayudar a los católicos allí residentes. Los partidismos allí existentes y las continuas conspiraciones de grupos o personas, creaban una atmósfera de confusión en buena parte intencionada y en la cual naufragaba cualquier proyecto de solución o, simplemente, la integridad de cualquier documento diplomático. Como ha expuesto Mattingly, «… en 1589 habían quedado interrumpidos en todas partes los contactos diplomáticos, salvo los existentes entre aliados ideológicos. La red diplomática inglesa fue la que más y más rápidamente se contrajo. Después de 1568 ya no quedó en Europa más Embajador Residente de Inglaterra que el que estaba acreditado en la corte de Francia» [920].

En un comunicado oficial del conde de Feria a S. M. desde Londres a 10 de marzo de 1558 el gobernador muestra su desazón a la vista de los acontecimientos militares en los Países Bajos. Más que una comunicación oficial se trata de un lamento en toda regla: confiesa no haber podido responder (por evidentes razones sicológicas) a cinco cartas de S. M.; que ha llegado al límite de sus fuerzas: «no puedo más ni sé qué hacer con estos (los flamencos); que continuamente recibe de Madrid órdenes contradictorias «de los ministros y consejeros»; que el gobierno no acepta ninguna de sus propuestas; que el enviado Sussex «es un gran tramposo y mentiroso» a la vista de lo que informó y conversó con el rey en la corte…:

> «Cinco cartas de V. M. he recibido [y no he respondido] porque no puedo más… ni sé qué hacer con éstos; V. M. entienda que de la noche a la mañana y de la mañana a la noche, hay mudanzas en cuantas cosas determinan… [los ministros y consejeros] me tienen descontentísimo porque todo se les pasa en hallar dificultades a cualquier cosa que se les proponga, sin dar remedio a nada… S. M. no estaba bien informado del ruín servicio que hicieron los ingleses que V. M. tuvo en su campo el año pasado… El conde de Sussex me ha hablado algunas veces en lo que allá trató con V. M… él [es] un gran tramposo y mentiroso…» [921].

---

[920] *Ibidem,* p. 326.

[921] *Colección de Documentos Inéditos...,* LXXXVII, Madrid 1886, pp. 33 y 36. En la misma colección, tomo XC, Madrid 1888, p. 5 encontramos carta de Guzmán de Silva al rey desde Londres el 13 de diciembre de 1567, donde podemos leer: «Siempre continúan los robos en la mar y… procurar el castigo… no se hace… he apretado en ello de nuevo por… nuevos robos; no se lo que se proveerá… Dado han fianzas de que no irán a las Indias de V. M.; no se lo que harán; he pedido a la Reina mande hacer justic ia de los que fueron en los tres navíos… cuando partieron de aquí el año pasado, porque no guardaron lo que se les mandó. Pero como no se envía destos ningún recaudo ni información, no se lo que se podrá hacer…».

12.

> Sixto V: [los inquisidores] *«encarcelaron a muchos injustamente, les sometieron a tormentos, les declararon herejes y expoliaron sus bienes».* Rivadeneira: *«La falsa razón de Estado de los políticos». «Que cada uno siga la religión que quisiere». «Esta es la libertad de consciencia de los herejes luteranos de Alemania y los Estados de Flandes». «Es imposible que hagan buena liga el católico y el hereje en una misma república».* Locke: *«Es necesario distinguir entre las cuestiones del gobierno civil y las de la religión».*

Me parece innecesario abundar en los peligros que la tolerancia y más aún la libertad de conciencia tenían para Carlos V y su hijo. Los teólogos moralistas españoles insistieron en los peligros de este tipo de concesiones regias. Pocos problemas políticos en general dieron origen a la rara unanimidad que se dio cuando los asuntos afectaban a la religión. El grueso aporte doctrinal en este sentido es bastante expresivo respecto a los problemas que podía originar la tolerancia, lo mismo sucede con la intolerancia. Hacer desaparecer la fe de los creyentes en una religión determinada para incrustarle otra distinta, que solía ser la religión oficial del Estado, constituía, además de un esfuerzo inútil, el origen del derramamiento de sangre y el enfrentamiento entre confesiones distintas. Por otra parte, la Inquisición española era considerada de muy diferente modo según los países y las personas que sobre ella opinasen [922]. Joseph Pérez ha dejado escrito que «la represión del protestantismo español había comenzado en 1559… España no permaneció al margen de la revolución religiosa del siglo XVI, pero las inquietudes espirituales siguieron en ella vías originales; fue más bien el iluminismo lo que sedujo a las personas preocupadas por la vida interior; el protestantismo… siempre fue minoritario» [923].

---

[922] Ver PÉREZ, J., *La leyenda negra,* Madrid 2009, pp. 86 ss. En la pet. 16 de las Cortes de Valladolid de 1523 piden los procuradores y así obtienen del rey que «… delas mercedes que se hacen de indios se rcrescen muchos inconvenientes y es contra justicia y derecho, quelas fechas se rreboquen, y de aquí adelante no se hagan, y… no de licencia ni permita quelos estrangeros traten enlas Indias». En Cortes de los Antiguos reinos de León y Castilla, tomo IV, Madrid 1882, p. 370.

[923] PÉREZ, J., *Ibidem,* p. 88. SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Circunstancias que acompañan al nombramiento de Torquemada,* en «Intolerancia e Inquisición», Madrid 2005, p. 300 ha escrito: «Esa concentración de poderes en un oficio… explican bien… fray Tomás haya sido presentado de un modo siniestro… Pero conviene no olvidar que la Inquisición gozó de popularidad, los comuneros inscribieron entre sus reivindicaciones la de conservarla. Y nunca faltaron denunciantes, de modo que puede decirse que en la práctica el tribunal no necesitaba proceder de oficios. Un aspecto moral negativo del que en modo alguno se puede prescindir».

En todo caso la revolución religiosa desarticuló las relaciones políticas existentes, así como el formato de los Estados nacionales en plena construcción. A fines del siglo XV llegaban al Vaticano denuncias sobre castigos aplicados a los conversos, o falsos conversos. Ello motivó que Sixto IV en un breve de 29 de enero de 1482 hiciese constar su malestar «procediendo [los inquisidores] sin observar ningún orden de derecho, encarcelaron a muchos injustamente, les sometieron a duros tormentos, les declararon injustamente herejes y expoliaron los bienes de aquellos que sufrieron la última pena» [924]. Sin duda el problema converso tuvo innumerables repercusiones en la vida activa de la Inquisición. Desde el punto de vista jurídico-político el perfil del Estado judío contradecía el principio fundamental de las religiones cristianas, por supuesto del Catolicismo, de la más o menos estrecha relación entre ambos poderes, espiritual y temporal, hasta llegar a la separación de los dos poderes y ocuparse cada uno de ellos de sus diferentes ámbitos de actuación. John Locke había escrito que «el Estado judío, diferente en eso a todos los demás, era una teocracia absoluta, sin que hubiera… ninguna diferencia entre ese Estado y la Iglesia» [925].

El cardenal Cisneros también fue parte activa en este tipo de persecuciones, sobre todo en lo relativo a los falsos conversos. Probablemente a él se debe su intervención en 1515 a propósito de la supresión de los tribunales de la fe que requería sumas enormes a aquellos que abjurasen, al menos formalmente, de sus prácticas judaicas. El mensaje de Cisneros, aun reconociendo que las «necesidades de VM. serán grandes», contrapone a las urgencias que sufrió el rey Católico. Su escrito de 1515 constituye por sí mismo un verdadero homenaje al rey Fernando, quien necesitando recursos económicos para atender a la anexión de Navarra, llegó a rechazar los 600.000 ducados de oro ofrecido por los conversos, alegando la necesidad imperiosa de anteponer «el culto de la religión cristiana» a otro tipo de arreglos, sobre todo venidos de los posibles judaizantes. Su decisión fue que había llegado el momento de que «fuese Dios y su fe preferida a quantas riquezas de oro hay en el mundo». En escrito de aquella fecha dirigido a Carlos V se hace una declaración de alto contenido político y que tiene tanto que ver con el problema de los falsos conversos como con la oportunidad de utilizar el dinero requerido a los judaizan-

[924] SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Circunstancias que acompañan el nombramiento de Torquemada,* en «Intolerancia e Inquisición, tomo I, p. 195.

[925] *Carta sobre la tolerancia,* p. 45. Un poco más adelante añade: «Él enseñó a los hombres cómo, por medio de la fe y las buenas obras, pueden alcanzar la vida eterna, pero no instituyó un Estado. No prescribió a sus seguidores ninguna forma nueva y peculiar de gobierno, ni puso la espada en la mano del magistrado con orden de hacer vuso de ellapara forzar a los hombres a abandonar sub anterior religión y abrazar la suya» (p. 45).

tes para atender una de tantas necesidades económicas que las guerras existentes exigían de Carlos V. El sentido de sus palabras es inequívoco, olvidar aquel principio observado fielmente por su antecesor el rey Fernando sería no solo actuar «en descrédito de la honra de Dios todopoderoso, sino desautorizar la gloria de sus abuelos»:

> «Confieso que las necesidades de V. M. serán grandes, pero mayores fueron las del Católico Rey don Fernando, abuelo de V. M. y aunque los mismos conversos le ofrecieron para la guerra de Navarra seiscientos mil ducados de oro, no los aceptó, porque quiso más anteponer el culto y observancia de la religión cristiana y que fuese Dios y su fee preferida quantas riquezas y oro ay en el mundo… y si se deroga la más mínima ley, no solo es en descrédito de la honra de Dios todopoderoso, sino desautorizar la gloria de sus abuelos» [926].

El inevitable Pedro de Rivadeneira nos proporciona una de las informaciones más completas que he podido ver a propósito de los peligros que entrañaba la libertad religiosa o libertad de conciencia, tanto para unos súbditos propensos a admitir el discurso místico de cualquier advenedizo, como para la propia seguridad estatal. Incluso de la tolerancia por parte del poder político, por la sencilla razón de que entendía que la convivencia entre personas de distinta fe solo podía ser objeto de confrontaciones entre ellas y de peligro para la continuidad de la república. Sin embargo, como ya he apuntado, las consecuencias de este planteamiento fueron muy distintas en el caso de España o de Francia e Inglaterra. En cada uno de ellos el proceso condujo a esas naciones por caminos muy distintos.

La Reforma había producido efectos muy diferentes en cada uno de esos tres países. Francia e Inglaterra optaron por la tolerancia, primero, y por la libertad de culto después, como medio de evitar la descomposición del Estado. Esto nos da una idea cabal de las constantes referencias de los tratadistas políticos y doctrinarios religiosos al peligro que entrañaba la convivencia de más de una religión en un mismo Estado. Lo cierto es que en aquellas formaciones políticas en las que se dio paso a la tolerancia, o con más razón a la libertad de culto, los problemas socio-políticos fueron bastante serios. El mismo Lutero se había opuesto a la interferencia del poder político en materia religiosa, sencillamente porque «tal cosa se reserva solamente a Dios», llegándose a reconocer que la pureza de la religión debe ser protegida incluso por la fuerza. En cualquier caso el poder político debía cuidarse mucho de interferir en la fe de sus súbditos.

---

[926] Ver la cita en Gil, J., *Los conversos y la Inquisición nsevillana,* I, Sevilla 2007, p. 283.

Para Rivadeneira, en cambio, hay tres cosas que un príncipe cristiano no debe hacer nunca. En primer lugar:

> «el principal cuidado… debe ser el de la religión, y que la falsa razón de estado de los políticos, que enseña a servirse de ella cuando les estuviere bien para la conservación de su estado, y no más…».

En segundo lugar:

> «… la impiedad de estos ministros de Satanás… enseñan que los reyes y príncipes temporales no deben atender a la fe y creencia que sus pueblos tienen, sino… a gobernar la republica de tal manera que cada uno siga la religión que quisiere…».

En tercer lugar:

> «Esta es la libertad de conciencia que enseñan los políticos de nuestros tiempos; esta la que han abrazado los herejes luteranos en Alemania; esta la que han pretendido… los estados de Flandes… es imposible que hagan buena liga el católico y el hereje en una misma república» [927].

Como colofón a sus disquisiciones y exhortaciones en lo referente a la religión, sentenciará que la discordia en materia de religión dan lugar a alteraciones sociales y hasta guerras civiles:

> «Como la discordia en las cosas de la fe engendra discordia en los ánimos y voluntades de los que la profesan, desta discordia y contrariedad no pueden dejar de brotar alteraciones y guerras civiles» [928].

Como si de una respuesta a las afirmaciones hechas por Rivadeneira se tratase, creo oportuno referir aquí el contenido de un informe del embajador don Diego Guzmán de Silva desde Londres a 6 de diciembre de 1567. La carta en sí misma no deja de tener interés para el investigador. No queda del todo claro cual fue el contenido del juramento que ciertos comisarios «que aquí hay nombrados» obligaron hacer «para lo de la Religión» a determina-

---

[927] Rivadeneira, P. de, *Tratado de la religión y virtudes…,* cit., cap. XVII, p. 482. En cap. XXVI, p. 500 dice: «Andrés Erstembergeth, alemán, escribió un librito… que prueba… que la libertad de conciencia es la destruición de toda la religión y piedad, y contraria a la naturaleza y à todas las leyes divinas y humanas, y à la paz de la república, y conservación de los estados».

[928] *Idem,* cap. XXVII, p. 500. Y en 501: «No es menester probar esta verdad con autoridades de santos ò razones, sino leer las historias antiguas, que están llenas de los alborotos y revoluciones que se han causado en diferentes reinos y provincias por la mezcla y confusión de varias religiones».

dos individuos, aunque es de suponer que se refería a españoles a los cuales «han preso alguno de ellos». Tiene su interés el hecho de que los protestantes ingleses seguramente a resguardo de lo que los hechos presentaban como ciertos, asegurasen su proclamada tolerancia haciendo saber al intolerante Felipe II que ellos se «maravillan mucho de que V. M. en sus Estados no deje vivir libremente a cada uno según sus opiniones… contra la Religión Católica». Y que lo mismo trata de hacer en su nación la reina Isabel para conseguir justamente lo contrario, que «aquí vivan con libertad… sin molestarlos por ello»:

> «… mandaron soltar algunos de los que no habían querido jurar acerca de lo que se les había de preguntar por los comisarios que aquí hay nombrados para lo de la Religión… han preso algunos de ellos… Estos herejes están tan ciegos que se maravillan mucho de que V. M. en sus Estados no deje vivir libremente a cada uno… según sus opiniones y sectas nuevas contra la Religión Católica, no queriendo ellos consentir que aquí vivan con libertad en la Religión antigua recibida en este Reino de tantos años, sino molestarlos por ello…» [929].

13.

> *«Las historias antiguas están llenas de las revoluciones que han causado la mezcla de varias religiones».* Lutero: *«Por tu divina voluntad* [hago la guerra] *en el servicio de mi señor, como es mi obligación».*

Comenta Geoffrey Parker que las anteriormente citadas palabras del rey Felipe II a Granvela tenían un significado bastante ajustado a la realidad de los hechos y no respondía a una frase más que pudiera ser grata a sus súbditos de los Países Bajos. Resultaba que, precisamente, poco tiempo después, en 1561, buen número de los soldados españoles que combatían en Flandes y que constituían parte muy importante del enfrentamiento con aquellos herejes-rebeldes, fueron desviados un tanto precipitadamente hacia el Mediterráneo en busca de la flota otomana. Resulta lógico deducir que tal medida causase no poca desazón en Granvela, puesto que le privaba de unos medios eficaces en la lucha por la recuperación de los Países Bajos. Las circunstancias del momento dispusieron un cambio de planes: tales tropas debían ahora cumplir en Francia una misión igualmente importante contra los protestantes franceses y en apoyo de

[929] *Colección de Documentos Inéditos...,* tomo XC, Madrid 1888, p. 3.

su suegra regente Catalina de Medicis esposa de Enrique II de Francia. Las palabras con las que Felipe II justificó esta decisión que, perjudicando sus intereses contra los protestantes en Flandes, ayudaba al mismo tiempo a los católicos franceses, eran ciertamente estratégicas, por supuesto, poniéndose en la mente del rey español.

Creo ser este momento adecuado para hacer un breve pero necesario inciso: nada encontramos, ni posiblemente encontraremos en la doctrina política apegada a los hábitos políticos y religiosos tradicionales, a propósito de la responsabilidad que ante la justicia divina podía tener el soldado que participase en una guerra injusta, o, también justa. Sin embargo, Lutero, reconociendo la imposibilidad de un hombre, un vasallo, un súbdito de evitar participar en la guerra iniciada o respondida por su príncipe contra otro, afirmará que nada debe temer por intervenir en algo que no debió suceder y, sin embargo, las circunstancias sociopolíticas del momento le obligan. Precisará Lutero que dirigiendo su espíritu a Dios ha de confesar que está en esta situación «por tu divina voluntad… en el servicio de mi señor, como es mi obligación». Sin embargo, conociendo que todo cuanto sucede le es ajeno y queda por fuera de su voluntad o sus deseos, y que «ninguna de nuestras obras nos puede ayudar», todo cuanto haga en la batalla quiero «ponerlo libremente al servicio de tu voluntad. No insistiré en la decisiva circunstancia de que la guerra es ajena al hombre que fielmente cree en Dios y en su misericordia» [930].

El asunto de la guerra, complejo como pocos por penetrar en los intrincados desvanes de las opiniones y la dialéctica doctrinal, resulta paradigmático a los ojos de la filosofía política. Todo cristiano evangélico está obligado a poner su conciencia en manos de Dios, puesto que la guerra es un «oficio divino». De igual modo está obligado a cumplir con sus actos al servicio de su señor temporal. De él depende que la guerra se lleve a cabo. De igual manera que solo al verdadero juez, propuesto por la autoridad secular para ejercer ese ministerio, se le atribuye la aplicación de una justicia adecuada a Derecho, una guerra es justa a los ojos de los hombres, cuando el portador de la espada procede con justificación. Entonces «podrá guerrear bien». Con estos y otros parámetros Lutero afirmará que «si este oficio es desempeñado por alguien a quien no le

[930] *Escritos políticos,* p. 169. Y un poco más adelante añade: *«La fe cristiana no es ninguna broma ni algo insignificante sino que, como dice Cristo en el Evangelio, "lo puede todo". Pero, amigo mio, ¿Dónde están los que creen así y pueden hacer esto?* En la página anterior afirma Lutero: «… los soldados suelen tener muchas supersticiones en el combate: unos se encomiendan a san Jorge, otros a san Cristóbal… No creen en Dios, más bien están pecando con su incredulidad y superstición. Si murieran estarían perdidos. Lo que han de hacer es esto: si la batalla es inminente… han de encomendarse a la gracia de Dios, comportándose en este asunto como un cristiano».

haya sido atribuido o por alguien que, teniendo el encargo, lo ejerce para obtener dinero o favores, ya no es justo ni bueno».

Siguiendo con lo anterior, efectivamente, aunque una medida de tal naturaleza, complejidad y magnitud parecía no beneficiar «ni al servicio de Dios… ni al myo», ni siquiera al «bien de mis estados», resultaba del todo estratégica, en tanto que servía a dos fines igualmente prioritarios en la compleja política filipina: ayudar a los católicos franceses y, al mismo tiempo, perjudicar al potencialmente más peligroso y más próximo de sus enemigos políticos, Francia. De ahí su perspicaz comentario de que aunque «se aventura algo en ello», ayudar a los católicos franceses resultaba más importante, dentro de su estrategia geopolítica y religiosa global, puesto que en caso contrario se dejaría el camino abierto a sus más irreconciliables enemigos en territorios más próximos a España. O lo que es igual, abrir las puertas y «dejar que prevalezcan los herejes». Por la misma razón, proceder al contrario de acuerdo con las enseñanzas del inevitable florentino, permitirán que, cuando las circunstancias se muestren propicias, considerará oportuna y poderosa razón de Estado ayudar de parecida forma a los hugonotes franceses. El objetivo de debilitar, militar y políticamente, al Estado francés siempre constituirá «ocasión» de poner en práctica su razón de Estado Católica. Como acertadamente ha dicho Mattingly «la seguridad de la hostilidad de Inglaterra contra España constituiría una tentación casi irresistible para que Francia, Saboya y acaso Venecia se precipitaran sobre el gigante acosado» [931].

Toda esta fuerza y empuje del monarca español nos hace pensar, inevitablemente, en que en su mente primaba más la razón de la fuerza que la fuerza de la razón, desde el momento que toda su energía parecía volcarse hacia la destrucción de los que opinaban de modo diferente a él y, por tanto, a sus súbditos. En cierto modo nos recuerda al Lutero de los primeros momentos, cuando proclamaba ante sus seguidores la «lucha de Dios» o que la razón de Dios es guerra hasta el exterminio de príncipes, señores y católicos atrincherados tras su religión papista. Política que luego serán sus más directos seguidores los que la llevarán a cabo tan concienzudamente como Felipe II la suya. No obstante, este último se apoyaba en una esencial razón de Estado. Él sabía bien

[931] MATTINGLY, G., *La diplomacia del Renacimiento,* cit., p. 415. Esto es algo que ya presentía Carlos V cuando al dejar el gobierno de España en manos de Maximiliano y María en 1548, les recomienda que *«… aunque el rey difunto haya mostrado… indignación con el dicho duque de Saboya, porque se inclinase de mi parta… y intimarle guerra para ocuparle su Estado… de manera que su fin ha sido siempre de… oprimir al dicho duque y tenerle sujeto y añadir sus Estados a Francia, y tener el camino abierto para tiranizar la Italia… que verisímil que los ingleses disimularán con los franceses durante la menor edad de su rey…*[Felipe II]». En SANDOVAL, FRAY P. DE, Crónica…, en BAE tomo LXXXII, vol. III,, cap. V, pp. 332-333.

que un cambio de la religión ancestral y seguida por sus súbditos, podía significar –como aportaba el grueso de la doctrina teológico-moral y política– la destrucción del Estado.

14.

> Erasmo: *«Desde el púlpìto se promete el perdón de los pecados a los que luchen por su príncipe y Dios combatirá a tu lado».* Bacon: *«Los hombres inventan controversias que no lo son».* Erasmo: *«Es difícil no preguntarse donde está la autoridad de los papas».* Felipe II: *«Mi intención es conservar la cristiandad en paz y unión». «Se aventura mucho en dejar que prevalezcan los herejes, si lo hacen su negocio es ir contra my y mys Estados, para que sean como ellos».*

En este momento quizás convenga recordar algunas breves palabras de otros autores que, en tono discrepante, mostraban su opinión sobre el mismo asunto: «Los hombres inventan controversias que no lo son, y las expresan en términos muy rígidos» [932]. O bien, «La espada temporal debe desenvainarse con suma prudencia cuando se trata de disputas religiosas» [933] Por su parte Erasmo expresaba su parecer recurriendo a otro argumento, no menos lógico: «… resulta difícil no preguntarse donde está la autoridad de los papas y en qué consiste el poder de los vicarios de Cristo.» [934] Una vez más me remito a la frase erasmiana, típica de su carácter pacificador y su convicción de los horrores de las guerras. Aludo con ello a la ya conocida de que «lo que se debe tener en mente no es siempre lo que los impíos herejes merecen, sino lo que es conveniente para la Respublica Christiana» [935]. En estos términos exhorta Erasmo a quienes descargan su odio y sus afanes de venganza en unos herejes y dejan de emplear ese tiempo en proteger y mejorar todo aquello que conviene a la comunidad de los creyentes en Cristo.

Incluso dentro de las numerosas páginas que dedica a condenar la guerra en cualquiera de sus manifestaciones, en un momento determinado recordará, para que los tengan presente los príncipes más directamente afectados, que «lo

[932] Bacon, F., *Ensayos,* p. 34. En p. 36 afirma: «quienes pretenden alterar las conciencias a menudo defienden intereses particulares».
[933] *Ibidem,* p. 35.
[934] Erasmo, *Lamento de la paz,* p. 56.
[935] De nuevo me remito a Dickens y Jones, *op. cit.*, p. 197.

que es conveniente para la Respublica Christiana» no tiene por qué ser el hostigamiento permanente de los herejes ejecutado en nombre y bajo el amparo de la religión Cristiana y, desde luego, esgrimiendo siempre el nombre de Dios. Esto último no supone otra cosa que anteponer Su nombre presentándolo como verdadero promotor de la guerra, como si esta fuera un «oficio divino». Alegar que será Dios el que combatirá al lado de los católicos, o proclamar desde el púlpito que la guerra emprendida contra los herejes requiere de la participación de todo buen cristiano, tiene no poca concomitancia con los exaltados alegatos de Lutero. Para Erasmo esto no es sino una «carrera hacia el exterminio mutuo»*, bajo la protección de la divina Providencia».*

> «Desde lo alto del púlpito uno promete el perdón de todos los pecados a los que luchen bajo las banderas de su príncipe. Otro clama: 'príncipe invencible, persevera en tu idea de impulsar la religión y Dios combatirá a tu lado… Aquel misterio celeste que representa la comunión perfecta… de los cristianos se toma como punto de partida para una carrera hacia el exterminio mutuo mientras convertimos a Cristo en espectador y autor de algo tan sacrílego» [936].

Como veremos, previsoramente el Sr. De Monluc en 1565 no había olvidado un hecho históricamente incontrovertible: la natural tendencia de los Estados sometidos, al igual que sucede con las personas respecto de su señor, de aprovechar en su beneficio cualquier síntoma de debilidad del poderoso para escabullirse de su dependencia («por poco que la grandeza de los grandes comienza a disminuirse, los baxos se quieran levantar y ponerse en libertad»). Esta tendencia a desprenderse de la autoridad del poderoso fue una constante en los dominios italianos de la Monarquía. Desde el rey Católico la defensa a ultranza de tales dominios constituyó una de las prioritarias razones de Estado del monarca aragonés. Los Habsburgo continuaron con la misma táctica política a pesar de la continua amenaza francesa por hacerse con los territorios italianos. Sin embargo sí quiero insistir en que la cantidad de documentos en los que Felipe II proclama su entrega sin fisuras a la preservación de la religión Católica es enorme. En el caso presente la alternativa que se le presentaba era abandonar o no su esfuerzo bélico en Flandes para acudir a defender a los católicos que en Francia se veían acosados por los hugonotes, o mantener sus fuerzas en los Países Bajos, olvidando también por el momento la amenaza turca en el Mediterráneo. El dilema era, sin duda, delicado. En carta de Felipe II a Luis de Requesens de 21 de diciembre de 1565 el rey vuelve a hacer una declaración de contenido patriótico y confesional que simplemente voy a re-

[936] Rotterdam, E. de, *Adagios del poder y de la guerra,* cit., p. 214.

cordar por la estrecha conexión que tiene con otras declaraciones tanto imperiales como del propio Felipe II:

> «… mi intención… que se tenga el zelo que se debe al servicio de Dios… y mirar por el bien universal de la cristiandad… extirpando los errores y disensiones que… han nascido y… conservar la cristiandad en paz y unión…» [937].

Pero conozcamos los términos en que se expresaba Felipe II en ese mismo año, ante la preocupación de Granvela por el alejamiento temporal de fuerzas en territorios flamencos, punto crucial que estaba poniendo de relieve las flaquezas de una monarquía cuyo papel predominante en Europa empezaba a cuestionarse seriamente. Reconoce el rey que tal alejamiento no conviene «ni al servicio de Dios… ni al bien de mis estados… ni al mio… [pero] se aventura mucho más en dejar que prevalezcan los herejes» en territorios tan próximos a España como es el caso de una Francia encendida por las hogueras de las pasiones. Los signos de debilidad en una Monarquía antes poderosa, son fácilmente perceptibles por los príncipes ambiciosos o temerosos de su poder. Lo mismo sucede con la reputación, que siempre camina al paso de la gloria del príncipe. Decía Saavedra que «Nadie se atreve a un Coluna derecha, en declinando, el más débil intenta derribarla… Un acto solo derriba la reputación, y muchos no la pueden restaurar, porque no hay mancha que se limpie sin dejar señales» [938]. Así, responderá Felipe II al cardenal Granvela: «todo su negocio (de los herejes) ha de ser contra my y contra mis estados»:

> «Aunque ha venido mal… lo que allí se gastará… me parece que ni al servicio de Dios, qu'es lo principal, ni al myo, ni al bien de mis estados, combiene dexar de ayudar à los cathólicos. Bien veo que se aventura algo en ello, más cierto se aventura mucho más en dejar que prevalezcan los herejes; que si lo hacen, estamos ciertos que todo su negocio ha de ser contra my y contra mys estados, para que sean como ellos: lo que no tengo de consentir ni disimular jamás, aunque me costase cien vidas, si tantas tuviese» [939].

Sin detenerme más de lo necesario en esto, mencionaré una carta, que ya he citado en otro lugar, de Mr. de Monluc dirigida al duque de Alba desde Bayona sin fecha concreta, aunque sí de junio de 1565. Le informa del pésimo estado de las relaciones entre Francia y España, ante todo por los intentos de

---

[937] Serrano, *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el Pontificado de San Pío V,* tomo I, Madrid 1914, p. 56.

[938] *Idea de un príncipe…,* Empresa XXXI, p. 282.

[939] Este interesante dato está en Parker, G., *Felipe II, la biografía definitiva,* p. 358.

los consejeros protestantes de la reina regente Catalina de Médicis de poner «… cada día a la Reina en sospecha del Rey de España y falsifican algunas cartas mías y de otros… diciendo que nosotros tenemos inteligencia con la Majestad del Rey por hacer perder el Reino», Considera el autor de la misiva que el único remedio a esta situación partiría de la estrecha unión entre el Papa, el Emperador, el Rey de España y el Rey de Romanos «y todos los Príncipes y potentados de Italia y de Alemania que tienen la religión católica», de forma que «entren en liga contra aquellos», así como la conclusión del Concilio. Es oportuno recordar que años antes Lutero había previsto los problemas que causaría el conocimiento general de la celebración de un concilio, sobre todo aquellos de índole política en los que estarían plenamente involucrados, tanto el papa y su curia, como los príncipes alemanes [940].

En su carta el señor de Monluc daba por supuesto, tras estas denuncias y advertencias de peligros más o menos inminentes, que los herejes, al contrario de lo que pudiera pensarse, responderían con violencia. La contienda así originada entre enemigos no dispuestos a llegar a ningún arreglo amistoso, podría ser origen de un nuevo y más grave problema que, esta vez, afectaría directamente a la Monarquía. Monluc lo explica de forma bastante directa: «y es de temer que en estas diferencias de los unos contra los otros no se meta de por medio el turco en esta querella, que dará todavía más presto sobre España que en otra parte». Una vez más, como otras tantas, el fantasma turco oprimía los corazones de media Europa. Si tal amenaza de los poderosos infieles se hiciese realidad, la conclusión no sería otra que la aparición de un nuevo escenario de tensiones y hasta de enfrentamientos.

El mismo Monluc lo describe de forma sombría, no siendo la amenaza menos importante la de que «si la Francia muda religión… la España sea invadida» y tras ello son presumibles revueltas por todas partes de la Monarquía con el peligro de aniquilarla. Como puede verse, en la mencionada carta su autor advierte del serio riesgo político y militar que supondría la segura reacción violenta de los protestantes en Alemania y Francia, en este último reino por la presión que ejercerían los consejeros reformados de Catalina de Médicis respecto de la católica España. En el caso de Alemania pocas esperanzas podían albergarse habida cuenta de los numerosos intentos fallidos de

[940] De nuevo Lutero en su ya citado manifiesto dirigido «a la nobleza cristiana de la nación alemana…», recordaba que la experiencia sobre este asunto era ya conocida desde el fallido Concilio Lateranense de 1512-1513), desde el momento en que fueron «los príncipes [los que] se comprometieron bajo juramento a dejarlos como estaban, dando… todo el poder al papa sobre la regulación del concilio». A continuación agrega un comentario de estilo propio sobre el papa y su curia en estos términos: «Tanto temen por su pellejo a un concilio libre y verdadero que han intimidado a reyes y príncipes para que crean que sería contra Dios el no obedecerles a ellos».

llegar a algún tipo de compromiso. Este es el escenario que describe el autor de la misiva, destacando en ella un fenómeno trascendental: España difícilmente podría recibir ayuda de nadie, y si el choque bélico se produce, es posible que los dominios sobre los que España ejerce el poder tiendan a revolverse contra su señor, buscando en ello algo tan atractivo para los sometidos como es la libertad:

> «… estando el Reino de España entre el Reino de Francia y la Berbería, si la Francia muda religión no puede ser sino que la España sea invadida, y… yo no sé si los otros Estados que él tiene permanescerían firmes y constantes sin le hacer alguna revuelta… que por poco que la grandeza de los grandes comience a disminuirse, los baxos se quieren levantar y ponerse en libertad» [941].

[941] En *Archivo Documental Español,* pp. 410-413. Los datos aquí recogidos están en *Materia de Estado…*, pp. 95 y 96.

DISCURSO QUINTO

1.

«El Consejo de Indias de V. M. debe tener buena armada para castigar a estos ladrones». «No ha de creer el Príncipe que es absoluto su poder, sino sujeto al bien público, y a los intereses de su Estado… cuando gobernase bien las artes de la paz y de la guerra». «La razón de Dios no se puede balançar con la razón de Estado». «Solo es lícita la disimulación quando ni engañan, ni manchan el crédito del Príncipe». «Que se hagan con tal maña que el enemigo entienda otra cosa». Loaysa: *«A los alemanes hay que reducir con blandura a los principales a nuestra fe y si no quisieren obedecer el mejor medio es la fuerza».* Locke: *«La tolerancia se ajusta tanto al Evangelio como a la razón humana».*

Los años siguientes, anteriores a la Gran Armada contra Inglaterra de 1588, especialmente el año 1569 las relaciones con Inglaterra se endurecieron de forma alarmante. El deseo de Felipe II de invadir Inglaterra, reino de herejes y piratas, estaba contrarrestado por la Santa Sede que, además de tratar de evitar mayores problemas para la Catolicidad tras la guerra, carecía de medios para conjurar por sí misma el peligro reformista, luterano o calvinista. El cúmulo de problemas que se abatían sobre Felipe II, la muerte del secretario de don Juan de Austria, la derrota de la gran Armada, etc., parecían haber golpeado duramente la determinación de un rey que estaba convencido de «conocer todo en todas partes» y, ante todo un rey que había puesto cada grave problema en las manos de Dios.

Geoffrey Parker recoge unas palabras de Felipe II en este nefasto año de 1588 que dan bien a entender hasta qué punto era firme su confianza en Dios y la dependencia que sus decisiones tenían de la voluntad divina: *«… si no se vencen* [estas dificultades]… *muy presto nos avemos de ver en cosa que no querríamos ser nacidos. Yo a lo menos por no verla. Y si Dios no hace milagro (que así espero en Él) que antes que esto sea, me ha de llevar para sí, como yo se lo pido, por no ver tanta mala ventura y desdicha»* [942]. No es fácil encontrarse ante una situación tan desoladora como para escuchar de Felipe II lamentos de tal naturaleza. Como siempre, el rey pone tantos y tan graves problemas en las manos de Dios. Si su voluntad no fuera la deseada y «Dios no hace el milagro», no le importaría dejar el mundo en la confianza de que «Dios me ha de llevar para sí». Ese sería su último deseo, el que suplica a la Providencia divina, con tal de no estar presente ante «tanta mala ventura y desdicha». Muy en esta línea de pesar o de verdadera ansiedad ante la situación de la Monarquía, Gerónimo Zevallos escribe, como si fuera el médico que pronostica las razones de la enfermedad (que, aparte de las guerras, se refiere a la continua pérdida de bienes seculares en beneficio de la Iglesia) que «… ya la razón de estado consiste en no tenerla, fundando en interés particular la destruición publica, que es milagro debido a la santidad de España, y de sus Reyes» [943].

El otro freno procedía del duque de Alba, única persona autorizada para tomar la decisión definitiva. Su enorme responsabilidad se veía obstaculizada por los consejos en contra de los personajes más cualificados del momento, por su experiencia, valor y lealtad: Alejandro Farnesio, el marqués de Santa Cruz o el mismo Antonio Pérez. En varias ocasiones el duque de Alba, como gobernador y Capitán general de los Países Bajos desaconsejó la intervención militar tan deseada por Felipe II [944]. Fernández Duro añade a esto múltiples razones que justifican, tanto el enfado de Felipe II, como la impunidad con que actuaban los ingleses contra los intereses españoles o, finalmente, el papel trascendental que tuvieron los rebeldes flamencos en la creación y robustecimiento de la armada inglesa [945]. Así pues, no solo fue el problema religioso el que motivará la reacción de Felipe II contra Inglaterra en 1588, sino que a ello ha de unirse el grave

[942] *Felipe II, la biografía definitiva,* p. 876.
[943] *Arte real para el buen gobierno…,* Doc. XXII, fol. 134 vto.
[944] Lynch, J., *La España de Felipe II*, Barcelona 1997, pp. 138-139.
[945] Fernández Duro, C., *La Armada española desde la unión de los reinos de Castilla y Aragón,* tomo III, Madrid 1972, pp. 8-9: Sobre las Islas Británicas destaca «su tolerancia y la impunidad con que dejaba las ofensas, causa para que los ingleses ganaran reputación, y enriqueciéndose a sus expensas fomentaran las industrias marítimas que no tenían; acogieran a los flamencos laboriosos que en número crecido buscaban refugio allí; establecieran astilleros, fundiciones, fábricas; sacaron a sus construcciones navales de la inferioridad en que estaban y se hicieran marineros».

asunto de la piratería y la cuestión económica derivada de la explotación colonial de los territorios incorporados desde hacía tiempo a la Monarquía. Una década antes, el 12 de julio de 1565, el embajador en Paris Francés de Álava hizo saber a Felipe II la necesidad de tener bien dispuesta «una buena provisión de armada», con el ineludible fin de castigar a «estos ladrones» que continuamente asaltan los dominios españoles al otro lado del océano:

> «El Consejo de Indias de V. M. debe tener hecha tan buena provisión de armada por allá que podrán castigar a estos ladrones que van a robar, acordaría a V. M. con más importunidad el deservicio notable que se le podría seguir de dexar salir a estos con este atrevimiento y maldad» [946].

A pesar de los desastres de 1588, Felipe II continuó con su deseo de atacar Inglaterra. Desde el punto de vista que aquí interesa conviene recordar los consejos –adversos casi todos– que el rey recibirá de personajes relevantes de su entorno. Fray Antonio de Guevara encargado por el rey de examinar la estrategia que más convenía para realizar el ataque desaconsejó su realización para el año 1589, pero no en 1590. Esta opinión pesimista enfadaría al rey, haciéndole responder un tanto abruptamente que *«No se yo como convendría lo que dice Antonio de Guevara, pues para la defensa es menester ofender, que es lo que hace al caso»*. El Consejo de Estado, convocado en varias ocasiones para que diera su parecer sobre el asunto de Inglaterra y Francia, aconsejó que «la ocasión de romper con Francia es grande», pero las circunstancias actuales y los medios disponibles no permitían tan importante empresa «considerado el estado en que S. M., se halla, y que tiene guerra abierta con la reyna de Inglaterra, que es tan poderosa por la mar, por esto y por la estrechura en que rebeldes y enemigos pondrán a S. M., no conviene romper con Francia por ningún caso» [947].

Sin embargo, en abril de 1590 su deseo de invadir una Francia envuelta en guerras internas por razón de la religión, se transformó en una realidad que llevó sus fuerzas hasta París. Su objetivo, según nos muestran los documentos, no era otro que defender el catolicismo en Francia. Mientras esperaba la oportunidad de iniciar otra invasión por el sur francés, los holandeses, libres de una porción de soldados enviados por Felipe II, iniciaron unas acciones tendentes a recuperar las ciudades que habían perdido con anterioridad. La situación, desde todo punto de vista, era bastante comprometida para Felipe II. Geoffrey Parker recoge un documento de interés en punto a lo que nos concierne. En

---

[946] En *Archivo Documental Español...,* tomo VIII, p. 11.

[947] Tomo estas interesantes referencias de PARKER, G., *Felipe II. La biografía definitiva,* pp. 876-877.

carta de Felipe II al secretario real Mateo Vázquez de 29 de enero de 1591, este último comentará con desanimadas palabras que «… no dexo de pensar en aquellas cosas y otras muchas; ni es cosa nueva algunas o las más dellas. Mas no dependen de mi voluntad, ni de quererlo yo, sino de otras muchas cosas que son muy malas de concertar. Y todo está en un término terrible si Dios no lo remedia, pues es suya la causa, como lo espero en Él» [948]. Como siempre, el voluntarismo español era, una vez más, dependiente de la misión religiosa, que, al menos formalmente, constituía la razón de Estado Cristiana de casi todas las empresas de la Monarquía, desde los tiempos del emperador. En la citada carta el rey reconoce que el estado en que la Monarquía se encontraba «no dependen de mi voluntad», sino de la multitud de situaciones convergentes en un mismo tiempo, imposibles de resolver «si Dios no lo remedia».

A mediados del siglo XVII puede decirse que la permanente tensión existente entre Francia y España nada tenía que ver con el problema religioso, por supuesto sí que lo era el prestigio o la reputación que cada una podía exhibir cara a los demás Estados. Pero también hay que resaltar que lograr la definición de la idea de Estado constituía la principal preocupación de los primeros ministros de una y otra monarquía. Y aquí Francia se adelantó a la Monarquía Católica, desde el momento en que logró encajar en el sistema político la idea de un monarca con poder absoluto, por encima de ministros y Consejos, sometiendo a los hugonotes y, desde luego, manteniendo a distancia la influencia de la nobleza. En Francia la hostilidad protestante contra la realeza duró largo tiempo. Con Francisco I dio la impresión de que solo quería algunas reformas para facilitar la convivencia entre católicos y hugonotes. Con Catalina de Médicis esa sensación se mantuvo, hasta que tras la sangrienta «noche de San Bartolomé» las cosas cambiaron radicalmente y la reina regente se mostró con gran dureza contra los indignados protestantes «monarcómacos». Como ha señalado Joseph Hudault «La excelencia de la monarquía tal como la ve Seyssel (1515-1517), es que el rey no tiene un poder ni demasiado fuerte ni demasiado débil. La monarquía es lo bastante fuerte como para imponerse a las fuerzas centrífugas, a los múltiples elementos de disociación de la época feudal», aunque la denominación de monarquía absoluta sea un concepto posterior, fruto de las doctrinas de autores como Bodin entre otros [949].

Sin duda, la mayoría de los tratadistas de mediados del siglo XVII, se inclinan por la fórmula monárquica, como un sistema político intermedio entre aquel que se apoya en el gobierno de muchos, como la república, o de pocos,

[948] *Felipe II. La biografía definitiva,* cit., p. 886.
[949] *Histoire des institutions de la France, Ancien Régime, Revolution. Empire,* Paris s/f. pp. 86 ss.

como el aristocrático. La fórmula monárquica a la que se refiere Saavedra Fajardo es aquella que se centra en la gobernanza de una persona que, habiendo recibido el poder de Dios, directa o indirectamente, se erige en su Vicario. Parece innecesario resaltar que el hecho de constituirse el príncipe en Vicario de Dios, de acuerdo con la fórmula tradicional presuponía que el comportamiento del nuevo gobernante se atuviese a los mandatos y al dogma previstos por la Iglesia Católica. Es importante advertir que el concepto procedente de Saavedra Fajardo, se atiene a los moldes de una teoría política con resonancias maquiavélicas, de forma que en sus ajustadas palabras el autor no hace expresa mención a la Providencia divina, ni a Dios como hacedor de todas las cosas e inspirador de las obras de los hombres. Se trata de una forma de gobierno*» según las leyes y fueros del reino»,* una fórmula política que el autor considera «la más aprobada de las gentes y la más perfecta»*,* sin que se produzca la detestable «opresión de la suprema potestad», de tal modo que cualquier resolución procedente del rey «pende de las Cortes generales».

En definitiva, se trata de un gobierno creado de la mano del hombre, válido para una convivencia pacífica entre los sujetos que la componen. Al estar asentado según las leyes y fueros del reino, la voluntad general está representada en ellos. De ahí el respeto que san Agustín y casi todos los tratadistas del momento muestran por los fueros y costumbres antiguas de la comunidad, fueros y costumbres que siempre han de prevalecer y ser respetadas por propios y extraños. Si la soberanía recae en el rey cristiano y de él es la facultad de dictar leyes, esa ley desde el momento en que es justa se transforma en el más sólido instrumento de poder regio. La explicación la encontramos de nuevo en la vigencia de ciertos principios expuestos por Erasmo: la ley justa constituye el mayor beneficio para el pueblo. Al mismo tiempo, ella conduce directamente a la paz social, que no es otra cosa que la derivación de aquel viejo principio de la paz evangélica. Partiendo de bases distintas John Locke afirmaba que «si una cosa no es útil a la comunidad no puede ser establecida por ley».

Consecuencia de todo ello es que un gobierno impuesto por la omnímoda voluntad de una persona no parece la mejor fórmula para logran esa paz social que, partiendo de san Agustín, la recogen las Partidas de Alfonso X y le proporciona difusión social Erasmo y sus seguidores. Pero ¿en base a qué razones el poder o la soberanía absoluta no constituyen el mejor instrumento de gobierno de un príncipe cristiano? En primer lugar, porque el príncipe absoluto no se siente obligado a respetar aquellos derechos y costumbres ancestrales vigentes en la comunidad. En segundo lugar, porque en el caso de la Monarquía Católica, el soberano ha recibido el poder del pueblo que, a su vez, lo

recibió de Dios. El propio Maquiavelo ya apuntó que «el que consigue el poder con el auxilio de los grandes se mantiene con más dificultad que el que lo obtiene del pueblo». Finalmente, porque las Cortes generales frenan –con resultado variable– aquellas decisiones del príncipe que impliquen merma de los derechos de los miembros de la comunidad política. De este modo según Saavedra «corregido el poder absoluto, es menos peligrosa la autoridad y más suave la obediencia:

> «del rey que vive y gobierna según las leyes y fueros del reino. Esta es la más aprobada de las gentes, y la más perfecta cuando, sin la opresión de la suprema potestad, participa de la aristocracia y policía, como en España, donde en muchos casos la resolución real pende de las cortes generales, y está reservada alguna libertad, con la cual, corregido el poder absoluto, es menos peligrosa la autoridad y más suave la obediencia» [950].

De una cierta manera el poder del monarca español continuará interferido por la pujanza interesada de unos nobles que se consideraban *columna vertebral* de la Monarquía. El propio Maquiavelo pronosticó que esa interferencia nobiliaria no constituía sino un freno al poder absoluto del monarca [951]. Digamos que en España el camino hacia el autoritarismo regio, o si se quiere, del absolutismo político, quedaba frenado por la fuerza de los estamentos, es decir, por la consideración de la nobleza como la columna vertebral de la sociedad, a la que la monarquía no eliminó sus privilegios señoriales, tanto económicos como tributarios. Y no solo eso, también tenía otros límites que venían impuestos por su deber para con los súbditos, o por su empecinada defensa de la religión. Este argumento será defendido por muchos politólogos, sean teólogos moralistas, juristas o ministros más o menos atentos al bien común. Pero quizás habría que preguntarse si esa búsqueda del bien general por parte de unos gobernantes de estos siglos no estaba mediatizado, o mejor aún, interferida por la insidiosa presencia del bien particular, tema este repetido mil veces por la doctrina política. Sabemos que la búsqueda de la «utilidad pública» constituía un poderoso reto para unos gobernantes que, en no pocos casos, tomaban sus decisiones bajo el influjo de consejeros o ministros cuyo egoísmo

---

[950] *Política y razón de Estado del Rey Católico Don Fernando,,* en BAE, tomo XV, Madrid 1947, lib. II, cap. III, p. 130. Fernandez de Navarrete, P., *Conservación…,* cit, p. 496 explica: «porque no parece puesto en razón que la cabeza se atenúa y enflaquezca, mientras los demás miembros,, que están muy poblados y ricos, miran las cargas que ella paga; siendo más justo que las provincias que están vecinas à confinantes enemigos contribuyan más para su propia defensa».

[951] Maquiavelo, N., *El príncipe,* cap IX, p. 52 había afirmado que «El que consigue la soberanía con el auxilio de los grandes se mantiene con más dificultad que el que la consigue con el del pueblo; porque siendo príncipe, se halla cercado de muchas gentes que se tienen por iguales con él, y no puede mandarlas ni manejarlas a su discreción».

era capaz de sacrificar el interés de los demás. Prestemos atención ahora a Francis Bacon, que apuntaba lo siguiente:

> «Al fin y al cabo, ¿a qué aspira la gente? ¿Acaso creen que las personas que están a su servicio o aquellas con las que deben tratar por negocios están obligados a ser santos? ¿No saben que todos perssiguen sus propios fines y que siempre serán más fieles a su propio interés? [952].

Diego Pérez de Mesa (1563-1632), humanista español cuya amplitud de conocimientos resulta poco menos que admirable, mantiene sobre el poder político de los reyes y sus límites una posición verdaderamente avanzada respecto a muchos autores de su tiempo. Para él los reyes no ostentan un poder absoluto, sino que, al constituir su misión principal servir al pueblo, está sometido a las leyes, costumbres y privilegios de aquel y que le preceden en el tiempo. El cumplimiento de este fin determinará que su proceder sea considerado «buen gobierno», en total contraste con aquellos soberanos que proceden conscientes de ser dueños de un poder absoluto, de origen divino y desligado de la observancia de cualquier ley o costumbre. Un poder que, en última instancia, les permite actuar en contra de los intereses de sus súbditos. En concisos términos dirá Pérez de Mesa, que los reyes más que «señores absolutos» son servidores de su pueblo, porque «el buen gobierno consiste en… conservar… las leyes y buenas costumbres del pueblo, los privilegios de las ciudades y nobles y las capitulaciones hechas con sus vasallos» [953]. Juan de Mariana se manifestó tan opuesto al poder absoluto y sin trabas del monarca, como defensor de ciertos elementos que contribuían a limitarlo. De entre todos estos doctrinarios políticos fue precisamente Mariana quien, defendiendo el absolutismo político regio, expuso los límites que, sin embargo, matizaban ese mismo absolutismo. Al mismo tiempo dejaba constancia de aquellas cosas que las leyes e instituciones «han dejado al arbitrio de los príncipes» como correspondientes a su poder soberano:

> «… el poder real es absoluto e indeclinable para todas aquellas cosas que ya las costumbres, ya las instituciones, ya ciertas leyes han dejado al arbitrio de los príncipes, tales como hacer la guerra, administrar justicia y crear magistrados… en otros negocios ha de ser mayor… la autoridad de la república… cuando se trata de imponer tributos… de derogar leyes… de alterar la sucesión del reino» [954].

---

[952] *Ensayos,* p. 164.
[953] Pérez de Mesa, D., *Política o razón de Estado,* ed. de Luciano Pereña, Madrid 1980, pp. 174-175.
[954] Mariana, J. de, *Del Rey y de la institución de la dignidad real,* Toledo 1599, p. 102; Madrid 1845.

Lo que sí ha de tenerse en cuenta es que el ejercicio del poder no era el mismo en Castilla que en Aragón o Cataluña, y respecto a otros territorios lo mismo hay que decir de los Países Bajos, Milán, Nápoles o Sicilia. Digamos que el absolutismo de los reyes españoles estaba atemperado por la propia composición y naturaleza institucional de los territorios incorporados a la Monarquía Católica. Esa singularidad es la que le da a la Monarquía una grandeza, un talante a veces absoluto, a veces moderado, otras atemperado por las fuerzas internas en las que se apoya, y otras condicionado por los privilegios o leyes fundamentales que preexistían en reinos incorporados en plano de igualdad. Mariana aceptaba la tesis según la cual el pueblo que había hecho traslado del poder que recibió de Dios, puede también desobedecer y hasta destronar al rey.

Esto explica los constantes tropiezos burocráticos y las disputas consiguientes cuando una disposición dada desde Madrid vulneraba cualquiera de los principios legislativos o peculiaridades institucionales de los territorios europeos incorporados a la Monarquía. No ha de olvidarse un extremo importante referido a las relaciones entre los reyes y la sede pontificia, en lo concerniente a la investidura de las más importantes magistraturas, la provisión de obispados, las tensiones en materia jurisdiccional, las bulas de donaciones de dinero en concepto de ayuda para defensa de la integridad de la Iglesia, etc. Respecto a la cuestión de las investiduras de ciertos reyes, que suponían la incorporación de nuevos territorios a los ya existentes sancionados mediante bulas pontificias (recuérdese el caso de las bulas papales concedidas a España y Portugal al iniciarse los descubrimientos geográficos que darían origen a una nueva época a todos los efectos). Quiero referirme brevemente a la carta enviada por el rey Fernando a su embajador en Roma de 13 de mayo de 1510, en la que condiciona su participación en la liga contra Francia a la investidura del estado de Milán por el pontífice. El documento es extenso y lleno de argumentos de interés para el estudioso. Solo recogeré algunos aspectos de la cuestión allí recogida que, entre otras cosas, ponen de relieve el carácter del rey Católico:

> «Y a lo que S. S. dice que al presente no la puede otorgar [la investidura] con su hora, decidle que es al contrario, que no la puede negar ni dilatar con su honrra, porque la honrra del Sumo Pontífice está en fazer lo que debe, y la investidura de justicia no me la puede ni debe negar porque notorio es que yo soy el verdadero sucesor del rey don Alonso mi tio, y… notorio es que al dicho rey don Alonso mi tio le fue otorgada la investidura de aquel reyno, para que sucediesen en él los transversales… no se yo con qué justicia puede S. S. denegarme la investidura quanto más que a estas causas… se añaden otras que de nuevo me

> la hazen merecer, como son las cosas que yo he hecho y hago en… beneficio… de la Yglesia y la cristiandad… en la guerra contra los moros… y en conclusión, si no me diese la dicha investidura tener por determinado que no he de fazer la Liga… [955]».

Saavedra, como buen seguidor atemperado de Maquiavelo, nos explicará en un largo párrafo de su espléndida obra que el poder temporal que ejercen los príncipes en general no es absoluto, sino que está limitado por exigencias del bien común, el cual debe conciliarse con los intereses del aparato estatal («no crea el príncipe que es absoluto su poder, sino sujeto al bien público»). La tesis que el citado tratadista sostiene descubre cual es la verdadera naturaleza tanto del príncipe, como del pueblo. Por cierto, algo que ya hemos visto páginas atrás en el planteamiento de Pérez de Mesa. Si aquel representa al Estado, estos constituyen el sustrato de ese Estado. Para la conservación del Estado en el sentido de Maquiavelo, son necesarias la conservación de ambos elementos. Al mismo tiempo advierte al buen gobernante que la línea de actividad gubernativa no es siempre igual, como un continuum amorfo y falto de alteraciones, pero donde no debe faltar la paz pública, Estas alteraciones existen y forman parte regular de las previsiones que un príncipe debe tener presente en su gestión de los negocios públicos.

El problema se presenta cuando esas alteraciones, o esas equivocaciones de la autoridad secular afectaban de modo directo al bien público, o a la utilidad pública como parecen preferir un cierto número de autores. El tema, así expuesto, es de una gran relevancia, puesto que ley-justicia-orden público-utilidad social deben ir estrechamente unidos. Al menos si nos atenemos a los postulados que defendía Erasmo, quien consideraba como como valor supremo la justicia humana como reflejo de la justicia divina, único camino conducente a la paz social. Eso sí, dentro de un régimen monárquico. En cierta medida, las exhortaciones del holandés continúan prendidas de algunos planteamientos que los grandes doctrinarios del siglo XVII sostienen con reciedumbre. Erasmo admite este planteamiento, pero al mismo tiempo intenta profundizar, no ya en el tema religioso, que también lo hace, sino en el incierto comportamiento del pueblo, algo de lo que aquí he referido siguiendo las advertencias de Saavedra: «Todos los gobiernos padecen achaques, dirá,… porque reducido a uno la suma de las cosas, ni emula ni envidia (males intrínsecos de las demás repúblicas), y libre de pasiones ejercita la justicia, en uno están más unidas las fuerzas y con mayor majestad y respeto. La autoridad en este imperio y gobierno (si es como el de España) tienen el rey, los nobles y el

[955] Barón de Terrateig, *op. cit.*, Doc. 38, pp. 120-121.

pueblo, mezclados y unidos entre sí su potestad: el rey su dignidad, los nobles su poder y el pueblo su libertad» [956].

Hecha esta salvedad, hay que preguntarse: ¿En qué queda entonces la autoridad, en principio indisputable, del poder público, y con ella el derecho de obediencia de los súbditos a todo mandato basado en la razón? John Locke tiene, a este respecto, unas palabras que nos parecen ajustadas al tema propuesto (como ya lo hizo Lutero). Según el filósofo inglés «el bien público es regla y medida de toda actividad legislativa. Si una cosa no es útil a la comunidad, no puede ser establecida por la ley, por indiferente que sea. Además,… cuando afecta a la Iglesia y al culto de Dios, es puesta fuera del alcance de la jurisdicción del magistrado». Queda claro, pues, para el inglés que las leyes o persiguen el bien general o no deben ser de aplicación. Lo mismo sucede con aquellas otras procedentes del poder secular que afectan a la Iglesia. Siendo nula de pleno derecho solo serán aplicables al brazo eclesiástico aquellas que quedan «fuera del alcance de la jurisdicción del magistrado». Trataré, ahora, de a reducir los argumentos de Saavedra Fajardo en un breve comentario suyo:

> «No ha de creer el Príncipe que es absoluto su poder, sino sujeto al bien público, y à los intereses de su Estado, ni que es inmenso, sino limitado, y expuesto à ligeros accidentes. Un soplo de viento desbarató los aparatos marítimos del Rey Felipe Segundo contra Inglaterra» [957].

Por cierto que, a propósito de cómo se entendía el poder de un rey que, considerado doctrinalmente como vicario de Dios en la tierra, ha de entenderse limitado por la religión, las leyes que se consideran justas y las costumbres del reino, debemos interpretar un caso real que expone Geoffrey Parker y que considero de gran interés en este momento. Viene referido a *cómo podría* procurarse la culpabilidad de Antonio Pérez por el asesinato de Escobedo, secretario del gobernador de los Países Bajos don Juan de Austria. Como en otros momentos en que la conciencia regia vacilaba a la hora de tomar una decisión, Felipe II recurre a su confesor Diego de Chaves para que éste le descubriese la forma de hacer confesar el crimen al antiguo secretario real en una especie de «juicio secreto». Así expuso sus razones el confesor regio: puesto que el rey

---

[956] *Elogio de la locura,* cit., pp.429-430.

[957] Saavedra Fajardo, D. de, *Idea de un Príncipe político,* cit., tomo I, Empresa XX, p. 183. Tratando de reducir lo referente al papel de la nobleza en el gobierno del Estado, me limitaré al comentario que para 1674, hace Lynch, J., *España bajo los Austrias, 2, cit.,* p. 348*:* «Si la aristocracia hubiera de ser juzgada por estos representantes suyos [en la Junta de Gobierno durante la minoría de Carlos II], habría fracasado ante el país. En estas circunstancias no puede sorprender que una persona lista, atrevida y con confianza en sí misma como Valenzuela llegara a monopolizar la opinión de la reina».

tiene poder sobre la vida de sus súbditos, siempre que exista justa causa y procediendo según un juicio recogido en las leyes, también puede hacerlo sin «juicio formado», siempre que existan testigos, puesto que la presencia de estos últimos acredita que exista justa causa para hacerlo. Ahora bien, si a través de esta fórmula poco convencional queda demostrado que no hubo culpa, de ningún modo puede el súbdito ser castigado. Veamos:

> «… el príncipe seglar, que tiene poder sobre la vida de sus súbditos y vasallos, cómo se la puede quitar por justa causa, por juicio formado, lo puede hacer sin él, teniendo testigos… porque ha de pensar que lo manda con justa causa, como el Derecho presume que la hay en todas las acciones del príncipe supremo; y si no hay culpa, no puede haber pena y castigo…» [958].

El otro comentario que considero debe ser tenido en cuenta, semejan los cambios del viento al impactar sobre la vela de los bajeles. Esta asimilación valorativa tiene una notable similitud con las alteraciones y las improvisaciones a que se ve obligado un gobernante que quiere gestionar el interés público y la paz de su pueblo de acuerdo con las circunstancias de cada momento. Las que él denomina «artes de la paz y de la guerra» parecen tener su correspondencia con las vicisitudes a que se ven sometidos los hombres a lo largo de su existencia. Digamos que aquí los «acasos» o los imprevistos, como en la política o en la guerra, pueden atribuirse al azar o a la Providencia, según a quien la eventualidad afecte. Saavedra se limita a calificar tales eventos de forma neutra, como «los accidentes de las cosas» *cuando estos, a pesar* de su carácter ocasional e imprevisible «van mudando las acciones de los príncipes». Decía el gran doctrinario político que:

> «Cuando gobernase bien las artes de la paz y de la guerra; y porque estas dependen de los accidentes de las cosas, al paso dellos se van mudando las acciones de los príncipes. Las que en unos tiempos pudieran parecer abatimiento, en otros son valor, cuando aseguran su grandeza y la quietud de sus vasallos» [959].

Y en otro pasaje de su gran obra, escribe que en toda sociedad humana hay muchas convulsiones que remueven los cimientos del Estado y ponen en peligro al gobierno («las Repúblicas no pueden vivir con remedios temporáneos»). De ahí que en toda República bien gobernada existan medios preventivos que permitan salvaguardar al Estado de los «acasos» e imprevisiones a

---

[958] *Felipe II, la biografía definitiva,* p. 874.

[959] Saavedra Fajardo, D. de, *Introducciones a la política y razón de Estado del Rey Católico don Fernando,* lib. II, n.º X En BAE, tomo XXV, Madrid 1947, apartado X, p. 440.

que está sometida la vida de las personas y, como no, los Estados: «si se conserva con este desorden, y exceso de sus partes alguna República, es à fuerza de la prudencia e industria de quien gobierna… las Repúblicas no pueden vivir con remedios temporáneos que penden del acaso, conveniente es que en la primera institución de ellas esté prevenido el modo con que se corrijan estos excesos antes que sucedan» [960]. Se advierte, una vez más, el valor intrínseco que el experto político e historiador concede a unos valores que, desde principios del siglo XVI, venían siendo elevados a la categoría de dogma por los politólogos del momento. Me refiero a la «prudencia» y la «industria», es decir, la experiencia. Únicas virtudes que, según Saavedra Fajardo, son capaces de poner orden en los influjos extemporáneos e imprevistos que puedan dar al traste con la seguridad y permanencia de la república.

El ya citado Virgilio Malvezzi ha dedicado unas palabras bastante ilustrativas a la hora de confrontar «razón de Estado» y «razón de Dios». Su pensamiento político nada tiene que ver con los consejos que Loaysa daba a Carlos V al recomendarle, con indudable realismo político, tolerancia estratégica con los herejes, al menos hasta la celebración de un Concilio, del que pueda salir el acuerdo o la mera convivencia de ambas religiones. Como puede observarse el consejo del cardenal Loaysa encerraba una prudente dosis de saludable hipocresía tan característica de la doctrina de Maquiavelo. No ha de olvidarse que el propio Loaysa en carta a Carlos V de fecha 14 de junio de 1530 le recuerda a su señor una antigua promesa cuya eficacia podía ser demostrada ahora en medio de cualquier turbulencia en los designios del Emperador: «Algún día me dijo V. M. que deseaba emplear su vida en defensa de la fe… para recompensar las infinitas mercedes que de Dios avíades recebido…» [961]. También en otra ocasión –a la que habré de aludir– el obispo da muestras de su hastío y evidente indignación respecto al comportamiento de los reformados recomendando al Cesar la drástica solución de que «deje S. M. la fantasía de convertir almas a Dios. Ocupaos en adelante en convertir cuerpos a vuestra obediencia». Posiblemente sea este el consejo más pragmático y radical de toda la doctrina política afecta a la Monarquía Católica. El servicio divino, la entrega a la causa de Dios prometida por el propio emperador, deja de ser de un plumazo la principal consigna que todo un alto ministro de la Iglesia da al que se considera campeón de la Cristiandad, defensor de la causa de la fe.

En otra carta, también bastante expresiva de sus sentimientos, el cardenal confesor del rey y su hombre de confianza en Roma defendía, en el caso

[960] *Ibidem,* cap. XLI, p. 381.
[961] En *Colección de Documentos Inéditos…,* vol. XIV, p. 16.

de los reformistas alemanes, una táctica que no es en absoluto desconocida en estos tiempos y que recuerda a la vieja y amenazante alternativa de la zanahoria o el palo; es decir, primero atraer a los personajes más destacados con mercedes y concesiones de diversa naturaleza, con el fin de con ellos se decidan otros muchos, y, caso contrario, castigar la desobediencia con el hierro. Decía Loaysa:

> «… Señor… si determinamos de reducir la Alemania, no veo otro mejor medio que con blanduras y dádivas convertir a los principales… a nuestra fe, y… cuando no quisieren obedecer, en tal caso el verdadero [medio] para sanar, es la fuerza…» [962].

En cambio, el italiano Malvezzi, que antes mencionaba, era menos tolerante y más próximo a la tesis papista o religionaria de muchos politólogos españoles, cuando afirmaba, con referencia a la Monarquía española y su lucha contra los herejes en tiempos de Felipe IV, que: «el ceder no es pararlos, es animarlos… la razón de Dios no se puede balanzar con la razón de Estado» [963]. Como puede verse su posicionamiento es más propio de los religionarios españoles que el de aquellos que juzgaban el arriesgado tema que planteaban ambas religiones en términos menos severo y más próximo tanto al Evangelio, como a los mandatos de la razón y a las tesis del realismo político. Malvezzi consideraba que a los herejes había que detenerlos, empleando para ello el medio más eficaz. Todo lo demás era jugar con el peligro, dando alas a quienes no estaban dispuestos a darlas.

Justamente en el polo opuesto encontramos al ilustre pensador anglicano, John Locke, quien con la brevedad argumental que le caracteriza sostendrá la tesis que nutre el contenido de su pensamiento sobre el particular. Para él, la tolerancia en todo lo relativo a las creencias religiosas, debe ser un principio a observar por todos los que tienen en su mano la gobernanza de los pueblos. Él lo afirmará de forma categórica al decir que «La tolerancia… en materia de religión se ajusta tanto al Evangelio… [como] a la razón de la humanidad». Poco o nada separa, en este aspecto doctrinal concreto la tesis del eminente jurista, teólogo e historiador anglicano a las máximas que hemos visto vertidas por los máximos defensores de la catolicidad en la práctica política:

> «La tolerancia de aquellos que difieren de otros en materia de religión se ajusta tanto al Evangelio de Jesucristo y a la genuina razón de la humanidad, que

---

[962] *Colección de Documentos Inéditos…,* tomo XIV, pp. 44-45.

[963] Malvezzi, V., *Historia de los primeros años del reinado de Felipe IV,* Londres 1968, p. XLI. Ver *Materia de Estado…,* pp. 275 ss.

> parece monstruoso que haya hombres tan ciegos como para no percibir con igual claridad su necesidad y sus ventajas» [964].

Pero, obsérvense los matices que introduce en su discurso Saavedra Fajardo con referencia a lo que un príncipe católico puede o debe hacer. Es decir, qué especie de razón de Estado, en concreto la disimulación, es tolerable en la gestión del poder y hasta qué punto deja de ser lícita («solamente puede ser lícita la disimulación, y astucia, quando ni engañan, ni dexan manchado el crédito del príncipe», sentenciará). Una suerte de filosofía moralista parece recorrer de principio a fin el discurso de un Saavedra que en otras ocasiones nos muestra el brillo de su racionalismo político. La afirmación que, a modo de «sentencia doctrinaria», desliza en sus primeras palabras constituyen toda una filosofía propia sacada del profundo armario de sus conocimientos morales y políticos: «Lo que es ilícito nunca se debe permitir». Enérgica afirmación ésta que, Maquiavelo al margen, no parece concordar con algunas de sus exhortaciones de índole política en las que lo útil, lo racional o lo manifiestamente positivo considera prioritario sobre lo moralmente admisible. Para él «la malicia del poder» constituye una especie de placet para hacer del engaño un «agudo consejo». Sin embargo, los engaños que no entrañan gravedad para otros pueden admitirse, porque sin ellos «no podría gobernar el príncipe». Aún así «la ambición de Reynar» si no es objeto de severo control, puede dar al traste con algo que define al buen gobernante, aquel príncipe prudente que soñaba Erasmo, cuya guía es la razón, de la que procede todo lo moralmente admisible para dar crédito a la tan requerida magnanimidad real.

Véase el caso en el que siguiendo a Justo Lipsio admite que «en los casos políticos el engaño, dice que es un agudo consejo, que declina de la virtud, y de las leyes por bien del Rey, y del Reyno, y huyendo de los extremos de Machiavelo, y pareciéndole que no podría gobernar el Príncipe sin algún fraude, o engaño persuadió el leve, toleró el medio, y condenó el grave, peligrosos confines para el príncipe… Harto obra en muchos la malicia del poder, y la ambición de Reynar… ¿Cómo se puede permitir una acción, que declina de la virtud, y de las leyes, en quien es alma de ellas? No puede haber engaño, que no se componga de la malicia, y de la mentira, y ambas son opuestas a la magnanimidad Real» [965]. Así pues, la malicia, la mentira y el engaño, con tal de que no se acerquen demasiado al pensamiento de Maquiavelo, ni perjudiquen la magnanimidad real, sí pueden admitirse. Excederse de ahí implica despreciar

[964] *Carta sobre la tolerancia,* pp. 7-8.
[965] *Idea de un Príncipe político,* pp. 391-392.

la virtud y las leyes. Pero el gobierno necesita del apoyo de lo que Justo Lipsio denomina «agudo consejo». Saavedra se centrará en las palabras indiferentes y equívocas.

No olvidemos que Saavedra funciona con el realismo propio de un político avezado en mil situaciones de muy distinto calado. Un doctrinario influyente y respetado en el que los axiomas, aforismos o sentencias emparentadas con el típico pragmatismo de Maquiavelo están a la orden del día. Él es –lo hemos adelantado– un tacitista más. No se le debe aplicar aquel principio aireado por Malvezzi y también (aunque indirectamente) por Fray Juan Márquez de que «la razón de Dios no se puede balançar con la raçón de Estado». Sencillamente porque son cosas muy distintas, o mejor aún contrapuestas. Puestos en esa especie de dilema entre lo político y lo moral, da la impresión de que nuestro autor se ha emparejado en todo lo concerniente a maña política, en argucia en busca de un objetivo esencial, con el propio Rivadeneira, maestro del integrismo oficialista católico.

El mismo Saavedra solo parece admitir la disimulación y la astucia «quando ni engañan, ni dexan manchado el crédito del Príncipe». Es difícil no quedar impresionado al cotejar este planteamiento del murciano con aquel realismo político, aquella «crueldad devota» que tan gráficamente atribuía el propio Maquiavelo, como uno de sus grandes méritos, a Fernando el Católico, del que el propio Erasmo pone en boca de Julio II estas descriptivas palabras: «hombre de fe no precisamente diamantina». Es decir, para Saavedra la disimulación o la astucia no constituyen vicios sino virtudes que deben adornar el comportamiento de todo gobernante «prudente» y «advertido» que tiene muy en cuenta las «circunstancias del tiempo del lugar y de las personas». «Los fines engañosos» no deben constituir principios operantes en la tarea política ordinaria. Sin embargo, sí admite que el gobernante pueda utilizar «palabras equívocas», o bien «poner una cosa en lugar de otra con diversa significación». Sigamos las palabras de nuestro acreditado tratadista:

> «Lo que es ilícito nunca se debe permitir; ni basta que sea el fin honesto, para usar de un medio por su naturaleza malo. Solamente puede ser lícita la disimulación, y astucia, quando ni engañan, ni dexan manchado el crédito del Príncipe; y entonces no las juzgo por vicios, antes por prudencia, ò por virtudes hijas de ella, convenientes y necesarias en el que govierna. Esto sucede quando la prudencia advertida en su conservación, se vale de la astucia para ocultar las cosas, según las circunstancias del tiempo, del lugar y de las personas, conservando una consonancia entre… el entendimiento y las palabras. Aquella disimulación se debe huir, que con fines engañosos miente con las cosas mismas. La que mira à que el otro entienda lo que no es, no la que solamente pretende que no entienda lo que es, y así se pueda usar de palabras indiferentes y equívocas, y poner una

> cosa en lugar de otra con diversa significación, no para engañar, sino para cautelarse, ò prevenir el engaño, ò para otros fines lícitos» [966].

Parece innecesario hacer comentario alguno sobre las palabras transcritas de Saavedra Fajardo. Sabemos que su experiencia política era de sobra conocida. Con esto me refiero tanto a la práctica política en su versión diplomática y negociadora en las grandes ocasiones de la Monarquía, como en el plano teórico, donde su erudición se pone de manifiesto en sus escritos. Es a esta vertiente doctrinaria a la que quiero referirme, por una razón tan de peso como es el nivel de influencia de Maquiavelo en el pensamiento político de los tratadistas de la cosa pública españoles. Me refiero a Maquiavelo como maestro del pragmatismo político, como inductor de la razón de Estado en la práctica política, ajena a cualquier tipo de religión, amoralista y en muchas ocasiones sostenedor de principios contrarios al Evangelio y a los Libros Sagrados. Y ¿Dónde está Erasmo y su pacifismo a ultranza, su apego al Dios del Nuevo Testamento, tan contrario a la falsedad, la tiranía o el olvido por el príncipe del bien común? Su fallecimiento en 1536 privó de robustecimiento a sus tesis y sus seguidores de tantos países y con tanto poder, a pesar de su entusiasmo, no gozaron del peso cuantitativo que requería una doctrina del calado del pensamiento erasmiano.

Centrándonos ahora en el caso concreto de Francia el resultado había sido el previsible y la tolerancia o la libertad de religión «se ha visto en la destruycion del reyno», Los hechos se explicaban por sí solos, teniendo en cuenta que en aquella corona la política de indulgencia practicada durante tanto tiempo por el poder central a lo único que había conducido era a que «se les ha buelto su mismo pueblo enemigo y rebelde», Valle de la Cerda repetirá convencido los mismos conceptos que ya expuso para los últimos meses del reinado de Felipe II con referencia a la Monarquía Católica: nada de «disimulación», menos aún permitir en el reino la «libertad de conciencia» y, en todo caso mantener la única política que consideraba viable, es decir, desterrar la «demasiada confianza y connivencia de los Príncipes en las cosas de la fe». La gravedad del peligro se hallaba precisamente en dos extremos clave para la «conservación» del reino. Y en efecto, en Francia lo que se hallaba de por medio era la defensa de la Fe secularmente observada y la integridad de uno de los más importantes reinos de Europa. El caso de Francia constituía un ejemplo de lo que no se debe hacer. Es de interés recordar que Clemente VII en el homenaje que hizo en memoria de Felipe II, el primer aspecto de su política que destacó fue que «jamás Su Magestad había querido consentir la libertad de conciencia».

---

[966] SAAVEDRA, D. DE, *Idea de un Príncipe político…,* tomo I, Empresa XLIII, pp. 392-393.

La mayoría de la doctrina política, especialmente española o italiana habían denunciado en numerosas ocasiones la falta de prudencia política que llevaba consigo hacer convivir en un mismo reino dos creencias religiosas diferentes. Francia se había enfrentado a los hugonotes con desesperación, incluso solicitando la ayuda del monarca católico en tiempos de la regencia de Catalina de Médicis. La tolerancia religiosa podría ser tan peligrosa como intentar eliminar por la fuerza una religión para sustituirla por otra. La frase que contenía las instrucciones del nuncio papal en Nápoles era sobradamente clara: «mudanza en la religión significa mudanza en el Estado».

Así pues, en estos términos se enderezan los comentarios de Valle de la Cerda en tiempos de Felipe II y de Saavedra durante el reinado de Felipe IV previsiones, donde Valle de la Cerda trata de instruir, sobre la base de su propia experiencia, al gobernante español sobre la proximidad existente, en lo relativo a sus consecuencias, entre disimulación y libertad de conciencia. Hasta el punto de que por desconocer la complicidad existente entre ambos términos de la práctica política, Francia estaba padeciendo en ese período una de sus mayores crisis. Según de la Cerda el grave desorden social y político vino provocado por determinados edictos dados por la corona, cuyos efectos no habían sido otros que la «destruycion» de aquel Reyno.

El propio Valle de la Cerda consideraba que en ellos había dos factores determinantes de la grave situación creada; uno la disimulación y nula prudencia con que se había abordado un problema de esa categoría; el otro tenía su propia naturaleza destructora en su interior, ya que proponía en términos más o menos evidentes la libertad de conciencia a los franceses, sin duda a instancias de ciertos políticos cercanos a la corona. Lo consideraba de la Cerda un claro ejemplo de cómo la excesiva confianza y la peligrosa «connivencia» en materia religiosa de dos credos diferentes, permitida por quien detenta el poder, puede dar por tierra a toda una construcción estatal largamente consolidada. Los hechos lo demostraban al transformar a un fiel pueblo súbdito de su señor y en clara convivencia entre sus miembros, en «enemigo y rebelde» tanto respecto a su príncipe, como entre ellos mismos:

> «La disimulación y libertad de conciencia por algunos edictos hechos en Francia… se ha visto en la… destruycion de aquel Reyno, la demasiada confianza y connivencia de los Principes en las cosas de la Fe, pues se les ha buelto su mismo pueblo enemigo, y rebelde, porque se crea lo que puede en pocos dias un mal consejo…» [967].

[967] Valle de la Cerda, L., *Avisos en materia de Estado y Guerra*, fol. 55. De forma bastante parecida se pronuncia Herrera, A. de, *Historia de los sucesos de Francia desde el año 1585… hasta el fin del*

Lo verdaderamente importante en estos momentos es, que en otros tratadistas que entienden la política como parte de la religión, y, por tanto hay que incluirlos en el grupo de los *religionarios,* papistas o antimaquiavélicos, encontramos planteamientos políticos en los que la influencia de Maquiavelo es tan manifiesta como en el *tacitista* Saavedra, aunque renieguen de aquél como la peste y solo vean el asunto bajo la estricta óptica católica. Solo pondré un ejemplo perteneciente al ya citado Pedro de Rivadeneira. Para él la mentira o la disimulación solo puede aceptarse en casos graves, de tal modo que solo en tiempos de guerra las palabras equívocas son lícitas, es decir «hay necesidad que se hagan con tal maña y artificio que el enemigo pueda entender otra cosa diversa». Solo en tales supuestos puede admitirse la disimulación con el objeto de no «dejarse llevar de la doctrina pestífera de Maquiavelo» Parece bastante claro que estos autores entienden la disimulación como un artilugio discursivo en el que lo verdadero se camufla con lo equívoco y ello con evidentes efectos prácticos, es decir, deshacer los prejuicios del oponente con el fin de extraer de ello el rendimiento político previsto.: «Porque esto no es mentir, sino hacer las cosas con prudencia para el bien de la República». La idea de prudencia nos la presenta Rivadeneira como la virtud que más cabal y completamente abarca todas aquellas otras virtudes que deben adornar al príncipe. Así pues, lo más importante de todo esto está en la intencionalidad del que disimulare, es decir, proceder de forma contraria a lo que enseña el inmoral y ateo Maquiavelo:

> «… no es mentira (cuando la necesidad ò utilidad grande lo pide) decir algunas palabras verdaderas en un sentido, aunque crea el que las dice que el que las oye, por ser equívocas, las podrá tomar en diferente sentido. Y lo que digo de las palabras se puede también decir de las obras, que muchas veces (especialmente en tiempo de guerra) hay necesidad que se hagan con tal maña y artificio, que el enemigo pueda entender otra cosa diversa y aún contraria de lo que se pretende hacer; porque esto no es mentir, sino hacer las cosas con prudencia para bien de la república… Pero en cualquiera simulación ò disimulación que el príncipe cristiano usare, esté siempre… muy en los estribos y sobre sí, para no dejarse llevar de la doctrina pestífera de Maquiavelo…» [968].

---

año 1594, Madrid 1598, lib. I, fol. 6, 6 vto., 90 vto. 99, etc. Escribe que tras la Liga cathólica se trató de replicar a los avances de los herejes y una de las medidas a adoptar fue pedir al «Rey Católico que los favoreciesse con sus fuerças, pues… al mismo Rey Católico convenía por la vecindad de sus estados, que corrían grande peligro perdiéndose la Religión en Francia… El Pontífice conociendo quanto importaba remediar… la pérdida de la Religión… apretava al Rey Católico para que socorriesse à los Católicos, y los favoreciese de veras: poniendo por delante el daño que se avía de seguir a sus Reynos… Mas como el Rey Católico anduvo siempre muy mirado en no dar ocasión a Franceses de poder decir que rompía la paz que con ellos tenía… y va despacio en esto…».

[968] RIVADENEIRA, P. DE, *Tratado de la religión y virtudes…,* cit., libro II, cap. IV, p. 525.

2.

> *«No debieras tratar con el papa los asuntos eclesiásticos, sino como el soberano de Roma para los asuntos puramente seculares». «Los franceses suelen tener ojo más á lo provechoso que à lo honesto». «Los herejes persisten en que se les de concilio y que no se retrayran de sus errores, si no que los harán más grandes cada día». «La enemistad entre Paulo IV y Carlos V… procuraba* [aquel] *ligarse con Príncipe que estaba ligado con el Turco, ponía cizaña en Inglaterra y Alemania, siempre contra el Emperador, la mediación de Francia no fue sino hacer lo contrario, quería quitar el reino de Nápoles, pero el duque de Alba le obligó a la paz».*

En el caso concreto de Francia su injerencia en los asuntos vaticanistas, con seguridad, fue más descarada y pertinaz que la española [969]. En cualquier caso, unos y otros, franceses y vaticanistas, con argumentos razonables o «disimulados» criticaban lo que consideraban desmedida intromisión de los reyes españoles en materia eclesiástica en grandes extensiones de Italia. De ahí la aversión de Carlos V a un Clemente VII que se consideraba a sí mismo el gobernante guerrero de una comunidad política, en vez de humilde representante y continuador de la labor de Cristo. El caso francés no fue menos inquietante. Es conocido que el papado, por su parte, y los principados italianos, dependientes directa o indirectamente de la monarquía española, por otra, supieron aprovechar la rivalidad existente entre las dos grandes potencias europeas.

Por descontado, tanto Carlos V como Felipe II estaban al corriente de los peligros que amenazaban los dominios y principados italianos, no solo ante los franceses, sino también frente a los Papas italianos que lo consideraban una irrupción anexionista por parte de la Monarquía Católica. El permanente deseo de recuperar estos territorios o de apropiarse de ellos según algunos Papas y, desde luego, según los franceses, determinaría que Carlos V aconsejase en sus diversas Instrucciones a su hijo tener siempre presente el peligro que tales dominios corrían. Desde luego en estos casos se trataba de una cuestión política de carácter territorial, sin que el tema religioso apareciese, al menos de forma activa. Carlos V se había asegurado la presencia de españoles, tanto de infantería como caballería ligera y artillería, así como de

[969] Prodi, P., *El soberano pontífice,* p. 297-298.

la construcción de numerosos bastiones defensivos. Geoffrey Parquer recoge un dato de interés, no solo por la determinación imperial en conservar los territorios y principados italianos, sino también por llevar a su hijo al convencimiento de que las grandes necesidades económicas no debían obstaculizar la conservación de aquellos: «aunque os sea necesario mirar en ahorrar cuanto pudiéredes… no por esto se podrá excusar de tener siempre alguna gente española en Italia… y como viéredes los andamientos de franceses y otros que os podrán ser contrarios…» [970].

Burckhardt ha descrito esa especie de *gioco* político de los principados italianos como un verdadero experimento político del que se nutrirá después toda Europa y el más eminente de todos, el florentino Maquiavelo [971]. Como detalla Paolo Prodi: «durante más de un siglo y medio, tuvo lugar un continuo y sutil juego diplomático, en el que fueron usadas todas las argucias posibles…» En la instrucción para el encargado de llevar a cabo una particular misión en Roma entre 1617 y 1619, se argumentaban razones harto significativas. Su lectura presentará a los ojos de todos los gobernantes que, sin que quepa el menor margen para la duda, que la cátedra de San Pedro estaba ocupada por un papa considerado por sí mismo y admitido por los demás gobiernos temporales como un verdadero Príncipe secular, o si se quiere, un «soberano pontífice» o un «pontífice soberano». Sabemos que no siempre fue así, al menos hasta Martín V en la primera mitad del siglo XV. Nada sorprende que Erasmo considerara este tipo de actitud por parte de los papas no se avenía ni mucho ni poco con la verdadera misión del representante de Dios. Lutero no dejó dudas de que la espada solo podía corresponder al poder temporal y a la comunidad de cristianos correspondía obedecer a quien tenía el poder temporal, es decir, la espada. Erasmo decidirá sobre el tema, para conocimiento de los católicos que «… algunos, interpretando las dos espadas como ambas potestades, la civil y la eclesiástica, reivindiquen una y otra para los sucesores de Pedro, pues fue precisamente aquí donde Cristo toleró que Pedro se equivocase con objeto de ordenarle luego envainar la espada, de modo que a nadie le cupiese duda de que la guerra, que antes parecía lícita, quedaba prohibida…» [972].

De considerar poco recomendable la lectura de ciertos libros se pasó a su reprobación y condena absoluta. Es lógico que esta medida drástica afectaba de modo directo a los libros y escritos, no solo de reprobados herejes, sino también de aquellas sectas que proliferaban por Europa. La acumulación de

[970] Parker, G., *Felipe II, la biografía definitiva,* p. 94.
[971] Burckhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia,* Barcelona 2005. Ver en general.
[972] *Adagios del poder y de la guerra…,* p. 232.

poder que se había ido produciendo durante largo tiempo, llegó al extremo de controlar los actos de los hombres y censores de su conducta, aunque sería desde Martín V cuando la cosa no cambió, incluso radicalmente. Reproduciré lo más sugerente del documento al que he hecho referencia:

> «No debieras tratar con el papa como sucesor de san Pedro para los eclesiásticos, sino como el soberano de Roma para los asuntos económicos y el resto de materias puramente seculares» [973].

Situándonos en el caso español, es evidente que Clemente VII no era Adriano VI, cuyas estrechas relaciones con Carlos V son bien conocidas, sobre todo a través de la abundante relación epistolar existente entre uno y otro [974]. Este mismo papa comentará a Carlos V respecto de los franceses que «bien sé que ellos… en sus cosas suelen tener ojo más à lo provechoso que à lo honesto…». También Clemente VII, de la familia Médicis, se mantuvo leal a Carlos V hasta el momento en que subió al solio pontificio, tras lo cual se situó al lado de Francisco I de Francia. Este Papa fue el que le recibió en Bolonia para coronarle Emperador. Ante él este último mostró a la vista de todos los asistentes y el numeroso gentío, su devoción profunda y sincera, al par que le solicitaba se concordase con él para celebrar un Concilio que resolviese el grave problema de las luchas de religión [975]. Sin embargo, las dificultades de todo orden que se plantearon, no solo entre los reformados y los católicos, sino también entre los príncipes alemanes luteranos y el emperador, así como las duras controversias entre las diversas sectas y derivaciones de la doctrina luterana, hicieron que cuando el Concilio se celebró (1545-1563) solo fue una asamblea de católicos. Las persistentes discrepancias no solo habían olvidado los consejos de Erasmo, sino también ciertos puntos de la teoría evangélica, renovadora de las corrupciones de la religión papista

---

[973] *Ibidem*, p. 299.

[974] Puede verse Gachard, L. P., *Correspondence de Charles V et Adrian VI,* Bruxelles 1895, por ejemplo «Prefacio», pp. IX y XIV, entre otras. En carta de Adriano VI a Carlos V desde Vitoria el 19 de febrero de 1522 se puede ver la confianza de un preceptor, amigo y padre espiritual y que le hacen escribir de esta manera: «Estas cosas he avisado hacer saber a V. M., para que piense y me escriva, por qué vía le parece que deva partir para Roma, si mpor mar ò por tierra, ò si descubierto ò en habito dissimulado. Yo creo que los franceses no son tan enemigos de la sede apostólica y de la Iglesia, ni tan olvidados de la virtud que me quisiesen dar empacho en mi viaje, que sería grande infamia de la religión christiana… no les aviendo yo jamás fecho cosa mala, à bien que se que ellos… en sus cosas suellen tener ojo más a lo provechoso que à lo honesto…» *Ibidem, p.27.*

[975] Todo en Santa Cruz, A. de, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V.* Segunda parte, libro XVIII, Pamplona 1634, pp. 71 y 72. Ver Madariaga, S. de, *op. cit.*, pp. 97 y 98: «Carlos V seguía apegado al dogma y a la unidad de la Iglesia, conforme a la tradición recibida de sus abuelos, pero allende Lutero, no menos medieval que él, ya presentía la Iglesia moderna».

por Lutero, reforma que, en sus inicios, había sido pensada para toda la Iglesia, así como los denodados esfuerzos de Melanchton por promover un acuerdo entre cristianos aunque fuera de mínimos.

En cumplimiento de la promesa hecha al Papa, Carlos V envía una importante misiva a su embajador en Roma, quien da traslado de ella al Papa. A este último le pone al día de las exigencias de los protestantes, sobre todo en lo referente a la celebración del Concilio. En especial que el Concilio se celebre de acuerdo con sus exigencias sin excusa alguna, de tal forma que si tales exigencias no les fueren concedidas ellos tomarían la determinación de mantenerse en su actuales posicionamientos e incluso de forma más agresiva («no solamente no se retrayran y apartaran de sus errores pero que perseveraran en ellos con mayor constancia y los harán mas grandes cada día…»). No pasará desapercibido el hecho de que también ellos desean que el concilio se celebre «como verdadero remedio» de los males actuales. Esta es la parte central de la nota:

> «… he mandado avisar à mi Embajador de los puntos principales… su obstinacion es tan grande que… han de persistir en que se les conceda el concilio que piden y que no se les ofreciendo no solamente [no] se retrayran y apartaran de sus errores pero que perseveraran en ellos con mayor constancia y los haran mas grandes cada dia… como lo tiene bien visto el Rmo. Legado… para que Vuestra Santidad determine lo… mejor, y a todos les parece que el verdadero remedio es el concilio…» [976].

Los enfrentamientos y discrepancias entre España y el Vaticano constituyen una auténtica fuente de noticias, unas de carácter diplomático o jurisdiccional, otras de carácter más anecdótico que de trascendencia interna o internacional. Si Pablo IV fue un papa rabiosamente antiespañol, en 1559 las cosas parecieron mejorar con la elección de Pío IV por un cónclave en el que había puesto especial interés Felipe II. Sin embargo, John Lynch ha expresado en breves y enjundiosas palabras que «El Rey y sus representantes no tardaron en descubrir que les iba a resultar aún más difícil intimidar a Pío V, para quien la suprema autoridad de la Iglesia debía ser real y no simplemente nominal. En verdad, no sabían cómo tratar con un papa que era un santo y no un político. Su embajador, Requesens, advirtió a Felipe II que no era posible relacionarse con él como con los demás papas, porque no atendía a consideraciones de prudencia ni a razones de Estado y estaba decidido a

[976] Heine, G., *Cartas al Emperador Carlos V, escritas en los años 1530-1532 por su confessor,* Berlin 1848, Apéndice, II, pp. 186-187, «Cartas del Emperador a S. S. sobre las cosas de la Dieta, sobre los luteranos».

servir a Dios sin importarle la consecuencias prácticas y de índole política de esa actitud» [977].

La relación que mantuvo la Santa Sede con la potestad civil o temporal es un asunto sobre el que se ha gestado una profusa doctrina política durante el siglo XVI. Cosa lógica habida cuenta de que Felipe II estaba tan dispuesto, como lo estaba Pío V, a conservar y, a ser posible ampliar, sus prerrogativas en materia religiosa [978]. Es conveniente recordar que no solo Felipe II se consideraba con derecho a interferir en temas religiosos de la máxima importancia, o a pensar que sus intereses religiosos coincidían con la Santa Sede, o que, dado su poder y sus notables esfuerzos por preservar la religión cristiana desde los

[977] LYNCH, J., *La España de Felipe II*, cit., p. 134.

[978] Puede verse en SERRANO, L., *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de San Pío V,* vol. I, Madrid 1914. pp. 36-38. Interesantes datos pueden verse el Bernard Meestre, *La Saint-Siège et les troubles des Pays-Bas, 1566-1579*, Louvain 1934. En GACHARD, L. P*., Rélations des ambassadeurs vénitiens sur Charles-Quint et Philippe II,* Bruxelles 1855, I, p. 93. Sobre algunas de las razones de la enemistad existente entre Paulo IV y el Emperador y su hijo, es de interés ver Colección de Documentos Inéditos…, II, Madrid 1843, pp. 426-430, de las que extraigo los pasajes que estimo indispensables (entre otras razones, por tratarse de un tema suficientemente conocido) para el propósito que anima este trabajo*: Carta del Emperador Fernando à Felipe II, Viena 24 de octubre de 1556.* Expresa aquel su convicción de que ni Carlos V ni Felipe II tomaron las armas contra el Papa por ambición, ya que los sacrificios realizados por ambos en favor de la Iglesia eran notorios. Es su parecer que «la pasion de S. S… desde el principio… es… echar de Italia à V. A. [Felipe II] y aún de donde más pudiese, habia enviado a Francia al Cardenal Carraffa su sobrino para que persuadiese al Rey [de Francia] que hiziese liga con él y rompiese la tregua que con S. M. [Carlos V] y V. A. [Felipe II] tiene… procuraba ligarse con Principe que estaba ligado con el Turco y trabajaba todo lo posible [en] poner toda cizaña en Inglaterra y Alemania, favoreciendo à todos los desviados de la religion cristiana que hay en ambas partes… y allende desto que de otras… ligas que con Francia algunos habian hecho, no les habia salido ningún beneficio por haberlos dejado… en los cuernos que dicen del toro al mejor tiempo… siguiendo en esto su natural costumbre… que el Papa y el Rey de Francia solicitaban… atraer… à [los] Venecianos prometiendoles montes de oro… es de temer que [los] Venecianos se dejen corromper…» Contestación a la carta anterior es otra de Felipe II al Emperador Fernando, desde Bruselas a 20 de noviembre de 1556, en la que Felipe II alega que los hechos demuestran que «tal haya sido siempre su… inclinación contra las cosas del Emperador… y mias… desde que fue creado Cardenal… que… començó a descubrir el odio y rencor envejecido que tenía, maltratando y persiguiendo los Ministros… de S. M., diciendo públicamente palabras injuriosas contra su Imperial persona, revocando las gracias que los Pontifices pasados le habian concedido, y haciendo todo lo que podia hacer un declarado enemigo, procurando ligas para que… le ayudasen à invadir… el reino de Nápoles… hasta que viendo el duque de Alba su dureza y obstinación, fue forzado a salirle al propósito y… ha permitido Dios que le hayan sucedido las cosas de manera que cuasi ha llegado a las puertas de Roma… [el Papa] ni se propuso la paz, ni la mediación ofrecida por el Rey de Francia fue otra cosa que hacer lo contrario… prometiendo socorro… y se tiene por cierto que su principal fin es bajar al Estado de Milán, creyendo con esto divertir al duque de Alba de lo que tiene entre manos…» Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, II, Madrid 1843, pp. 430-434. Como se advierte, el acontecimiento, con sus elementos colaterales, es bien conocido desde la misma época en que tuvo lugar. El mismo célebre reformado, sevillano, residente y profesor en Inglaterra VALERA, C. DE, escribía en 1588 en su *Tratado del Papa* (utilizo ed. de Sevilla 2010, p. 214) que «También Paulo IV quiso quitar la capa a nuestro rey don Felipe, que hoy reina, queríale quitar el reino de Nápoles, pero el ejército del Rey, cuyo capitán era el Duque de Alba, lo puso en tal aprieto que se contentó de hacer la paz…».

tiempos del rey Católico estaba facultado para desautorizar al propio pontífice y a la Curia vaticana. Tal como se desarrollaban las relaciones entre el Vaticano y Felipe II, la situación así creada, tanto por preocupaciones religiosas como por intereses materiales o raptos de soberbia, los protestantes no debían estar demasiado preocupados por la «colaboración» entre los dos Estados. Entre 1555 y 1559 Felipe II tuvo su propia experiencia en todo lo concerniente a los Países Bajos.

No parece exagerado decir que fue una experiencia altamente desagradable, dado que su presencia allí obedecía a la necesidad de resolver los problemas políticos y religiosos que allí latían cada vez con mayor vehemencia. Por el momento, el principal problema era el económico. La idea de Carlos V y del propio Felipe II, más de una vez recordada por las Cortes de Castilla y León era que los enormes gastos de la política imperial no recayesen solo sobre Castilla. Nunca pudo resolverse de verdad este problema. En carta de Felipe II a Granvela, su representante en los Países Bajos, de fecha 21 de junio de 1559 el rey parece tomar conciencia del verdadero problema económico al que se enfrentaba si quería mantener los Países Bajos bajo su mano y conforme a la verdadera religión. Su preocupación llegaría al extremo de comunicar al cardenal la urgente necesidad de buscar remedio y «quando aquí no lo fuera, yré a buscarlo a España»:

> «… la mesma necesidad que yo tengo… me… da prisa à yr a buscalles remedio, y quanto menos le viere más prisa me daré à yrle a buscar, pues estoy desengañado de no hallarle aquí y de quedarme yo no se ganaría sino perderme yo con ellos… lo mejor es que… le busquemos el remedio y quando aquí no lo fuere yré a buscarlo a España» [979].

Días más tarde el propio Felipe II vuelve a escribir a su representante en Flandes Granvela, una vez tomada conciencia en la propia España, según los informes recibidos, de que la situación era más grave de lo que en sus dominios del norte había pensado («he hallado lo de acá peor que lo de allá»). Dada la situación, en lo que se refiere a su precipitado «yr a buscarlo a España», refiriéndose al remedio, no significó otra cosa que la repentina toma de conciencia de un problema, bien conocido por su padre, y que, desde entonces, le acompañará a él durante todo su reinado. El 27 de diciembre, ya desde Toledo se dirige a Granvela en términos bastante parecidos al anterior, solo que más consciente de la importancia de un tema que afectaba, no solo a todo el imperio, sino ante todo a su querido Flandes, y a complicar su

[979] Weiss, C., *Papiers d'etat du Cardinal de Granvelle,* tomo V, Paris 1844, Carta CCXXV p. 606.

misión, prometida solemnemente, de continuar siendo el escudo defensivo de la Iglesia Católica:

> «… Creed que he deseado mucho proveer para ay todo lo que sé que es menestar… más yo os prometo que he hallado lo de acá peor que lo de allá… y que yo os confieso que nunca pensé que pudiera ser desta manera… porque tengo en mucho estos estados y los quiero mucho, y agora más que nunca…» [980].

Como ha indicado Tellechea, según informe del influyente secretario Gonzalo Pérez, Felipe II solicita del Papa Pío IV disponer no solo de sus galeras, sino también que ordene cargar impuestos sobre los ingresos de la Iglesia española. Sin duda era un asunto éste de la mayor importancia, habida cuenta de las tensiones que, desde antiguo, existían entre el rey y la Iglesia para que esta última abriera las puertas de sus riquezas en aquellos problemas que afectasen a la religión Católica y, por ende, a ella misma. El tiempo le daría la razón, como ya hemos comprobado. El enfrentamiento que se produjo años más tarde, en 1632, entre Olivares y el cardenal Sandoval por los mismos motivos, volvía a demostrar la persistencia del problema y, con ello, la tenacidad de la Iglesia española en defender el enorme patrimonio que había recibido del Estado o de particulares a través de los siglos [981]. Le recuerda que, como él mismo, la Santa Sede se había comprometido a lograr el bien universal y proveer los medios necesarios para ayudarle. En 1561 parte del ejército destacado en Flandes es destinado un tanto precipitadamente a otra misión ante la amenaza otomana. Las circunstancias estratégicas situarían al rey, a sus fuerzas, a España, a Flandes y, en definitiva, a la Cristiandad en difícil situación ante la presencia de los otomanos en el Mediterráneo oriental. En cuanto a la mencionada petición de Felipe II, como sabemos y se ha dicho aquí mismo, era la de un príncipe que, siendo poderoso e influyente ante la Curia pontificia, consideraba estos esfuerzos en beneficio de la cristiandad como algo propio, suyo y del papa [982].

3.

> *«cuius regis eius religio». No hay nudo que más ate a los pueblos que la religión». «La Religión si bien es vínculo de la República,*

---

[980] *Ibidem,* Carta CCXXXVII*,* p. 672.

[981] Campanella, T., *La monarquía hispana,* Madrid 1982, p. 34: *«La opinión que todos los pueblos concibieron de la religión cristiana y la creen, vale muchísimo, y por lo mismo se afanan por defenderla con todas sus fuerzas.*

[982] Consultar Tellechea e Idígoras, I., *Felipe II y el papado,* vol. I, Madrid 1999, pp. 94 a 97.

también es la que más la desune». «No hay mayores odios que los que nacen de la diversidad de religión… raras veces son lícitos los acuerdos con Hereges». Erasmo: *«Prefiero un turco sincero que un cristiano fingido».*

No hace falta insistir en la importancia que el hecho religioso ha tenido en la constitución de las formaciones políticas. Son muchos los autores, tratadistas y doctrinarios políticos que mencionan, con especial énfasis, el tema religioso y su influencia en la conformación de los pueblos. A algunos de ellos me he referido hasta aquí y de ellos me seguiré ocupando por el simple hecho de la relación que durante siglos ha existido, en mayor o menor medida, entre las creencias religiosas de una República y la acción política de los gobernantes. Pero antes que nada me parece oportuno recoger aquí la opinión de un agustino al que ya he citado y al que de nuevo habré de referirme en otro momento. Se trata de Fray Juan Márquez del que podemos leer, algo más que entre líneas, que si la concordia en una religión une a los miembros de los pueblos, esto ha de ser de forma que su imposición, a fin de lograr el confesionalismo, no lleve al efecto contrario.

Parece criticar tanto el integrismo religioso como aquella libertad de conciencia que pudiera ser letal para la viabilidad de la república. Libertad de conciencia que pueda terminar en libertad política. Como agustino, Márquez se opone a la tolerancia en materia de religión con la misma intensidad que teme a las consecuencias del *cuius regis eius religio* propio de las monarquías autoritarias, preludio del absolutismo político, absorbente y deshumanizado. Es tras la paz de Westfalia de 1648 cuando se adoptará el criterio de que eran los príncipes los que debían decidir sobre cual habría de ser la religión oficial del Estado.

La larga pervivencia de la doctrina de san Agustín permitirá abrirse paso a la idea de que la persecución de los hombres por razones religiosas impedía al individuo tener una vida religiosa verdadera. Quizás este sea el punto de partida de una concepción de ambos poderes de tipo avanzado, al estimar que el poder estatal solo es un paso adelante hacia su consideración como algo diferente y neutral en la vida religiosa. Márquez, sin decirlo, parece defender un humanismo cristiano de tintes erasmistas que invite a la conciliación y a la paz cristiana y política. Hay, a su juicio, un asunto de la máxima importancia que nunca ha de verse interferido por ningún postulado, y es que la conciliación así lograda entre los súbditos no adormezca la conciencia de quienes llevan las riendas del gobierno y, en consecuencia, les lleve a «dexar las prevenciones necesarias» para evitar cualquier suceso no

deseable que pueda dar al traste con la seguridad y conservación del Estado, o en las propias palabras de Márquez: «La conservación de las ciudades», léase Estados. Veamos:

> «No hay nudo que más estrechamente ate los pueblos, ni que mayor amor les grangee, que la conformidad en la religión, si bien no llega a ser este tan grande (mayormente en la gente común) que por él se devan dexar las prevenciones necesarias para la conservación de las ciudades» [983].

Las palabras de Márquez tienen el mérito de no introducir la confusión en su planteamiento general sobre la viabilidad de los gobiernos o de los Estados, La religión católica es el elemento más eficaz para lograr la cohesión de los súbditos. Tan importante es el hecho religioso que el propio Maquiavelo afirmaba que «el príncipe debe fingir la religión y no ser religioso». Esta ficción principesca, o esta disimulación en lo que se refiere a la existencia de un elemento espiritual que favorezca la convivencia entre los súbditos, demuestra la importancia que el factor religioso, sea cual sea su origen y contenido, tiene en la conformación de las organizaciones políticas para el «político» Maquiavelo. Blazquez Mayoralgo había difundido el principio según el cual «no sabe reinar quien no sabe disimular», y ya sabemos que la disimulación aplicada en una cierta medida en la actividad de gobierno, equivale a engaño. Al menos en el parecer de los adeptos a los principios católicos.

Algo parecido sucede con la nobleza regnícola de contrastada fidelidad a la realeza, utilizada casi siempre como medio de lograr la cohesión del elemento popular en torno a su soberano. Sin embargo, los excesos de una política confesional desorbitada puede llevar al efecto contrario. Ya lo sabemos. Sin embargo, será Saavedra quien añadirá al componente religioso un factor diferente que hace que su trascendental peso constituya también una fuente de grave riesgo para la permanencia de los «Imperios». Por ello creo necesario prestar atención a unas consideraciones que el autor hace y que me parecen extraordinariamente realistas y lúcidas, en especial cuando recomienda al príncipe la doble garantía y seguridad que nace de aplicar la «voluntad» al poder y «la razón», es decir, la prudencia a los accidentes imprevistos. Sin embargo, en punto a la seguridad de los Estados no todo puede reducirse a las consignas de Saavedra. La guerra existe y ha existido siempre. Decir que es fruto de la ambición de algunos, o de los sueños expansionistas de otros, o, finalmente la guerra existe porque existe el hombre, son consignas aceptables. En 1681 Vicente Montano, furibundo seguidor de Maquiavelo, como veremos

[983] MÁRQUEZ, FRAY J., *El gobernador christiano,* Madrid 1612, lib. I, cap. II, p. 16.

en su momento, afirmaba que «… podré seguramente afirmar que ningún reino grande y poderoso, podrá mantenerse mucho tiempo en paz, porque si no tiene algún enemigo fuera, lo tendrá dentro con más peligro» [984].

Resulta interesante y, a la vez curioso, que Saavedra, próximo a Maquiavelo, otorgue a lo accidental, a lo casual o a los «acasos», aparte del valor coloquial o anecdótico que a este tipo de circunstancias sobrevenidas se le da, también puede ser causa de ventura o desventura acaecida en cualquier momento. Sobre todo porque para no pocos doctrinarios, ese «acaso» venía estrechamente relacionado con la Fortuna, es decir, con la Providencia. Es el momento en el que la razón o la prudencia del príncipe debe actuar para impedir que lo sobrevenido no destruya el orden que el racionalismo, humanista o no, ha generado como modo de convivencia entre los súbditos. Desde luego, conviene tener en cuenta que este providencialismo de raíces medievales y metodología escolástica, constituía argumento vinculado a los tratadistas más ortodoxos o más o menos afincados en el grupo de los llamados «religionarios». Según Saavedra:

> «… fueran los Imperios perpetuos, si en los Príncipes se ajustara siempre la voluntad al poder, y la razón a los acasos» [985].

Más o menos esto es también lo que sostenía el gran Guicciardini cuando en sus *Ricordi* aconsejaba prudencia en los malos tiempos, ya que la Fortuna se consideraba inconstante y pueden dar al traste con los ánimos de los demasiado crédulos o poco prudentes. Ni es aconsejable obtener excesivo ánimo en aquellas situaciones prósperas, ni tampoco un desánimo próximo a la cobardía cuando los vientos soplan contrarios. La inteligencia y, sobre todo, la prudencia, frutos ambos de la razón humana constituyen manifestaciones del espíritu. Cuando Saavedra apela a la voluntad para administrar el poder y aplica la ra-

---

[984] Montano, V., *Arcano de Príncipes,* Madris 1681, ed. de Madrid 2008.p. 54. En p. 55 nos proporciona otra enseñanza de indudable valor: «Todos los emperadores que fueron de este dictamen reconocieron que la seguridad de un dilatado dominio consiste en limitar el poder de sus fuerzas y no extender con mayores conquistas sus confines de sus Estados, por el riesgo de la caída, siendo solo el fin de la guerra minorar la multitud perniciosa de sus vasallos, y no acrecentar nuevos dominios. El rey de Francia ha observado esta política, no obstante las formidables fuerzas con que se halla, restituyendo… muchas plazas de sus conquistas que bien podía haber mantenido con las armas. Y las que ha retenido es para lisonjear a los vasallos, haciéndoles creer ventajosas las condiciones de una paz disimulada…».

[985] Saavedra Fajardo, D. de, *Idea de un Príncipe político christiano*, cit., p. 129. Escribía Gracián, *El político don Fernando el Católico,* Zaragoza 1640, en su dedicatoria al duque de Nocera: «Pongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando el Católico, aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado… Tiene la astucia su propio modo de fundar, que fue valerse siempre de la ocasión; y, después de… la inconsiderada porfía de los reyes cristianos, consumido alternativamente sus fuerzas, agotados sus tesoros, desflorados sus ejércitos, salieron de refresco los turcos, y alzáronse con todo, sin resistencia…».

zón a lo inesperado, en realidad está aludiendo a la prudencia como la mejor fórmula para la conservación de los Estados. La voluntad aportando perseverancia. La razón o la prudencia sopesando los riesgos. Tanto la prudencia como la razón constituyen los más eficaces antídotos contra la hermética negatividad de la intolerancia.

Con frecuencia, nos encontramos en los documentos e informes que enviaban los embajadores, o que resaltaban los teóricos en sus escritos políticos de la más o menos evidente amenaza que el poderío turco suponía para los reinos cristianos de la Edad Moderna. Cuando ese riesgo estallaba, las cancillerías europeas olvidaban sus rencores y hacían sus cálculos para afrontar la inminente realidad. Sin perjuicio de aquellas ocasiones en las que tal amenaza no constituía otra cosa que una falsa alarma, lo cierto es que los otomanos llegarían en más de una ocasión hasta las puertas de Viena, grave situación de la que se ha hecho aquí alguna referencia. Era el momento en el que las miradas de muchos príncipes se volvían hacia quien mayor freno podía oponer ante tal amenaza. Por supuesto, también representaba una ocasión en que la confederación entre Estados que observaban un mismo credo, se podía plasmar en una realidad más o menos tranquilizadora. Aunque también existía otra posibilidad, la de obtener, con o sin disimulación, una posible ventaja política que el momento podía deparar. De ahí que algún reino, a través de acuerdo expreso con el gran enemigo infiel procuraba atemorizar al enemigo católico por razones de predominio político. Estas situaciones en que la disimulación implicaba un comportamiento falso, o la transmisión de una idea equívoca de gobierno las juzgaba Erasmo afirmando que «es menos malo ser abiertamente turco y judío que ser un cristiano hipócrita» [986].

Erasmo tiene sobre este extremo un comentario con el que trata de combatir la hipocresía que poblaba las relaciones existentes entre naciones cristianas, sobre todo cuando con tal argucia el verdadero objeto de esa especie de relación «contra natura» no era otro que atemorizar la evidente potencia española. Si nos atenemos a lo que nos dicen las fuentes, una guerra entre naciones cristianas no era, por principio, una guerra justa, al menos desde el punto de vista de los escritores y políticos ortodoxos. Sin embargo era generalmente admitida cuando se trataba con ella de defender un estado de las agresiones de otro príncipe cristiano. Cuando la materia objeto de disputa era la religión, tanto Erasmo, como, desde su puto de vista, Bacon o Locke, por citar algunos de los más relevantes doctrinarios y filósofos humanistas, la coincidencia en el motivo causal era más frecuente: «No es la diversidad de opiniones, sino la

[986] *Adagios del poder y la guerra,* p. 245.

intolerancia de los que son de opinión diferente la causa de los conflictos» [987]. Así pues, la intolerancia, que no es otra cosa que detestable producto del fanatismo. El ejemplo de la monja de Ágreda en carta de 17 de febrero de 1656, que sublimaba tanto mística como políticamente las periódicas desventuras de Felipe IV, que ya conocemos, es bastante significativo en este punto.

Pero la posibilidad de una guerra contra otro Estado cristiano, que a su vez ha establecido alianza defensiva y ofensiva con los turcos (caso de Francia) supera todas las razones admitidas por la doctrina católica para condenar esa guerra. La sentencia contra los cristianos hipócritas que dictamina el jesuita Andrés Mendo, al calificar la naturaleza que presenta este tipo de acuerdos ofensivos, contrarios a la razón y a la prudencia (asunto al que ya me he referido, y que no hallo motivos para no considerarla válida en el caso citado y otros similares), se acomodaría a lo que aquel denomina con indiscutible acierto «confederaciones indecentes» [988].

Las reflexiones que a tan intrincado asunto dedica Erasmo no tienen desperdicio, cuando trata de privar de veracidad la tan consabida excusa de la amenaza turca: un pretexto siempre a mano para salvar el interés, el honor, la reputación o simplemente justificar el miedo. Digamos que la sentencia arrojada por Andrés Mendo sobre los cristianos que se comportaban como verdaderos hipócritas tiene fiel reflejo en el juicio que el asunto merece a Erasmo al proclamar que «Es menos malo ser abiertamente turco o judío que ser un cristiano hipócrita». No en vano, la amenaza de los infieles otomanos fue considerada durante largo tiempo como el peor de los presagios. Pero también esa amenaza era utilizada como un pretexto. Él mismo se pregunta «¿qué es una guerra sino multitud de gente practicando el homicidio… Pero los brutales gobernantes de nuestro tiempo que no tienen de humano más que la forma… consideran que estas reflexiones son delirios de académicos y las toman a broma». Seguidamente Erasmo pasa a desenmascarar las acciones políticas o las ficciones de muchos reyes, cuyo temor a los turcos les permitía disminuir los estragos inherentes a toda acción militar, sobre todo entre príncipes cristianos:

> «… supón que la suerte de la guerra [contra los turcos] nos sea favorable, ¿quién vio jamás que con la espada, la matanza, los incendios y los pillajes se produjesen verdaderos cristianos?. Es menos malo ser abiertamente turco o judío que ser un cristiano hipócrita… Prefiero un turco sincero que un cristiano fingido… No quisiera aquí conjeturar lo que por desgracia se constata con frecuencia: se utiliza

[987] *Carta sobre la tolerancia,* p. 65.
[988] MENDO, A., *Príncipe perfecto y ministros ajustados,* cit, Documento XLVI, pp. 32-35.

> como pretexto un rumor de guerra contra los turcos para despojar al pueblo cristiano, para que así, oprimido y quebrantado… se someta más servilmente a la tiranía de las dos especies de príncipes» [989].

Pero volvamos al anunciado comentario, como siempre inteligente y provisto de un punto de genialidad, de Gicciardini. En realidad su contenido nos recuerda el modo de operar del Fernando el Católico, quien, como pocos, sabía cómo sacar partido de situaciones imprevisibles. El consejo del italiano parece basarse en el más puro realismo político: ni la prosperidad es ocasión para disfrutarla cómodamente, ni el infortunio lo es para cerrar el capítulo de las ocasiones perdidas. Nada de ello es permanente. Desde luego, la fortuna o lo Providencial no lo es. Hacer partícipe a los designios divinos de todo aquello que concierne a la guerra, sea justa o injusta, en el balance de los hombres, carece de sentido práctico, como hemos podido comprobar. Sumergirse en las oscuras sombras de la inacción que lleva consigo la cobardía de los gobernantes, sí puede hundir la confianza de un pueblo arruinando ante todos la reputación en la que se asentaba. Según Gicciardini:

> «En la guerra surgen en cada momento infinita variedad [de situaciones]: pero no se debe tener demasiado ánimo con las noticias prósperas, ni cobardía con las adversas, porque muchas veces surgen cambios. Y esto enseña que cuando se presenta la ocasión en la guerra, no perderlas porque duran poco» [990].

Todos los doctrinarios políticos de renombre consideran la prudencia la principal virtud de un gobernante («la prudencia, y consejo humano [influyen] en las declinaciones de los Imperios», anotará Saavedra). De ello he tratado en los estudios aquí citados, por tanto, nada que añadir. Pues bien, a esa necesaria prudencia Saavedra añade la cualidad de la firmeza, traducida en voluntad para bien gobernar el Estado y, si la ocasión se presenta, de acrecentar sus dominios. Siguiendo en buena medida viejos argumentos de índole aristotélica, luego retomados por algunos miembros de la Segunda Escolástica, introduce una nueva ficha en el *gioco* político. Es una idea, o, si se quiere un concepto, del que hizo sobrado uso el rey Católico («aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la razón de Estado», que dirá Gracián) y cuya procedencia más o menos directa, más o menos matizada por su genio político, era Maquiavelo. Se trata del «acaso», ese factor inesperado que hace que una monarquía o un Imperio ascienda en su prestigio

---

[989] *Adagios del poder y de la guerra,* p. 245.
[990] *Ricordi,* cit., Aforismo B 28 [A5], p. 59.

ante los demás, o se hunda con estrépito junto con los despojos de su reputación en la nada del desprecio de todos.

En el primer caso, la doctrina renacentista, henchida por los resultados de la «razón» habla convencida de Fortuna. Los polítólogos más conservadores lo llamarán Providencia. Erasmo asemeja la situación a la de un simple pleito donde se administra justicia. Y dice: «el resultado de un pleito no es menos incierto que el de una guerra. Empezarlo está en nuestra mano, acabarlo no» [991]. Poco cabría añadir, positivo o negativo, a la aserción erasmiana. Si el efecto inesperado es positivo, se considera obra de Dios, se trata de algo providencial. Maquiavelo advirtió lo antes dicho expresamente, cuando en el *Príncipe* afirmaba que todo gobernante tiene la certidumbre de que su decisión en un momento crucial sea inútil, ante la inevitable concurrencia de un inconveniente inesperado. Ahora bien, la existencia de esa posibilidad tampoco es motivo para que decaiga su voluntad de decidir de nuevo, aunque tal decisión sea «más que dudosa» y sus efectos puedan ser víctima de otro inconveniente. Escribía Maquiavelo que «Ningún Estado… piense… que no puede tomarla [la decisión] más que dudosa, porque es conforme al ordinario curso de las cosas que no trate uno de evitar nunca un inconveniente sin caer en otro» [992].

Quizás fue Salazar quien de forma más tajante y categórica formuló para España el principio de la fuerza agregante de una religión, en concreto la Católica, en una comunidad política. Precisamente aquella religión que había permitido a Felipe II nada menos que «conseguir los reinos de que goza». La voluntad del príncipe debe regir firmemente los destinos del Estado, pero debe hacerlo al modo del rey Fernando que, como sabemos, «fue valerse siempre de la ocasión», aprovecharse hábilmente de las ocultas posibilidades que ofrecía lo inesperado, del capricho del azar tan frecuente en política. Quizás nadie expresó esta superior inteligencia del rey Fernando que Maquiavelo, cuando reconocía que «sus empresas no dieron jamás a sus gobernados lugar para respirar ni poder urdir ninguna trama contra él».

La razón política, tantas veces esgrimida por quienes hacían de la Ciencia de la Política su propia razón de ser, había de estar atenta ante los acontecimientos imprevisibles, aquellos cuya inevitable presencia pueden dar al traste con aquella construcción inmensa y altamente compleja («una maquina tan grande; un instrumento tan universal de secretos y misterios») que era el Esta-

[991] *Adagios del poder y de la guerra,* p. 239.

[992] MAQUIAVELO, N., *El Príncipe,* cit., cap. XXI, p. 113. En cap. XXV, p. 121 dice: «juzgo que puede ser verdad que la fortuna pueda ser el árbitro de la mitad de nuestras acciones; pero también es cierto que ella nos dejan gobernar la otra, o a lo menos siempre algunas partes…».

do, según lo expresaba Palafox y Mendoza. Pero es a la razón, a la prudencia del gobernante a la que corresponde calibrar la medida en que un factor como el religioso se constituya en aglutinante del conjunto social; sencillamente porque la experiencia ponía de manifiesto y la doctrina aceptaba casi sin excepciones el principio de que «no puede haber concordia, ni paz entre los que sienten diversamente a Dios».

Demasiada religión resulta peligrosa, nos lo acaba de decir Márquez; pero si el inevitable «acaso» o la falta de una auténtica razón política llega a influir en la mente de un gobernante poco prudente, haciendo que la intolerancia religiosa y política se transforme en tolerancia y libertad de conciencia, el problema puede ser incluso mayor. En esta misma línea de pensamiento afirma Saavedra que si bien la religión constituye el vínculo más sólido para la conservación de un Estado, también puede ser lo contrario, un motivo de desunión de los súbditos «quando no es una sola» y entonces salta la confusión, se entromete en la gobernanza el factor disolvente que destruye la seguridad del Estado. La pluralidad de religiones no es sino un factor de disociación, un elemento de ruptura de la unidad política y, a fin de cuentas, motivo de ruptura de la República y desaparición del Estado, ya que, se reafirma Saavedra, no puede existir «paz entre los que sienten diversamente a Dios»:

> «La Religión si bien es vínculo de la República (como hemos dicho) es la que más la desune, y reduce a varias formas de gobierno, quando no es una sola, porque no puede haber concordia, ni paz entre los que sienten diversamente de Dios…» [993].

No debo dejar en manos del olvido ciertas argumentaciones en torno a la tolerancia que hace el propio Saavedra y cuyo interés se hace más evidente al tratar de las relaciones comerciales que se fraguaron al margen del asfixiante calor de una guerra lejana. Su interés reside en que, partiendo de la base de teorías de teólogos moralistas, pensadores y políticos apegados a la doctrina oficial del Estado y de la Iglesia, hace la tajante afirmación de que todo se puede esperar, más pronto o más tarde, de una confederación con herejes. La razón cae por su propio peso: «raras veces concurren las condiciones que hacen lícitas semejantes confederaciones con herejes», pronosticará Saavedra. Ni siquiera en caso de que esa confederación se haga coyunturalmente y por un motivo de extraordinaria importancia, como puede ser «para que cese la guerra» entre los dos países. La confederación del rey Católico, con Inglaterra,

[993] *Idea de un príncipe político cristiano*, cit., Empresa LX, p. 129.

el Vaticano y, posiblemente, Venecia trabajada con tanta intensidad por aquel recaían sobre los dominios italianos de Fernando el Católico. Los contratiempos y duración en la gestión de esa liga partían de una simulación fácilmente detectada, y es que la única amenaza francesa se orientaba precisamente sobre aquellos dominios antes arrebatados a los franceses. Erasmo decía a este respecto que «Si un título cualquiera se considera causa idónea para emprender la guerra, a nadie –en medio de tantas vicisitudes de los asuntos humanos, de tantos cambios– le podrá faltar un título» [994].

Perfectamente consciente de la inalterable enemistad existente entre católicos y protestantes, como los hechos venían demostrando desde tiempos de los Reyes Católicos, Saavedra no duda en dejar sentado que «no espere menores daños el príncipe católico que coaligare con infieles». Es más que presumible que la clarividencia de su mente no lo mantuviese al margen de que, con sus comentarios, pisase terreno resbaladizo. Estimarlo consciente de eventuales riesgos, no evita que alrededor de su pluma merodeasen amenazantes espectros de muy diversa contextura, fuerza y peligro: protestantes, calvinistas, hussitas y, desde luego, turcos. Rematará su fulminante comentario con esa especie de lema tan difundido por todos los niveles políticos y culturales: «no hay mayores odios que los que nacen de la diversidad de religión». Y más concretamente si esa coalición se realizase «cuando el príncipe católico se coaligare con infieles».

Como político y doctrinario Saavedra es un hombre de su tiempo. Conoce perfectamente que la disimulación es censurable cuando induce al engaño a otro príncipe. Caso contrario, cuando solo se persigue con ella no descubrir materias de Estado y política, sin que cause daño directo a nadie, es admisible. Lo hemos visto. Es más, como erudito destacado y hombre del barroco, no le causa males de conciencia admitir algún tipo de confederación con herejes «cuando lo disimule la necesidad presente». No olvidando que esto se trata de una solución de circunstancias y rechaza ser considerada como situación permanente, porque «es imposible que el tiempo no los descubra».

Dando esto por supuesto hay que admitir que el comercio es el comercio y el estar rodeados de riesgos no evita que ingleses, franceses, flamencos, etc. mantuviesen relaciones mercantiles contra todo pronóstico. El mercantilismo parecía haber penetrado furtivamente entre los intersticios olvidados por los dogmas. El antiespañolismo de todos aquellos no impidió en ningún momento que tales contactos existiesen. De ello veremos ejemplos. Ahora

[994] *Adagios del poder y de la guerra,* p. 237.

bien, una cosa no evita la otra, es decir, el católico Saavedra es un político pragmático, racionalista hasta el punto de examinar las cosas con la ayuda de la razón y la prudencia, sin olvidar el indudable aporte que significaba su extensa experiencia política, diplomática y doctrinal. En consecuencia, admitirá todo aquello que concierne a las relaciones comerciales con países herejes, siempre que antes haya precedido el juramento de actuar con fidelidad. Ello equivale a la prestación del juramento de que no se perjudicará la religión católica o las buenas costumbres, ya que al prestar dicho juramento se está poniendo a Dios por testigo de lo que se acuerda y fiador de que el acuerdo económico se realice en todas sus cláusulas. Entonces afirmará que «la confederación con herejes para que cese la guerra y corra libremente el comercio, es lícita»:

> «no espere menores daños el príncipe católico que se coligare con infieles porque no habiendo mayores odios que los que nacen de la diversidad de religión, bien puede ser que los disimule la necesidad presente, pero es imposible que el tiempo no los descubra… No es siempre bastante la escusa de la defensa natural, porque raras veces concurren las condiciones, y calidades que hacen lícitas semejantes confederaciones con Hereges… siendo la comunicación con ellos un veneno que fácilmente inficiona… La confederación con Hereges para que cese la guerra, y corra libremente el comercio, es lícita, como… la que hay entre España e Inglaterra… No tienen las gentes otra seguridad de lo que contratan entre sí, si no es la de la religión del juramento, y si de este se valiesen para engañar, faltaría en el mundo el comercio» [995].

Rivadeneira y Mariana son dos autores españoles cuyas opiniones han sido tenidas en cuenta entre un amplio sector doctrinal. Ahora bien, la primacía del poder espiritual sobre el temporal, tan asumida durante el medievo, fue enérgicamente defendida por el italiano Tommaso Bozio en una obra titulada *De iure Status sive de iure divino et naturali ecclesiasticae libertatis et potestatis* (1600). En esta obra, tal vez algo tardía en relación a cómo los acontecimientos políticos y las doctrinas absolutistas iban proliferando e intensificándose, se trata del derecho del Estado y el de la Iglesia. Su conclusión es radical: todos los príncipes están sujetos al derecho y a la autoridad eclesiástica. A estas alturas del siglo XVII, en plena edad barroca la defensa de principios medie-

[995] *Ibidem, Empresa* XCIII, pp. 436-441. Por supuesto cualquier propuesta del gobierno español carecía de viabilidad, habida cuenta del conocimiento que se tenía en Flandes y el resto de Europa de cual era la situación real de España. Parker, *España y los Países Bajos,* p. 68, recoge un documento que no precisa explicación. Es de febrero de 1608. En él los Estados Generales informaban a Felipe III que «ellos estaban decididos a continuar su comercio en la Indias Orientales y Occidentales, con paz, tregua o guerra, según las circunstancias».

vales parecía un contrasentido, habida cuenta de que el racionalismo humanístico o el humanismo renacentista había dado el carpetazo a gran parte de los viejos dogmas largamente respetados.

Hago este inciso, porque en 1566 tuvo lugar el tan divulgado y largo proceso contra el dominico, teólogo destacado y partícipe notable en el concilio de Trento a instancias de Carlos V, arzobispo Carranza, por sospechas de expresiones de «sabor herético» en algunas de sus obras y extravagante comportamiento en su sede toledana. La lucha entre el poder regio y el papado estaba servida. Pío V quería que el proceso se llevase a cabo en Roma, mientras que Felipe II apoyaba a la Inquisición española para que su celebración fuese en España. Tras diversos encontronazos entre ambas instancias de poder en los que cada parte esgrimió sus armas jurídicas y políticas más pesadas, el embajador español recordó el decreto de 27 de octubre de 1572 por el cual el Consejo de Castilla declaraba nulos los breves del papa en los que se citaban a españoles ante tribunales extranjeros, cuando se trataba de procesos eclesiásticos.

Ante esta prerrogativa de España cabía la posibilidad de que el papa dictara sanciones espirituales, como la excomunión, para restablecer sus derechos en materia espiritual. Contra semejante «argumento», Felipe II podía, a su vez, prohibir la publicación de los breves papales siempre que entrasen en contradicción con las leyes y costumbres españolas [996]. Según Lynch, Pío V no cambió de opinión y por lo que respecta a España escribe que «la pretensión de la Inquisición española de juzgar un caso tan importante para su poder y prestigio, y para demostrar que ni siquiera el primado de España escapaba a su jurisdicción, no podía ser ignorada por Felipe II» [997].

Por los mismos años en que Erasmo defendía en sus obras una concepción del gobierno y del Estado transida de pacifismo y de concepción humanitaria y evangélica de la política, en abierta contraposición con el pragmatismo laicista de Maquiavelo, un español bien curtido en la doctrina del tacitismo político, el ex secretario de Felipe II Antonio Pérez, hacía un sombrío pronóstico de la situación española, al tiempo que transmitía un aviso urgente en carta al valido Lerma: era indispensable poner coto a «lo Eclesiástico y Religioso» en España por la simple razón de que la Iglesia y sus posesiones «ocupa más de la mitad de ella». Como aparece páginas más atrás, el tema de la

[996] Ver LYNCH, J., *La España de Felipe II,* p. 132.

[997] *Ibidem*, p. 134. Sobre ello ver *Gobernantes y gobernados…*, pp. 191-193. TELLECHEA E IDÍGORAS, J. I., *El proceso del arzobispo Carranza. ¿Sentenciado en Roma o en España? Dictamen reservado del doctor Navarro a Felipe II,* en «Intolerancia e Inquisición», edición de José Antonio Escudero, tomo I, Madrid 2005, pp. 567 ss.

renovación eclesiástica a la que aludían tanto Lutero como Erasmo, era una realidad incuestionable que afectaba a la Iglesia Católica en su conjunto. Por supuesto, también en España. La nota que las Cortes de Castilla enviaron a Felipe IV en 1623 no solo se refería a cuestiones de orden, disciplina o moralidad, sino que también denunciaban excesos en los beneficios de la Iglesia en perjuicio de un Estado en permanente crisis económica, muy especialmente desde 1631. Felipe IV dio traslado de las quejas a Urbano VIII argumentando que la queja provenía de las Cortes, las Universidades, los intelectuales y juristas españoles [998].

El extraordinario crecimiento que se había producido de los bienes de la Iglesia constituía una grave amenaza para la persistencia del Estado secular tal como se venía conociendo. Ello con independencia de la merma que la jurisdicción real recibirá de parte de una jurisdicción eclesiástica con poderes casi ilimitados. La advertencia del ex secretario tenía sobrados fundamentos para ser tomada en consideración, dado que la nada sutil penetración de la materia eclesiástica en el corazón mismo del poder secular no se limitaba solo al ámbito jurisdiccional, con ser esto verdaderamente lesivo para la integridad del poder regio. Por el contrario, dicha invasión de lo temporal afectaba también al sector económico, por la vía de las rentas, bienes raíces, donaciones, herencias en favor del alma, etc. [999] No es extraño que la agudeza intelectual de inglés Locke penetre en las interioridades del problema a que aludo. Una vez que ha reconocido que «las acciones morales pertenecen… a la jurisdicción de ambos tribunales, el exterior y el interior… tanto al magistrado como a la conciencia», constata la importancia que la confluencia de ambas jurisdicciones, la secular y la eclesiástica, no es sino fuente de numerosos y graves conflictos competenciales («puede… surgir la discordia entre el guardián de la paz pública y el curador de las almas») [1000].

Habida cuenta de que la experiencia ponía de manifiesto que «lo que una vez entra nunca sale», la única solución viable no era otra que «poner término» a semejante intromisión del poder espiritual en el ámbito de lo temporal. Caso contrario el experimentado Antonio Pérez pronosticaba un escenario político bastante estremecedor para la Monarquía, puesto que, al no poner el necesario freno a la grave situación planteada pronto «no quedará quien labre las tierras [ni]… quien defienda este reino». Lo que realmente preocupaba a Antonio Pérez era la intromisión de la jurisdicción eclesiástica en materia secular que,

---

[998] Ver Stradling, R. A., *Felipe IV y el gobierno de España…,* cit., p. 215.

[999] Fernandez de Navarrete, P., *Conservación de Monarquías y Cpnsulta que el Consejo hizo a S. M. Felipe III,* en BAE, tomo XXV, Madrid 1947, pp. 451-452:

[1000] *Carta sobre la tolerancia,* p. 49.

opinaba, «va entrando mucho en la de España». A lo anterior añadía otro problema de diferente naturaleza y era que los bienes de la Iglesia romana alimentada diariamente a través de donaciones, *post mortem* o *inter vivos,* herencias, mandas, etc., daban el inevitable resultado de que, al ser tan grande la cantidad de eclesiásticos que existían en España, el problema podría ser insoluble: «Cuando menos lo pensemos los habremos de hallar dueños de todo». Avisará Antonio Pérez.

Como puede verse a principios del siglo XVII se planteaban problemas competenciales entre ambos poderes que ya parecían resueltos hacía décadas. Por lo pronto existían suficientes motivos para considerar a la Iglesia Católica, como un ente acaparador de bienes que poco tenía que ver con su misión evangélica. De nuevo aparecerían críticos seculares como, en menor medida, eclesiásticos que miraban a la Iglesia con ánimo crítico. Lo que había de seguir ya ha sido examinado a través de la tensa contienda verbal mantenida por el conde-duque y el cardenal primado Sandoval en 1632. Sin embargo, todavía en 1666 había quien mostraba su disconformidad con las reglas establecidas en 1632. Diego Felipe de Albornoz afirmaba que «La Dignidad Eclesiástica y la Regia se dan alternativamente las manos, y si el sacerdocio se guarece a la sombra de la espada, el Reyno se mantiene a ruegos de la Corona, El Príncipe se opone armado a los enemigos y el Sacerdote se interpone con Dios para que conceda piadoso las victorias» [1001].

El testimonio del experto político Antonio Pérez, era tan realista como pragmático era su autor. Datos como estos, a los que podrían añadirse muchos otros, dan pleno sentido al comportamiento de una Iglesia que, como la de Roma, llevaba siglos abrazando una conducta que, como mínimo, merecía ser considerada como corrupta, justificando así las críticas de muchos elementos de la catolicidad europea. Lógicamente existían razones para que la crítica fuese generalizada y no solo producto de doctrinarios y teólogos moralistas. Críticas unas veces más severas y otras menos, cuyos destinatarios solían ser los ministros cuya conducta solía ser reprobable al frente de las numerosas iglesias, monasterios, abadías, episcopados, etc. que poblaban no solo España y el enorme tronco de la Monarquía, sino gran parte de Europa. El modelo que representaba la sencillez de la vida evangélica que pregonaban en sus escritos los Santos Padres y defendía con calor Erasmo, significaba justamente la antítesis de una Iglesia Católica que parecía haber perdido la primitiva pureza de costumbres, la *pietas*, la caridad, la simplicidad de sus actos y ese humanismo cristiano que dignificaron sus orígenes.

[1001] *Cartilla política y cristiana,* fol. 3.

4.

«En materia de jurisdicciones S. S. va entrando mucho en las de España y ocupa más de la mitad de ella, lo habremos de hallar dueños de todo… no quedará quien labre las tierras ni quien defienda este Reyno». «El "saco de Roma" de 1527 fue respuesta de Carlos V ante un Papa que ha querido la guerra para expulsarlo del Milanesado y el reino de Nápoles». «Lo sucedido demostró que se había hecho contra toda razón política; con la debilitación del Papa todo el orbe cristiano se debilita». «So pretexto de los turcos».

Al celo religioso de Felipe II, se había unido la firme idea de unificación política, así como el mantenimiento de una herencia de especial significado político como era la conservación de los Países Bajos. El rey «no estaba dispuesto… a tolerar la herejía. Roma, ante la imposibilidad de actuar por sí sola, consideraba que la única esperanza para el catolicismo en los Países Bajos, residía en el éxito de la causa española» [1002]. Tanto el Vaticano como el monarca español vivían con la inquietud de que ninguno de ellos podía desprenderse de la ayuda del otro y, como sabemos las relaciones del emperador y su hijo con los papas no fueron lo apacibles que debieran ser habida cuenta de la controvertida situación de los dominios italianos dentro del conglomerado español En consecuencia, advertirá al Primer Ministro de Felipe III, resultaba indispensable extremar el cuidado sobre la presencia de tantos hombres de iglesia en España («Las personas eclesiásticas son tantas que han menester todo lo que tienen»). Y sobre todo que las mandas, donaciones y mayorazgos que la beneficiaban tuvieran un límite que vendría impuesto por las necesidades públicas y las exigencias de la felicidad de los vasallos:

> «… que se ponga mucho cuidado en la materia de las jurisdicciones de su Santidad, que se va entrando Roma mucho en la de España… lo Eclesiástico y Religioso… ocupa mas de la mitad de ella, quando menos lo pensemos los habemos de hallar dueños de todo… añadiendo tambien… a lo que digo, que mande VE. que se considere lo que van creciendo las rentas, y bienes raices, y que con las mandas, las donaciones, con las herencias, con las compras de lo que les sobra, y con lo que una vez entra nunca sale, si no se pone término… dentro de muy pocos años han de venir todas las casas, heredades, y juros a ser bienes Eclesiásticos… las personas Eclesiásticas son tantas, que han menester todo lo que tienen… no quedará muy brevemente quien labre las tierras, quien defienda este Reyno…» [1003].

[1002] Lynch, J., *La España de Felipe II,* p. 136. Ver también *Materia de Estado…*, p. 298.
[1003] Pérez, A.*, Norte de principes,* pp. 244-248.

Por lo que respecta a Clemente VII, Stradling llega a afirmar que era «un político perteneciente a lo que podríamos llamar tradición de pontífices antiespañoles… era un francófilo declarado, especialmente después de la conversión de Enrique de Borbón al catolicismo… su promoción de la causa francesa… constituía una amenaza para la 'paz española' en Italia». El revulsivo que el «saco de Roma» de 1527 supuso para todos, cristianos y protestantes, ha sido interpretado como la enérgica respuesta de Carlos V ante un Papa que «ha querido la guerra porque pensaba expulsar al Emperador no solamente del Milanesado, sino también del reino de Nápoles» [1004].

Pero esta no era la realidad que el emperador quería hacer ver a todos, especialmente a la aristocracia y a los numerosos miembros de las órdenes religiosas, prescindiendo por el momento de los representantes de las ciudades con voto en Cortes. Lo que él tenía en mente era una reforma de la actual situación europea, dividida en nacionalidades y, sobre todo, enfrentadas por cuestiones de naturaleza religiosa. Erasmo había vivido directamente el marasmo a que se llegó en 1527 con el asalto de las tropas de Carlos V a Roma y al mismo Vaticano. Evidentemente, un panorama de tal naturaleza que sin duda hizo mella en la mentalidad, tanto pacífica como alejada de tensiones políticas, que defendía con pasión Erasmo. La tensa situación creada y sus previsibles consecuencias, serían una razón más para decidir abandonar el calor que había recibido en la corte del Emperador.

El argumento de la urgencia en atacar a los infieles, tanto como a los protestantes, siempre era recibido con forzada tolerancia por quienes estaban obligados a dar los subsidios. En cuanto a la justificación de una medida que había causado gran consternación en Europa, ha de recordarse que Alfonso de Valdés había pedido consejo a Erasmo, con el resultado que era de esperar. Lo cierto es que la aclaración de un problema de tal envergadura hubo de recaer en quienes integraban la corriente erasmista. Fue esta la que tuvo que sufrir las críticas, bien intencionadas o no, de aquellos especialmente interesados en conocer las razones profundas que se hallaban en la mente del emperador. Quizás este fue el comienzo del declive de un Erasmo incapaz de enfrentarse a acontecimientos de gran envergadura que, aun pudiéndolos él reconducir y explicar en base a teorías teológicas, políticas o simplemente atinentes al funcionamiento de la Iglesia, no lo hizo.

[1004] En el Estudio preliminar a la obra de SETTALA, L., súbdito español de origen milanés, encargado de la salud pública en el Milanesado en tiempos de Felipe IV a intercesión del conde de Fuentes, *La Razón de Estado,* Madrid 1988 p. 18, cuya primera ed. en italiano es de1627 se dice: «Gobernar a Milán durante la Reforma no es fácil. El control que Felipe II quiere tener sobre el proceso de reforma eclesiástica conduce a un roce constante con el papado, que se exaspera por los conflictos de jurisdicción, tanto en España como en los dominios italianos del rey español».

Por cierto que para el tan utópico como realista, al mismo tiempo, Tomás Campanella, Carlos V se movió en esta ocasión esgrimiendo una razón estrictamente política que, pese a lo desmedido de su objetivo, ya fue bien explicada por sus consejeros o terceras personas, príncipes o doctrinarios políticos. El monje calabrés tenía sus propios argumentos, tanto políticos como religiosos. El emperador se había propuesto que, al menos por razones políticas «el Papa tuviese a quien temer». Pero también la actuación violenta de Carlos V contra Clemente VII tuvo unas consecuencias político-religiosas de primera magnitud. El mismo Campanella dirá que con tan drástica resolución, a la postre el resultado fue enteramente negativo, ya que «El Emperador favorecería la parte de su rival Lutero» procediendo, como lo hizo, con una violencia tan inusitada como inesperada.

Con independencia de las razones o sinrazones que justificaron su drástica decisión, la realidad fue que «con la debilitación del Papa, todo el orbe cristiano se debilita y una vez introducida la herejía», los súbditos de Alemania o Bélgica, «regiones sujetas a Carlos», encontraran la ocasión propicia para escapar de la autoridad del soberano, uniendo la libertad política a «la libertad de conciencia». Si hubiera dominado Alemania, «lo habría hecho con todos los príncipes protestantes… así hubiera acabado con todos, ya dominados como se arranca la hierba».» Siguiendo sus palabras resulta fácil advertir ambos niveles interpretativos. Quiero decir con ello que, si no puede negarse que con su fuerza militar humilló a un papa que conspiraba contra él y sus dominios italianos como si fuera un príncipe temporal más, es decir «guiado por una razón política», tampoco puede negarse que esa humillación papal tuvo otra consecuencia negativa de gran envergadura, ya que abrió de golpe las puertas a lo que ya se presentía, tanto con gestos como con hechos innegables, y es que «el «Emperador favorecería la parte de su rival Lutero». Al final, con su cólera favoreció a la entrada masiva del protestantismo en el antiguo orbe cristiano:

> «… aunque Carlos V… guiado por una razón política hizo que el Papa tuviese a quien temer y fuese obligado a estar siempre de parte del Emperador, ayudándole con dinero o indulgencias para llegar a la mrononarquía universal… [en realidad] el Emperador favorecería la parte de su rival Lutero, lo que sucedió demostró que se había hecho contra toda razón política, pues con la debilitación del Papa, todo el orbe cristiano se debilita, y una vez introducida la herejía, todos los súbditos sacudieron el yugo bajo el nombre de libertad de conciencia. Alemania y Bélgica regiones sujetas a Carlos, dan testimonio de ello… esperó dominar Alemania… junto con todos los príncipes protestantes y por lo mismo a todo el mundo… Por lo cual digo que… guardó lo prometido a Lutero en las mismas dietas, pero después en su vuelta a casa había debido hundirle y acabar con los príncipes protestantes ya dominados; así hubiese sido erradicada toda herejía

> como hierba, y Calvino no hubiese seguido con tantos otros, quien se hizo notar en ambas Alemanias, y los príncipes de Bélgica y Alemania inferior hubiesen seguido las huellas de los protestantes con más cautela contra Carlos» [1005].

En 1527 y en Valladolid fueron convocadas las Cortes, con el fin de obtener dinero para frenar a unos turcos que habían inferido una cruel derrota al rey de Hungría. De hecho, sería el obispo de Cuenca el que diera la noticia al emperador de la «pérdida del reino de Hungría y la muerte de su rey y manda que acá se hagan plegarias y oraciones para que plega a Nuestro Señor mitigar su ira y socorrer a la Cristiandad» [1006]. El fin imperial de obtener fondos de las ricas órdenes monásticas no pudo ser más negativo. Será Luis Vives quien no se privará de poner al descubierto el ardid montado por la cancillería imperial, ya que en un escrito de 31 de diciembre de 1526 escribe: *«Se dice que el Papa quiere arrebatarnos Nápoles, pero el Emperador tiene en Italia fuerzas imponentes… Así es que "peligra aquel" y se piensa que perderá la "Ciudad Santa"».* Con este inteligente comentario Vives aseguraba que aunque el objetivo imperial declarado era salvar Nápoles, en realidad el verdadero peligro lo corría el Vaticano, como así sucedió. Los argumentos esgrimidos por las Órdenes monásticas fueron unánimemente peregrinos, aunque nada alejado de la realidad en cuanto al motivo.

Como indica Bataillon recogiendo las palabras del embajador de Venecia en su informe a la Señoría desde Valladolid con fecha 8 de marzo de 1527, el clero secular, representado por sus prelados, tampoco demostró entusiasmo en «desembolsar dineros que habrían de gastarse contra cristianos, y principalmente contra el Soberano Pontífice, pues en el estado presente de las cosas se veía muy bien en contra de quien iba a emplearse ese dinero so pretexto de los turcos» [1007]. Como se puede apreciar el embajador de Venecia tenía toda la razón. De ahí que ni los eclesiásticos españoles ni las Cortes arriesgaron su dinero en una empresa bélica que tenía por objetivo cierto Roma, el Vaticano y el Papa.

Alfonso de Valdés defenderá la actuación del Emperador resaltando la idea de que la acción de Carlos V se trataba, en realidad, de un castigo de Dios a Roma «donde con grande ignominia de la religión cristiana reinaban todos los vicios…» [1008], Valdés asocia estrechamente lo que consideraba una misión providencial de Carlos V con la reforma erasmiana, de forma que su interpre-

---

[1005] Campanella, T., *La Monarquía hispánica,* cit., p. 203-204.
[1006] En Fernandez Álvarez, M., *Política mundial…,* cit., p. 289.
[1007] *Op. cit.*, pp. 232-235.
[1008] Valdés, A. de, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma,* Madrid 1928, pp. 216 y 218.

tación de los hechos militares solo pueden calificarse como que la voluntad de Dios ha castigado Roma por intercesión del emperador [1009].

Algunos autores consideran que la muerte de Valdés en 1532 constituyó uno de los más desgraciados golpes que el erasmismo sufrió en su progresión en España [1010]. Esa relación entre la actuación imperial y la reforma erasmiana no debió caer demasiado bien al propio Erasmo, conociendo su talante personal. Cabe pensar que el ardid urdido por Carlos V tiene tras de sí toda una carga argumental de primer orden. Para los despabilados clérigos regulares o seculares meterles la mano en los bolsillos «so pretexto de los turcos» nunca constituía una broma. Lo sería menos si su dinero hubiera de servir para la causa católica por la vía de eliminar cuantos herejes fuera posible allá donde estuvieren. Bien distinto era el caso si los dineros fueran destinados a castigar nada menos que a la cabeza de la Iglesia Católica por cuestiones, además, que eran de interés puramente político y que afectaba directamente al emperador. Sus controversias personales con Urbano VII, de la Casa de Médicis y de inclinación profrancesa, poco servía para mover el ánimo de los presuntos inversores. Además estaba de por medio el asunto del engaño, el haber sido reunidos en Cortes sobre la base de una estratagema de tan poco calado.

5.

> *«Todo el daño que V. M. pueda hacer a S. S., será lícito, considerada su ingratitud». «Enviaron representantes extraordinarios para felicitarle por la victoria». Unidas Francia y España «todos podrían vivir quietamente el tiempo que estén unidas». Casteille: «El buen Magistrado debe castigar a todo malhechor, pero no por su religión».*

La reacción que supuso el saco de Roma de 1527 daría lugar a una oleada de opiniones contradictorias y muchas de muy variado signo. Lope de Soria embajador de Carlos V en Génova, en carta a su señor de 20 de junio de 1526 manifiesta su más enérgica repulsa ante la actitud del Papa. Éste, además de haberse aliado con el rey de Francia quien, a su vez tenía contactos con el turco, había demostrado su ingratitud y su desprecio al servicio de

[1009] Bataillón, M., *Erasmo y España,* p. 381.
[1010] Ver Dickens y Jones, *Erasmo,* cit., p. 307.

Dios, por lo que era a él, y no a otro, a quien correspondía «castigar al Pontífice, que no hace lo que debe». El problema político adquiría su verdadera dimensión desde el momento en que el Papa, como un «soberano pontífice», como un Príncipe terrenal más, como un furibundo partidario de expulsar a España de Italia, formaba una especie de triunvirato en que figuraba el rey de Francia, nación cada vez más inundada de protestantes, y, por otro, el gran enemigo de la Cristiandad, Soleimán el Magnífico, jefe absoluto de un imperio de infieles:

> «… todo el daño que V. M. pueda hacer a S. S., parece que será lícito hacer, considerada su ingratitud y el poco respeto que tiene al servicio de Dios y bien de los cristianos… a solo V. M. toca castigar al Pontífice, que no hace lo que debe… y convocar todos sus vasallos contra él, pues… sería servicio de Dios y bien de todos los cristianos y exemplo para que no… usurpen la autoridad de los Emperadores, ni hagan ligas para quitarles los estados…» [1011]

En la introducción de Antonio Rodriguez Villa a las *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma en 1527 por el ejército imperial,* escribe que tras varios enardecidos intentos por parte de reinos y principados por concertar una liga contra Carlos V tras el saco de Roma, a modo de represalia por tan excesiva demostración de fuerza contra la Iglesia Católica, el ambiente político y diplomático existente bajó el tono de su enardecimiento y las cosas volvieron paulatinamente a su cauce. Al menos por un tiempo. Leemos en dichas Memorias que muchos gobernantes de distintos países:

> «enviaron representantes extraordinarios a la corte del Emperador para felicitarle por la victoria que tanto les inquietaba. Los orgullosos venecianos destinaron para el cumplimiento de esta misión nada menos que dos embajadores, Andrea Navagero y Lorenzo Priuli, encargándoles con insistencia el Consejo de la Señoría rogasen al Emperador los dispensase de no haber ido antes» [1012].

Independientemente de otras consideraciones, el saco de Roma pudo frenar los ímpetus antiespañoles del Papa, pero, al fin se trató de una baza mal jugada por el emperador, puesto que al debilitar y enmudecer al papado favoreció indirectamente la difusión del protestantismo. Por supuesto que este importantísimo matiz no pasó desapercibido para John Locke, quien, junto con

---

[1011] En Rodríguez Villa, A., *Memorias para el asalto y saqueo de Roma en 1527 por el ejército imperial,* Madrid 1875, pp. 17 y 18. Recojo esta y otras noticias sobre el tema en *Gobernantes y gobernados…,* pp. 54 a 58.

[1012] Rodriguez Villa, A., *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma* en 1527 *por el ejército imperial,* Madrid 1875, p. 12.

otros de su misma fe anglicana había avisado a tiempo que «no son el fuego y la espada los instrumentos propios para convencer de su error a los hombres y enseñarles la verdad» [1013]. Y por si esto no fuera razón bastante, la misma concepción carolina de crear un imperio cristiano, empujó aún más a los opuestos al catolicismo a entregarse en manos de la Reforma. Quiere esto decir, que a partir de entonces tanto la doctrina luterana como el calvinismo se expandieron como la espuma por Alemania, Bélgica, Inglaterra y los Países Bajos. Desde luego también por España a pesar del blindaje que para ello supuso, tanto la Inquisición como las medidas gubernativas y penales que tanto Carlos V como su hijo pusieron en marcha para mantener España al margen de la infección luterana. Podría decirse que en este importante aspecto del problema político-religioso, por esta vez Lutero había triunfado.

Al hacer de la religión política, tanto Lutero como Maquiavelo o incluso Felipe II, transformaron un factor eminentemente espiritual, alimentado por la devoción popular, en un arma de guerra, una conflagración generalizada que duraría largo tiempo incendiando los campos y ciudades de Europa. Es de suponer que el filósofo y empirista inglés, considerado padre del liberalismo clásico, John Locke, entrara en contradicción con un planteamiento como este. De forma poco susceptible de interpretación escribirá que «aunque pudiese poner de manifiesto cual de estas dos iglesias en disensión está en lo cierto, ello no daría a la iglesia ortodoxa el derecho a destruir a la otra» [1014]. Es una clara manifestación de un doctrinario político y filosófico basado en la profunda convicción de su autor de que, cualesquiera que sean las diferencias entre las dos religiones, la católica y la reformada, la tolerancia había de estar siempre presente en los momentos de crisis. No todo vale a la hora de destruir un credo por otro, salvo en los casos en los que la intolerancia más descarnada trate de imponer sus principios haciendo uso de la fuerza.

No debe sorprender que algo similar sucediese con el calvinismo. Viéndose triunfador nada le importó ser verdugo de aquellos que no optaron por seguirle. Es un caso singular el de la intransigencia de los calvinistas contra Miguel Servert, católico y Sebastián Castellio, humanista y reformado, quien defendiendo la libertad de conciencia «pagó su heroísmo moral hasta con la última gota de sus fuerzas… Este heraldo de la no violencia, que no quiso servirse de más armas que las puramente espirituales, es sofocado por la fuerza bruta» [1015]. Y es de añadir la exacta identificación del más claro

[1013] *Carta sobre la tolerancia,* cit., p. 21.
[1014] *Carta sobre la tolerancia,* p. 21.
[1015] Zweig, S., *Castellio contra Calvino,* Barcelona 2001. P. 20.

exponente de la fuerza bruta, el rencor y la intransigencia que es Calvino (aunque algún discípulo, tal vez descarriado, como Alberico Gentili, conceda un cierto margen de confianza al principio de la tolerancia en materia de fe). Con él se dará fin a la ideología religiosa que inspiraba los primeros tiempos de la Reforma, que no era otra cosa que un movimiento contrario a la esclerosis que definía la Iglesia de Roma, que pretendía para el hombre la libertad espiritual, la creencia en que era la conciencia individual la que debía conducir el comportamiento cristiano. Pero esto último parecía tener el valor de las frases sin contenido, de los consejos emitidos sin convicción. Erasmo valorará precisamente esto cuando incitaba a preguntar a los causantes del desastre: «Si queréis librar una guerra comenzad por reflexionar seriamente qué es la paz y qué la guerra, que bienes supone la primera y qué males conlleva la segunda, y así descubriréis si vale la pena cambiar la paz por la guerra» [1016].

El mismo Zweig añadirá, con el enojo de los convencidos en el valor de la tolerancia, estas enérgicas palabras: «… Castellio, y de ahí su gloria inmortal, es el único de entre todos esos humanistas [Erasmo, Rabelais, Montaigne] que, con decisión, se sale de la fila, enfrentándose a su destino. Heroicamente, se atreve a levantar la voz para defender a los compañeros perseguidos, y con ello, su vida» [1017]. En una obra suya publicada en 1554 escribió a los Príncipes en general:

> «para que se guardasen de creer a los que les empujan a matar y a quemar a alguien por la fe y la religión, la cual sobre todas las cosas debe ser libre… si alguien altera la República hiriendo o golpeando a alguien por causa de la religión, el buen Magistrado le debe castigar… como a cualquier otro malhechor, pero no por su religión» [1018].

[1016] *Lamento de la paz,* p. 70.

[1017] *Ibidem,* pp. 18-19. En p. 22 escribe con decidido empeño: «Y aún hoy día se puede leer en los libros de texto el error de que Hume y Locke fueron los primeros en proclamar la idea de la tolerancia en Europa, como si el heterodoxo manifiesto de Castellio nunca se hubiera escrito, ni publicado. Su hazaña moral, la lucha en favor de Servert, ha quedado olvidada». En p. 28 agregará: «Del núcleo de la doctrina evangélica se desprenden ya tesis cada vez más radicales. Panteistas y ateos, visionarios y exaltados comienzan a descristianizar y recristianizar el protestantismo… La Reforma amenaza con desmoronarse en sectas independientes y convertirse en nacional en lugar de erigirse en un poder nacional… En un año con su Institutio religionis Christianae (1535) establece el primer compendio de la doctrina evangélica, el manual y la guía, la obra canónica del protestantismo. Esta Institutio es uno de los diez o veinte libros del mundo de los que, sin caer en la exageración, se puede decir que han cambiado decisivamente los acontecimientos de la Historia y la faz de Europa. La obra más importante de la Reforma, después de la traducción de la Biblia por Lutero.» En p. 217: «Calvino, en su furor por liquidar a cualquier precio a un enemigo político, a un enemigo ideológico, ha tratado de forzar la verdad me modo tan temerario como en el caso Servert.

[1018] Castellio, S., *Traité des Héretiques. A savoir, si les doit persecuter et comment, ou se doit conduire avec eux…,* año 1554. Manejo ed. de Génova 1913, p. 4.

Desde otro punto de vista, también existieron ocasiones en las que la Santa Sede era la principal interesada en que las relaciones políticas entre Francia y España mejorasen. No solo porque la permanente hostilidad entre ambas suponía un estéril desgaste de las dos mayores potencias rivales, sino también porque como aliadas podrían combatir con mayor éxito, no solo el acoso de una herejía protestante en permanente ascenso, sino también neutralizar la persistente amenaza turca («todos podrían vivir quietamente todo el tiempo que estas dos coronas estén unidas», reconocerá el francés Dupleix). Tras el saco de Roma en 1527 y la anterior derrota francesa en 1525, la búsqueda de una concordia entre el rey Católico y el rey Cristianísimo, se transformaría en un asunto, además de urgente, de muy difícil solución.

Dos circunstancias habían de darse para que el intento acabase en beneficio para la cristiandad. El primero, que se difuminase con el tiempo el recuerdo del asalto a Roma y el Vaticano por parte de las tropas de Carlos V; ello sin olvidar que ese ataque, aunque fundamentado en razones de variada índole, había dado alas a la extensión de la Reforma en territorios como Alemania, Países Bajos o la misma Francia. La segunda, que una Francia cuya hostilidad hacia España había llegado al extremo de que el rey francés se aliase con el papa castigado en 1527 y hasta con el turco, se desprendiese de parte de su enquistada enemistad en la búsqueda de un objetivo común: la defensa del Catolicismo. En realidad se trataba de un proyecto papal del más encomiable apoyo, pero también de un propósito inevitablemente destinado al fracaso.

En el informe del embajador Martín de Salinas al Infante don Fernando, hermano de Carlos V, desde Madrid el 8 de febrero de 1525, le hace partícipe de una noticia ciertamente inquietante que había de unirse al grave peligro que los turcos representaban ya en Europa. Clandestinamente los libros de Lutero estaban entrando en España de forma masiva a través de los barcos venecianos. Y lo más importante del caso es que no eran pocos los españoles que, molestos por la opresiva presencia de una Iglesia como la católica, veían en ella más motivos de rechazo que de aceptación. Es curioso que en algunos de ellos las palabras de Erasmo servirán de apoyo para que su desacuerdo se transforme en la difícil decisión de alejarse de España. Ya me he referido al grupo de españoles disidentes que llegaron ocupar puestos relevantes en universidades europeas. En una de las obras que se cita se menciona la forma, verdaderamente sacrificada, cómo muchos de esos libros condenados por la Iglesia hacían su aparición en España. El monasterio sevillano de San Isidoro del Campo llegó a ser un foco reformista de primer orden y algunos de sus monjes alcanzaron gran fama como predicadores de la nueva religión en París o Londres. En el

caso de Granada la llegada de tales libros prohibidos, parece que fueron interceptados por el diligente corregidor:

> «Los Venecianos tienen por costumbre… de inviar sus galeazas repartidas de tres en tres por el mundo… cargadas de cosas que nos traen poco provecho, y esta vez cargaron de mucho daño… su mercadería era traer mucha suma de libros del Lutero, y dize que tantos que bastaban para cada uno el suyo… [llegaron a] Granada, donde no es menester gran centella para encender gran fuego…» [1019].

6.

> Campanella: *«Calvino y Lutero niegan que el hombre tenga libre albedrío para hacer el bien o el mal, bajo el nombre de libertad de conciencia». «Ni pienso ni quiero ser señor de herejes». «Los atrevimientos contra la religión nunca escaparon sin castigo».* Felipe II: *«Antes de sufrir la menor quiebra en lo de la religión, perderé todos mis estados y cien vidas que tuviese».* A. de Castro: *«La herejía es peor que todos los demás, se difunde con rapidez, por eso es tan difícil su cura».* Fr. A. Guevara: *«No queremos otro Dios sino Cristo, ni otra ley sino el Evangelio, ni otro rey que Don Carlos».* «Locke: *«Si alguien trata de convertir a los que están en el error no es duda que desean sumar gentes a su misma fe». «Dios enseñó a los hombres cómo, por medio de la fe y las buenas obras, pueden alcanzar la vida eterna, pero nunca instituyó un Estado». «La Iglesia es una cosa absolutamente distinta del Estado. Las fronteras en ambos casos son fijas e inamovibles».* Clemente VII: *«Felipe II empeñó todo su patrimonio real con tantas dádivas que sacó de los Reynos de Castilla».*

En 1653 Tomasso Campanella se unirá a esta interpretación poco estratégica de Carlos V. También admitirá que el castigo al Papa en 1527 por

[1019] En Rodriguez Villa, A., *El Emperador Carlos V...,* p. 259. En una consulta del Consejo de Estado de otoño de 1526 la amenaza turca se hace de tal evidencia que obliga a los consejeros a adoptar medidas verdaderamente drásticas: *Que se escriba a los Prelados y a los superiores de las Órdenes para que hagan que los predicadores y confesores prediquen a los pueblos el peligro de la cristiandad y las crueldades que los enemigos de la fe hacen en la Cristiandad…»* En Fernández Álvarez, M., *Política mundial de Carlos V y Felipe II,* Madrid 1965, p. 287. En p. 289 el obispo de Cuenca comunica a Carlos V que «la primera pérdida del reino de Hungría y muerte de su rey, y manda que acá se hagan plegarias y oraciones para que plega a Nuestro Señor mitigar su ira y socorrer a la Cristiandad…».

sus tropas, constituyó una mala decisión desde el punto de vista estratégico. Debilitado el Papa quiere decir fortalecimiento de los movimientos reformistas en sus distintas manifestaciones. Pensaba el clérigo italiano que aquella fue la causa de que muchos se sacudieran el yugo de la Iglesia Católica para abrazar el luteranismo o el calvinismo, dando por sentada la tan ansiada libertad de conciencia que venía siendo pregonada desde Lutero y seguidores tanto en Alemania, Francia, o Los Países Bajos. Fue la precipitación del emperador, probablemente mal aconsejado por sus colaboradores más inmediatos, o fruto espontáneo de su integrismo católico, lo que dio lugar a que aquellos reinos o repúblicas antes indecisos a tomar una decisión tan contraria al sistema político confesional de la Monarquía Hispánica, y, por tanto decididamente enemiga de las facciones heréticas, «hayan prestado fidelidad a Calvino y Lutero con toda rapidez». Locke se hace la pregunta que, con seguridad, debía caldear los pensamientos de muchos: ¿qué religión tiene derecho a considerarse ortodoxa a sí misma y por ello derecho a castigar a otro credo inundado de herejes?: «¿A cuál de ellas corresponde ese poder y con qué derecho? Me responderán, indudablemente, que es la Iglesia ortodoxa la que tiene el derecho de autoridad sobre los equivocados o herejes. Esto es usar grandes… palabras para no decir nada, ya que cada Iglesia es ortodoxa para sí misma, y para las demás equivocada o hereje; una Iglesia considera verdadero todo lo que cree y denuncia como un error lo contrario a sus creencias… ¿Diría alguien que puede provenir de un emperador turco derecho alguno para una Iglesia cristiana sobre sus hermanos?» [1020].

Quizás lo más relevante de esta transformación en masa de católicos en reformistas, cualquiera que sea su forma, es que uno de los principios defendidos más ardorosamente por Erasmo en su libro *De libero arbitrio,* sea precisamente la libre voluntad con que actúa el hombre por concesión divina (la carta de san Pablo a los Gálatas, cap. 5 es seguramente la más clara manifestación del principio sostenido por Erasmo). Una vez sostenido como dogma de fe que las sectas reformadas «niegan que el hombre tiene libre albedrío para hacer el bien o el mal», el ser humano en tanto que criatura de Dios quedaría a merced, para el premio o el castigo, de la voluntad de Dios, constituyendo una sombra de sí mismo ajeno a toda responsabilidad trascendente y existiendo sin existir como el barro en manos del alfarero que dirá Erasmo. Pero es que, además, al posibilitar que el hombre pueda actuar, bien o mal, según el caso, sin el freno que el libre arbitrio supone para la conciencia, esa misma libertad llevaba di-

[1020] *Carta sobre la tolerancia*, p. 20.

rectamente a la libertad política y por tanto a librarse del dominio de sus señores o príncipes:

> «… hayan prestado fidelidad a Calvino y Lutero con toda rapidez, puesto que éstos niegan que el hombre tiene libre albedrío para hacer el bien o el mal… y una vez introducida la herejía, todos los súbditos sacudieron el yugo bajo el nombre de libertad de conciencia» [1021].

Pero, como ya sabemos, las relaciones de Carlos V y su hijo Felipe II con la Iglesia no fueron precisamente amistosas durante determinados pontificados. A fines de julio de 1527 Carlos V escribe una bien explícita carta al Papa Clemente VII expresándole directamente «su deseo de paz universal y de reforma… convocar un Concilio para destruir las herejías, reducir a los infieles y restaurar la Santa Iglesia…» [1022] En distintas fechas tras la dieta de Worms de 1521 Lutero, los católicos o los protestantes insisten en celebrar un concilio en Alemania. A ello se opondrá Carlos V, y lo hará como monarca europeo, representante y soberano de distintos dominios en el corazón de Europa. En suma, como señala Madariaga, era una «voz si no antinacionalista, desde luego pre y postnacionalista; pero era también la voz del jefe político de la cristiandad que presagiaba la decisión firme de convocar un concilio, esta vez de ningún modo limitado a Alemania, sino europeo» [1023]. No hay que olvidar y, desde luego, no lo olvidaba el emperador que «Lutero dejó claro que negaba el derecho y el origen divino del pontificado, así como la infalibilidad de un concilio general» [1024].

La toma de posición de su hijo Felipe en el asunto de la Reforma no puede ser más tajante e irrefutable, puesto que, como sabemos, surgía de su íntima convicción de llevar a cabo una misión divinal. Su firme compromiso con la causa de la religión Católica, a la vez que su no menor rechazo de cualquier desviación herética queda fielmente reflejado en sus propias manifestaciones públicas: «ni yo pienso ni quiero ser señor de herejes». Sin duda puede reconocerse en tan enérgica expresión –no la única, desde luego– que Felipe II estaba plenamente decidido a transformar su acción política inequívocamente antiherética en una nueva versión de la «guerra de Dios», tal como proclamara con anterioridad Lutero en su estridente confrontación contra el pacifismo fraternal de Erasmo. Pero, desde luego, en un sentido diferente, una mentalidad vinculada a la idea de guerra para defender al Dios de la fe ató-

---

[1021] Campanella, T., *La Monarquía Hispánica,* p. 203.
[1022] Bataillón, M., *Op. cit.*, pp. 371-372.
[1023] Madariaga, S. de, *Carlos V,* cit., pp. 93 y 94.
[1024] Atkinson, J., *op. cit.*, p. 202.

lica. Si Erasmo se había alejado de España con el primer ruido de las armas de guerra en tiempos de su padre, con mayor razón lo hubiera hecho durante el gobierno de su hijo, enemigo declarado de la reforma luterana, como de las desviaciones surgidas al amparo de distintas interpretaciones de aquella, por ideólogos religiosos provistos de mayor o menor encono hacia la religión ortodoxa.

Su desprecio por las facciones heréticas es bastante parecido al que sentía Lutero por el Catolicismo y sus representantes, desde el «Anticristo» hasta el más humilde clérigo. En suma, podría decirse que en el sentir de Felipe II no tenía cabida la exaltada exhortación luterana de que «la palabra de Dios es guerra, es agitación, es agonía, es ira». Durante su reinado, lo que sí parece apreciarse es, precisamente, la versión contraria a aquella exhortación luterana. Sin negar la buena fe o la honestidad de Lutero, su toma de posición (justificable en no pocos extremos) poco tenía que ver con los fundamentos espirituales que empujaban a Felipe II. Que, en principio, no andaba equivocado podremos verlo más adelante cuando comprobemos que un nutrido grupo de políticos, religionarios, moralistas políticos o seudomaquiavélicos (tacitistas) nos muestren su forma de ver la importancia que para el Estado tuvo la religión y, por lo mismo la Iglesia [1025]. Un hombre bastante lejos de la postura de los religionarios y los moralistas, arbitrista él y librepensador avanzado a su tiempo, como era Mateo López Bravo, tras recomendar al rey poner cuidado en todo lo referente a inmunidades, privilegios y riquezas de la Iglesia, se expresará de este modo:

> «porque los atrevimientos contra la religión… casi nunca escaparon sin castigos» [1026].

Aun así, en lo referente a los Países Bajos, Felipe II protagonizará con Pio V un forcejeo diplomático cuya causa desencadenante será la voluntad papal de que no hubiese más guerra y muertes, si se podía resolver el conflicto

---

[1025] Puesto que el término tacitista se repite con frecuencia en este estudio, creo necesario aclarar que con este término se intenta modernamente hablar de aquellos que tomando nota de Maquiavelo, no repiten sus tesis de forma directa, dado que sus obras fueron prohibidas por la Iglesia. Juan Beneyto en su introducción a la obra de Ramírez de Prado, L. escribe: «Estamos en un tiempo en el cual se pedía por el duque de Sessa virrey de Nápoles que Maquiavelo se pronunciase con falsa atribución sin figurar su nombre, pero de Bodino se aseguraba que purgarlo sería lavar un adobe «que al cabo todo se resuelve en lodo». Bodino y Maquiavelo se encubren también gracias al tacitismo, si no en la forma radical… en la más moderada: No se debe olvidar que Ramírez de Prado es amigo de Álamos de Barrientos, y que éste publicó en Madrid, tres años antes de imprimirse *El Consejo y consejero de Príncipes,* una versión de Tácito.

[1026] *Del Rey y de la razón de gobernar,* cit., p. 104.

de forma menos dramática. El rey pensaba lo contrario, ya que entendía que no había otro medio de solucionar el problema que acudir a la fuerza, puesto que en la revuelta holandesa estaba en peligro el dominio de los Habsburgo en los Países Bajos españoles. El resultado de ese tira y afloja entre el rey y el papa, finalizó con el envío del duque de Alba. En 1566, al iniciarse los primeros atisbos de violencia en los Países Bajos, el rey hizo saber a Pío V en qué calidad estaban los territorios flamencos dentro de la Monarquía Hispánica y hasta qué punto estaba dispuesto a no tolerar su rebelión político-religiosa conducente inevitablemente al separatismo.

No parece necesario recordar aquí que la radical postura de Felipe II pugnaba con las tesis sostenidas tanto por el inglés Locke, como por el francés Bodin. La separación entre la Iglesia y el Estado a que llevaban las mencionadas posturas suponía la mayor afrenta que podía infligirse al monarca español, El Papa había insistido en varias ocasiones a Felipe II en que la medida más adecuada era que el propio rey se trasladase a aquellos dominios. Su presencia podría permitir una solución negociada al problema. Sin embargo, todo parece indicar que Felipe II ni tenía intención de seguir esta recomendación, ni parece que, tal como estaban las circunstancias, cualquier medida a adoptar sería resolutiva, salvo la intervención militar a gran escala, bajo la dirección del duque de Alba. En carta a su representante en Roma y, posiblemente para serenar el ánimo del pontífice, Felipe II escribió una de sus más rotundas declaraciones en favor del Catolicismo:

> «Que antes de sufrir la menor quiebra del mundo en lo de la religión y el servicio de Dios, perderá todos mis estados y cien vidas que tuviese, porque ni yo pienso ni quiero ser señor de herejes» [1027].

Sin duda en esta frase queda condensado el pensamiento que durante toda su vida, al igual que su padre, presidirá los actos políticos, gubernativos y mi-

[1027] LYNCH, J., *La España de Felipe II,* p. 137. También PARKER, G., *Felipe II y la revuelta de los Países Bajos (1572-1576)*, en «Revueltas y alzamientos en la España de Felipe II», cit., p. 90. Tras el fracaso de la Gran Armada contra la hereje Inglaterra el jesuita RIVADENEIRA, P. DE, *Tratado de la religión…*, dejará caer lleno de indignación que «es cosa muy puesta en razón y muy saludable, inquirir y ponderar las causas que pueden auer auido para que Dios no nos haya hecho esta merced», *Ibidem*, p. 92. Que la tensión existente entre Inglaterra y España fue permanente, con contínuos enfrentamientos entre los dos países, es cosa conocida. Recojo solo un ejemplo que nos facilita Jerónimo de Barrionuevo en sus *Avisos,* como sabemos llenos de datos bastante oportunos. Con fecha 5 de julio de 1658 nos encontramos con la siguiente noticia: «Dícese que nuestra armada está vergas en alto para salir, y que es toda ella 47 velas, 18 de guerra, y las demás de carga, y que la del Inglés es de 24 fragatas de a 60 piezas de artillería en dos órdenes por cada lado, y la Capitana de 110, y que esperaban otras 12 más, que si es cierto, el descalabro será forzoso». En BAE, tomo CCXXII, n.º 2, p. 190.

litares del rey Felipe [1028]. Quiere esto decir que esta será la línea «oficialista», el lema o el símbolo del gobierno de este rey. Algo que el visionario Campanella considerará indispensable y cuyo reconocimiento oficial habría de ser que el Papa lo declarase «monarca católico del mundo». Evidentemente, dada la vigencia del principio *cuius regis eius religio* también constituirá el principio que nutrirá las conciencias de la gran mayoría de los súbditos, ideólogos, o doctrinarios políticos, incluso teólogos moralistas españoles. Al mismo tiempo, el problema converso constituyó una fuente de continuos esfuerzos por parte de la monarquía de los Habsburgos españoles por desenmascarar aquellas conversiones de judíos que se demostraban falsas. Las denuncias contra los judaizantes y las prácticas de los Tribunales de la fe, llenan de legajos los archivos en los que se contienen actuaciones de la Inquisición.

La Monarquía Católica quiso que la religión católica, que nutría la fe y llenaba de fervor los corazones de los reyes españoles, fuera la misma que se levantara victoriosa entre todas las religiones en sus dilatados dominios. El rechazo oficial de cualquier otra forma de fe parece situar a la monarquía española en los linderos de la teocracia que ahora se negaba rabiosamente a los judíos españoles. Solo el hecho de que religión católica y Estado no se fundieran en un solo ente, impidió que ambos ámbitos que gestionaban la conducta de los nacionales, el temporal y el espiritual, conformasen un teocratismo al modelo judío o musulmán. Con indudable acierto John Locke había propuesto la aserción de que «el Estado judío, diferente en eso a todos los demás, era una teocracia absoluta, sin que hubiera… ninguna diferencia entre ese Estado y la Iglesia» [1029].

De hecho, las tensiones entre las altas jerarquías de la religión Católica y el titular del poder político, fueron no solo frecuentes, sino cosa normal y, a veces, descaradamente tensas a lo largo de los siglos XVI y XVII, importante cuestión a la que aquí se hace obligada mención, tanto en lo relativo a los linderos de ambas competencias jurisdiccionales, como con referencia a la designación de obispos, o la siempre litigiosa materia de los subsidios, las herencias o las donaciones. Recordemos las palabras que John Locke dedica al tema

[1028] CAMPANELLA, T., *La monarquía hispánica,* Madrid 1982, p. 35: «Si el Rey de las Españas se confiesa defensor del Papa, tendrá prestas las fuerzas de éste, incluso las militares, con las que puede asegurar su reino. Por ello, creo conveniente… que si España quiere acceder a la monarquía [¿universal?], su rey debe confesar su dependencia del Papa y mandar que se predique que él es el rey católico del mundo».

[1029] *Carta sobre la tolerancia,* p. 45. Un poco más adelante añade: «Él enseñó a los hombres cómo, por medio de la fe y las buenas obras, pueden alcanzar la vida eterna, pero no instituyó un Estado. No prescribió a sus seguidores ninguna forma nueva y peculiar de gobierno, ni puso la espada en la mano del magistrado con orden de hacer uso de ella para forzar a los hombres a abandonar su anterior religión y abrazar la suya» (p. 45).

cuando escribía que: «Dios enseñó a los hombres cómo, por medio de la fe y las buenas obras, pueden alcanzar la vida eterna, pero no instituyó un Estado». Y en otro lugar insiste: «La Iglesia en sí es una cosa absolutamente distinta y separada del Estado. Las fronteras en ambos casos son fijas e inamovibles» [1030] Es, sin duda, una postura nítida cuyos efectos se darían a conocer más tarde y que hoy día conforma de un mismo modo las diferentes organizaciones políticas apoyadas en principios democráticos [1031].

No cabe duda de que estos comentarios son de por sí poco menos que inapelables, al mismo tiempo que sugieren una innegable clarividencia en su autor teniendo en cuenta el momento en que fueron escritas. Personalmente creo que, prescindiendo de algunas otras aseveraciones llenas de lucidez y buen juicio de Locke, a no pocas de las cuales se ha aludido en estas páginas, hay otras manifestaciones suyas que me parecen de mayor contundencia y más profundo significado. Se trata de verdaderas admoniciones, precisamente por insertar en ellas tanto las críticas esgrimidas por el autor, como la calidad de las personas involucradas en esta especie de «confusión de confusiones».

El filósofo y doctrinario político inglés condena expresamente a aquellas autoridades seculares o eclesiásticas que permiten actos de violencia contra quienes practican una religión diferente de la suya. Sus incitadores son cabezas visibles de la Iglesia Católica (léase obispos) que invitan a aquellos tanto a perturbar la paz pública, como a participar de los beneficios que de las turbulencias sociales y los despojos contrarios a todo principio moral o jurídico que de ello se deriven. De nuevo, advertimos una coincidencia casi plena entre los planteamientos de Locke y Erasmo. En estas mismas páginas pueden extraerse las furiosas acusaciones del holandés contra el Papa Julio II o contra la arrogante presencia de los obispos, cuyos escrúpulos de conciencia quedaban muy por debajo del ceremonial de investidura. Bajo tales ceremonias se ocultaba, por lo común, un hombre ambicioso que saboreaba los destellos del poder con que era investido. Incluso trozos de poder temporal, bastantes para defender los intereses propios y de la Iglesia: «Este es el triste acuerdo que vemos entre la Iglesia y el Estado», se lamentará Erasmo. Ahora me remito a

---

[1030] *Carta sobre la tolerancia,* cit., p. 45. Y en p. 21: «El poder civil es igual en todos los sitios. No puede dicho poder, en manos de un Príncipe cristiano, conferir mayor autoridad a la Iglesia que en las manos de un pagano; es decir, no puede conferirle ninguna en absoluto».

[1031] Albornoz, D. F. de, *Cartilla política y religiosa,* fol. 3 planteaba la cuestión en términos de equilibrio entre las dos potestades, cuando escribía que «La Dignidad Eclesiástica y la Regia se dan alternativamente las manos, y si el sacerdocio se guarece a la sombra de la espada, el Reyno se mantiene a ruegos de la Corona. El Príncipe se opone armado a los enemigos y el sacerdote se interpone con Dios para que conceda piadoso las victorias».

las anunciadas palabras del filósofo, escritor y político de altos vuelos que era John Locke:

> «La cabezas y jefes de la Iglesia, movidos por la avaricia… y utilizando la ambición… de los magistrados y la crédula superstición de la inconstante multitud, los han levantado en contra de aquellos que disienten, predicándoles… que los cismáticos y herejes deben ser expoliados de sus posesiones y destruidos. De este modo han mezclado y confundido dos cosas que son en sí mismas completamente diferentes: la Iglesia y el Estado… [que los hombres] sean presa de la violencia… no pertenece a la jurisdicción del magistrado, sino enteramente a la conciencia de cada hombre particular, por cuya conducta él es responsable ante Dios solamente [en tal caso] es lícito resistir a la fuerza con la fuerza… mientras prevalezca el principio de persecución a causa de la religión… El hecho de que los magistrados toleren a estos incendiarios y perturbadores de la paz pública [es] porque han sido invitados por ellos a participar en el botín ¿quién duda que estos hombres son… más ministros del gobierno, que ministros del Evangelio y que, adulando la ambición… de los príncipes y hombres de autoridad, tratan… de promover en el Estado una tiranía que de otro modo no serían capaces de establecer en la Iglesia? Este es el triste acuerdo que vemos entre la Iglesia y el Estado» [1032].

Por lo que se refiere a España, tal vez el producto doctrinal más directamente dirigido a denunciar y castigar la herejía en cualquiera de sus manifestaciones provenga de las obras del destacado teólogo del siglo XVI, Alfonso de Castro en sus dos famosos escritos; *Adversus omnes haereses* («Contra todos los herejes») y *De iusta haereticorum punitione* («Sobre el justo castigo de los herejes»), La primera edición de estos gruesos volúmenes es de 1571. En el prefacio del autor a la primera obra, ya anuncia que el núcleo de su pensamiento es evitar que el «riesgo pestilente» de la herejía es el mayor de todos los que pueden amenazar una nación. De ahí la necesidad de mantenerse alerta ante las continuas amenazas de este tipo de creencias desconocedoras o contrarias a las enseñanzas de Cristo. A lo largo de estas páginas ya se ha aludido al pensamiento de tratadistas, precisamente no españoles, cuyos razonamientos llevan en su interior el rechazo de la violencia contra la religión que se considera contraria y hasta incompatible con la católica. Tal es –el caso de Bacon o el mismo Erasmo. No ha de olvidarse al médico, filósofo y empirista John Locke, quien de manera incontrovertible afirma con respecto a las dos religiones, la ortodoxa y la herética que «no son el fuego y la espada los instrumentos propios para convencer de su error a los hombres y enseñarles la verdad» [1033].

[1032] *Carta sobre la tolerancia,* p. 65 y 66.
[1033] *Carta sobre la tolerancia,* p. 21.

La llamada de alerta cursada por Castro y sus colegas teólogos era debida a la rapidez con que estas creencias podían introducirse en el pueblo, zigzagueando entre las numerosas fisuras que existen en toda comunidad políticamente organizada («Entre los variados riesgos que… a los cristianos pueden atacar y destruir… la herejía que es peor que todos los demás»). Su integrismo en materia de fe fue reconocido por los españoles residentes en los Países Bajos, quienes en 1533 reclamaron la presencia del famoso teólogo franciscano, para que sus prédicas sirviesen de freno a la rápida extensión de la reforma protestante en aquellos territorios. Su fama se acrecentaría años más tarde hasta el punto de convertirse en teólogo al servicio de los intereses de la corona. El propio Carlos V puso su confianza en él como consultor ante los ingentes problemas que se presentaban en el horizonte europeo. Puede decirse que desde su convento de San Francisco Castro iniciaría un camino de ciencia teológica que luego inspirarían las obras de Francisco Suárez, Melchor Cano y otros grandes teólogos que, con sus monumentales obras, situaron los estudios de la Teología dogmática por encima de todas las Universidades europeas. Opinaba Alfonso de Castro que:

> «Entre los variados riesgos que al género humano, y más aún a los cristianos, pueden atacar y destruir, uno de ellos es la herejía, peor que todos los demás. Al ser algo pestilente se difunde con rapidez penetrando por todas partes, adhiriéndose con tenacidad, por eso es tan difícil su cura» [1034].

El segundo volumen citado constituye, a mi modo de ver, el tratado más completo sobre la herejía dentro del pensamiento teológico castellano. En el voluminoso estudio Alfonso de Castro aborda todos los aspectos en los que es posible examinar la cuestión herética, partiendo de su definición, a través de sus diversas manifestaciones, la renuencia o incorregibilidad de los afectados, el castigo que merecen quienes protejan o defiendan a los heréticos, el eventual castigo de los hijos del hereje, su justicia o injusticia, la responsabilidad que recae sobre los obispos y otros pastores de la Iglesia que con sus prédicas pudieron hacer germinar la herejía entre los católicos, hasta llegar al castigo que merecen todos aquellos afectos a las tesis reformistas. Difícil resulta asimilar la tesis de Castro con el humanismo caritativo, sencillo y contrario a todo aquello que conlleva la intolerancia de Erasmo. Por descontado, John Locke mantendrá una posición radicalmente distinta, tanto a las extremas manifestaciones de Felipe II, como a las condenas de Alfonso de Castro. Según el celebrado escritor inglés, aquellos que emplean la violencia

[1034] Castro, A. de, *Adversus omnes haereses,* tomo I, p. VI.

como medio de difundir el catolicismo, no solo no conseguirán su propósito de convencerles de algo en lo que no creen, sino que también, al emplear las armas, de ellos puede afirmarse que «no pertenecen a la Iglesia cristiana». En sus palabras hallamos la médula de su pensamiento sobre los problemas que derivan de la religión:

> «Si hay alguien que trate de convertir a la fe a aquellos que están en el error forzándoles a profesar cosas en las que ellos no creen… no es de maravillarse que aquellos que no luchan por el progreso de la verdadera religión y de la Iglesia de Cristo, hagan uso de armas que no pertenecen a la guerra cristiana» [1035].

Por la calidad intelectual del personaje ha de incluirse con valor propio en el grupo «oficialista» al obispo Fray Antonio de Guevara, cuyo pensamiento en torno a la política y, sobre todo, la religión queda condensado en estas palabras: «… no queremos otro Dios sino a Christo, ni otra ley sino el Evangelio, ni otro Rey que Don Carlos» [1036]. Pero con ser numeroso quienes participaban de este principio religioso-político, ello no quiere decir que no se den contadas, pero valiosas excepciones a las cuales me referiré más adelante, pero de las que quiero extraer un solo ejemplo, precisamente por tratarse de un caso en buena medida paradigmático. Me refiero a Fadrique Furió Ceriol autor del libro El *concejo y consejeros del Príncipe* (1559). El estudio introductorio que nos ofrece Hery Mechoulán resulta ciertamente ilustrativo al comentar que la independencia de criterio es la nota más destacada de un autor del que no existen razones serias para calificarlo de irreligioso por la sencilla razón de haber sido perseguido por la Inquisición con motivo de una obra suya anterior.

Para el citado autor del prólogo, Furió Ceriol hizo gala de «un valor poco común» al seguir impertérrito en su pensamiento independiente, como lo demuestra su reconocimiento de que «los textos sagrados fuesen accesibles para todos…», o que «la teología se resumía, para nuestro autor, en la sinceridad de un alma limpia que no necesita de intermediarios para comprender la palabra de Dios…» [1037]. En definitiva, una postura ante los textos sagrados que nos recuerda vivamente a Erasmo, aunque por razones distintas, también a Lutero y que, al mismo tiempo, se aparta con diligencia de la ortodoxia católica surgida al calor reaccionario del Concilio de Trento. Ahí radica el independentismo de un autor que, habiendo sido perseguido por la Inquisición se mantuvo

---

[1035] Locke, J., *Carta sobre la tolerancia,* cit., p. 7. O en p. 35: «Es en vano… que los príncipes obliguen a sus súbditos a entrar en la comunión de su Iglesia bajo pretexto de salvar sus almas. Si ellos creen, vendrán por su propia voluntad; si no creen, su ingreso no les servirá de nada».

[1036] Ver sus *Epístolas familiares*, 1.ª ed. en 1539; utilizo la de Madrid 1595, p. 18.

[1037] Mechoulán, H., *Razón y alteridad en* Furió Ceriol, F. Madrid 1978, p. 57.

firme en sus convicciones religiosas, defendiendo siempre la independencia y libertad del hombre a la hora de interpretar los textos sagrados. Es interesante las noticias que nos proporciona el dominico Baltasar Pérez que en Lovaina siguió los pasos de los reformados españoles. El informe que luego dio a conocer el 25 de mayo de 1558 y que publicó Tellechea resulta bastante aclaratorio. En el citado informe ya se dice que la obra Cerióll no era tan peligrosa como algunos españoles asentados en Lovaina acreditaban [1038].

En el informe de Baltasar Pérez se dice expresamente que otro dominico, Pedro Ortega, comunicándole la prisión de Cerióll, argumentase que «Mucho me satisface la razón que dice el señor Pedro Gimenez, que en las cosas de la religión no a de aver ninguna fuerça, sino que se ha de dexar a la libertad de cada uno de que siga lo que entendiere. Yo le respondí que san Agustín refiere de sí que, quando era moço, le parecía a él aquello mesmo; pero quando después tuvo más juicio y entendió mejor las cosas, vió que había estado engañado hasta ahora en aquello» [1039]. Sin duda este es uno de los casos en los que la influencia del luteranismo no halló un alma desasosegada o perdida a la que infiltrar sus principios disolventes en su credo. Al menos, si nos atenemos a las palabras de Pedro Giménez, quien, además, recurre en su comentario a san Agustín, aquel que enseño a la posteridad que nadie puede ser forzado a tener una religión concreta. Sin duda por la fecha del documento 26 de junio de 1575, podría muy bien pensarse que el eco de la doctrina esparcida por Erasmo aún conservaba cierto valor de convicción entre algunos eclesiásticos inquietos.

Furió Ceriol tuvo que soportar el talante dubitativo de muchos de sus colegas dominicos. Algunos había que pensaban que su comportamiento no merecía la calificación de hereje. Incluso hubo algún correligionario que, alegando su juventud, no podía achacársele este tipo de acusación, por lo que «procuraron los deudos de este canónigo de apartallo de su compañía». El resultado de estas acusaciones consta en el documento publicado por J. I. Tellechea en 1963, y que puede resumirse en este interesantes comentario:

> «Acerca deste Ceriol no digo mas mal, sino que él ha dado siempre muestra de muy impío y de tener entendimiento muy amigo de novedades. Allí en Lobayna se hizo un pasquín contra todos los frayles españoles que allí estaban en que notaban cada uno de lo que querían, y no se echó juicio sobre otro que lo hubiese hecho sino sobre éste, por la buena fama que tenía. Prendiéronlo por aquel libro que hizo que fue escandaloso, y soltáronlo sin que se hiciese ninguna retractación, ni otra satisfacción ninguna más que soltallo. Y agora dos años después que

[1038] MECHOULÁN, H., cit., p. 33.
[1039] *Ibidem,* p. 195-196.

> lo avían preso vedaron el libro, después que ya estaba todo el mundo persuadido quel libro había sido bueno… sería necesario… traer a éste a España. Allá no se junta sino con Alemanes; y pienso que se ganaría, si lo truxeren por acá, porque no es tan fingido de su naturaleza como el otro Pedro Giménez» [1040].

Creo oportuno recordar que, a pesar de la buena o mala relación de Felipe II, con tantos papas como conoció y con los que tuvo que negociar, no siempre las relaciones entre el Vaticano y la corona fueron mansas, por el contrario, en la práctica ambos mantuvieron un pulso constante. A veces incluso sucedió lo contrario, como es el caso de Paulo IV de la familia de los Caraffa, siempre receloso y de decisiones problemáticas con los Habsburgo españoles, fuera por razones de jurisdicción, o por el hecho indiscutible de que aquellos ejercieron, no solo el dominio de partes importantes del territorio italiano, sino porque también actuaron de verdaderos árbitros en casi toda Italia. El asunto de la designación de obispos no constituyó una cuestión de tono menor que otras de contenido más específicamente político. Como ha expuesto un autor «el patronato de las iglesias de un reino y la nominación de obispos… eran la piedra más preciosa de las coronas y una de las mayores prerrogativas de la majestad de los reyes». Sin entrar en mayores consideraciones sobre ello, sí debe atenderse a que este problema, tan próximo competencialmente a la cuestión de las jurisdicciones, tuvo una larga pervivencia.

En tiempos de Felipe IV el notable jurista, catedrático salmantino y estrecho colaborador regio en puestos de alta responsabilidad gubernamental, Ramos del Manzano, con referencia a la provisión de obispados vacantes en Portugal, hace constar que la permisión de que tales obispados fueran proveídos *motu proprio* por Alejandro VII debía entenderse como una permisión regia y no como la renuncia a un derecho de la corona y siempre que no recayesen en «sujetos disidentes y sospechosos a su Magestad, contra la ley política y natural de la conservación del Estado de los Reyes… y contra las… disposiciones Canónicas y práctica de la Santa Sede» [1041].

[1040] *Ibidem,* p. 196.

[1041] Dios, S. de, *Derecho, Religión y Política. La representación del doctor Francisco Ramos del Manzano al Papa Alejandro VII sobre la provisión de obispados vacantes en la corona de Portugal,* en Dios, S. de y otros «Juristas de Salamanca, siglos xv-xx», Salamanca 2009, p.212. En p. 229 el citado autor, siguiendo a Ramos del Manzano, destaca «La provisión que en los últimos tiempos venía haciendo el papa de los obispados de Portugal, sin intervención de Felipe IV en las nominaciones. Que era solo momentáneamente y por caridad y templanza en favor de las iglesias por lo que el rey católico venía cediendo su derecho… El patronato de las iglesias de un reino y la nominación de obispos para las catedrales eran la piedra más preciosa de las coronas y una de las mayores prerrogativas de la majestad de los reyes… por lo que la potestad de los reyes en esta materia se ha de medir en proporción a la majestad del imperio y a las necesidades del gobierno y la causa pública…» Insiste el autor citado en que Ramos del Manzano considera el asunto «razón de Estado». En p. 210 exige al papa «que en cuanto cabeza de la Iglesia debe

No parece desacertado considerar que esto último constituía un hecho de formidable importancia respecto a la cualificación de los que regían los destinos de los pueblos. Además, había que contar con la persistente interferencia de una Francia que, a lo que de verdad aspiraba, era a sustituir a España en su papel de predominio político. Predominio que, por su propia naturaleza, llevaba adherido un especial trato con la Santa Sede. Atenazado por problemas de diversa índole que, no considero necesario recordar aquí, Paulo IV en un Breve de 3 de enero de 1558 le hace una confesión ciertamente llamativa, habida cuenta de los problemas con los que tuvieron que enfrentarse desde posiciones con frecuencia contrarias. En el Breve le comunica sentimientos que el rey Felipe habría agradecido sinceramente. Y ello contando con la dosis de inautenticidad que debía aplicársele, en razón de las acostumbradas porciones de formalismo político que adornaban los despachos oficiales y, más aún los escritos privados. El carácter confidencial del documento, da pie a un inesperado enaltecimiento de su persona, que considera dotada tanto de un «espíritu regio» como de un comportamiento «sacerdotal», todo lo cual le permite a Paulo IV confesar reconocido lo anterior «podrás entender quan querido nos eres». Recojo un breve párrafo del documento pontificio en el que el enaltecimiento de la catolicidad del rey Felipe resalta deslumbrante, como en pocas ocasiones:

> «No tienes tú menor cuidado de la religión del que otros príncipes tienen de sus propios intereses. Ni eres menos solícito de la integridad de la fe católica, de lo que otros reyes son de la incolumidad de sus reinos, pues ni siquiera en las mayores preocupaciones de la guerra descuidas el cuidado de proteger la religión, no solo en tus estados, sino también en los reinos ajenos. Con razón la divina clemencia te ha puesto en lugar tan alto y eminente, puesto que en ti podemos decir que existe un solo espíritu regio, sino también sacerdotal. Esto es… ser un Rey católico y defensor de la fe. Podrás entender quan querido nos eres…» [1042].

Con ser conocida la intención de Felipe II respecto a su misión combativa del protestantismo y sus heréticas derivaciones, da la impresión de que, la realidad de los hechos, es decir, aquellos actos que permitían percibir el fondo de su voluntad y la constancia de sus actos, resultaban de una congruencia poco discutible. Sobre todo si logramos conciliar su indudable in-

---

proceder contra el de Berganza de inmediato, sin tolerancias ni dilaciones, con las armas espirituales a su alcance… con el fin de que no sea más dañada la causa pública de la religión católica».

[1042] Tellechea e Idígoras, I., *El papado y Felipe II,* en «Cuadernos de Historia Moderna», Madrid 2000, p. 277.

tolerancia en materia de fe, con una catolicidad a ultranza en tanto que «defensor de la fe», de un determinado credo y nunca otro. Las palabras antes expuestas del sencillo eclesiástico Pedro Giménez en mayo de 1588 de que «en las cosas de la religión no ha de haber ninguna fuerza, sino que se ha de dexar a la libertad de cada uno», constituyen uno de las más memorables manifestaciones surgidas espontáneamente de una simple criatura de Cristo, de un hombre libre, en beneficio y favor de un joven colega amenazado por la ira irracional de unos ultracatólicos. En cuanto a Felipe II, su fanatismo religioso dio lugar a frecuentes y, a veces, iracundas intromisiones en materias de competencia eclesiástica, ello nunca supuso que confundiera aquello que era de la Iglesia y lo que pertenecía al Estado. Digamos que, a pesar de las disputas en materia jurisdiccional, la política religiosa de Felipe II no parece contradecir el pensamiento tan lúcidamente expuesto por John Locke de que «las acciones morales pertenecen… a la jurisdicción de ambos tribunales… [pero] aquí existe un gran peligro, pues puede una de estas jurisdicciones entrometerse en los asuntos de la otra y surgir la discordia» entre el poder temporal y el eclesiástico [1043].

Cualquier interpretación que se haga sobre el proceder de los dos primeros Austrias españoles, siempre surgirá espontanea e inatacable la idea de que el Estado español del siglo XVI ni era teocrático, ni tampoco aceptaba otra religión que no fuera aquella sobre la que pretendían ejercer un monopolio expansionista. Zweig escribió sobre esto unas palabras irrefutables: «No importa como quiera uno denominar los extremos de esta tensión permanente –tolerancia frente a intolerancia, libertad frente a tutela, humanismo frente a fanatismo… conciencia frente a violencia-… lo humano o lo político, la ética o la razón, el individuo o la comunidad»– Y más adelante, insistiendo en un hecho para él incontestable: «¡Qué superioridad la del hombre libre… El eterno contraste entre la naturaleza humana y la doctrinaria, entre el hombre sereno… y los que siempre han de tener razón y no pueden soportar que alguien se resista a convertirse en uno de sus adocenados seguidores» [1044].

Por descontado que el tema de Flandes constituía un asunto recurrente en muchos de los documentos políticos que se amontonaban en la mesa de los gobernantes españoles, fueran consejeros del monarca o altos dignatarios y ministros del propio rey, además de constituir motivo de reflexión para muchos integrantes de la doctrina política nacional o extranjera. Existían razones para ello y, desde luego, para que Felipe II extremara su consabida desconfianza así

[1043] *Carta sobre la tolerancia,* p. 49.
[1044] ZWEIG, S., *Castellio contra Calvino, conciencia contra violencia,* cit., p. 13 y 217-218.

como su actitud siempre vigilante en el curso de los acontecimientos. Desde el momento en que Francia percibió que los negocios de los Países Bajos empezaban a complicarse para la Monarquía Católica, no perdió tiempo en interferir en los mismos en perjuicio de ésta. La situación geográfica de aquellos los transformaba en una herencia de gran valor en el mapa político europeo. Magnífica ocasión para que la intriga, la simulación o disimulación se hiciese cotidiana realidad, incluso haciendo un hábil uso de la confusión política, tergiversando las razones con el fin de hacer aparecer como causante de los hechos justamente a la víctima de los mismos. Los atinados informes que desde Paris enviaba el embajador Diego de Zúñiga a su señor constituyeron un elemento eficaz para que en la corte española existiera un conocimiento directo de «los actos y las intrigas de la corte de Francia» [1045].

La diplomacia de la época y los efectos que en toda actividad política produjo la perdurable herencia del realismo político de Maquiavelo quedó demostrada durante largo tiempo. Por supuesto, también su influjo fue poderoso en la política de los príncipes europeos y españoles, y desde luego en el inquilino del Vaticano. Sin embargo, hay datos que resultan verdaderamente clarificadores en lo que se refiere a al catolicismo militante que demostraron tanto Carlos V como su hijo Felipe II durante sus respectivos reinados. En este punto, es de interés el discurso que pronunció Clemente VIII con ocasión de la muerte de Felipe II. En concreto yo resaltaría ciertas frases del Pontífice que, por sí mismas, lo explican todo. Especialmente –y dejando a un lado el pragmatismo político que con frecuencia utilizó en las cosas de Estado y gobierno– su indeleble convencimiento en la catolicidad suya y de la gran monarquía que personificaba y gobernaba con prudente espíritu y tenaz aplicación. Recuerda Clemente VIII que el rey Felipe II había sido durante todo su largo gobierno tan opuesto a la libertad de conciencia, como ajeno a cambios en el gobierno impuesto por razones de Estado que pugnasen con el principio de catolicidad que había heredado de sus antepasados:

> «… jamás S. M. avia querido consentir la libertad de conciencia. Y porque quiso reduzir a la Fe Catholica… los vasallos… de otros, empeñó todo su patrimonio real, y gastó en esta obra los grandes tesoros que de las Indias le trayan, y tantas dádivas que sacó de los reynos de Castilla en tantos años que reinó… Se puede decir que toda la vida del rey fue una continua pelea contra los enemigos de la Santa Fe» [1046].

[1045] Gachard, L. P., *Correspondence de Philippe II sur les affairs des Pays Bas,* tomo IV, Bruselas 1861, p. V.

[1046] En Cervera de la Torre, A., *Testimonio Auténtico y verdadero de las cosas notables que pasaron en la dichosa muerte del rey nuestro señor don Felipe II,* Valencia 1599, p. 134.

7.

> *«Si no es posible confederación verdadera, ni amistad* [con Francia] *lo mejor es el retiro».* Locke: *«La tolerancia se ajusta al Evangelio y a la razón de la humanidad; es monstruoso que haya hombres tan ciegos que no perciben su necesidad».* Erasmo: *«Si el amor mutuo no puede unirlos, que al menos los una un enemigo común, los turcos». «Crecer la armada no sirve sino de hacer crecer al Turco la suya».* Bacon: *«El Papa es Capellán de las iglesias de España». «Si S. S. pusiera los medios espirituales y temporales podía descomulgar a los príncipes no pacíficos; es la espada de la Iglesia». « Ansí todas nuestras cosas vienen à parar en que no se puede hacer lo que conviene». «Soberanía es poder para mandar todo aquello de las cosas humanas». «El Príncipe supremo no reconoce (después de Dios) ninguno mayor que él».*

Quizás el caso de Nicolás V presente las características más acusadas de príncipe temporal que otros que le siguieron e imitaron su conducta. Su concepto de soberanía abarcará dos aspectos bien definidos: alcanzar el bien público en la tierra como paso previo a la vida eterna. Para ello se hacía indispensable la construcción de fortalezas y la formación de un ejército eficaz a fin de lograr la expansión del Estado papal y el intervencionismo en las estrategias estatales que pudieran beneficiar o perjudicar al Estado Vaticano.

Aunque los pontífices tuvieron una visión del problema de la defensa de su Estado (Alejandro VI, Julio II y otros) con matices diferentes, de acuerdo con su personalidad, preferencias y procedencia, la realidad era que no pocos de ellos al ser italianos, (Borgia, Caraffa o Médicis), concibieron como parte de su misión proteger Italia de las intervenciones o anexiones por potencias extranjeras. Una Italia dominada por Estado extranjero constituía un gravísimo obstáculo para que el Vaticano pudiera ejercer libremente su misión divinal o terrena, como había venido haciendo desde hacía siglos. Digamos que tendría para los vicarios de Dios el significado de una sustancial pérdida de poder. Pero, sobre todo, estaban conscientes del grave peligro que las limitaciones anejas a la ocupación de Italia supondría para el ejercicio de las libertades de la Iglesia y, consiguientemente, del Papa [1047]. El caso de Julio II resulta para-

[1047] Anota MATTINGLY, G., *La diplomacia del Renacimiento,* Madrid 1969, p. 265 que «pese a que los sucesivos Pontífices despilfarraron la autoridad moral que otrora había hecho temblar los tronos y movilizado a toda la Cristiandad como si fuera un ejército, aún le quedaban al papado de la época del Renacimiento recursos para la prosecución de aquel limitado objetivo italiano. Si ya los Papas no podían

digmático en este punto. La doctrina política de este período lo considera como uno de los mayores intrigantes del período. Lutero lo consideraba el «Anticristo». Erasmo en su opúsculo *Julio II excluido del reino de los cielos,* nos da una versión negativa de este pontífice al considerarlo, además de intrigante de primer orden, maestro de la simulación y generador de controversias con final trágico. En uno de los párrafos de su obra que, como sabemos, simula el encuentro del papa con San Pedro, Erasmo pone en boca de un Julio II que pretendía que, con sola su presencia, se le abrieran las puertas del cielo, los siguientes méritos:

> «Mi primer afán fue conocer perfectamente el ingenio, costumbres, afectos, riqueza e inclinaciones de todas las gentes y sobre todo de todos los príncipes: quien convenía con quien, quien tenía diferencias con quien. A continuación procuré servirme de todas esas cosas en mi propio interés. En un primer momento concité sin dificultad a los franceses contra los venecianos, ya que entre ellos existía una vieja y antigua discordia: sabía además que esa gente estaba deseosa de extender su imperio y los venecianos habían ocupado además algunas ciudades suyas. De esta manera combiné mi negocio con el suyo» [1048].

Ante la consulta de Felipe II al gran teólogo Melchor Cano sobre cómo podría presionar hasta el límite al Papa para que cumpliera con su obligación de dar al rey los subsidios comprometidos por su colaboración en eliminar la herejía y luchar contra los infieles turcos, el comentario del teólogo merece ser tenido en cuenta. Le recuerda que él «no se defiende del Papa, ni del vicario de Cristo, sino de un príncipe de Italia que le hace la guerra». Hay que admitir que la respuesta del docto teólogo no pudo ser más inteligente (políticamente hablando). Sus palabras sobre el poder terrenal del Sumo Pontífice confirma la tesis de Paolo Prodi a la que ya he hecho referencia. El Papa se afirmaba como un gobernante político, como una autoridad terrenal, independientemente de su misión vicaria de Dios, de conductor del rebaño de corderos.

En no pocas ocasiones la confusión de materias en las relaciones entre el Papa y el soberano español, determinará la existencia de contrastes entre ambas potestades. El protagonismo español en materia de defensa de la fe cristiana, los inevitables problemas que generaba el cruce de jurisdicciones y la conciencia de ambas partes de constituir poderes absolutos en ámbitos competenciales tan dilatados, facilitaba el desencuentro. Después entraban en escena factores no por detectables menos previsibles: me refiero al carácter de

---

atemorizar a las grandes potencias, si podían con frecuencia sacar frente a ellas ventajas por el cohecho y la presión».

[1048] *Julio II excluido del reino de los cielos, op. cit.*, p. 48.

cada una de las partes, el influjo que sobre cada uno ejercían aspectos extravagantes, menos o nada conectados con la misión que cada uno tenía asignada.

En uno de sus escritos de mayor fervor cristiano y humanista, Erasmo aprovecha la ocasión de la amenazante actitud turca para esgrimir un alegato ante los príncipes cristianos, por el común peligro que aquella representaba para Europa y no solo por su agresión a Hungría. En una importante carta del embajador en Francia don Juan de Zúñiga dirigida a don Juan de Austria en 1574, pone en su conocimiento la diferencia de pareceres existente entre determinados personajes de la política y el gobierno de la Monarquía (Granvela, Andrea Doria) a propósito del necesario incremento de su potencia naval. Los mismos Países Bajos e Inglaterra habían iniciado un camino sin retorno en la inversión en naves guerreras y de comercio, que podrían ser un grave peligro para proteger una Monarquía cuya extensión carecía prácticamente de límites.

Alegaba Zúñiga, con la lógica del político atento a las cuestiones militares, que «crecer la armada no sirve sino de hacer crecer al Turco la suya». Desanimado por no llegar a un acuerdo sobre asunto tan trascendente para la seguridad de la Monarquía, el embajador concluirá apesadumbrado que «… ansí todas nuestras cosas vienen a parar en que no se puede hacer lo que conviene» [1049]. Inserto en este ambiente belicista y a la vista de las guerras que las diferencias religiosas estaban destruyendo la vieja unidad europea, Erasmo intentará, de forma decidida y urgente, transformar al enemigo común de la Cristiandad en elemento aglutinante de los cristianos. Ferguson ha explicado esto de manera convincente en tanto que apoyada en elementos conocidos. Para él «el sentimiento de un peligro común y los ataques del enemigo han sido a veces útiles a las naciones al unir juntos a sus miembros con más fuerza y al prevenir las discusiones y las separaciones reales en las que sus discordias internas podían haber terminado de otro modo» [1050]. Con este propósito, el deseo de Erasmo de evitar las discordias entre los pueblos, germen de tantas desventuras y horrores, creía haber encontrado un antídoto convincente colocando ante los ojos de los príncipes europeos el enemigo turco. Desde luego, no andaba descaminado en su propósito, puesto que el poder turco representaba una amenaza real y esa amenaza también podía ser un motivo solvente para lograr el difícil propósito de una convivencia pacífi-

[1049] Nueva Colección de Documentos Inéditos…, tomo I, cit., pp. 25-26.

[1050] Ferguson, A., *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil,* Madrid 1874, p. 28. En p. 29 se pregunta «¿Qué es lo que agita a la mitad de Europa contra la otra mitad? El estadista puede explicar su conducta por motivos de rivalidad o precaución, pero la gente tiene antipatías y enemistades… Los mutuos reproches son tan solo síntomas de agresividad y la expresión de una disposición preconcebida».

ca entre cristianos y, en última instancia, la posibilidad de unirlos ante un peligro común.

> «Si el amor mutuo no puede unirlos [a los cristianos] que al menos los una un enemigo común, los turcos, invencibles tan pronto como la discordia separa a los cristianos» [1051].

Como he escrito en anterior ocasión, [1052] las propuestas de solución arbitradas por los teóricos de la política del momento fueron abundantes si bien en muchos casos repetitivas, aunque las soluciones resultantes no fueran las mismas. Refiriéndose al período 1631-1633, Saavedra y Guzmán hacía una propuesta a su Rey que por alejarse en cierta medida de la de sus contemporáneos, me parece interesante recoger aquí. En resumen, para Saavedra y Guzmán la solución más inteligente y menos arriesgada debía ser que la corona de España imitase cada uno de los movimientos del rey francés, respondiendo guerra con guerra, paz con paz, colaboración con los enemigos de Francia si este fuera el caso contrario, confederación con confederación, pero siempre «dándole a entender que ni quería ser su amigo ni su enemigo». Como se ve, se trataba de una fórmula bastante próxima al factor disimulación, tan frecuentemente usada en estos tiempos. No obstante, de la que se esperaba obtener resultados equivalentes a los experimentados hasta el momento. Puesto que la dilatada tensión existente entre las dos coronas no hacía posible una solución inteligente «no ha de haber causas de confederación verdadera, ni amistad… mejor estado es el del retiro». Transcribo lo más expresivo de la propuesta de Saavedra:

> «Con Francia no havia de tener S. M. ni amistad, ni guerra, sino una suspensión, retirando sus Embaxadores, despachando, o no admitiendo los suyos, dándole a entender que ni quería ser su amigo, ni su enemigo… si hiziere la guerra, hazérsela; si abriere sus puertos, abrírselos; si los cerrare, cerrárselos; si ayudare a los rebeldes desta Corona, ayudar a los suyos, que no son pocos… pues

[1051] ROTTERDAM, E. DE, *Lamento de la paz,* cit., p. 65. En carta de don Juan de Zúñiga a don Juan de Austria de 7 de enero de 1574 hace saber aquel, embajador en Francia lo que sigue: «Anda acá otra disputa y es si convendrá tener el Rey tanta armada de mar porque dice… que crecer de armada no sirve sino de hacer crecer al Turco la suya, y que pues no podemos igualar con él es mejor disminuir la nuestra y que tanto haríamos con quarenta o cinquenta galeras con todas las que tenemos, y Granvela y Juan Andrea son deste parecer, pero el mio es muy diferente porque si cesasen los trabajos de por allá… podría el Rey hazer armada que pudiese contrastar con la del Turco… à lo menos será tan grande que estando temprano en orden [vencería a los enemigos]… y si volviésemos a 40 ò 50 galeras el Turco podría desembarcar su ejército donde quisiese y quedar con armada muy superior a la nuestra… Harto lo he disputado con Granvela y… sale luego con que es imposible sustentar el reino de Nápoles con 50 galeras, y ansí todas nuestras cosas vienen a parar en que no se puede hacer lo que conviene…» En «Nueva Colección de Documentos Inéditos para la historia de España y de sus Indias…», tomo I, Madrid 1892, pp. 25-26.

[1052] *Materia de Estado,* cit., pp. 88-89.

> la experiencia nos ha mostrado, que no ha de haber causas de confederación verdadera, ni amistad, entre estas dos Coronas, mejor estado es el del retiro…» [1053]

No es extraño, pues, que uno de los puntos en que la discordia entre Francia y España se presentó en sus aspectos más radicales fuese demostrar ante los Estados europeos y, desde luego, ante el Papa de, que era una corona y no la otra la que constituía el principal escudo de la Iglesia Católica frente a las graves amenazas que venían suponiendo las nuevas y cada vez más pujantes desviaciones heréticas. Lograr el convencimiento del Papa de turno constituía, pues, misión de primer orden entre los diplomáticos franceses y españoles enviados al Vaticano. Entre otras razones porque los ánimos y disposiciones de los Pontífices solía ser bastante diversos entre unos y otros [1054].

En cuanto a otro tipo de limitaciones existentes en la vieja Italia para el ejercicio de su soberanía como nación propia del Renacimiento, será Maquiavelo quien lo mostró a Europa temprana y eficazmente, con argumentos de indudable peso y larga vigencia histórica («Aunque en los tiempos corridos hasta este día se haya echado de ver en éste ò aquel hombre algún indicio de inspiración que podía hacerle creer destinado por Dios para la rendición de la Italia… aguarda todavía a un salvador que la cure de sus heridas). Lo cierto es que los soberanos españoles desde Carlos V hasta Felipe IV mantendrán una pugna, a veces sorda, a veces exaltada con no pocos «soberanos pontífices» que por sus intereses particulares, necesidades de la Iglesia o preferencias políticas (casi siempre Francia o España) se enfrentaron con una monarquía que trataba (con intereses más o menos claros) de colaborar con Roma en la guerra contra las herejías y, por lo tanto, en defensa de la Cristiandad.

A los ojos de las potencias europeas el sometimiento que, a fin de cuentas, el Vaticano debía soportar en el caso español, indujo al consejero de Isa-

---

[1053] Saavedra y Guzmán, M. de, *Discursos de Razón de Estado y Guerra,* p. 42.

[1054] Entre tanto ejemplo he preferido elegir el pontificado de Adriano VI, por su estrecha relación con Carlos V y por las secuelas negativas que ello dejó en los gobernantes franceses. En carta del embajador español en Roma Don Juan Manuel a su sñor de fecha 20 de enero de 1522, le comunica lo siguiente: «Crea V. M. que los Franceses tienen esta nueva [la elección de Adriano VI] por tan mala como nunca la huvieron en su vida, y assi todos los que no son buenos servidores de V. M. Sospecho que el Rey de Francia embiará Embaxadores al Papa y soy de opinión que V, M debe mandar que no les dexen entrar en España, porque quanto más se dilatasse la inteligencia dellos con el Papa, tanto será mejor». Dias más tarde en otra carta esta vez del propio Adriano VI a Carlos V desde Vitoria a 11 de febrero de 1522, le transmite sus pensamientos al respecto, diciendo: «… Yo creo que los Franceses no son tan enemigos de la sede apostólica y de la Yglesia… no les aviendo yo jamás fecho cosa mala… bien que se que ellos algunas vezes en sus cosas suelen más tener ojo à lo provechoso que à lo honesto… Yo, donde quiera que estuviere, siempre trabajaré con toda voluntad y diligencia, como hasta agora he fecho, para que las cosas de V. M. se hagan como conviniere… al servicio de Dios… y de S. M. y su imperio, como es razón y se le debe». En Gachard, L. P., *Correspondance entre Charles V et Adrian VI*, Bruxelles 1858, pp. 23 y 27 respectivamente.

bel I de Inglaterra Francis Bacon, a afirmar que el papa estaba reducido a la triste condición de ser un mero «capellán de las iglesias de España». Ninguna afrenta más recia que esta del inglés Bacon respecto del emperador y rey de España, habida cuenta que tanto el inglés como el francés Bodin mantendrán el principio de que la posición del príncipe había de ser neutral ante las discrepancias de sus súbditos en materia religiosa, puesto que ello no era otra cosa que el principio de las sediciones populares y, como final del inevitable proceso, el paso de una tolerancia en materia de religión que debía ser asumida estratégicamente por el poder público a una libertad de conciencia y, de ahí, al lógico final que suponía la separación entre la Iglesia y el Estado.

Paolo Prodi explicó esto de forma suficientemente explícita como para no exigir otro tipo de comentarios. Según escribe el propio autor: «Nicolás V, gobernador, sacerdote y constructor, no fue solo el primer Papa renacentista, el gran mecenas y amante de las artes, sino también quien, utilizando la experiencia de las señorías italianas, persiguió, mediante una acción política programada, su ideal de construcción del Estado con una fuerza desconocida hasta el momento, y que se convertirá en un modelo a seguir para los soberanos europeos de los siglos sucesivos» [1055]. Ante esta interpretación de los hechos en tiempos de Nicolás V y la constatación de un poder papal, no solo equivalente al de un gran príncipe terrenal, sino además poseedor de poderes espirituales de muy superior alcance, se nos ocurre pensar hasta qué punto llegaría el regocijo interno y la serena confianza de sor María de Ágreda, confidente o, más bien, consejera del rey Felipe IV, cuando en carta al rey 11 de abril de 1659, en su desvelo por apaciguar la amargura del soberano ante el desvalimiento de la Monarquía frente a sus pertinaces enemigos, especialmente Francia, aducía que:

> «Si S. S. pusiera los medios eficaces, espirituales y temporales de su potencia, eran los eficaces, pues podía castigar al cardenal Mazarino y descomulgar à los príncipes que no se ajustaren a las paces, que es la espada de la Iglesia» [1056].

A principios del siglo XVII un español, Alonso Carrillo, nos proporcionará la más completa definición de soberanía que es posible encontrar entre los tratadistas políticos de estos siglos. Sin duda su punto de partida es inevitable-

[1055] PRODI, P., *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna,* Madrid 2011, pp. 82 y 98. En p. 288-289 señala que tras el Concilio de Trento en 1564 y hasta los primeros años del siglo XVII «La hegemonía española no deja prácticamente ningún espacio de iniciativa autónoma, y el principio fundamental –la directiva política– puede resumirse con una frase que forma parte de la instrucción dada al nuncio en Nápoles en el año 1566: "*Mutación en la religión significa mutación en el Estado*"».

[1056] En BAE, tomo CIX, vol. V, Madrid 1958, carta DXIV de 11 de abril de 1659. P. 127.

mente Dios y su poder. Apartándose de otros doctrinarios menos apegados a los asuntos religiosos y más descriptivos a la hora de darnos a entender cuál era el significado de un vocablo, como el de la Soberanía, que ni ellos mismos parecían entender, Carrillo nos ofrece una versión distinta y, desde luego, más completa y ajustada a la realidad de aquel tiempo. En efecto, establece una especie de equivalencia entre la máxima expresión de poder en una comunidad política, es decir, del poder terrenal, y el máximo poder, un poder sin equivalencia alguna, como es el perteneciente a la Divinidad. Su pensamiento sin ser próximo, no está demasiado apartado de lo que nos diría Erasmo. Deteniéndonos en sus palabras, la soberanía de un príncipe lo abarcaría todo, pero a nivel terrenal. Según Carrillo al poder temporal corresponde todo aquello que pertenece la gobernanza de los pueblos. Al poder divino pertenece todo aquello que los hombres no pueden alcanzar, pero también todo aquello de que se encarga el gobierno de los príncipes: la guerra, la paz, la imposición de tributos, etc.:

> «Soberanía es poder para mandar todo aquello que se encierra en las cosas humanas, la vida y la muerte, la fama de los hombres, la paz y la guerra, y el derecho de poner tributo, hacer leyes y crear magistrados. Todo lo que hubiera podido Cristo Nuestro Señor, si hubiera querido ejercitar… su imperio temporal» [1057].

No muy lejos de la noción de soberanía que nos ofrece Alonso Carrillo, también en el primer tercio del siglo XVII Fernández de Medrano, aunque con más proximidad a la idea de poder absoluto, tal como se nos presenta en la Francia de mediados de este siglo por obra de los grandes doctrinarios franceses, limita su parecer a la siguiente formula:

> «El Príncipe supremo no reconoce (después de Dios) ninguno mayor que él» [1058].

8.

Loaysa: *«Quite ya V. M. la fantasía de convertir almas a Dios. Ocupaos en adelante en convertir cuerpos a vuestra obediencia». «Que se concierte V. M. con toda Alemania, sean herejes o cristianos». «Si no los podeis dejar cristianos, cueste lo que costare que queden vuestros vasallos y obedientes a vuestro hermano». «Pues faltando fuerzas para el castigo V. M. es limpio de culpa». «El Duque con las*

[1057] Carrillo y Lasso de la Vega, A., *Soberanía del Reyno de España,* Córdoba 1626, cap. XI, p. 35.
[1058] Fernández de Medrano, J., *República mixta,* Madrid 1602, ñib. II, pp. 83-84.

armas no puede remediar la religión ni la justicia» «La prudencia real aconseja una tregua, una 'disimulación', dejando creer a cada uno como quisiese hasta el concilio futuro».

De indudable interés para el investigador es el contenido de la correspondencia existente entre el cardenal Loaysa, delegado del emperador en Roma y este último a propósito de la difusión del protestantismo en Alemania y Flandes. Dos territorios sobre los cuales la voluntad real tenía total empeño por razones, no solo dinásticas sino también de conservación del poder y mantenimiento de una reputación que, caso contrario, podía verse gravemente dañada. Es conveniente recordar que tales cartas son bastante frecuentes entre los años 1529 y 1532. Así lo hizo constar Maravall en su día y a ellas me he referido ampliamente en anteriores ocasiones [1059]. El 18 de noviembre de 1530 un vehemente Loaysa escribe a su señor en un tono en el que es fácil advertir la completa inexistencia de consejos o advertencias que permitan deducir planes alternativos al de la eliminación total del problema. Por tanto, nada de tolerancia, ni alargamiento estratégico de la situación, ni de simulaciones que permitan esperar pactos ulteriores de tolerancia, en la difícil búsqueda de la secularización del Estado y la permisibilidad religiosa. En términos, inflamados de radicalismo, se expresaba el delegado episcopal en Roma:

> «Quite ya V. M. la fantasía de convertir almas a Dios. Ocupaos de aquí en adelante en convertir cuerpos a vuestra obediencia».

A esta siguen otras en las que el tono deja de ser amenazante y exaltado para convertirse en sugerente y conciliador, a la búsqueda de un acuerdo táctico que posibilite soluciones posteriores. Resulta de interés que la citada carta de Loaysa de 1530 a la que seguidamente me referiré, coincida casi plenamente en su contenido con otra carta escrita por Erasmo en 1526 a un ministro del archiduque Fernando, hermano del emperador, en la que le recomienda, a la vista de la tensa atmósfera nacida del enfrentamiento entre el Catolicismo y el Reformismo, que «sería mejor asegurar que en las ciudades donde el mal ha crecido, ambas partes se mantengan en sus barrios y a cada uno se le deje a su conciencia hasta que el tiempo traiga la oportunidad de algún acuerdo» [1060]. En la citada carta de Loaysa al emperador, de 30 de no-

[1059] Maravall, J. A., *La oposición política bajo los Austrias,* Madrid 1972, pp. 113-116. García Marín, J. M., *Materia de Estado. Ciencia de la Política. Arte de gobierno,* 1500-1660, Madrid 2020. También *Gobernantes y gobernados. Siglos XVI-XVII,* Granada 2021, p. 35.

[1060] Dickens y Jones, *op. cit.*, pp. 370-371.

viembre de 1530, el cardenal se vuelve a mostrar expeditivo y poco dispuesto a utilizar fórmulas agresivas, En esta carta vemos a un Loaysa consciente de las enormes dificultades de todo orden que devolver a la senda del catolicismo a quienes se habían aplicado tan fervorosa como decididamente por la Reforma, busca un acuerdo, digamos, de mínimos que simplemente permita una soportable convivencia entre las distintas religiones. Todo ello en espera de que un concilio general ponga las cosas en su sitio. Loaysa recomienda al emperador simplemente:

> «… que se concierte V. M. con toda Alemania sean herejes o cristianos…».

Es conocida la aversión de los Habsburgo españoles hacia los reformados en general y especialmente los luteranos. No solo por las sangrientas consecuencias que de su intolerancia o eventual asimilación podían derivarse, siguiendo el ejemplo alemán; también por los riesgos que cabría esperar en perjuicio de la Catolicidad de la Monarquía; finalmente, porque su asimilación a los católicos podía suponer un grave riesgo para la viabilidad de la vieja idea carolina –cada vez más diluida, cada vez más inalcanzable– de conseguir la ansiada meta de constituirse Carlos V en cabeza de una *Respublica Christiana.* Proyecto éste cuya grandiosidad contaba además con no pocos adeptos de la sociedad castellana. También aquí Erasmo trata de frenar las exaltadas consecuencias que la doctrina luterana había producido y producía en tantos lugares de Europa. La carta es de agosto de 1530 y en ella Erasmo aconseja al emperador que su natural clemencia y bondad frene de alguna manera los edictos papales incendiarios contra todo aquello que la Reforma implicaba, porque «es de temer que este tumulto tienda a la subversión total de la Iglesia» [1061]. Su mensaje al emperador tiene toda la lógica, habida cuenta de que tan continuas sanciones espirituales podían incrementar el furor que la Reforma había inyectado en la tierra de Lutero.

Algún autor ha escrito a este propósito que «los castellanos del siglo XVI se veían a sí mismos como un pueblo elegido… que tenía encomendada una misión divina encaminada al… imperio universal» [1062]. Ahora bien, si nos introducimos intelectualmente en el pensamiento de Erasmo y tenemos en mente cuanto se ha dicho a propósito de la tolerancia religiosa, hemos de concluir que el holandés se opondría tanto a la agresiva postura de que harían gala los ultracatólicos representados esencialmente por los teólogos españo-

[1061] DICKENS y JONES, p. 371.

[1062] ELLIOTT, J. H., *España y su imperio en los siglos XVI y XVII,* en «España y su mundo, 1500-1700», Madrid 1990, p. 29.

les asistentes al concilio de Trento, como a una tolerancia incondicional. Como han expuesto incisivamente Dickens y Jones en su documentado libro, tantas veces citado, «… la acción por parte del brazo secular era sancionada por Erasmo, cuando entramos en esa zona "gris" tan importante para el siglo XVI, en que las consideraciones religiosas, sociales y políticas se solapan» [1063]. Desde luego, nada que deba sorprendernos por lo que ya he escrito a propósito de las consecuencias de todo orden que se derivaron de la Reforma, tanto religiosa, como política, cultural o económica. Hasta el punto de que ni el mismo Lutero pudo prever las consecuencias de sus escritos y prédicas, aunque al final ni recibiera respuesta de Roma, ni se arrepintiera un milímetro de todo lo conseguido.

Sin embargo, no hay que perder de vista la influencia que un confesor real podía tener sobre su señor en temas de naturaleza tanto espiritual como política y, a fin de cuentas, de índole militar. No resulta novedoso recordar la crítica de franceses e ingleses a la costumbre arraigada entre los soberanos españoles de los siglos XVI y XVII de estar rodeados normalmente por juristas y, sobre todo, teólogos. Sobre la influencia que el obispo García de Loaysa ejerció durante largo tiempo en el emperador tenemos noticias más que suficientes. A pesar de que esa relación tan estrecha no tuviera un final verdaderamente feliz, lo cierto es que los términos en los que el cardenal de Osma y posteriormente de Sigüenza se dirigía a Carlos V y la índole de sus consejos sobre cuestiones relativas a relaciones entre Iglesia y Estado, nos muestran un grado de confianza e intimidad entre confesor y confesado ciertamente intenso. Es un caso entre otros muchos y, en última instancia, la fuente informativa que suponía el acto de la confesión también dependía del carácter del soberano de turno, así como el grado de obediencia del rey a las llamadas de atención formuladas por su confesor [1064].

Nada nuevo nos aporta ratificar la enconada aversión de los Habsburgo españoles hacia los reformados, especialmente luteranos. Aunque la búsqueda del consejo de confesores y altos dignatarios de la Iglesia apegados a la corte y, con frecuencia conocedores de verdaderos secretos la Monarquía, fue cosa frecuente entre los Habsburgo, con frecuencia si la gravedad de los asuntos lo requerían, los monarcas buscaban la consulta de una Junta de teólogos, como se verá. Aun así, no puede decirse que la opinión de los súbditos y politólogos fuera generalizada en lo referente a la conocida influencia que el confesionario ejercía sobre el monarca de turno. Por ejemplo, Quevedo no era precisamente

[1063] *Erasmo,* pp. 359-360.

[1064] MARTÍNEZ PEÑAS, L., *El Confesor del rey en el Antiguo Régimen,* Madrid 2007, en concreto pp. 761-765.

un erudito y fino politólogo más que pudiera añadirse a la larga lista de los adictos a este tipo de confidencias sacerdotales en cuestiones referentes a la «materia de Estado», «cosa pública» o «razones de Estado» («S. M. tiene que quitar… las ocupaciones seglares de los religiosos»). Por supuesto, la separación que debía existir entre las dos instituciones, Iglesia y Estado, era ya un principio suficientemente conocido desde que los eruditos anglicanos, especialmente Locke, formularon para la posteridad la firmeza con que el mismo debía ser aplicado por los Estados. De ahí las concluyentes palabras de Quevedo de que: «no hay cosa más diferente que Estado y conciencia»:

> «… me pareció… que S. M. tiene [que] quitar… Las ocupaciones seglares de los religiosos y… no proseguir en hacer consejeros de Estado a los confesores, porque no hay cosa más diferente que Estado y conciencia, ni más profana que la razón de Estado… pues lo uno se gobierna por sumas, y lo otros por aforismos, leyes y conveniencias: lo uno quiere doctores, lo otro experimentados; aquella profesión es de teólogos, esta de prevenidos y astutos» [1065].

Sin embargo, nada debe extrañar que un corregidor, autor del más importante tratado sobre esta figura esencial de la administración de justicia en el Antiguo Régimen, considere que para sentenciar determinados pleitos en cuya materia justiciable confluyan factores jurídicos y no jurídicos, o metajurídicos, si se quiere, la presencia o el consejo de un eclesiástico de conocido prestigio, honradez y vida cristiana pueda ayudar al corregidor a juzgar con más acierto el pleito en cuestión. Me refiero a Jerónimo Castillo de Bobadilla, quien a este respecto considera que no es necesario tolerar que un juez anteponga su egoísmo a la hora de interpretar las leyes y dictar sentencia, a la ayuda que puede suponerle la intervención de un eclesiástico de conocida honradez y solvencia. Él mismo destacará un hecho frecuente en sede judicial que merece conocerse, y es que no hay razón para tolerar que «el Corregidor quiera… seguir su propio parecer… si [este] es contrario al común parecer de los sabios».

Como vimos, aunque esto no lo incluye Fray Antonio de Guevara en sus sustanciosas e ilustrativas *Epístolas familiares*, el contenido de sus consejos al presidente de la Chancillería de Valladolid, cuando se refería a la parcialidad judicial, al egoísmo de algunos jueces, a los jueces «dessabridos» o aquellos que tuercen las leyes a su condición, en vez de proceder al revés, es decir, anteponiendo la ley justa a sus propósitos íntimos. Justo este último era un punto en el que Erasmo incide en varias ocasiones en sus Adagios, especialmente cuando denuncia a aquellos príncipes que por satisfacer su propio

[1065] Quevedo, F. de, *Grandes Anales de quince días,* en «Obras completas», I, Madrid 1969, p. 740.

interés «no tendrán otra obsesión que utilizar las leyes, los edictos» en beneficio propio» [1066]. El egoísmo judicial lo interpreta Castillo de Bobadilla de una forma particular y dentro de la más pura ortodoxia católica, como la imposición de su propio criterio contra todo pronóstico, ya que el buen Corregidor es aquel que «guarda el servicio de Dios y de su Rey», haciendo buen uso de las leyes y costumbres existentes. De tal modo que por ellas (leyes y costumbres) «haze justicia». Razón ésta para hacer honor a su profesión y honrar sus decisiones:

> «… es cosa muy acertada, que el Corregidor tenga algún religioso de buena vida y dotrina por amigo, con quien comunique sus cosas de conciencia, y las del oficio que se sufran… No ay por que se sufra que el Corregidor quiera ser particular en sus juyzios, y seguir su propio parecer, mayormente si es contrario del juyzio común de los sabios… Ay algunos Corregidores que si no tiran más la barra que otros que fueron buenos,, les parece que no hazen cosa memorable… se ponen en muchos peligros arduos de acometer, e inciertos de acabar… y assi dezia Salomón "que el Juez no debe ser sobradamente justo, porque el que mucho apunta la teta mamando, no puede dexar de sacar sangre"… porque el buen Corregidor, que guarda el servicio de Dios, y de su Rey, y las leyes y buenos usos, y por ellas haze justicia, digno es de renombre de Gobernador y de Padre de la Republica… » [1067].

El 16 de octubre de 1567 el vicario general de los agustinos P. Villavicencio, en cumplimiento de órdenes regias, envía a Felipe II un «Recuerdo» de su experiencia particular en los Países Bajos, incluyendo en el mismo los puntos que de modo más urgente debían ser tratados en todas sus Provincias, incluso las menos belicosas. Eran éstas «la religión, la justicia, la república, la hacienda, el Oficio de la Santa Inquisición, los ministros de la Justicia y los Consejos…» La vehemencia de sus palabras tornan sus argumentos en sólidos puntos donde la acción había de ser urgente y tajante. Era su opinión que debía considerarse inaplazable realizar una profunda transformación del sistema de gobierno, de forma que casi todas las materias que afectaban al dominio de los Países Bajos debían ser eliminadas o reformadas.

Su plan no era otra cosa que un cambio radical del plan existente desde hacía largo tiempo, y desde luego, poner el énfasis en el uso de las armas no era el más indicado («el Duque con las armas no podía remediar la religión, ni la justicia, ni la hazienda… porque mal se podrá remediar lo que jamás con ellas hasta hoy tuvo remedio»). Lo mismo sucedía con el modo de aplicar la

---

[1066] *Adagio del poder y de la guerra…,* p. 269.

[1067] Castillo de Bobadilla, J., *Política para Corregidores y señores de vasallos,* Madrid 1608, lib. II, cap. VI, n.º 33, p. 386-387-388.

justicia, o administrar los asuntos de Hacienda. Las viejas reclamaciones de los flamencos relativas a un mayor autogobierno y a la aplicación de la tolerancia religiosa quedaban ahora sobrepasadas por el sistema general que Villavicencio proponía poner en marcha:

> «… es necesario que V. M. entienda que en sus Estados Bajos las cosas que demandan remedio… son las siguientes: la religión, la justicia, la república, la hacienda, la seguridad de los Estados,, el castigo de los rebeldes, el castigo de los herejes, el oficio de la Santa Inquisición, los ministros de la justicia y los Consejos… de Estado y de Finanzas… El Duque de Alba solas dos destas cosas puede remediar con su ejército, que todas las otras requieren la presencia de V. M… porque el Duque con las armas no puede remediar la religión, ni la justicia ni la hacienda… antes todas se suelen estragar con la guerra como vemos en Francia y Alemania… Estando el Duque con las armas en la mano, mal se podrá remediar lo que jamás con ellas hasta hoy tuvo remedio, por ser todas… de tal natura que… están fundadas en la paz pública… y amor de los vasallos…» [1068]

Con anterioridad, en carta de 29 de febrero de 1532, la recuerda Loaysa a Carlos V que, caso de ser imposible devolver a los alemanes a la religión Católica, al menos maniobrar políticamente (*disimular* que dirían los seguidores de Maquiavelo) para que, al menos, sigan siendo vasallos suyos. Su recomendación era de naturaleza eminentemente política y no bélica como «he dicho muchas veces»*:*

> «… he dicho muchas veces que si no los podeis dejar Cristianos [a los alemanes] haga V. M. lo que pudiere y cueste lo que costare que queden vuestros vasallos y servidores obedientes a vuestro hermano» [1069].

[1068] *Colección de Documentos Inéditos…,* tomo XXXVII, Madrid 1860, p. 43.

[1069] Heine, G., *Cartas al emperador Carlos V en los años 1530-1532, por su confesor García de Loaysa,* Berlin 1848*,* p. 145. Fernández Álvarez, M., *El Duque de Hierro,* Madrid 2007, p. 160 nos dice que «Carlos V se planteaba la lucha como otro tipo de cruzada: la guerra contra el protestantismo alemán… dado el formidable poder de la Liga de Smalkalden, ideó plantearlo aparentemente como si se tratara de una guerra contra unos príncipes rebeldes a la ley imperial; esto es, esconder el motivo religioso y presentar una razón política… cosa que aceptó Paulo III con entusiasmo…» El plan falló al ser conocido por los protestantes, por lo que el citado plan «quedó al descubierto». El mismo autor en su *Corpus Documental de Carlos V,* Salamanca 1975, inserta en pp. 490-491 una carta de Carlos V a Felipe II de 10 de agosto de 1546 cuyo interés es evidente. Recogeré loos párrafos que me parecen más interesantes: «Por lo que antes de agora os avemos escrito, terneis bien entendido las causas graves que ovo para venir a declarar esta guerra y como en ninguna manera se pudo excusar… como guerra que nuestro fin y intención ha sido y es, como sabeis de hacerla por remedio de la religión, porque al principio paresció convenir se publicó y declaró que era con título de castigar los inobedientes, y especialmente Landgraff y el Duque de Saxonia y otros desta calidad y así se dio a entender a las ciudades imperiales… pero como los de Su Santidad divulgaron ser por lo de la religión y los protestantes [lo] supieron y levantan a la gente… fue causa que todos los pueblos de su liga se juntasen… por lo cual es menester mucha suma de dineros y ayudarnos… de todas partes como se procura de hacer… [caso contrario] no solo se aventuraría lo de la

Pocos días más tarde, el 30 de abril de 1532 el cardenal insiste en la misma idea de tolerancia estratégica. Al tiempo que recomienda el instrumento de la negociación, afirmará enérgicamente que cualquier acuerdo con los luteranos debe conducir a que ellos «queden servidores vuestros y de vuestro hermano» (se refiere a Fernando Archiduque de Austria y rey de Hungría y Bohemia, que en 1555 recibirá de Carlos V el gobierno del Imperio alemán) caso de que no queden como cristianos. Así pues, ni negociaciones tendentes a la permisibilidad, y por lo tanto, reconocimiento de la pluralidad religiosa y la secularización del Estado, ni mera tolerancia, a no ser que esta última sea fruto de la citada simulación estratégica. El pragmatismo político de que hace uso Loaysa, parece de tanta contundencia como dudosa fue su eficacia: si ellos no quieren transigir, entonces «que de Dios sean enemigos», no de V. M. Ahora bien si esto fuera así V. M «es limpio de culpa», puesto que carece de fuerzas para castigarlos a todos. El pragmatismo de estilo Maquiavelo se impondrá por la fuerza de los hechos. Reconocida la impotencia del emperador, lo mejor era dejarlos a su suerte y que solo sean enemigos de Dios y sufrir Su castigo y no de su señor:

> «… tengo escrito muchas veces que con los Luteranos se negocia como queden servidores vuestros y de vuestro hermano, puesto que de Dios sean enemigos, de manera que lo de ahí si no quedare cristiano quede obediente, pues faltando fuerzas para el castigo V. M. es limpio de culpa…» [1070]

El obispo representante de Carlos V en Roma había emitido otra carta el miércoles de Semana Santa de 1530, en la que le urgía su directa intervención en relación con un asunto que el mismo Loaysa consideraba especialmente grave para los intereses de la Santa Sede, pero que de paso afectaba también a los propósitos de Carlos V. La intencionalidad con que el delegado imperial envía el comunicado parece poco discutible, puesto que en él se hace específica referencia a aquellos territorios que el Vaticano perdió como consecuencia del discutido Saco de Roma de 1527. Digamos que esta era una consecuencia más de aquella demostración de fuerza de Carlos V, tanto por condenar un grave acto de traición pontificio-francesa, como por poner fin tanto a las ambiciones de Francia y el papa por adueñarse de territorios que pertenecían a la sede apostólica, así como la unívoca ambición de ambos por adueñarse de los dominios españoles sobre Italia.

---

religión, pero nuestro honor y reputación y aún nuestros Estados de Flandes y lo de Italia no sabríamos lo que podrían parar, ni lo que sería de nuestra persona y los de acá que están en nuestro servicio…».

[1070] Heine, G., *Cartas al Emperador Carlos V en los años 1530-1532, por su confesor García de Loaysa,* Berlín 1848. «Carta desde Roma de 30 de abril de 1532, p. 57.

Lo conflictivo que el caso podía encerrar según los intereses del emperador, se advierte con solo revisar las muy calculadas palabras de las que hace uso el obispo al proceder a informar a su señor. En un párrafo de la citada carta cuyos efectos, al no estar suficientemente calculados, podría hacer que el informante incurriese en aquellas consecuencias que justamente deseaba evitar, le recuerda –siempre haciendo uso de exquisitos términos– que el citado territorio que «se perdió cuando vuestro exército sin vuestra culpa prendió al Pontífice», debería retornar a su antiguo dueño, es decir, la Santa Sede. Por descontado, Loaysa no ahorra comentarios elogiosos tanto de Carlos V como el Papa en su meritorio intento por oscurecer las razones verdaderas que impulsaron a Carlos V a emprender la tan discutida campaña de 1527. Según Loaysa, cuyas palabras reflejan su empeño por defender las pretensiones del Vaticano, le confiesa al emperador que el Sumo Pontífice actuaba contra cualquier pronóstico interesado o parecer en contrario. Fácilmente se advierte que las lisonjas a Carlos V por parte de su representante, no constituían más que el velo tras el cual se escondía el verdadero propósito papal camuflado por la retórica del cardenal.

> «le tiene por amigo verdadero y más provechoso que todos los príncipes juntos… con todos los otros ha de tener V. M. amicicia aparente y con temor, con éste ha de ser la amistad entrañable… cada día teneis del necesidad y él de V. M.» [1071].

El 8 de junio de 1532, el ideario difundido por Maquiavelo aparece un tanto súbitamente –aunque haya que considerarlo como algo frecuente entre los politólogos del momento– en la misiva de Loaysa cuando recomienda hacer uso de la disimulación. Si bien el contenido de la propuesta refleja ya algunos matices incuestionablemente maquiavélicos, también ese contenido denota una llamada del cardenal hacia la tolerancia, aunque esta última sea temporal y con ciertas dosis de estrategia política. No es la primera vez que Loaysa sustituye sus apelaciones a la violencia contra los luteranos, por una solución pacífica que, en su caso, implicaría una llamada a la virtud de la prudencia por parte de Carlos V. Para el cardenal lo más importante ahora sería que «se sometiesen a la disimulación», de tal forma que haciendo buen uso de ella pudiese concertarse «una tregua entre herejes y cristianos». *Esta fórmula permitiría poner a prueba la prudencia real* «dejando creer a cada uno como quisiese», sin interferencia alguna que perturbase el *statu quo* así logrado. Esa tregua o pacto debería durar hasta que se celebrase el tan deseado concilio,

[1071] Heine, G., *Cartas al Emperadpr Carlos V en los años 1530-1532, por su confesor García de Loaysa,* Berlín 1848.

soportando que hasta ese momento «vivan todos en sus ritos», sin que intervención alguna por parte de nadie, incluso miembro del poder político, causase disturbios o alteraciones de ese orden precario organizado entre «los unos y los otros».

Por otra parte, Maravall escribió que entre muchos tratadistas de la llamada Segunda escolástica es frecuente encontrar remisiones que «llegan por lo menos a los linderos mismos de la noción de tolerancia, apoyados en la distinción cristiana de naturaleza y gracia». En carta de Carlos V a Felipe II de 10 de agosto de 1546 y, como siempre, recordando a su hijo que «como sabéis he de hacerla por remedio de la religión», le hace saber lo que sigue:

> «… terneis bien entendido las causas graves que ovo para venir a declarar esta guerra [que]… como sabeis he de hacerla por remedio de la religión…».

A continuación, el emperador pasa a explicar a su hijo cómo el disimulo con que se procedió al principio con relación al problema de los Países Bajos, para no alborotar aún más a los sediciosos, se deshizo y fue descubierto debido a una indiscreción del Vaticano que dio por tierra a los proyectos iniciales («al principio paresció convenir que era [para] castigar los inobedientes… pero los de S. S. divulgaron ser por los de la religión»). El intento del emperador de hacer pasar por cuestión política lo que no era otra cosa de problema religioso-político, con el fin de no alterar demasiado los ánimos de los flamencos, se deshizo como pompa de jabón ante los irritados ojos imperiales y el enfurecimiento de los destinatarios, transidos ya de fogoso reformismo:

> «porque al principio paresció convenir, se publicó y declaró que era con título de castigar los inobedientes, y especialmente al Landgraff y el duque de Saxonia y otros desta calidad y así se dio a entender a las ciudades imperiales… pero como los de Su Santidad divulgaron ser por lo de la religión y los protestantes [lo] supieron y levantan a la gente… fue causa que todos los pueblos de su liga se juntasen…» [1072].

Resulta ciertamente de interés conocer el alcance del comunicado que Loaysa había enviado al emperador el 8 de junio de 1532. Vuelvo sobre él por la simple razón de que en él encontramos que la búsqueda de la conformidad de Carlos V por su esforzado confesor y consejero, la hace Loaysa utilizando unos métodos que para nada desmerecen del consejo propio de un aventajado y silente seguidor de Maquiavelo. («Como todo lo que parece fingido es men-

[1072] Fernández Álvarez, M., *Corpus Documental de Carlos V,* Salamanca 1975, pp. 490-495.

tira, aunque no lo parezca, es verdad disfrazada», interpretará algún autor familiarizado con los tratos y actitudes que revoloteaban como las moscas en la diaria práctica política). Digo esto porque entre tantos tratadistas que en estos siglos usan del principio de la disimulación con avispado talante, uno de ellos, Ramírez de Prado, nos ofrece un concepto que se aviene ajustadamente a la actuación del cardenal: «Las disimulaciones –dice– si pudieron tener otro fin que el deseo de que se engañase el tercero, aunque se presumiese que se había de engañar, lícitas fueron… que no todo lo que parece fingido es mentira, sino cuando no significa alguna cosa… aunque no lo parezca, es verdad disfrazada» [1073].

Una cosa es cierta, muchas de las recomendaciones y consejos del florentino pudieron ser de común aprovechamiento para unos y para otros. La llamada Razón de Estado Católica hizo uso de no pocos asertos de Maquiavelo, sencillamente porque su utilidad y adecuación a las circunstancias reales era tan obvia que hacer lo contrario parecería necedad. La idea aportada por Ramírez de Prado sobre la coincidencia de significado entre disimulación y «verdad disfrazada», carentes ambas de la carga de peligrosidad que pudieran llevar consigo, parece una interpretación plausible en un mundo en el que la agresividad y el rencor parecían establecer la divisoria entre unos grupos y otros. Creo necesario insistir sobre este punto en concreto, porque precisamente ese tipo de actividades conformaban el comportamiento más adecuado a la realidad política que los hechos demostraban cada día. Se trataba, pues, un realismo político, más o menos descarado, más o menos maquiavélico que Erasmo no alcanzó –voluntariamente o no– a conocer. Tal vez si tomamos en consideración que la plena actividad desarrollada por el holandés puede reducirse desde 1532 a 1536, año de su fallecimiento, es comprensible que no conoció momentos en los que la agitada y revuelta Europa incrementará sensiblemente el nivel de sus convulsiones. Aunque esto no deja de admitir la consistencia de sus biógrafos que denuncian el bajo tono político, el decidido antibelicismo y, de seguro, la falta de resuello político que caracterizó su obra.

Muchas doctrinas políticas o ideológicas y religiosas se han difuminado con el vientecillo del tiempo, porque el mensaje que portaban apenas prendía en el espíritu del pueblo. En cambio otras, como sucede en el caso de las obras de Maquiavelo, sin haberlo pretendido su autor se convirtieron inmediatamente en dogmas de fe. Y siguen siéndolo. No se trata tanto de candidez por parte de quienes se sienten seducidos por la enseñanza compacta de sus mensajes,

[1073] Ramírez de Prado, L., *Consejo y consejeros de Príncipes,* Madrid 1617 (ed. Madrid 1958), pp. 74-75.

como de evidencias que requerían de un espíritu abierto que supiese reunirlas y las divulgase. Es cosa sabida que toda novedad en cualquier campo del saber, suele tener como primer efecto en muchos individuos la sorpresa o la estupefacción de los que la conocen de oídas, pero se sienten incapaces de comprenderlas y menos de asumirlas. Sin embargo, cuando se trata de personas abiertas al saber, inquietas y desasosegadas con lo que la vida ordinaria o intelectual ofrece, esa novedad es examinada y hasta asumida sin demasiados problemas por parte de esa élite social e intelectual.

Volviendo al confesor real y representante en Roma cardenal Loaysa, hemos visto cómo recomienda a su señor usar de la disimulación, con el fin de conseguir un primer objetivo. ¿Cuál es éste?: «una tregua entre herejes y cristianos» como camino previo para lograr que las aguas se remansen y las discordias disminuyan. Durante la tregua es necesario dejar que ambas partes abatan sus armas «dejando creer a cada uno como quisiese». Si ello no es factible aún puede acudirse a un tercer medio: el pacto. Un pacto en toda regla, expresamente condenatorio de toda acción reprobable de unos contra otros, para llegar sin traumas al objetivo final, que es el Concilio. Entretanto el pacto implicará el respeto mutuo para que «vivan todos en sus ritos», sin injerencias de ningún tipo. Lógicamente el mayor problema habría de ser que esa paz inestable y ese ardor contenido por ambas partes pudiera superar los 13 años de espera de un Concilio al que, al final solo acudieron teólogos católicos. Leemos en el citado documento:

> «En los errores luteranos sería de parecer que al presente se sometiesen a la disimulación o por via de tregua entre herejes y cristianos, dejando creer a cada uno como quisiese o haciendo con ellos pacto que hasta el Concilio futuro vivan todos en sus ritos, sin estorbar ni impedir los unos a los otros» [1074].

La actividad desplegada por Loaysa en Roma, produjo efectos que, finalmente, no resultaron positivos, a pesar del sigilo con que el emperador emprendió su imposible misión política hacia la consecución de un compromiso con los herejes alemanes. Su proyecto tenía pleno sentido tanto desde el punto de vista político como por su firme compromiso con el Catolicismo. Es decir, resultaba congruente con los planes que el propio Carlos V tenía en mente de lograr una república de cristianos, resultado de la cruzada que pretendía emprender contra el protestantismo. Ya se ha anotado páginas atrás que tal proyecto, tan propio de la mentalidad un tanto anacrónica del emperador, apoyada en conceptos tanto medievales como renacentistas, diferían notable-

[1074] MARAVALL, J. A., *La oposición política...,* p. 115.

mente del objetivo perseguido tanto por su canciller Gattinara como por el fraile agustino Campanella o el pro hispánico Botero. El resultado no respondió a los esfuerzos de los negociadores. El precio a pagar por parte de la Monarquía queda claramente reflejado en la mencionada carta de 10 de agosto de 1546 en la que Carlos V recuerda a su hijo que una vez unidas todas las ligas de protestantes alemanes, la situación que se esperaba sería de extraordinaria gravedad: «ya que no solo se aventuraría lo de la religión, pero nuestro honor y reputación»:

> «por lo cual es menester mucha suma de dineros y ayudarnos… de todas partes como se procura de hacer… [caso contrario] no solo se aventuraría lo de la religión, pero nuestro honor y reputación y aún nuestros Estados de Flandes y lo de Italia no sabríamos lo que podrían parar, ni lo que sería de nuestra persona y los de acá que están en nuestro servicio» [1075].

9.

Cortes de 1588: «No toca a los Reynos de Castilla llevar toda la carga». «Los gastos eran grandes y el reino estaba demasiado cargado y el sustento del Imperio Castilla los pagaba». Sandoval: *«Las necesidades de V. M. han nacido hace 18 años que S. M. está en armas por mar y por tierra».* Felipe II: *«Dios me ha encomendado tantos reinos, justo es que que me ayude de todos». «No hay poder que baste a sustentar guerras continuas, estamos en el temor de que nos venga la total ruyna de nuestra Spaña».*

No es igual la actitud de los procuradores de las Cortes de Madrid de 1588. Conscientes de que los grandes gastos que tales guerras suponían para la corona y, al fin, para el pueblo, hacen oir sus quejas ante Felipe II en una, al parecer, acalorada sesión. Es de advertir que en tales quejas y propuestas de los procuradores no se ve indicio alguno que presuponga voluntad de acuerdo o atisbos de tolerancia religiosa, aunque fuera temporal y estratégica, como proponía Loaysa. Ni mucho menos reconocimiento de la libertad religiosa o libertad de conciencia que con tanta energía había defendido Lutero en sus escritos y negaba, con igual rotundidad, un Erasmo siempre mesurado, siempre prudente, al reafirmar su fidelidad y devoción a la Iglesia Católica y al Papa.

[1075] Fernández Álvarez, M., *Corpus Documental de Carlos V, cit.,* pp. 490-491.

Así lo vemos descargar su preocupación porque «… algunos jóvenes… instigados por las exhortaciones de los aduladores, con el estímulo de juristas y teólogos, con la aprobación y la connivencia de los obispos… se lanzan a la guerra más por temeridad que por maldad y… aprenden que la guerra ha de evitarse por todos los medios. A unos les empuja a la guerra un odio inconfesable, a otros la ambición, a otros la crueldad instintiva…» [1076] Frases que, por sí solas, encierran un cúmulo de aspectos relevantes respecto a las causas, autorías y consecuencias de las incesantes guerras político-religiosas de este convulso período.

Eso sí, Erasmo trabaja en aquello que consideraba indispensable para la continuidad de una Iglesia que había perdido sus referencias originales, su genuina marca de origen. Defendía un proyecto que devolviera al Catolicismo la piedad sincera de los primeros cristianos. Como se puede ver, los representantes de las ciudades con voto en Cortes, para nada dan un voto de confianza al rey para contemporizar con los luteranos y demás «sectas». En realidad su propuesta es que si el problema religioso, o mejor decir, de la religión Católica es algo que afecta a todos los reinos y territorios católicos («es común de toda la cristiandad», argumentarán), no era razonable que sea Castilla la que en solitario corra con todos los gastos derivados de las continuas guerras en tan diferentes lugares. Siendo problema de todos los cristianos, todos los cristianos deben llevar «toda la carga». Esto es lo que proponen los procuradores:

> «La religión católica y la causa y defensa de ella es común de toda la Cristiandad y si estas guerras importan para esto, no toca a los reinos de Castilla llevar toda la carga, estando todos los reinos y príncipes y repúblicas a la mira» [1077].

Esta petición de los procuradores en Cortes se repetirá constantemente durante los siglos XVI y XVII, como una letanía monótona y amarga, cuyo fin no era otro que frenar el continuo incumplimiento de los reyes de las promesas hechas en cada una de aquellas Cortes. Conviene reparar en el hecho de que las Cortes de Castilla (y, en cierta medida en las Cortes pactistas de Aragón) durante estos siglos siempre conservaron el derecho de aprobar los tributos que

---

[1076] *Adagios del poder y de la guerra,* pp. 246-247.

[1077] MARAVALL, J. A., *La oposición política,* pp. 115-116. Ver CARANDE, R., *Carlos V y sus banqueros. 2. La hacienda real de Castilla,* cit., pp. 6 y 7 y con detalle nota *ut supra.* SANDOVAL, FRAY P. DE en su *Historia de de la vida y hechos Emperador Carlos V,* en BAE, tomo LXXXII, vol. III, Madrid 1956, cap. VIII, p. 71 escribía que los disgustos que el Emperador recibía «sus vasallos no se los daban por mala voluntad que tuviesen, sino porque los gastos eran grandes y el reino estaba demasiadamente cargado, que los tesoros grandes que las guerras consumían, y el sustento del Imperio de Carlos y de sus Estados y reinos, Castilla los pagaba casi, como lo hace agora… como si los castellanos por mil títulos no la merecieran».

les solicitaba el soberano. Sin embargo, también es cierto que los Habsburgo no aceptaron el principio de que con tales impuestos la corona debía atender las quejas de los representantes de las ciudades en Cortes. El cronista de Carlos V fray Prudencio de Sandoval, refiriéndose a las Cortes de Toledo de 1538 para las que el emperador había llamado a toda la alta nobleza castellana, destaca las respuestas de los nobles y representantes del pueblo a las demandas hechas por el soberano.

La nueva consideración que los procuradores hacen al rey es del mismo signo que las anteriores. La extraordinaria duración de la guerra en Flandes, los escasos o nulos resultados positivos alcanzados que denunciarán no pocos expertos y directos conocedores del conflicto, los enormes gastos que sobre Castilla recaían como una condena implacable, a pesar de tratarse de un peligro que amenazaba a la Cristiandad en general. Todo ello hará que tres décadas más tarde, en 1596, tras el insultante asalto inglés a Cádiz, se le vuelva a recordar a Felipe II un argumento tan revelador como indiscutible: «no hay poder que baste a sustentar guerras continuas»:

> «… que las principales causas de las necesidades en que V. M. está, han nacido de diez y ocho años que ha que V. M. está en armas por mar y por tierra, y los grandes gastos à causa de esto se recrecen…» [1078].

Por supuesto el reino de Nápoles será el mayor contribuyente, después de Castilla, para atender los enormes gastos originados por la conservación de un Imperio multiterritorial, esparcido por diversos continentes, o en defensa de la religión Católica. No era el mismo caso el reino de Sicilia. A la altura de 1580 el representante español en Sicilia se quejaba ante el Consejo de Italia por la decisión de los sicilianos, concretamente del Tribunal del Real Patrimonio, que ponía todo tipo de obstáculos a que cualquier cantidad saliera del país para un objetivo que no le concerniera directamente. Koenigsberger ha detectado la causa original de este tipo de problemas: «Era necesaria ahora una teoría del Imperio más amplia y más precisa que justificara las exigencias de contribu-

[1078] En BAE n.º LXXXII, n.º 3, Madrid 1956, p.69. Parker, G., *Felipe II. La biografía definitiva,* Barcelona 2012, p. 988 inserta un documento de 1596, poco después del asalto anglo-holandés a *Cádiz*, en el que, de forma un tanto dramática, don Juan de Padilla se dirige a Felipe II en estos términos: *«… si no se ataja este pasmo ¿qué estima se tendrá de los españoles? No hay poder que baste a sustentar guerras continuas… Muchos habrá que lo juzgarían… diciendo que por el camino que se lleva nunca se a de acabar y que el gasto que allí* [Flandes] *se haze de gente y dinero es grandíssimo…»* Pocos años más tarde un ex ministro del fallecido Felipe II opinaba que *«… ha muchos años que no sabemos herir, ni esperamos de ninguna parte nueva alegre de fundamento, sino que siempre estamos en un temor eterno de que no nos venga la total ruyna… a nuestra Spaña…*[que está ahora tan] *cayda, necesitada y menesterosa que todo el mundo le ha perdido el respecto…» ibídem.*

ciones que no iban a utilizarse en el inmediato y obvio beneficio de Sicilia». Y hay que añadir que en 1589 «los consejeros españoles del rey se unieron a los sicilianos en sus protestas» [1079]. La realidad de la práctica imperial imponía unas condiciones a las que los españoles debían atenerse [1080]. La respuesta de Felipe II al Consejo es clara y no deja margen de duda sobre cuál era su idea del Imperio:

> «… no se suelen echar las cargas de una Reyno a otro y pues Dios me ha encomendado tantos, y todos están a mi cargo, y con defender los unos se conservan los demás, justo es que me ayude de todos…» [1081].

De nuevo en las Cortes de Madrid de 1563 los procuradores recuerdan al soberano que en lo concerniente a la guerra con la herejía en Francia y otras partes y provincias de la cristiandad, la celebración del Concilio de Trento podría ser un arma fiable para la defensa del Cristianismo. Los procuradores, que en esta ocasión demuestran verdadero interés en el problema religioso, admiten que «pareció que para el remedio dello… la celebración del Concilio universal con nuestro muy santo Padre Pío IV, se convocó, cuyo progreso… y buena dirección S. M. ha procurado… embiando a él… perlados y otras muchas personas de letras y religión…» Pero con independencia de lo que podría esperarse del concilio general, los procuradores dejan constancia de que en esta ocasión se había procedido eficazmente, a tiempo y con objetivos muy concretos y, desde luego, afectos a las intenciones de Felipe II.

Lo que también conviene tener en cuenta es que los procuradores en Cortes no siempre estuvieron de acuerdo con una política que a ellos no beneficiaba, y que, además, les ocasionaba cuantiosos daños económicos, así como una drástica falta de mano de obra para los trabajos del campo. Extremo éste que tanto López Bravo, como Gerónimo de Zevallos, entre otros, denunciaran en sus escritos. El mismo Erasmo había pronosticado que «… casi todas las guerras de los cristianos nacen o de la insensatez o de la maldad» [1082]. Sin embargo, en el presente caso el rey contaba con el beneplácito de unos vasallos que parecían haber captado el inmenso compromiso de la Monarquía con la religión oficial: «… entendiendo quanto importaba à la seguridad de estos sus reynos y

---

[1079] KOENIGSBERGER, H. G., *La práctica del Imperio,* Madrid 1989, p. 62.

[1080] ELLIOTT, J. H., *Una Europa* KOENIGSBERGER, H. G., *La práctica del Imperio,* Madrid 1989, p. 62. ELLIOTT, J. H., *Una Europa de monarquías compuestas,* en «España, Europa y el mundo de ultramar…», cit., p. 37 sostiene que «… la solución española de nombrar un consejo de representantes nativos para asistir al rey contribuyó en cierta medida a paliar el problema…».

[1081] *Ibidem,* pp. 62-63.

[1082] *Adagios del poder y de la guerra,* p. 246.

de los otros sus estados… le ha socorrido è ayudado con la gente y exercito… de que se ha seguido tan gran beneficio en lo de la religión…», tanto en Francia como en otras partes de Europa, «donde se han tanto extendido» los herejes, las sectas y aquellos enemigos de la fe católica que parecían tener todos los argumentos a su favor para una expansión ilimitada y sin sobresaltos:

> «… entendiendo quanto importaba à la seguridad de estos sus reynos y de los otros sus estados y al asiento y sosiego de las cosas de Francia, le ha socorrido è ayudado con la gente y exercito… de que principalmente se ha seguido tan gran beneficio en lo de la religión… porque según el estado en que lo de la religión está en el dicho reyno de Francia y en otras partes y provincias de la christiandad, donde se an tanto estendido y derramado las eregias y errores y nuevas opiniones, pareció que para el remedio dello… la celebración del Concilio universal con nuestro muy santo Padre Pío IV…» [1083].

Como expuso hace años Joseph Pérez «la tentación teocrática cunde en España desde finales del siglo xv. Existe una tendencia a confundir los papeles del Estado y de la Iglesia y a transformar el Estado en instrumento de expansión de la fe» y ello hasta el punto de considerar a los protestantes como delincuentes, súbditos rebeldes contra el Estado y culpables de un delito que merecía su persecución [1084]. Por cierto que el apelativo de rebeldes asignado por la corte española a los luteranos flamencos no era sino una argucia de corte maquiavélico digna de mejor fin, puesto que pronto fue descubierta por aquellos a quienes iba destinada. Trataba ésta de evitar las verdaderas intenciones del epicentro del gobierno imperial sustituyendo el término herejes por rebeldes dando así al término un sentido estrictamente político. En última instancia, se trataba de un simple, si bien muy significativo, cambio de un vocablo cuya naturaleza teológica y herética se adivinaba de incalculables consecuencias por otro político y de justicia penal del rey.

[1083] *Actas de las Cortes de Castilla,* tomo I, Madrid 1861, pp. 20 y 21. En p. 25 se sigue: «… y demás desto… los mares y puertos de levante, e los de poniente ansí mesmo han armado corsarios franceses y de otras naciones, que según se tiene entendido, son herejes y luteranos, e infestan y ofenden todos los dichos mares y puertos…» En las Cortes de Madrid de 1566, petición XVI los procuradores insisten en que el alejamiento de las naves deba las costas de España desguarnecidas: *«… todas las dichas galeras se hallan en Italia y otras partes, y las costas* destos *reinos se quedan sin ninguna guarda ni defensa»* Recuerdan al rey que para ello cuenta con el subsidio que el Papa le concede para estas operaciones.

[1084] *Humanismo en el Renacimiento español,* Madrid 2013, p. 133. Ver García Marín, J. M., *Gobernantes y gobernados*, cit.

DISCURSO SEXTO

1.

> *«España venciendo à los Protestantes impedirá la entrada en Italia de los extranjeros para garantizar la Religión». «La reputación de España es gestionar bien su piedad, que produce sólidos efectos». «En todas partes se oyen rumores de guerra». «V. M. hará las paces porque quiere, y no como ellos querían». Todas las guerras que trae España en Europa y todas las que trae en las Indias Orientales y Occidentales, en Asia y Africa es por dilatar la fe católica».*

En suma, el tradicionalismo que había dominado el espacio europeo desde siglos atrás, había comenzado a ceder ante un pujante humanismo de raíz renacentista que, desde fines del siglo XV, reclamaba determinadas reformas. Esto es algo que pronto sucumbirá, con gran estrépito y mayores sacrificios, precisamente en su inevitable enfrentamiento con los agresivos nacionalismos excluyentes de algunas monarquías europeas. Justamente aquellas que habían hecho su beligerante aparición a principios del siglo XVI, teniendo como norte el patriotismo, el nacionalismo, el relativismo religioso y el expansionismo como expresión del triunfo que exigía la razón de Estado. Como ha escrito Stephan Zweig «… el menos fanático de los hombres, sufrió, justo en el momento en que la idea supranacional empezaba a relucir victoriosa en Europa, los azotes de uno de los estallidos masivos de pasión nacional religiosa más violentos que ha conocido la historia» [1085].

[1085] ROTTERDAM, E. DE, *Triunfo y tragedia de un humanista,* Barcelona 2011, p. 19.

Quiere esto decir que la realidad impuesta por los hechos rompían aparatosamente el concepto carolino de la *Respublica Christiana,* aquel proyecto concebido por el emperador de lograr la unidad dentro de la pluralidad. Tanto la razón política como la fuerza eran elementos considerados indispensables por Carlos V en la búsqueda de la deseable unidad. Una unidad de raíces renacentistas, basada en el prestigio, la reputación y, desde luego, el conveniente y adecuado ejercicio del poder. A simple vista el propósito carolino presentaba no pocos elementos de raíz medieval. Ahora bien, en su mente de político renacentista imperial, pacífico y combativo a la vez, todo esto formaba parte de un objetivo más amplio, más complejo y de mayor trascendencia. «Según Erasmo –nos dirá Huizinga– el mundo está sobrecargado de instituciones humanas, de opiniones y de dogmas escolásticos y también de la autoridad tiránica de las órdenes, todo lo cual conduce al debilitamiento gradual de la fuerza de la doctrina evangélica. La creencia significa simplificación» [1086].

Aquel proyecto unitario que anidaba en la mente de Carlos V y que aspiraba a reunir elementos heterogéneos, debía contar ahora con la existencia de Estados en los que ya hervían proyectos nacionalistas, lo que hacía más difícil la protección de la Iglesia Católica considerada en su grandiosa y, de seguro, poco realista, finalidad. Los episódicos brotes de exaltación nacional-religiosa que en ciertos Estados europeos se producían, en el caso de España se venía manifestando de una forma constante, sin improvisación, con la reiterada proclamación de lo oficial, lo que quiere decir conforme al espíritu confesional y ortodoxo de los reyes. Hasta el punto de que, como se ha apuntado, la proximidad existente entre Estado y Religión conducía hasta las fronteras del teocratismo político, tan criticado por la contemporánea doctrina eclesiástica y filosófica anglicana, como también por el humanismo teológico europeísta del propio Erasmo [1087].

La doctrina de la Razón de Estado aunque fruto sazonado del pensamiento político italiano, especialmente tras Maquiavelo y también Gicciardini, en realidad adopta corporeidad y consistencia como «razón política» y obtiene su verdadera articulación como pensamiento político en el seno y como una derivación sesgada del robusto y agresivo movimiento de la Contrarreforma. Pero esto no lo conocerá Erasmo que había fallecido en 1536. Aún así, no desaparecerán del todo las críticas a su obra por considerarlas poco ortodoxas. Esto

[1086] *Erasmo,* vol. 2, p. 201.

[1087] Para FREYER, H., *op. cit.*, p. 623 «Que el imperio tuviera una estructura federal estaba decidido antes de él por la evolución de los siglos últimos, pero que podía seguir siendo una unidad y bajo la dirección del emperador parecía que aún no era cosa a que hubiera que renunciar sin esperanza».

venía sucediendo desde hacía décadas, como sabemos. Pero años después de su desaparición continuarán los ataques por parte de teólogos españoles. La Contrarreforma había surgido del pensamiento teológico antiprotestante nacido en la Universidad y alentado desde la Monarquía Católica. Como consecuencia de ello el protestantismo se politizará en la misma medida que lo hará el pensamiento católico. Nos recuerda García Villoslada que la poca afición que Ignacio de Loyola demostraba hacia las obras de Erasmo, procedía de que «se discutía su ortodoxia», Hasta el punto de que el propio Rivadeneira llegara a escribir que «Tenía nuestro Padre gran cuenta en que no se leyesen en la Compañía libros de auctores sospechosos… así hizo quemar todas las obras de Erasmo muchos años antes que se vedasen por el papa» [1088].

Como expresara en su día García Pelayo «… un antagonismo, originariamente religioso, entre protestantismo y catolicismo, se politiza, ya que cada confesión integra un grupo de potencias… además, el principio *cuius regis eius religio* convierte la fe de un pueblo en una decisión política y, sobre todo, los hombres se sienten "amigos" o "enemigos"» [1089]. Puede decirse que esa disparidad de criterios, a veces estridentes e inconciliables, transforma cualquier idea de unidad europea en una ficción. Sin duda, esto es lo que causará mayor desazón a un espíritu tan europeista como pacifista, tan sencillo en la formulación de la doctrina evangélica, como opuesto a las complejidades interpretativas y dogmáticas, tanto de doctrinas como de dogmas políticos nacionales urdidos por los hombres.

A mediados del siglo XVII el duque de Rohan, destacado escritor protestante francés, había hecho un certero diagnóstico de la compleja realidad política europea poniendo de relieve el verdadero papel que la Religión Católica desempeñaba en la total estrategia política de la Monarquía Católica. Puede decirse que esa estrategia podía reducirse a un principio básico, o mejor a una justificación indisputable de la política antiprotestante o contrarreformista: «España venciendo a los Protestantes… impedirá la entrada en Italia de los extranjeros para garantizar la Religión». Principio este fundamental, desde el momento en que los disturbios populares y enfrentamientos entre sectas o religiones nacen o dan lugar a la división de los súbditos. Problema éste esencial tal como lo vemos confirmado en la práctica totalidad de los doctrinarios políticos del momento.

Por ello es posible colegir que lo hacía en unos términos que, de hecho, parecen confirmar el indudable papel activista que la Contrarreforma, como

---

[1088] *Loyola y Erasmo,* cit., pp. 238-239.
[1089] García Pelayo, M., *Del mito y de la razón*, p. 1203.

movimiento típicamente español, ejerció en la política internacional durante dos siglos. La primera máxima política de España, la que verdaderamente fundamenta su interés y su reputación, dirá Rohan es la que *se* «funda en la religión», de tal modo que en cualquier caso «España necesita testimoniar un gran celo en la fe católica o gestionar bien su piedad». Insistirá en el hecho, para él imprescindible, de que el papa llegue al convencimiento de que la Monarquía Católica es verdaderamente el más importante aliado para el Vaticano, además de que, procediendo con inteligencia, de un logro, «venciendo a los protestantes», se obtienen dos victorias a un tiempo, ambas de extraordinaria importancia religiosa y política: por una parte, consolidar «la grandeza de España» y, por otra, «garantizar la religión». Respecto a su consejo de «gestionar bien su piedad», añadirá luego que esto último «Es una «una cosa vana en apariencia, pero que produce sólidos efectos». No parece necesario discurrir mucho para extraer del consejo del francés una conclusión que ya formulaba Maquiavelo y reconsideraban no pocos doctrinarios políticos afectados por un realismo político bastante distanciado del humanismo cristiano defendido por Erasmo. Según Rohan:

> «… se funda en la Religión… Necesita testimoniar un gran celo de la fe Católica, a fin de servirse de ella para sus designios; hacer comprender al Papa, que favorecer la grandeza de España venciendo a los Protestantes, es el sostén de su autoridad y el aumento de su poder… Que ella impedirá la entrada en Italia de los extranjeros para garantizar la Religión…».

Por su parte, en Francia, donde dominan los católicos, los reyes necesitan el auxilio del Papa para exterminar los disidentes, sin incurrir en una guerra civil que arruinase el reino. Al contrario de Inglaterra, donde el impulso reformista vendrá representado por el propio soberano. El duque de Rohan concluirá de este modo su razonamiento:

> «De todas estas cosas resulta la reputación de España, su interés es gestionar bien su piedad. Es una cosa vana en apariencia, pero que produce sólidos efectos» [1090].

Quiere esto decir que el proceso de secularización del Estado habría de comenzar antes en otras latitudes y no en la Monarquía Católica, Tal es el caso de los Países Bajos, que en 1581 se proclamará independiente (lo que no sucederá formalmente hasta 1648) de una España que seguía anclada en un dogma-

[1090] ROHAN, Duque de, *De l'interest des Princes et Estats de la Chrestienté*, pp. 8-9. Ver *Materia de Estado…,* pp. 251-252.

tismo religioso con evidentes reflejos absolutistas, que no terminan por definir la verdadera naturaleza del Estado, entre absoluto y participado por el cada vez menos influyente poder nobiliario [1091].

Puede decirse que la espiritualidad cristiana en estos dominios era tan intensa como pudiera ser en España. A pesar de ello desde fines del siglo XVI podía distinguirse claramente un norte protestante defensor de la libertad en materia de religión y política y, por lo tanto enfrentado a la España defensora de la Catolicidad, y un sur católico que continuó vinculado a la Monarquía. Según se expresa Maravall «Carlos, más que nunca, proclama una idea medieval de Imperio, y de este modo hizo que todos aquellos que se sentían insuperablemente adversos a esa concepción imperial se vieran empujados… al campo de la Reforma… consiguió que lo importante en Lutero… fuera no sus novedades dogmáticas… sino lo que había en él de espíritu alemán, nacional» [1092]. Desde este punto de vista, años antes de mediados del siglo XVI (1527) se produce el asalto de Roma con el efecto adverso de la debilitación de la Iglesia y la consiguiente proliferación de los protestantes en Europa. Más tarde (1648) la idea, tan propia de Carlos V, de procurar un nuevo imperio, esta vez con retazos medievales de nuevo originó una protesta por parte de los protestantes y la consiguiente expansión de su ideología religiosa.

El problema de una Alemania reformada tras los escritos y las prédicas luteranas, agitada socialmente desde sus cimientos y rebosante de espíritu nacionalista, constituía un obstáculo difícil de superar. Respecto a la Iglesia, el emperador Carlos estaba decidido a mantener en cierta medida su estructura medieval, no la integridad teológica centrada en la palabra de Dios y el Nuevo Testamento como quería Lutero. En cambio, sí «estaba dispuesto a aceptar cambios en las costumbres, incluso en la doctrina siempre que no se tratase de algo esencial… pero nunca tuvo intención… de permitir que existiesen separadas en Alemania las iglesias luteranas» [1093].

Estaba claro que la vieja unidad moral existente, en mayor o menor medida, entre los países europeos durante la Edad Media, decayó ostensiblemente desde fines del siglo XV y, desde luego, en el XVI. Una muestra de ello fue la hostilidad de no pocos países hacia el Derecho canónico, cuya autoridad se había mantenido intacta por la Iglesia Católica. La canonística, interpretada por los juristas, constituía un recurso jurídico relevante tanto en materia civil

---

[1091] SPINOZA, *Tratado teológico-político*, introducción, p. 10: «La Unión de las provincias protestantes del norte, por contraposición al Flandes católico, que siguió unido a España, significó, por un lado la proclamación de la libertad religiosa e incluso política, y por otro el comienzo de una guerra con España» que duraría ochenta años.

[1092] MARAVALL, J. A., *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento,* Madrid 1999, p. 98.

[1093] ATKINSON, J., *Lutero y el nacimiento*…, p. 342.

como en cuestiones de carácter internacional. Poco logró salvar el Concilio de Trento y nada de lo referente a la autoridad del Papa respetaron los países protestantes. Para autores cultos, inteligentes y experimentados, como es el caso de Saavedra Fajardo resultaba deplorable toda comparación entre una España, aún exaltada con argumentos o simples especulaciones providencialistas, con otros países del centro y norte de Europa donde la eficacia y el orden presidía la labor diaria. Como expuso en su día Murillo Ferrol «… el providencialismo exagerado en la interpretación de la historia… no es sino el resultado de la función jugada por la religión como causa de la adquisición y conservación de los reinos» [1094].

No obstante lo dicho, para Johan Huizinga, tal vez el más penetrante biógrafo de Erasmo «en ese rudo siglo XVI se necesitaba la rudeza de roble de Lutero, el filo de acero de Calvino y la llama de Loyola, pero no la aterciopelada dulzura de Erasmo. Se necesitaba la fuerza y el ardor de aquellos, y también su profundidad, su lógica, su sinceridad y su franqueza, que no tenía consideraciones ante nadie y no se asustaba de nada» [1095]. Nada debe sorprender que mientras los mensajes de Lutero y de Maquiavelo han logrado perdurar en el tiempo, hasta transformarse en principios nucleares del gobierno espiritual y temporal de las naciones desde las primeras décadas del siglo XVI, el espíritu erasmista no alcanzará a captar la variabilidad del genio humano, la volubilidad de los gobernantes, los «acasos» del poder, que algunos menos transidos por el criterio o la razón que traía consigo el Renacimiento, denominaban providencialismo.

Digamos que Erasmo no logró captar en su plenitud aquellos momentos históricos en los que la inquietud intelectual y la urgencia de las novedades en todos los órdenes de la vida trajo consigo el Renacimiento. Eran años en los que la vorágine de los acontecimientos reclamaban intérpretes capaces de enfatizar e interpretar los nuevos valores que el espíritu humano requería. Poco espacio quedaba para un moralizador de la vida individual y política, para un doctrinario de la educación, con claro acento moralista y cristiano, de los príncipes.

Al hombre se le conoce por sus hechos, por lo que hace y, también, por lo que no hace debiendo hacerlo. Erasmo era lo suficientemente sutil para captar los hechos producidos o no producidos por los europeos de su tiempo, pero su perspicacia y su inteligencia no supo calibrar las consecuencias de tales hechos u omisiones. Justamente aquellas que modelaron el siglo XVI y lo harían

[1094] MURILLO FERROL, F., *Saavedra Fajardo y la política del Barroco,* cit., p. 105.
[1095] HUIZINGA, J., *Erasmo*, II, Barcelona 1989, p. 325.

en el XVII. Su instinto era lo suficientemente agudo y penetrante como para ausentarse en aquellas ocasiones en que las acciones u omisiones de los hombres hubiesen requerido su intervención. Él no poseía un ingenio beligerante, todo lo contrario, tan evasivo como se demostró de forma estridente en 1521 en la ocasión de Worms, y en tantas otras en las que fue requerido por Lutero para confrontar en directo sus ideas. Cuando se siente perseguido, no duda en acercarse al rey de Francia, o al de Inglaterra, o a ciertas Universidades, o a Carlos V hasta el momento en que, tras la ruptura de Worms, presiente la cercanía del peligro bélico.

Es más que probable que aquellos valores que tan aguda e inteligentemente defendía Erasmo: los principios cristianos que habían transmitido los Padres de la Iglesia, la piedad, la caridad, la confraternidad de los seres humanos, la universalidad de los sentimientos del hombre, el rechazo de los extremismos de cualquier especie, el desprecio de la violencia, la negación del individualismo en cualquier esfera que pueda representarse, la revaloración de todo aquello que es común al hombre europeo. En suma, lo que él perseguía no era otra cosa que una moralización de la vida pública. Esto se advierte claramente en sus *Epístolas*, donde es posible ver la estrecha conexión que establece entre ética y política.

La realidad, sin embargo, era muy distinta: problemas de muy diversa naturaleza, gravedad y urgencia se amontonaban en la mesa de donde partían las decisiones de gobierno, justicia, hacienda, guerra, además de los pertenecientes a los múltiples, variados y dispersos territorios de la Monarquía. La multitud y dimensiones de los problemas bélicos hacían de éstos una cuestión prioritaria («en todas partes se oyen rumores de guerra», dirá Martín de Saavedra). Tras relacionar los constantes desafíos provenientes de venecianos, franceses, suecos, italianos y turcos, sin olvidar los numerosos problemas que la conservación de los territorios americanos originaba, se formula el autor la siguiente pregunta:

> «Qué medios serían convenientes, para que S. M… endulzasse a sus Vassallos el amargor de los previos y… gastos que le hagan en esta tan apretada ocasión».

Nada sorprende que su respuesta engrose la larga fila de aquellos escritores políticos a los que muy bien cabría incluir en el grupo de religionarios, cuya razón de Estado, sin perder de vista la conservación y aumento de la Monarquía, estaba íntimamente relacionada con la Religión Católica y cuya aspiración de bien general enlazaba directamente con la justicia divina, con el providencialismo en el que gobernantes y gobernados creían firmemente.

Aunque este grupo era bien numeroso, hubo otros escritores de política o de política y religión cuya posición ante el eterno problema respondía claramente al sentir de aquellos otros en los que había penetrado el estigma luterano [1096]. Por el contrario, volviendo a Saavedra y Guzmán su respuesta a la anterior interrogante era, como no podía ser de otra manera, de este tenor: «… en todas partes se oyen rumores de guerra… puede temerse sea algún secreto juicio de Dios…» [1097].

[1096] Furió Ceriol, F. autor de una interesante obra que habré de citar con frecuencia, en opinión de Mechoulan, H., *Razón y alteridad en Fadrique Furió Ceriol,* Madrid 1978, pp. 58-59 anota que « Furió Ceriol no se recata en su crítica contra los que se pretenden representantes exclusivos de Dios sobre la tierra… En contra del sentir de cuantos en la España de los siglos xvi y xvii, trataron de la educación de los príncipes, opinaba que los monarcas con tal que conociesen bien su oficio, podían gobernar perfectamente sin echar mano para nada de la religión».

[1097] Saavedra y Guzmán, M. de, *Discursos de Razón de Estado y Guerra*, pp. 3-4. En términos apologéticos, aunque repleta de datos históricos y contemporáneos puede verse Peñalosa, Fray B. de, *Libro de las Cinco Excelencias del Español,* Pamplona 1629. En fol. 43 encontramos «… ha muchos siglos, que todas las guerras que trae España en Europa, se originaron por defender y amparar la Silla Romana contra herejes, cismáticos y rebeldes; y todas las que ha tenido, y trae en las Indias Orientales y Occidentales, en Asia y en Africa contra infieles, es por dilatar la Fe Católica…» Múltiples son las alusiones, tanto desde la corte como desde los virreinatos italianos, a la agresiva política veneciana. En una carta del duque de Osuna a Antonio de Aróztegui fechada en Nápoles a 10 de septiembre de 1618, el poco condescendiente virrey Osuna escribía lo que sigue: «… V. M. verá à lo que se atreven venecianos, y si no se da el remedio à tiempo se perderá mucho en todo. S. M. lo mande considerar, que yo estoy muy resuelto à no moverme à nada». En Colección de Ducumentos Inéditos para la Historia de España, tomo XLVII, Madrid 1865, pp. 21-22. Sobre el problema veneciano ver mi libro *Materia de Estado, ciencia de la política, arte de gobierno,* Madrid 2020, pp. 178 ss. Poco antes del parecer del Consejo de Estado de 10 de enero de 1618, Quevedo escribía a Felipe III una extensa carta en noviembre del año anterior en la que trataba de poner ciertas cosas en claro respecto de la «temible» Venecia, muy en la línea de su pensamiento sobre ella y, desde luego buscando el prestigio del duque de Osuna. Entre otras cosas dice: «El Duque de Osuna, viendo que el duque de Saboya en esta guerra de Lombardía no ponía otra cosa que la mala intención, y que la gente era de Francia y el dinero de Venecia… y que a él se reducía todo… para acabar la guerra en Lombardía… consiguió esto inmediatamente… luego que los galeones del duque de Osuna costearon el mar Adriático… después de haber representado la batalla de venecianos, V. M. hará paces porque quiere, y no como ellos querían… lo que ha resultado… en gran gloria de V. M. y reputación de sus armas y vasallos… el virrey de Nápoles ha hecho… lo que desde los ginoveses acá no ha habido monarca que lo haya osado pensar a solas. Ha hecho el duque por fuerza confesar a los venecianos que contra él no pueden nada, y venido à pedir à V. M… que sacase del golfo los galeones… à los venecianos, siempre dando à entender soberano poderío con desprecio… Ha mostrado à los príncipes, que… desde Enrique IV están atentos à la ruína desta monarquía, no solo que no está impotente como la juzgan, más poderosísima; pues solo el virrey de Nápoles ha inviado… sin pedir dinero ni otra cosa a V. M. mi à otro reino ni ministro suyo, mil caballos y seiscientas corazas pagadas, y tres mil hombres pagados a Milán, y hecho la guerra à venecianos tan prósperamente…» En Astrana Marín, L., *Epistolario completo de Quevedo,* Madrid 1946, Carta XLII, pp. 73-74. En la introducción de Rodriguez Villa, A. a las *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma por el ejército imperial,* Madrid 1875, p. 12 escribe que tras varios enardecidos intentos por parte de reinos y principados por concertar una liga contra Carlos V tras el saco de Roma de 1527, a modo de represalia por tan excesiva demostración de fuerza contra la Iglesia Católica, el ambiente existente bajó el tono de su enardecimiento y las cosas volvieron a su cauce normal. Al menos por un tiempo. Muchos gobernantes «enviaron representantes extraordinarios a la corte del Emperador para felicitarle por la victoria que tanto les inquietaba. Los orgullosos venecianos destinaron para el cumplimiento de esta misión nada menos que dos embajadores, Andrea Navagero y Lorenzo Priuli, encargándoles con insistencia el Consejo de la Señoría rogasen al Emperador los dispensase de no haber ido antes».

Sin embargo, es innegable que ese apego esencial y sistémico hacia la religión Católica como lazo espiritual con la razón divina y la justicia de Dios, no supuso desinterés por parte de quienes se ocupaban de la «materia de Estado» o de las cuestiones militares. Los mismos que defendían la necesidad de oponerse a los herejes, manipulaban los resortes que activaban la maquinaria militar a favor de la nación o naciones que demostraban su hostilidad hacia la Monarquía. Una vez más Erasmo recordará este hecho al criticar el artero comportamiento de aquellos que, tratando de expulsar a los herejes de su territorio, también empleaban sus energías contra España. Estos dos aspectos de la acción de gobierno que tan frecuentemente aparecen estrechamente unidos, los encontramos admitidos como cosa normal entre los doctrinarios políticos del período.

En estos siglos no termina de cuajar una neta separación entre Iglesia y Estado, como sucederá en Inglaterra y más tarde en Francia. Campanella afirmará que una de las amenazas de los italianos contra los españoles proviene «en que se unan con el Papa y con el francés en perjuicio de España… Si el rey desea que se mantengan desunidos, tenga cuidado de no meterles miedo, pues el miedo impulsa a las fuerzas de Italia a la unidad: disimule, pues, que está molesto con ellos» [1098]. El tremendo pragmatismo que se advierte en las palabras del monje calabrés, constituye una muestra más de hasta qué punto había calado en la doctrina, especialmente política, europea la doctrina de Maquiavelo. Sobre todo si tenemos en cuenta que el mismo Campanella se había mostrado como un enérgico defensor de una «Monarquía Católica Universal» presidida por el rey de España, o como un «Imperio de Cristianos» como fue concebido por la mentalidad un tanto medieval y caballeresca de Carlos V y alabado con menor convencimiento por Erasmo.

El virrey de Nápoles duque de Osuna en 1618 atento a las maniobras del siempre imprevisible duque de Saboya comprendió que las hostilidades iniciadas por Francia, Venecia y Saboya podía representarse como una intervención militar contra los dominios italianos de la Monarquía en la que «la gente era de Francia y el dinero de Venecia» con la colaboración saboyana. Concluye representando a Felipe III que lo más importante para la reputación de la Monarquía en ese momento era buscar la paz. Pero esa paz debería obedecer a un principio esencial de orden político que afectaba directamente a la reputación. Lorenzo Ramírez de Prado afirmaba inteligentemente que «el buen nombre se extiende y puede con mayor fuerza que las armas y es de temerario oponérsele sin prevenciones muy superiores, porque la reputación

[1098] Campanella, T., *La Monarquía Hispánica,* cit., pp. 163 y 165.

en apariencia es como la puerta que parece cerrada y al osado, acometiéndola no lo está» [1099].

El rey de España no podía dar a entender que buscaba la paz como único medio para su supervivencia, como el único cabo al que agarrarse: «V. M. hará las paces porque quiere, y no como ellos querían». Ello explica sobradamente que, tras la intervención del duque de Osuna, virrey de Nápoles, ha quedado claro a la vista de todos que un servidor de Felipe III, el virrey de Nápoles «ha hecho… por fuerza confesar a los venecianos que contra él no pueden nada… siempre dando à entender soberano poderío con desprecio…» Con esta actitud el arrogante virrey pretendía dar a entender a todos aquellos que veían, unos con agrado, otros con alivio, que la Monarquía Católica no estaba vencida. Al contrario, todos, y los franceses los primeros, entenderían que con esta victoria del virrey napolitano que España conservaba su poder, pues «solo el virrey de Nápoles» ha levantado un ejército «y hecho la guerra à venecianos tan prósperamente». Trataba Osuna de poner las cosas en su sitio a través de los hechos, demostrando con ello los riesgos que podían derivarse de confundir prudencia con falta de firmeza, pasividad con abandono. El atrevimiento de los genoveses «no ha habido monarca que lo haya osado pensar a solas». Vayamos al texto:

> «… después de haber representado la batalla de venecianos, V. M. hará paces porque quiere, y no como ellos querían… lo que ha resultado… en gran gloria de V. M. y reputación de sus armas y vasallos… el virrey de Nápoles ha hecho… lo que desde los ginoveses acá no ha habido monarca que lo haya osado pensar a solas. Ha hecho el duque por fuerza confesar a los venecianos que contra él no pueden nada, y venido à pedir à V. M… que sacase del golfo los galeones… à los venecianos, siempre dando à entender soberano poderío con desprecio… Ha mostrado à los príncipes, que… desde Enrique IV están atentos à la ruína desta monarquía, no solo que no está impotente como la juzgan, más poderosísima; pues solo el virrey de Nápoles ha inviado… sin pedir dinero ni otra cosa a V. M. mi à otro reino ni ministro suyo, mil caballos y seiscientas corazas pagadas, y tres mil hombres pagados a Milán, y hecho la guerra à venecianos tan prósperamente» [1100].

2.

Rivadeneira: *«Los herejes quitan parte de la religión, entre los errores que enseñan mezclan algunas verdades, los políticos toda la religión». «Los herejes son enemigos descubiertos de la Iglesia Ca-*

[1099] *Consejo y consejeros de príncipes,* p. 51.
[1100] Ver Astrana Marín, L., *Epistolario completo de Quevedo,* Carta XLII, pp. 73-74.

tólica, los políticos son amigos fingidos y enemigos verdaderos». Erasmo: «Cuando las pasiones del cuerpo tendrían que estar controladas por el alma, son los trastornos del alma los que irrumpen en el cuerpo».

Tal vez Erasmo debió acudir a Worms en 1521 como consejero imperial que era, tal como se lo pidió el propio Carlos V. Quizás ese desprecio hacia Lutero y a todo lo que él representaba, tenía una connotación más íntima una manifestación más de lo que semejaba ser flaqueza de ánimo [1101]. Más que desprecio, su actitud sugiere temor al enfrentamiento directo con alguien siempre fogoso, siempre seguro de sí mismo, pocas veces cauto, muchas más temerario. Quizás debió ser menos cauto, menos indeciso, más oportuno, o más calculador. Entonces no estaríamos hablando de Erasmo, erudito por excelencia, cautivador de espíritus impacientes, de intelectuales inquietos, doctrinarios o gobernantes inseguros o desasosegados. Los que tanto lo alababan y requerían su presencia se sentían atraídos por la sabiduría que desprendían sus tesis, por la inapreciable magia de su palabra. Pero él es posible que no conociera en profundidad los recovecos del alma humana, el hecho de que lo casi imposible se pueda volver de pronto en posible, en cosa cierta, en hechos incuestionables. Ya hemos visto, aunque no sea esta la única opinión sobre el holandés, cómo Zweig se refiere a la «angustiosa opresión» que le producía encontrarse entre dos tesis contrapuestas, incluso habla de «debilidad personal» y hasta pone sobre el tapete su «incurable falta de ánimo» [1102].

No acudió al lugar donde debía estar en 1521 por no cruzar sus argumentos con Lutero, porque su sentir era diferente al del monje alemán, ¿por temor al fracaso?. Por si esto fuera poco, era lo suficientemente listo como para percibir el rugido de los tambores de guerra que se avecinaban. También es posible, aunque ello merezca menos crédito, que se sintiera de pronto fuera de la realidad, equivocado de momento histórico. Huizinga, su biógrafo, dejó escrito que «para Erasmo la salvación del Estado y de la sociedad siempre había sido una cuestión de moral individual y de educación intelectual… a partir del momento en que comprobó que el conflicto conducía a una lucha sin cuartel, no quiso ser más que un espectador» [1103].

[1101] Ya he aludido a la opinión de mayor crédito de J. HUIZINGA, *Erasmo*, II, pp. 250-252.

[1102] FREYER, H., *Historia…,* cit., p. 603 discutirá esta interpretación sobre la personalidad de Erasmo argumentando que «Es un moralismo infecundo hablar en esto de cobardía o simplemente de falta de capacidad de decidirse, por comprensible que sea que la época… le haya hecho estos reproches».

[1103] *Erasmo*, vol. 2 p. 271.

Erasmo era seguido por un gran número de personas que admiraban de él su claridad expositiva, su altura intelectual, su manejo familiar de los Evangelios. Lo contrario significaría, en su caso, que en realidad pisaba un sendero peligroso, lleno de sobresaltos y de temores. No solo era la proximidad de la guerra, era también la aprehensión a un enfrentamiento directo con su enemigo de años. Creo acertada la pregunta que un autor se hace sobre la personalidad del holandés: «¿Por qué no llegó a ser Erasmo el caudillo de la renovación eclesiástica?» Y se responde a sí mismo: «porque carecía del fervor místico de un santo; porque no había nacido para conductor de multitudes, no siendo hombre de acción, sino de pluma» [1104]. Como puede verse, caben variadas interpretaciones a esa especie de escape erasmiano. Uscatescu traza un cuadro en el que proyecta su personalidad que parece dulcificar la persistente duda sobre el carácter de Erasmo. Opina el citado autor que «Este hombre… es un hombre universal… es, sin duda por su enorme sabiduría, pero lo es paradójicamente por otra razón esencial. Porque encarna los anhelos superiores de elevación cultural de su tiempo… y por ello procura no tomar partido en las disputas de su tiempo, que no son disputas del espíritu, sino semilla de la guerra y destrucción» [1105].

Algún autor ha destacado un rasgo de su personalidad que parece ajustarse a ciertos comportamientos ya conocidos, su proceder evasivo en ciertas circunstancias que no se ajustaban a su pensamiento y, desde luego, aquellas otras que presagiaban explosiones de cólera entre gobernantes, a través de los consabidos desafíos y el estremecedor ruido de armas. Es más realista pensar que estaba enfrascado en difundir como verdad cristiana lo que casi todos estaban negando con la fuerza de los hechos y el estruendo de las armas. Tal vez la proximidad con los principios de la Reforma en ciertos aspectos –que él mismo había reconocido– dio lugar a que durante largo tiempo fuera criticado por ambas partes contendientes. Desde este punto de vista, es también posible que estuviera acusando las críticas de sus oponentes, siempre al acecho, que le calificaban de impostor, cuando no de herético. Incluso cabe pensar que, de improviso, se sintiera no suficientemente alejado de ideales ya caducos. Sería comprensible que, finalmente, se marchara a Basilea, proba-

[1104] García Villoslada, R., *Loyola y Erasmo,* cit., p.15. En cambio, Loyola representaba la imagen de un caballero español que, en un momento de su vida, se transformó en un «forjador de instituciones» Incluso «en ciertos aspectos pudo ser continuador y aún heredero de Erasmo», p. 15. Y en p. 11: «Erasmo es un erudito: Loyola, un santo: Erasmo, un holandés, consejero del emperador, a quien dedicará algunos de sus escritos: Loyola, un español, servidor del mismo monarca, por quien derramará su sangre en el castillo de Pamplona». Dickens y Jones, *op. cit.*, p. 392 concluyen: «su propia insistencia en una roca sólida fundamental de la fe cristiana nunca desfalleció. Sin ser un seguidor fanático indiscriminado de la Biblia, encontró en el Nuevo Testamento la pura palabra de Dios».

[1105] *Op. cit.*, p. 11.

blemente sacudido por la dura sensación del fracaso. Huizinga nos dará su opinión de experto al escribir que «resulta difícil captar la significación positiva de Erasmo por dos razones… porque su influencia fue más amplia que profunda [y]… porque su actividad está acabada. Ha cumplido su obra y ya no volverá a hablar al mundo» [1106].

Es evidente que el factor religioso ejerció un papel de primer orden en la conformación de los primeros Estados surgidos en la Edad Moderna. Pero ahora se trataba de los gérmenes de los futuros Estados racionales y autoritarios; construcciones protonacionales e independientes de cualquier otra formación política con carácter superior, como podían ser el papado y el imperio. Sin duda la religión no renunció a ser algo omnipresente en la vida de las formaciones políticas, aunque ahora de una manera bien distinta [1107]. Las iglesias también adquirieron el carácter de nacionales. El mismo Erasmo había sido promotor de intentos de reconciliación que no dieron resultado alguno. Sus súplicas a Papas, emperadores y reyes cayeron en el vacío como la hoja seca inánime y desvalida se ve arrastrada por el viento. Así sucedió más tarde (su muerte se produjo en 1536) con la Dieta de Ratisbona de 1541 bajo los auspicios de Carlos V.

El Catolicismo había ejercido durante siglos su influencia en los distintos Estados, flexionando su propia contextura hasta darles la forma que más se adecuaba a los principios católicos. No obstante, las cosas no tardarían en cambiar, incluso radicalmente. Tal vez eso explique que las proclamas de Erasmo en favor de la paz e incluso sus condenas de toda guerra, sin dejar atrás aquellas que técnicamente se podrían considerar justas, se vieron una y otra vez olvidadas, posiblemente despreciadas porque su esencia no tenía en cuenta el factor humano, la complejidad de su mente y sus resultados: la falta de control de sus pasiones, su ceguera, sus ambiciones, su afán de venganza o su cólera. ¿Cómo puede conciliarse Dios y la guerra promovida bajo estos signos? ¿Cómo se puede arengar a las huestes instándoles a luchar en nombre de Dios? En no pocos casos, esa invocación divina que lleva consigo el anhelo providencial, antes de la batalla, o su comprensión cristiana en los reveses, tiene no pocas dosis de afrenta a Dios, al involucrarlo tanto en las victorias

[1106] *Erasmo,* II, p. 326. Dickens y Jones, *op. cit.*, p. 387 Han escrito que «la causa de la reforma católica, aunque nunca del todo abandonada, resultaría cada vez más subsumida dentro de una Contrarreforma que incluiría a la orden jesuita, orientada de forma militante; a la ampliada Inquisición y al Índice de libros prohibidos».

[1107] Mastellone, S., *Storia del pensiero político…*, p. 24 escribe: «… la política era vida civil que comprendía la actividad material y la espiritual. Queda por preguntarse… si la política puede ignorar la igualdad humana, si la política podría prescindir de la religión. Para responder a estas interrogantes muchas voces se elevaron en Europa durante el siglo xvi».

como en las derrotas. Lutero afirmaba que la actitud del guerrero nada tenía que ver ni con la victoria ni con la derrota. Su salvación dependía de su fe. Por eso recomendaba al guerrero que antes de combatir se dirigiera a su Creador en estos términos: «Dios mío, no me apoyo en la causa justa, sino en tu gracia y en tu misericordia» [1108].

Sencillamente ocurrió que esas manifestaciones externas del espíritu humano invadieron la conciencia de los príncipes, de los emperadores o de los papas. Erasmo en sus escritos (lo hemos visto) transformará en frutos de la espiritualidad individual aquellas fuerzas que, ya sea desde dentro de la conciencia, ya desde fuera, impelen a los hombres a la acción violenta o a los actos más nobles. La contradicción entre el planteamiento erasmiano y el de Lutero es bien visible puesto que este último justificaba la guerra en función de un mandato divino: hago la guerra «por tu divina voluntad, en el servicio de mi señor, como es mi obligación». Tanto si se trata de ilimitados fines económicos, como de agresivos propósitos anexionistas, frutos ambos del «imperialismo» nacido en la conciencia de los gobernantes, pueden ser yugulados por la fuerza de lo espiritual.

Pero a veces sucede lo contrario. Hay ocasiones en las que es el alma trastornada o envilecida de los hombres la causa eficiente del peor de los males para la humanidad, la guerra. Erasmo lo dijo con evidente precisión al escribir que «A menudo las cosas suceden al revés: cuando las pasiones del cuerpo tendrían que estar controladas por el alma, son los trastornos del alma los que irrumpen en el cuerpo». Resulta curiosa la proximidad que se advierte entre estas consideraciones erasmianas y aquellas palabras de Furió Ceriol, cuando advertía sobre el carácter místico de todo monarca. Su doble personalidad de alma, para desempeñar el gobierno en bien de los súbditos, y cuerpo, como mera generación natural que hace que el príncipe se gobierne a si mismo y a su pueblo en base a su libertad, su prudencia o imprudencia y su ambición o control de sus propios actos.

El acercamiento iniciado por el nuevo realismo político de génesis maquiavélica con el primer humanismo solo fue coyuntural. Los humanistas intentaron dejar claro que su doctrina, a pesar de ser ciencia profana, gozaba de autonomía propia y, por lo tanto «consideraban que merecía ser estudiada en sí y no en relación con las verdades divinas» [1109]. Además, pronto se hizo evidente que nada tenían que ver el virulento régimen político de los príncipes alemanes y su política racional infectada de maquiavelismo y de doctrina luterana, con la rígida actitud de los promotores de lo que más tarde sería la Contrarreforma de la segunda mitad del siglo XVI.

[1108] LUTERO, M., *Si los hombres de armas pueden estar en gracia»,* en *Escritos políticos»,* p. 156.
[1109] Ver PÉREZ, J., *Humanismo en el Renacimiento español*, cit., p. 145.

La imponente presencia de la Iglesia tradicional renovada era, en realidad, un contrincante de tanta o más virulencia que el maquiavelismo, la Reforma protestante o el calvinismo. De igual modo, el humanismo cristiano de Erasmo, tolerante y pacifista, era poco conciliable tanto con ese mismo teocratismo, rabioso e intolerante, como con el realismo político de los príncipes alemanes, que trastocaba todo el orden social «enseñando a los príncipes a ser malvados». Según García Villoslada «Restauración Católica o Contrarreforma, época que puede abrirse en 1540 con la fundación de la Compañía, o mejor, en 1545 con el Concilio de Trento, y se cierra en 1648 con la paz de Westfalia» [1110].

Resulta, pues, evidente que la vinculación que Erasmo exigía entre las normas humanas seculares y la ley divina, el mandato de Dios contenido en los textos bíblicos y desarrollado en la doctrina contenida en los escritos de los Santos Padres, era totalmente inexistente. Y ello a pesar de la insistencia de los grandes textos jurídicos, como las *Partidas* de Alfonso X*,* en la perfecta armonía que debía existir entre poder secular y poder eclesiástico, entre verdad divina y justicia humana. El desafecto natural de Erasmo por la política se sustentaba en el hecho de contar como única base y fundamento la palabra y los mandatos de Dios y no el nacido de la voluntad de los hombres. La sociedad civil podía estar más o menos vinculada a las creencias religiosas observadas desde largo tiempo, pero también las circunstancias y los impredecibles «acasos» que, de forma más o menos imprevisible, suelen sacudir las comunidades políticamente organizadas. Sin duda estas pueden generar un grave conflicto. En este caso «la potestad mayor se impone sobre las potestades menores» Entre ellas puede producirse un agudo contraste. El mismo San Agustín lo había expresado claramente al anotar que:

> «Así como en las sociedades humanas la potestad mayor se impone sobre las potestades menores, así también toda humana potestad debe subordinarse al mandato de Dios» [1111].

Los grandes teólogos salmantinos y los doctrinarios políticos influenciados por aquellos, insistirán en que la verdad revelada es la verdad por excelencia, a la que deben subrogarse las leyes y la justicia de los hombres. La oposición a aquella o su negación apriorística o racional constituye un

---

[1110] *Loyola y Erasmo, op. cit.*, p. 314. En p. 315 puntualiza con severas palabras: «… ni se imaginaban los demás erasmistas españoles… que al frente de la reforma eclesiástica, por ellos deseada, no se había de poner el autor del *Enchiridion militis christiani,* leído entonces con avidez en todos los rincones de España, sino el autor de los *Ejercicios espirituales».*

[1111] Hipona, A. de, *Las confesiones,* Madrid 2011, p. 127.

desafío a la divinidad. Esta verdad revelada reconocida y asumida por la fe de los hombres, no admite aquellas críticas que no son otra cosa que fruto de personalismos e intereses políticos o mundanos, tan egoístas como irracionales. La paz que la religión implica para una sociedad determinada, como admiten resueltamente tratadistas de variada confesionalidad, no parece lógico que se rompa o se altere con los coléricos golpes del fanatismo: «toda humana potestad debe subordinarse al mandato de Dios». Eso es lo que nos dice San Agustín, lo que repetía una y otra vez Erasmo y lo que el anglicano Bacon recordaba en aquellas palabras, más arriba recogidas, de que «la espada temporal debe desenvainarse con suma prudencia cuando se trata de disputas religiosas».

Por el contrario, ciertas expresiones explosivas de Rivadeneira merecen ser recordadas, en tanto se centran en la diferencia existente entre dos ideologías cuyo punto de confluencia es el ser enemigas del humanismo cristiano. Unos, los políticos envueltos en un ropaje hipócrita y siempre prestos a justificar los actos políticos de su príncipe en nombre de «su» razón de Estado. Estos son enemigos declarados de la religión Católica, de toda religión. He aquí lo que los diferencia de los herejes: estos «quitan parte de la religión, los políticos toda la religión». Dado que «no tienen religión alguna», cualquiera de las confesiones religiosas más a mano les sirve de instrumento para justificar sus propósitos. Eso sí, si la religión instrumentalmente elegida «es à propósito para su razón de Estado», para su propósito inmediato, para el imperio de su razón. Otros, los herejes, también lo son, pero de forma descubierta, es decir, visibles y predecibles, por lo que siempre «nos podemos guardar» de ellos. Entre otras razones porque «entre los muchos errores que enseñan mezclan algunas verdades». Acudamos a las razones que expresa Rivadeneira:

> «Los herejes con ser centellas del infierno y enemigos de la religión, profesan alguna religión, y entre los muchos errores que enseñan mezclan algunas verdades. Los políticos discípulos de Maquiavelo no tienen religión alguna, ni hacen diferencia que la religión sea falsa o verdadera, sino si es a propósito para su razón de Estado. Y así los herejes quitan parte de la religión, los políticos toda la religión. Los herejes son enemigos descubiertos de la Iglesia Católica, y como de tales nos podemos guardar; mas los políticos son amigos fingidos y enemigos verdaderos, que con besos de falsa paz matan como Judas, y vestidos de piel de oveja despedazan como lobos el ganado del Señor…» [1112].

[1112] Rivadeneira, P. de, *Tratado de la religión y virtudes…,* en «Biblioteca de Autores Españoles, tomo LX, Madrid 1952, p. 455. En p. 458 escribe: «La diferencia que hay entre los políticos y nosotros es que ellos quieren que los príncipes tengan cuenta con la religión de sus súbditos, cualquiera que sea,

3.

Tratadistas: *«Sin duda la conveniencia de Estado puede y debe hacer compañía con la Religión». «V. M. me manda que se eviten las predicas públicas». «Ellos jamás se juntan dos veces en una casa». «Tener ejército no podría ser perpetuo». «V. M. me manda que se eviten las prédicas públicas». «Jamás se juntan dos veces en una casa». «Tener ejército no podría ser perpetuo». «(1575) El mayor mal es no tratar el Emperador con nadie de estas cosas… no sufre réplica à lo que se le ofrece».* Lutero: *«A estos señoruelos el campesino sí debe soportarlo». «Ya es tiempo de que S. M. abra los ojos, si no es que quiera perderlo todo, porque el ánimo del Sueco es acabar con la religión católica». «Ya que no se pueden mejorar las cosas de la religión a lo menos no se empeoren en favor de los herejes».*

Los años de luchas que incendiaron las ciudades y campos de Europa Central en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) y el alejamiento de los príncipes alemanes de la posición que en el tema militar y religioso sostenía la Monarquía hispana, supuso un serio golpe para los Habsburgo de España. Ello con independencia de que, como sostiene Freyer, «Iniciada como lucha de religión la Guerra de los Treinta Años, en su última parte, acaece solo como un asunto de poder» [1113]. No mucho se puede decir, que no se haya dicho ya, sobre este tema [1114]. Por ello solo voy a referirme a un caso que merece la pena tener

falsa o verdadera; nosotros queremos que conozcan que la religión católica es sola la verdadera, y que a ella sola favorezcan». Scipione di Castro, *Thesoro político,* Turnoni 1601, cap. XIII, p. 122 escribía que «si se destruye o se altera la fe en la religión, es un medio potentísimo de decadencia de los Estados. Si la religión es la única base de la fe y de la obediencia del pueblo, quien duda que quitando a esta cae a tierra la regla de la vida y se dispersan todas las leyes humanas y divinas». Ramírez de Prado, L., *Consejo y consejeros de príncipes,* Madrid 1617, introducción p. 2 coincidirá con estos doctrinarios anteriores y posteriores en los principios esenciales de su pensamiento político (D'Andrea, Malvezzi, Botero, en parte con Saavedra, etc.) al afirmar sin dejar margen para la duda que «la conveniencia de Estado puede y debe hacer compañía con la Religión». Campanella, T., *La Monarquía…,* participa de una teoría en cierto modo similar a la de Rivadeneira. Digamos que es un modo de ver el problema desde distinta óptica. Para el italiano un príncipe sometido a otro superior y que mantiene en su reino una sola y exclusiva religión pero sin armas tiene poco futuro si quiere prosperar política y territorialmente. Si con indiferencia a la religión, no está sometido a nadie y además está armado, puede decirse que posee «los instrumentos únicos de los reinos». En p. 31 escribe: «… donde hay un príncipe que tiene superior sobre sí mismo, que rige con sola religión y no con las armas, como el Papa, no puede llegar nunca a la monarquía universal. Todo lo que intente será nulo… Pues toda religión, tanto la falsa como la verdadera, vence una vez que se asienta en el alma de un hombre; de este solo dependen las armas y las lenguas, instrumentos únicos de los reinos».

[1113] *Op. cit.*, p. 629.

[1114] Ver García Marín, J. M., Gobernantes y gobernados, pp. 521 ss.

presente. Pero antes quiero destacar hasta qué punto el profundo dolor que la desenfrenada carrera de la guerra transformó la mente de muchos europeos. El mismo Erasmo con referencia a este hecho tiene un comentario que quiero destacar entre otros muchos: «Desagraciadamente, hoy se exponen en los templos, entre las estatuas de los apóstoles y los mártires, trofeos manchados de sangre de aquellos por cuya salvación Cristo derramó la suya, como si fuera un acto piadoso, no ya volverse mártires, sino fabricarlos» [1115].

En carta del conde de Monteagudo representante de Felipe II ante el emperador alemán, fechada en Praga el 28 de marzo de 1575 podemos deducir con claridad cual era el estado de ánimo imperial, qué ideas circulaban por su mente, a veces víctima de la confusión o del temor, a propósito del protestantismo en Alemania. En los escritos oficiales y la correspondencia con los Habsburgo españoles, se aprecia el. forcejeo de un espíritu atribulado por la gran responsabilidad que se abatía sobre él No olvidemos que en 1532 Federico el Magnánimo, elector de Sajonia, se esforzó al máximo por extender la Reforma en todo el país. Lo mismo sucederá con Felipe de Hesse o los duques de Baviera, a los cuales unía, además, el odio al emperador Carlos V como representante de los Habsburgo españoles. Este último aspiraba a mantener la estructura medieval de la Iglesia. Aunque el emperador estaba dispuesto a aceptar ciertos cambios, sobre todo en las costumbres y la doctrina, una de sus más importantes aspiraciones, como era que no existiesen dos iglesias separadas en Alemania, sobre todo la luterana frente a la católica, constituyó un impedimento insalvable. En consecuencia «se hizo imposible para Carlos llegar a un acuerdo religioso en Alemania» [1116].

El caso de los Países Bajos siguió un camino paralelo, habida cuenta de la influencia que la propia Alemania, o, por razones diferentes Francia e Inglaterra, ejercerán en la revuelta de estos dominios de la Corona española, apoyados en razones religiosas y también políticas. Para los flamencos tan insoportable era obligarles a seguir la religión católica, como admitir en sus instituciones personal español, punto éste de especial importancia, puesto que la medida respondía al ejercicio de un mayor control sobre los dominios. En una interesante carta del duque de Alba a Felipe II, desde Bruselas el 6 de enero de 1568 pone en su conocimiento tres puntos que consideraba ineludibles. El primero era poner freno a la abundancia de prédicas por parte de los herejes que, al ser públicas, podían afectar, de hecho afectaban, a los católicos flamencos. La segunda implicaba la participación activa de los ejércitos del duque de

[1115] *Lamento de la paz,* p. 64.
[1116] Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento*…, p. 342.

Alba con el objeto de pacificar el territorio. Una medida que llevaba consigo sustituir a las fuerzas nativas existentes en ellos. Medida que, según Villavicencio era algo difícilmente tolerable por los flamencos. La tercera, que la intervención de los ejércitos de Alba nunca serían ni suficientes ni podrían mantenerse mucho tiempo, habida cuenta de los numerosos enemigos de la Monarquía existentes entre los territorios vecinos o enemigos, alejados del centro del poder monárquico:

> «Lo que V. M. me manda que se eviten las prédicas públicas, ya cuando yo llegué aquí no había ninguna; es verdad que… secretas había muchas… de noche en algunas partes… tomar alguna redada es dificultoso, porque ellos jamás se juntan dos veces en una casa…».

A lo que agregará el P. Villavicencio una serie de argumentos difícilmente rebatibles habida cuenta del estado a que habían llegado las controversias y descalificaciones entre ambas partes: «Sea V. M. cierto que si los flamencos ven que echan de allí sus soldados y ponen españoles… les lastimará mucho los ánimos, así a plebeyos como a nobles, y tanto sentirán esto los católicos como los herejes como yugo intolerable… Y aunque V. M. pudiese… poner españoles en todas estas fuerzas, para cercar todos sus Estados, serían necesarios… más de diez y aún doze mil españoles… Y en los Estados tener ejército, no se podría hacer perpetuo, y así los enemigos de V. M. teniendo una entrada ocuparían en breve tiempo mucha parte de sus Estados…» [1117].

Para Monteagudo el comportamiento errático e inconsistente del emperador constituía la más grave amenaza para siquiera considerar la solución del problema El embajador empleará términos que no dejan espacio para la duda. Para él lo más grave de todo era «no tratar ya el Emperador con nadie de estas cosas, ni acordarse jamás que hay vivir y morir». La profundidad que el mal que afectaba al emperador era de tal calibre que se hacía imposible tratar con él de cuestiones de extrema importancia que afectaban directamente a Alemania y a otros países limítrofes. Su desgana, su abatimiento era de tal envergadura, que en la actual situación cualquier esfuerzo que se realizara sería para no «hallar salida ni para un cabo ni para otro». Y en tales circunstancias confiesa hallarse el embajador, cada vez que se acercaba al emperador para tratar de los problemas de la religión. Sin duda, las presiones a que se hallaba sometido por parte de los príncipes protestantes debió alterar seriamente la conducta de un emperador que había vivido bajo la fe católica.

[1117] *Colección de Documentos Inéditos*…, tomo XXXVII, Madrid 1860, pp. 83, 84, 85 y 55.

Con su actitud parecía más que posible que su estrecha relación con el otro gran representante de los Habsburgo, Carlos V, mantenida desde largo tiempo atrás, mostrara una quiebra capaz de deshacer la estrecha colaboración que hasta entonces las dos Casas habían mantenido, tanto desde el punto de vista político, como religioso o militar. Por otra parte, no son pocas las noticias que nos proporcionan los documentos acerca del escaso entusiasmo que los soldados alemanes mostraban en las confrontaciones bélicas al lado de los soldados españoles. Finalmente, no hay que olvidar la presión ejercida por algunos príncipes alemanes en lo referente a cuestiones de religión. La realidad era que el Protestantismo había penetrado en ellos inundando su conciencia de principios y dogmas considerados heréticos por la Iglesia de Roma y, por lo tanto, quedaba de manifiesto su contrapunto con la confesionalidad de la corona española.

Ni Maximiliano II (1564-1576) ni Rodolfo II (1576-1612), mostraron un verdadero interés en la defensa de la religión católica. De hecho el principio político-religioso «confesional» dictado en 1579, lo único que suponía era dar un paso más a aquel anterior conocido como *cuius regis eius religio»*, ya que no solo se imponía la uniformidad de las creencias, sino que esa uniformidad debía estar en consonancia con la creencia imperial. El embajador español termina de despejar las dudas de su señor, concienciando a Felipe II de la realidad de los hechos y haciéndole saber que en una ocasión en que le dio su opinión sobre lo que sentía de los protestantes, «se sacudió tanto que me maravillé… viendo con la libertad que quería tratar semejantes cosas». Su impresión era que el emperador «no sufre respuesta ni réplica a lo que se le ofrece». Pero sigamos las palabras del conde de Monteagudo:

> «El mayor mal que ahora hay es no tratar ya el Emperador con nadie de estas cosas, ni acordarse jamás que hay vivir y morir, y en esta conformidad caminan todas sus acciones, como quien después de la gran crescida, y rodeado de las muchas aguas, de su confusión se ha venido à quedar en seco, sin hallar salida ni para un cabo ni para otro… No ha ocho días, que tratando conmigo en diversas materias, y atravesándose la de la religión, le dije cerca de los Trinitarios y Calvinistas… una palabra, por donde entendiendo de mi lo que sentía de los unos y de los otros, se sacudió tanto que me maravillé de nuevo, viendo con la libertad que quería tratar semejantes cosas, y no lo digo porque S. M. abonase ninguna destas sectas, sino porque no sufre respuesta ni réplica à lo que se le ofrece… una vez ser bueno, ó malo, ó indiferente…» [1118].

[1118] *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* vol. CXIII, Madrid 1895, pp. 84-85.

No es de extrañar esto último, puesto que Alemania fue pionera en adherirse a los postulados del nacionalismo. Aunque también hay que admitir que durante el siglo XVI el principio de la razón de Estado infundida por los seguidores de Maquiavelo creció conjuntamente con el humanismo. En la Alemania de este siglo convulso, atenazado por incesantes guerras de religión «el servicio al Estado es todavía servicio al príncipe, poder estatal es todavía poder dinástico [1119].» Es más, en la biografía que James Atkinson hace de Lutero recuerda un hecho referido al príncipe elector de Sajonia, y que conecta con lo que he referido antes y que tanto había alarmado al embajador de Carlos V: «en 1532 Juan Federico el Magnánimo… hizo todo lo que pudo como gobernante para extender la Reforma». Y aunque en principio Lutero no actuaba sino como teólogo que trataba de entender racionalmente la Biblia, un cúmulo de circunstancias de distinta naturaleza, así como la obstinación del propio Lutero en mantener sus tesis, se abatieron amenazadoras sobre las mismas. Incluso Erasmo, siempre atento a la deriva del reformismo luterano, llegó a atribuirla «a la violencia del pensamiento de la Reforma…».

Ciertamente no se equivocaba, a pesar de la autoridad que prestaba a sus opiniones el ortodoxo Rivadeneira, quien afirmaba que a pesar de tantos años de guerra y destrucción, «siempre los católicos han vencido y triunfado sobre los herejes». El mayor de los desafíos con que se enfrentaba la Monarquía no era sino la proliferación de la herejía luterana cual si fuera un reino de esporas volátiles al acecho de nuevos asientos. En octubre de 1655 Barrionuevo expresaba así su desazón: «la verdad es que ya es tiempo de que S. M. abra los ojos, si no es que quiera perderlo todo.» [1120] Esto explica las prevenciones y cautelas

---

[1119] FREYER, H., *op. cit.*, p. 620-621. JAVIER CONDE, F., *El saber político en Maquiavelo,* p. 95: «… sujetar el movimiento humano colectivo a un orden, hacer de la materia humana colectiva una figura perfecta y terminada, mantenerla en equilibrio estable, en forma y unidad, enderezarla por cauce racional de modo que su curso sea previsible y calculable. Esa figura perfecta es el Estado, *lo stato».*

[1120] RIVADENEIRA, P. DE, *Tratado de la tribulación*, lib. II, cap. IX, p. 424 escribe: «Porque en estos setenta años, ó poco más, que ha que la perversa y diabólica secta de Lutero, M. comenzó a perturbar la paz de la Iglesia Católica en todas las guerras que por causa de la religión se han hecho en Alemania la alta y la baja, en Francia y en otras partes, que han sido muchas, siempre los católicos han vencido y triunfado de los herejes». No deja de sorprender el cariz que toman los acontecimientos político-religiosos a mediados del siglo XVII. Barrionuevo nos vuelve a proporcionar un ejemplo del torbellino belicista en cuya base se hallan conceptos e ideas netamente religiosas. En su *Aviso* de 29 de septiembre de 1655 da a conocer a sus lectores que «De Alemania escriben grandes aprestos de armas del emperador y recelos del Sueco, que casi se ha apoderado ya de media Polonia, donde los naturales se han dividido en tres parcialidades. Los católicos siguen a su Rey; el príncipe Rasubile, calvinista, al Sueco, y los luteranos al Moscovita, que también le invade por otra parte, con que se teme mucho la ruina total de aquel reino, que será una cosa lastimosa para los católicos; y sobre todo, se teme no haya después lo que en otras he indicado: el que le dejen por fuerza Rey de Romanos, sacando esta dignidad de la Casa de Austria, que es la mira que los herejes tienen, siendo para ellos la piedra del escándalo de su religión». En BAE, tomo CCXXI, vol. I, carta XCVI, p. 198. En otro *Aviso* de 23 de octubre del mismo año, Barrionuevo divulga otra noticia circulante por los despachos oficiales en el que dice que «Don Jacinto de Vera, mariscal en Alemania de las

con que Erasmo trataba el peligro que llevaba consigo la razón de Estado al modo del florentino: los nacionalismos amenazadores, las guerras de religión, la intransigencia exaltada de dos bandos irreconciliables, etc. [1121].

Sin entrar en otros detalles que, creo, no interesan ahora, sí creo importante recoger algunas palabras de Atkinson por venir referidos más directamente al tema que aquí se trata. Para este autor «el movimiento de la Reforma ya no era un movimiento espiritual y religioso… estaba quedando sumergido… bajo los movimientos contemporáneos políticos, sociales y culturales de la época» [1122]. En 1526 el propio Lutero en uno de sus escritos, en concreto el referido al derecho de resistencia a la autoridad, recuerda algo a lo que me refería páginas atrás y es que el emperador Maximiliano sufrió durante toda su vida las rebeldías de los príncipes y señores «desobedientes y rebeldes… ¿Y cuantas veces se han quejado los nobles o han maldecido… o intentado oponerse a los príncipes y rebelarse?… si no se hubiese producido la rebelión de los campesinos se habría levantado una rebelión entre la nobleza contra los príncipes y quizá incluso contra el emperador».

Según esta interpretación luterana de los hechos, la Guerra del Campesinado, con su secuela de muerte y desastres sin fin, tuvo un efecto positivo, y es que evitó otro tipo de levantamiento de mayores consecuencias: la nobleza, cansada de las alteraciones y levantamiento de los campesinos, unidos en demanda de cambios religiosos, políticos y económicos, muy bien habría contagiado a unos príncipes cansados de ser el muro de contención de la rebelión popular. Esto último significaba, sin duda, que ahora el emperador se quedaría aislado en medio de una revuelta general que con seguridad habría pasado por encima del trono. Sin embargo, Lutero recordará que:

> «A estos señoruelos no se les puede llamar rebeldes o amotinados, aunque realmente lo son y el campesino sí debe soportarlo, sí tiene que sufrirlo» [1123].

---

tropas del Emperador… ha venido de allá… con los mismos avisos de los progresos del Sueco, y recelos de que se quiere hacer llamar Rey de Romanos y entrar en Alemania… La verdad es que ya es tiempo de que S. M. abra los ojos, si no es que quiera perderlo todo, porque el ánimo del Sueco es acabar con la religión católica cristiana». *Ibidem*, carta CIII, p. 209.

[1121] Sandoval, Fray P. de, *Historia de la vida y hechos...,* tomo II, p. 422: «Procuraba el emperador, de todas las maneras posibles, atraer esta gente a la observancia de la verdadera religión, escribiéndoles muchas veces desde Flandes y enviándoles personas graves: fue trabajo sin fruto, porque siempre estuvieron pertinaces en defender a Lutero y seguir su falsa dotrina… Luego comenzaron a dividirse, y haber opiniones varias entre estos herejes: unos eran luteranos, otros zuinglios, otros berengarios: y tuvieron sus pendencias y guerras con católicos…».

[1122] Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento,* pp. 339, 278-279.

[1123] *Escritos políticos,* p. 150. Más adelante añade: «yo casi apostaría que si no se hubiese producido la rebelión de los campesinos se habría levantado una rebelión entre la nobleza contra los príncipes y quizás incluso contra el emperador; tan crítica era la situación en Alemania. ¿Pero han sido los campesinos

Nada que objetar a esta última afirmación de Atkinson. Sobre ese extremo al que él se refiere, vengo insistiendo desde páginas atrás y algunas razones más vendrán a robustecer ese complejo movimiento de fondo y su explosión externa que hizo tan convulso los siglos XVI y XVII. No dudo que este conjunto de circunstancias explican sobradamente la inquietud que se advierte, por ejemplo, en el conde de Monteagudo embajador de Felipe II en Londres, al participar a su soberano las novedades (poco destacables, en verdad) en lo referente al comportamiento del emperador alemán al enfrentar el sombrío panorama que la Reforma iba adquiriendo en Alemania. La fuerza de los hechos y su propia dinámica expansiva tenían fiel reflejo en el comportamiento imperial. Sin embargo, como ha expuesto un autor «… por encima de todo los caminos hacia el entendimiento entre las dos ramas de la Casa de Austria era una de las bases de la política en la Cristiandad, para sus adentros y en relación con sus enemigos: porque en todas las cortes se sabía que (aunque pudiera haber habido alguna discusión en cómo tratar la herejía) era imposible provocar una ruptura irreversible… entre los Habsburgo» [1124].

Desde luego esto no quiere decir que la predisposición imperial a suscribir con sus actos la política del rey español confirmase la buena marcha de las relaciones entre las dos ramas de la Casa de Habsburgo. Veremos otras situaciones en las que el propio Felipe II pudo comprobar que ese alineamiento imperial con su causa no fue una constante. Sobre todo cuando los problemas tocaban la esfera religiosa, en las que la posición del emperador fue, en no pocas ocasiones, vacilante en la búsqueda de un difícil equilibrio en el interior del Imperio. El mismo Erasmo se había pronunciado contra la transmisión dinástica del poder. Evidentemente el holandés tenía los ojos puestos en el predominio indiscutible de casa de Habsburgo sobre las demás, desde el momento en que las episódicas demostraciones de inestabilidad religiosa de algunos emperadores del Sacro Imperio había puesto en serios riesgos la estabilidad de la Iglesia Católica. Quizás el ejemplo lo tenemos en Maximiliano II, cuyos devaneos religiosos, fruto, entre otras razones, de inconsistencia de su voluntad anunciara el embajador Monteagudo a Felipe II el 28 de marzo de 1575. Ello sin contar con la actitud favorable al protestantismo demostrada por el elector de Sajonia Federico el Magnánimo en 1532. O la más que indecisa política de religión seguida por Maximiliano II o Rodolfo II años más tarde.

---

los que han caído y entonces tienen que ser ellos solos los negros: la nobleza y los príncipes están limpios de eso…».

[1124] ALVAR EZQUERRA, A., *El embajador imperial Hans Khevenhüller (1538-1606) en España,* Madrid 2015, p. 27.

En otra carta fechada desde Praga el 18 de marzo de 1575 el conde de Monteagudo representa a Felipe II que había comenzado la Dieta en Praga el 23 de febrero anterior, con la asistencia del emperador y otros miembros de su familia. La noticia que le hace llegar a su rey no puede ser más descriptiva del estado en que se hallaban las relaciones entre católicos y protestantes. Su representante le hace saber que la situación a la que los líderes protestantes habían llevado al emperador era límite, hasta el punto de que se veía constreñido a que «no se tratase negocio alguno» hasta que aquel «no concediese a este reino… la libertad de las conciencias». Su recomendación a Felipe II se limitará, a la vista de las circunstancias, a sugerirle que «ya que no se pueden mejorar las cosas de la religión… a lo menos no se empeoren… en favor de los herejes…» Sin duda, las cautelas de Monteagudo estaban bien fundamentadas, habida cuenta de que la resistencia imperial al empuje de algunos príncipes y señores alemanes convertidos al protestantismo constituían una fuerza incapaz de soportar. Decía el embajador Monteagudo:

> «un caballero principal deste reino que es justicia mayor del, y cabeza y capitán de todos los herejes luteranos y confesionistas, y amparador y protector según dicen de todos demás los sectarios, salvo los husitas de quien es muy contrario por ser muy allegados a los católicos, hizo proposición en esta sustancia… que no se tratase de negocio alguno hasta que el Emperador concediese à este su reino la confesión de Augusta, y con ella libertad de las conciencias… ya que no se pueden mejorar las cosas de la religión en esta provincia, à lo menos no se empeoren ni veamos auto positivo contra ellas en favor de los herejes. Todos me han respondido muy bien… y fue quel dia de la proposición del justicia mayor del reino salieron los Barones de Rosemberg y Pernestan, ayudados por otros cinco o seis católicos que allí estaban en la Dieta, y resistieron fuertemente à lo propuesto por el hereje, diciendo que según lo establecido y compactado por este reino, y conforme a los juramentos hechos por el Rey de Boemia presente y por todos los ministros de su reino, no se puede permitir novedad en cosas de religión ni otra cosa que la católica con permisión de los husitas… los Barones herejes dicen que no han de proceder adelante, si no se asienta y ordena primero lo que piden en este capítulo» [1125].

Los años previos, los del gobierno de Carlos V, puede decirse que supusieron un fugaz triunfo del humanismo renacentista con la vista puesta en la Catolicidad europea al viejo estilo. Más tarde, la ideología y los fines programáticos de la razón política llevada a sus límites propiciará la aparición de cuerpos políticos nacionales poco o nada conciliables con la idea de sometimiento a un emperador impregnado, además, por los dogmas de un Catolicis-

[1125] *Colección de Documentos Inéditos,* vol. CXIII, Madrid 1895, pp. 45-46.

mo, además de poco modélico, dogmático y excluyente. El laicismo político o la secularización del Estado habrá de esperar hasta la segunda mitad del siglo XVII. El mismo Carlos V será protagonista inevitable de las primeras guerras contra los protestantes. Como expuso en su día Hans Freyer «Que [Carlos V] fracase en casi todos los puntos, da a su acción tanto más el carácter de humanidad, y a su vida tanto más el carácter de un destino trágico. La escena de las abdicaciones de 1555 y 1556 es como un símbolo de que la moderna Europa ha nacido del Reino de Dios a través de la situación intermedia del humanismo» [1126].

4.

> D'Andrea: *«Entre las religiones no existe otra más contraria a la monarquía que la calvinista y sus estados de Holanda no se habrían transformado en república si no hubieran abrazado dicha religión».* Felipe II: *«ni he de admitir escusa, ni vos por ninguna razón me la deis, ni dilación alguna». «Nunca tienen inconveniente en perder diez de sus navíos con tal de hundir uno de los nuestros». «Es la rebelión una ambición de eximirse de la obediencia del superior». «Si al principio de la rebelión no se acude con gran presteza». «Si no es posible frenar la República lo único que conseguiremos es perder las Indias, después Flandes, después Italia y finalmente España». «Tratar por fuerza de armas aquellas provincias es tratar de lo imposible».* Olivares: *«La cuestión puede ser reducida a dos puntos: religión y reputación». «Lo que inventan de la Inquisición, que la queremos introducir, es falso».* Richelieu: *«Pretensión imaginaria de su monarquía sobre la Cristiandad».*

Desde fines del siglo XVI y principios del XVII aquella influencia del Catolicismo no se consideraba ya un bien superior que se había recibido devotamente de sus antecesores desde fines del Imperio Romano y que solo cabía respetar en tanto que símbolo de la Unidad entre los reinos europeos. Por el

[1126] *Op. cit.*, p. 624. Y en p. 622 añade: «realmente es Carlos V el príncipe más poderoso, sino también el hombre más importante de toda la época… su persona… permanece dedicada a las angustias de la cristiandad occidental, la época del Renacimiento en su plenitud halló su expresión auténtica. Borgoña y España, el Imperio y la Iglesia, la dignidad del Imperio y el maravilloso destino de la Casa de Habsburgo componen la plenitud de su naturaleza.».

contrario, su práctica en la táctica política presentaba un sesgo poco favorable y, desde luego, descaradamente instrumental. En España, salvo intermitentes soluciones políticas de tono realista, la política oficial respondió a los principios de intolerancia y contra la secularización. El caso de Francia, enfrascada en interminables luchas religiosas, resulta paradigmático en el proceso de confrontación entre papistas y protestantes. La tensión entre las dos fuerzas religiosas, hugonotes y católicos, forzará una actitud expectante y forzadamente comprometida de los reyes.

La excomunión de Enrique IV por su declarado protestantismo, seguido de su conversión al catolicismo, determinará que Francia inicie un camino propio hacia la consolidación de un Estado presidido por el autoritarismo regio. El Edicto de Nantes de 1598 fue una clara muestra del pragmatismo regio, al reconocer las libertades de los protestantes. Despejado en Francia, al menos en parte, el panorama político conviene tener en cuenta la permanente disputa entre Francia y España por lograr una influencia decisiva en la política del Vaticano.

En esta línea de pensamiento, tengo escrito en otro lugar que «la presencia de gobiernos laicos y su posterior consolidación a lo largo del medievo» supuso un duro golpe para la antes omnipotente Iglesia Católica. Los nuevos Estados fueron incrementando la laicidad del comportamiento político. La finalidad era entonces «lograr el monopolio efectivo del mismo… produciendo una pérdida paulatina de protagonismo para la Iglesia». El pensamiento erasmista fue diluyéndose poco a poco desde mediados del XVI. Su humanismo cristiano, limpio de adherencia pragmáticas que justificaran todo aquello que él rechazaba, fue logrando vigor, dando aliento a un maremagnum de enfrentamientos políticos, sociales y sobre todo, religiosos, que vino a colmar buena parte del siglo XVII, A pesar de ello, como apuntara Madariaga «el Estado español… no se sometió jamás a la Iglesia romana» [1127]. Los poderes legislativo, tributario o judicial se fueron sacudiendo durante la Edad Moderna el efluvio clerical que se había venido transmitiendo en medida variable, pero constante, durante generaciones. «Al constituir estas funciones competencia exclusiva de los nuevos oficiales públicos» la influencia de la Iglesia en los asuntos seculares dejará de existir. «Solo será cuestión de tiempo que la separación de los dos poderes sea un hecho» [1128].

Lo que parece claro es que a partir de mediados del siglo XVI las relaciones entre el Vaticano y España fueron determinantes del sistema contrario a la

[1127] MADARIAGA, S. DE, *España. Ensayo de historia contemporánea,* Madrid 1989, p. 32.
[1128] Ver mi estudio *Guerra, religión y política en España. Siglos XVI y XVII», op. cit.*, p. 247.

Reforma, sobre todo tras la celebración del Concilio de Trento (1545-1563). Puede decirse que este es, precisamente, el momento en el que el erasmismo español comienza su decadencia. Algo lógico, si tenemos en cuenta la exaltación religiosa a la que dio alas el Concilio. El napolitano Francesco D'Andrea en una interesante carta a G. A. Doria de 18 de junio de 1680 condenaba el calvinismo por ser el peor enemigo de la institución monárquica, y el modelo de ello venía representado precisamente por Holanda y los Países Bajos:

> «Entre las religiones no existe otra más contraria a la monarquía que la calvinista, y sus estados de Holanda no se habrían transformado en república si no hubieran abrazado dicha religión. Cosa muy bien conocida por Felipe II que por tal motivo supo que la rebelión sería perpetua…» [1129].

Por supuesto, el gran jurista napolitano que tanto juego daría en beneficio de la Monarquía, no fue el único que pronto comprendió que tal guerra con los Países Bajos podía ser larga, difícil, y de incierto final. Razones religiosas, pero también políticas y de poder militar, todas ellas relacionadas con el prestigio, el poder y la traición de unos súbditos revueltos contra su señor natural, a lo que había que añadir la ayuda prestada tanto por Francia e Inglaterra, transformarían Flandes en una hoguera cada vez más reavivada en la que, ante todo, perecería el prestigio junto con parte muy significativa de un territorio perteneciente a la Monarquía Católica [1130]. La inquietud que los Estados Bajos le producía, tras el gobierno del duque Alba determinó que el 30 de enero de 1573 Felipe II dictara una orden en la que trataba de introducir en el desgobierno de Flandes aquello que creía faltarle: «prudencia», «diligencia» y «cuidados». En 1621 recibe Felipe IV una nota en la que puede verse el desasosiego de la corte en la forma de gobierno llevada a cabo. El propio Felipe IV conocía de primera mano una de las razones por las cuales el orden en las materias de gobierno no se producía a ojos vista. Tal vez la razón más prominente, tanto de propios como extraños al sistema, era el «descuido» o la falta de disciplina en el propio funcionamiento de la materia de gobierno. Sin duda esa era la explicación que daba motivo al desasosiego del monarca: «El descuido de los que gobiernan es sin duda el artífice de la desventura y puerta por donde entran todos los males y daños en una república, y ninguno, pienso la

[1129] D'Andrea, F., *Lettere à G. A. Doria, a cura di Imma Ascione,* Napoli 1995, pp. 158-159.

[1130] Comenta Rivadeneira, *Tratado de la religión y virtudes…,* lib. I, cap. XXVII, p. 501 que «… a madama Margarita, duquesa de Parma, gobernadora de los estados de Flandes, amenazó un hereje, hombre bajo y soez, que si no concedía lo que los de su secta le pedían, sería con su daño y peligro de su vida. En el mismo peligro se vio después Alejandro Farnesio, duque de Parma, su hijo, y antes dél el señor don Juan de Austria…».

padece mayor que la nuestra por vivir sin recelo ni temor alguno de ruin suceso, fiados en una desordenada confianza» [1131]. En la mencionada carta el rey ordena, en términos nada condescendientes, a don Luis de Requesens, gobernador del Estado de Milán que:

> «deberá encargarse del gobierno general, una vez que haya partido el duque de Alba… mientras tanto no se hará saber a nadie en los Paises Bajos su resolución, ni le transmitirá sus instrucciones… El Rey le advierte «ni he de admitir excusa, ni vos por ninguna razón me la deis, ni dilación alguna, y quiero que me sirvais en esto sin otra réplica» [1132].

Por descontado que todos, y el rey el primero, no desconocían que los Países Bajos se habían transformado en una trampa mortal tanto para los gobernadores, como los generales y soldados, además de constituir el anticipo de la mayor catástrofe para La Monarquía y el prestigio de su realeza. Sus cartas al rey de 20 y 26 de febrero de 1573 dan testimonio del hondo sentimiento que anegaba el espíritu de Requesens al tener que cambiar su cómodo destino en Milán por el lugar más peligroso de toda la Monarquía Católica. Aquel donde el prestigio militar del duque de Alba había salido tan malparado y a quien, ahora, sería él mismo quien debía ser su juez de residencia [1133].

En carta de 11 de julio de 1573 su hermano el comendador mayor, que tanto había abogado por don Luis cerca de Felipe II para evitar su traspaso de Milán a Flandes, le escribía en estos términos: «Dos días después que regresé de Vigeven, recibí una carta de mano propia del Rey, de 21 de junio, en que, no obstante todo lo que le he escrito, quiere que vayas a Flandes». El 6 de agosto del mismo año un Luis de Requesens presa de la desazón que le producía ser destinado al lugar más peligroso de la Monarquía, escribirá a su esposa que, tras las gestiones realizadas, no podía ocultarlo más de forma que «el aprieto era tan grande, o que yo había de aceptar o desnaturarme de ser vasallo del Rey y de sus Reynos»… «no hay que hacer sino confiar en Dios y encomendarme a él»:

> «En la ida de Flandes podeis hablar ya claro, porque yo la he confesado y escrito a los ministros y ahora la escribo a ese virrey; y cada día la siento más y

[1131] Ver MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco,* Madrid 1973, p. 60.

[1132] MARCH, J. M., El Comendador Mayor de Castilla Don Luis de Requesens en el gobierno de Milán, 1571-1573, Madrid 1943, pp. 311-312.

[1133] MARCH, J. M., *El Comendador Mayor de Castilla,* cit., p. 312. En nueva carta de Requesens al rey de 23 de febrero el Comendador Mayor se expresa en estos términos: «Ahora, si yo acepto, es solamente por no querer ni saber resistir lo que a V. M. me manda con tanta resolución; pero voy a este negocio forzado y de la manera que si V. M. me condenara por pena particular a aquellos Estados», p. 319. Ver *Gobernantes y gobernados,* pp. 201 ss.

> la crueldad que se ha hecho conmigo en no darme licencia para veros; pero bien habéis visto las diligencias que he hecho por lo uno y por lo otro. Y siempre he enviado las copias a mi hermano y a don Pedro Fajardo, el cual me escribió que el aprieto era tan grande: o que yo había de aceptar o desnaturarme de ser vasallo del Rey y de sus reinos. Y no hay que hacer sino confiar en Dios y encomendarme a él… y si Dios me hace merced de salir con bien de Flandes, ha de ser para mi casa, y la vida es corta y mis años muchos y muy cascados y trabajados y traigo la salud muy quebrada» [1134].

Por lo que ve en los documentos, la enfermedad a que alude Requesens no era pura ficción ante lo que se le venía encima. En carta de 20 de febrero de 1573 insistirá en los mismos términos: «hallándome con tan quebrada salud y con tal complisión que me puedo prometer pocos años de vida» [1135]. En una interesante carta de Requesens a Felipe II de 30 de septiembre de 1573, el nuevo Gobernador general le transmite su opinión sobre un posible perdón a aquellos súbditos: «El duque [de Alba] y don Fadrique se han pronunciado absolutamente contra el perdón. En sustancia los motivos son que nunca los Príncipes han perdonado a sus súbditos rebeldes, en tanto que ellos tenían las armas en la mano y que no habían solicitado su perdón… que la religión había sido la causa de este levantamiento y que no se llegaba a un acuerdo con los rebeldes porque no se podía consentir la libertad de conciencia…» [1136] La intransigencia felipista tendrá ocasión de hacerse ver en diversas fechas (1575, 1577, 1579, y 1589) ocasiones en las que el rey rompió todas las oportunidades de llegar a un acuerdo, o, al menos un compromiso satisfactorio [1137]. En su misiva don Luis de Requesens deja bien claro que la situación en los Países Bajos no tendía a mejorar y que el perdón general no era aconsejado por dos opiniones de gran valor, a lo que habría que añadir que nunca se había dado un perdón general a unos rebeldes contra su señor natural que, además, amenazaban con las armas en la mano. Hasta el Edicto Perpetuo de Flandes

---

[1134] March, J. M., S. J. *El comendador mayor de Castilla, don Luis de Requesens en el gobierno de Milán (1571-1573),* pp. 324-325.

[1135] *Colección de Documentos Inéditos…,* tomo CII, Madrid 1891, p. 36. En una curiosa carta a su hermano don Juan de Zúñiga le da su parecer a la vista del estrago que los problemas causaban en el cuerpo de los grandes ministros y embajadores: «Vtra. EXc. Se trata de manera que no me espanto de los achaques que le vienen, sino que no tenga todas las enfermedades del mundo: porque yo hasta hoy no he visto persona tan desordenada en todo como Vtra. Exc. Lo es.; porque si bien se podrían hallar otras que lo sean más en el comer y en el beber, duermen lo que para esto es menester, y no trabajan el espíritu ni el cuerpo de la manera que Vtra. Exc. lo hace; y si hubiera otros, que no lo creo, que trabajasen tanto, serán hombres más sobrios en la comida y en la bebida…» En *Nueva Colección de Documentos Inéditos…,* tomo I Madrid 1892, p. 65.

[1136] Gachard, M., *Correspondence de Philippe II sur les affairs des Pays-Bas,* tome II, Bruxelles 1851, p. 447.

[1137] Parker, G., *Felipe II. La biografía definitiva, op. cit.*, p. 991.

se 12 de febrero de 1577 no se decidi*ó dar traslado de la fuerza militar española a los dominios de Italia.* Hasta allí llegó nuestro autor tras años de guerra en los Países Bajos.

En 1601 Juan Bautista de Tassis escribía estas palabras, en cierto modo proféticas, pero cuya idea matriz había sido ya reiterada por muchos politólogos y doctrinarios españoles y extranjeros, algunos de los cuales habían adquirido experiencia militar, precisamente, en los campos de batalla de Flandes:

> «Si nosotros presentamos 100 barcos ellos presentan 400, y si más presentamos nosotros, más presentan ellos, y nunca tienen el más mínimo inconveniente en perder diez de sus navíos con tal de hundir uno de los nuestros» [1138].

Valle de la Cerda, conocía bien el problema, puesto que había vivido y sufrido directamente el ambiente bélico de Flandes. Desde el momento en que había sufrido en carne propia tanto las privaciones como la dureza del combate, se siente capacitado para enjuiciar con sereno talante la estrategia seguida por los generales españoles («el orden con que ha ydo guiada esta rebelión»), así como para denunciar el empleo por los capitanes generales de «medios sin firmeza y estabilidad». Todo ello presagiaba un funesto final una vez depositadas «buenas esperanças [en] la reduzion destos estados». Desde luego, conocía también las razones que movían a la Monarquía española a mantenerse firme en su intolerancia religiosa, dado que era bien conocida la imbricación entre lo político y lo religioso, sobre todo en el caso español. En los Países Bajos ambos extremos se conjuntaron hasta adquirir la forma de una rebelión en toda regla: «es la rebelión una desordenada ambición de eximirse de la obediencia del superior». Desobediencia que implicaba tanto un intolerable acto de rebelión política como un desprecio hacia las convicciones religiosas de su señor natural.

Lo que no ha de olvidarse es que tanto en lo religioso como en lo político, la corona mantuvo siempre una inalterable actitud negativa ante las demandas de aquellos súbditos. Los repetidos desplantes de Felipe II a diferentes acuerdos gestionados por sus representantes explican sobradamente la imposibilidad de llegar a un compromiso de mínimos. Tiene interés el comentario un tanto sentencioso, y en parte cínico, de Ludovico Settala a propósito del deber

---

[1138] Bautista de Tassis, J., *Discurso del estado de la guerra de Flandes*, 1601. Tomo esta referencia de Parker, G., *El ejército de Flandes y el camino español*, Madrid 2006, p. 39. Elliott, J. H., *Rey y patria en el mundo hispánico,* en «España, Europa y el mundo de ultramar», cit., p. 233 escribe: «el poderío militar español, por muy impresionante que pareciera a los ojos contemporáneos, siguió siendo pequeño con relación a la vastedad de la monarquía y se hallaba concentrado en gran parte del Milanesado y los Países Bajos».

de obediencia a un príncipe malvado. Su teoría es que dándose el caso de un gobernante indigno («príncipe malvado») que, a su vez, está rodeado por un conjunto de ministros y consejeros tan indignos como él, la solución más plausible es que el pueblo prescinda de la obediencia a los oficiales públicos, consejeros y ministros y se limite a obedecer al que, a pesar de su condición, ostenta el poder en la comunidad: «… en un Estado es más tolerable un príncipe malvado que sus funcionarios inmorales, porque, a fin de cuentas, soportando a un príncipe malvado no soportamos más que a un solo patrón, aunque gobierne despóticamente» [1139].

Una vez más, Valle de la Cerda se acogía a los fundamentos de una monarquía confesional, que no establecía distingos entre lo político y lo religioso. Pero, además, el necesario castigo de los herejes o «rebeldes» perseguía impedir a toda costa la pérdida de uno de sus más valiosos dominios al ser herencia de los Habsburgo. Por ello Valle de la Cerda tenía algunas cosas que decir, y otras que considerar, a este propósito. Por ejemplo, tratándose de una rebelión de naturaleza netamente política, aunque también religiosa, cuyo objetivo no era otro que desafiar al poder superior, ¿Qué otro remedio cabía en cualquier república «bien ordenada», de acuerdo con las «leyes divinas, naturales y positivas»? ¿Una respuesta demostrativa de la «floxedad» del superior traicionado, desoyendo el mandato de aquellas reglas que castigan severamente a los que incurrieren en actos de rebeldía?. Entonces ¿Qué se puede esperar, si el castigo no es inmediato, fuerte y adecuado?.

Para Valle de la Cerda las cosas se presentaban suficientemente claras a cualquier observador atento («quien contemplare el orden con que ha ido guiada esta rebelión, fácilmente dexará de admirarse en ver caydos los disinios [los designios]… y buenas esperanças de la reduzion destos estados»). Bastaba con considerar en su conjunto los errores cometidos desde el poder, y por él recordados. Y no solo cabe recordar la deliberada inacción imperial a pesar de las continuas instancias de los príncipes y del propio rey de España («el fundamento no ha sido firme, los consejos vanos y los medios sin firmeza ni estabilidad»). A todo ello habría de añadirse la gravedad que implicaba la falta de una estrategia precisa en lo militar, sobre todo «si al principio de la rebelión no se acude con gran presteza». Si el primer movimiento en la guerra es inmediato y enérgico las posibilidades de éxito son posibles. Esto lo dejan claro los doctrinarios políticos del momento. Demostrando, una vez más, su carácter independiente López Bravo, aparte de otras recomendaciones a los príncipes a propósito de la guerra, reflexiones siempre adecuadas, siempre inteligentes,

[1139] *La razón de Estado*, cit., p. 95.

recoge el conocido adagio «Quien desea la paz, prepárese para la guerra y en la paz no aparte de las armas sus pensamientos» [1140].

> «… quien contemplare el orden con que ha ydo guiada esta rebelión, fácilmente dexará de admirarse en ver caydos los disinios… y buenas esperanças de la reduzion destos estados, si… considerare que el fundamento no ha sido firme, los consejos vanos, y los medios sin firmeza ni estabilidad, de que no se podía esperar sino miserable ruyna… `prque siendo como es la rebelión, una desordenada ambición de eximirse de la obediencia del superior, y esta se consigue, no haziendose caso del rebelde, no dando apariencia de floxedad… Qué se puede esperar. Por tanto, si seguimos las reglas de repúblicas bien ordenadas, las leyes divinas, naturales y positivas que claman contra rebeldes… se puede afirmar, que si al principio de la rebelión no se acude con gran presteza, y se procura oprimir antes de dexarla nacer, se verá el superior dentro de breve tiempo en gran confusión; porque si… no se castiga con fuerza y diligencia, sin que del quede señal, no se puede después castigar…» [1141].

En cambio, en cuestiones religiosas el tema es bien diferente. La infiltración de la nueva doctrina es silente, se expande de la misma forma que una epidemia y, después, su desarraigo es casi imposible, bien porque el ideario que conforma las conciencias de los afectados es casi siempre inamovible, bien porque la parte del pueblo que acaba infectado suele ser aquella que, por lo común, carece de las defensas espirituales o intelectuales capaces de frenar el efecto de prédicas de probada eficacia. En última instancia, solo la fuerza de la razón y la convicción espiritual del individuo puede ser el arma defensiva más segura en este tipo de lances.

Suárez de Figueroa ha explicado esto con sabias y bellas palabras que nos traen el recuerdo de otras debidas a la pluma del espíritu independiente de Furió Seriol. Considera que «el alma es ligera», puro espíritu donde residen la razón y la inteligencia, a las cuales suele añadirse la voluntad, conjuntando con ello un cúmulo de virtudes que es capaz de mantener incólume al ser humano. Salvo cuando el factor inteligencia escapa de la razón para inmiscuirse en todo aquello que conforman «los malos deseos». Para nuestro autor la composición del ser humano es doble. Por una parte, está el lado espiritual, donde reside la razón y el intelecto. Por otra, la parte sensitiva, que es el cuerpo, allí donde habita la voluntad. Es aquí donde golpean todos los actos contrarios a la razón y donde se encuentra

---

[1140] *Del Rey y de la razón de gobernar,* p. 214.

[1141] Valle de la Cerda, L., *Avisos de materia de Estado y guerra, para reprimir rebeliones y hazer paces con enemigos armados, ó tratar con súbditos rebeldes,* Madrid 1599, fol. 9, 9 vto. y 24, 25 y 25 vto., donde rechaza la falta de energía de los Españoles frente a unos rebeldes que no tenían la menor intención de cambiar su postura políticamente rebelde y religiosamente herética.

el riesgo. Así, nos dice que: «el alma es ligera… invisible dentro de lo palpable… en los límites de lo mortal… nace la flaqueza de nuestro ser y de su imperfección… En el cuerpo humano hay dos partes, una espiritual e inteligente, donde está el discurso de la razón y otra sensitiva que es la voluntad… donde asaltan todos los movimientos contrarios a la razón, junto con los malos deseos» [1142].

La desconfianza que más tarde mostrará Olivares respecto de los príncipes alemanes, tendría motivos para subir de tono. Y no solo porque en 1637 se llegara a afirmar que «de las tropas del Señor Emperador más se debe temer que esperar…» recibir ayuda de ellas. Al ser Alemania elemento esencial para sostener la guerra en el Flandes ya protestante, el comportamiento del emperador alemán presagiaba ocultas y menos ocultas intenciones respecto a la vieja amistad existente entre Alemania y España. Hasta que llega el momento en que, con ocasión de la paz de Westfalia en 1648, Fernando III decide pactar separadamente la paz con Francia. Semejante acto de deslealtad suponía tanto la perdida de la ayuda imperial respecto a Flandes, como el incremento de la pujanza y la hostilidad de una Francia que llevaba tiempo ayudando a los protestantes flamencos, al tiempo que trataba de pacificar su reino, además de seguir constituyendo una amenaza directa contra los Estados italianos vinculados desde hacía largo tiempo a España.

En el informe, ya referido, del conde de Monteagudo a Felipe II fechada en Ratisbona el 30 de octubre de 1575 le comunica el modo irregular y poco amistoso del emperador, habida cuenta de las veces que había recibido apoyo de España. Entendía que tal ayuda, tan importante y tan sostenida durante tan largo tiempo, «la olvidaba y dejaba en los tiempos de mayor necesidad» a su suerte a la Monarquía española. Respecto a su comportamiento huidizo y poco comunicativo, e incluso a duras penas amistoso, con Felipe II, interpreta Monteagudo que parecía obedecer, aparte otras razones, a los cargos de conciencia que semejante actitud le representaba («estas eran causas porque se resentía de acudir à los negocios»). Dejo al lector interpretar las acciones del emperador y su respuesta a las constantes interpelaciones que procedían del embajador español. Solo añadiré que las relaciones entre las dos Casas Habsburgo se fueron distanciando hasta que desaparecieron con la alianza de Viena con Francia y después con Suecia en 1648. Los objetivos internacionales de uno y otro, rey y emperador, habían cambiado definitivamente.

> «V. M. le ayudaba y favorecía (al Emperador) en las ocasiones que se ofrecían, y no teniendo él ni sus hijos en el mundo de quien recibir merced y amparo,

[1142] *Varias noticias importantes…,* cit.*,* fols 11 vto. y 13.

> sino de V. M., la olvidaba y dejaba en los tiempos de mayor necesidad; que estas eran causas porque se resentía de acudir à los negocios, no sabiendo él lo que contentaba o descontentaba a V. M… yo, Señor, no gasté poco tiempo en desengañar à S. M. asegurándole del amor y voluntad de V. M. para con la suya Imperial y sus Serenísimos hijos, y con todo esto me dijo una vez: dice el Rey que los quiere como à los suyos propios, y à mi como hermano… y como soleis decir allá: Obras son amores…» [1143].

Baltasar de Zúñiga en un interesante informe a Felipe IV hace el siguiente diagnóstico de la situación internacional y, sobre todo, de Flandes. Parece innecesario resaltar la plena concienciación de los hechos de este político de amplia experiencia que, durante años había ocupado hasta su muerte en 1622 los más altos cargos políticos y de responsabilidad tanto con Felipe III como Felipe IV, del que llegó a ser primer ministro. Su pensamiento, a pesar del catastrofismo que encierran sus palabras, resultará al fin premonitorio. Otros autores, contemporáneos o no, argüirán la misma idea de Zúñiga, incluso con mayor alarma y más profundo sentimiento de amargura. Zúñiga parecía no mostrar empacho alguno en hacer ver al rey la realidad que se ofrecía a sus ojos. Por lo que no debía verse como un exceso de pesimismo por su parte considerar que la pérdida de Flandes pudiera significar la caída en cadena de las demás posesiones españolas y, al fin, del Imperio español. Su conclusión era esta:

> «si no era posible frenar la República lo único que conseguiremos es perder, primero las Indias, después Flandes, después Italia y finalmente España».

Y más adelante añade otros comentarios en los que enfatiza tanto la falta de medios de la Monarquía, como valora la fuerza de sus contrincantes. Todo ello le lleva a lo que considera única conclusión posible: pensar en seguir la guerra tal como hasta entonces, o, peor aún, confiar en la futura victoria simplemente con «tratar por fuerza de armas aquellas provincias [sin tener en cuenta] las fuerzas grandes… por mar y por tierra… con sus confederados de Francia, Inglaterra y Alemania… es tratar de lo imposible»: Ese y no otro era el único diagnóstico posible de la grave situación que a la Monarquía se le presentaba en un punto especialmente sensible para los Habsburgo españoles. Pero quizás lo más llamativo del caso es que a pesar de que los informes oficiales, e incluso la conciencia generalizada tanto dentro como a nivel internacional, apuntaban inequívocamente al fin del protagonismo español. Co-

[1143] *Colección de Documentos Inéditos,* vol. CXIII, Madrid 1895, pp. 234-235.

menzando por la pérdida de los Países Bajos, los monarcas nunca admitieron cerrar una herida por la que se escapaban a raudales las fuerzas de la Monarquía Católica.

Parker relaciona esta resistencia numantina en el hecho de que aceptar las condiciones de los flamencos (libertad religiosa, libertad política con reconocimiento de los privilegios, leyes y costumbres) afectaba directa y mortalmente a su reputación. Más aún cuando en 1574 Felipe II había permitido negociaciones para llegar a un acuerdo, siempre que no se tocara lo referente a «la Iglesia Católica Romana» [1144]. Lo que equivale a admitir que la puerta a cualquier acuerdo estaba definitivamente cerrada. Baltasar de Zúñiga añadirá a todo lo anterior que:

> «El tratar por fuerza de armas aquellas provincias como estaban de antes, quien quiera que lo mirase atentamente y sin pasión y considerare las fuerzas grandes de aquellas Provincias por mar y por tierra, el sitio de ellas tan fuerte y tan rodeado de mar y ríos caudales y tan en comarca con sus confederados de Francia, Inglaterra y Alemania, y aquel estado en el punto en que se halla, y el nuestro en el que está, hallará que es tratar de lo imposible» [1145].

Uno de los argumentos más insistentemente esgrimidos por los flamencos y más aireados por el príncipe de Orange era que, entre otras maldades, España quería despojar a los Países Bajos de todos sus privilegios, desmontar los fundamentos de la nueva fe y, sobre todo, introducir la Inquisición al modo español. Con fecha 17 de julio de 1562, Felipe II en carta a su hermanastra y gobernadora de los Países Bajos, Margarita de Parma, le hace toda una confesión en la que desmonta puntualmente todo aquello que se refería a los propósitos de la corona de trasladar la Inquisición española a aquellos territorios, calificándolos de invenciones sin fundamentos («falso y fuera de toda razón»). No olvida transmitirle cuales eran las posibles vías por las que semejante falsedad había penetrado en aquellos dominios, con el objetivo evidente de perjudicar su imagen ante los propios flamencos y demás naciones:

> «Lo que inventan de la Inquisición, que la queremos introducir al modo de España, también es falso y fuera de toda razón porque la que aquí [Países Bajos] se usa es más sin misericordia que la de acá; pero ni nunca el cardenal me lo ha escripto ni tratado sobrello, ni a mi me ha pasado por pensamiento; y si el confe-

---

[1144] Parker, G., *España y los Países Bajos,* cit., pp. 64-65. Recoge el autor las palabras inequívocas del secretario Mateo Vázquez a Felipe II: «… podemos temer que todo se hunda de golpe… si Dios hubiese querido que V. M. acudiese a remediar todas las turbaciones del Mundo habría dado a V. M. el dinerto y la fuerza necesarios».

[1145] Martín Sanz, F., *La política internacional de Felipe IV,* s.l., de la ed. de 1998, p. 185.

> sor dijo algo dello debió de ser por vía de plática ò tratando de la vía ordinaria que disponen los sacros cánones» [1146].

Todavía en 1628 un Olivares desbordado por las circunstancias del momento y aquellas otras que parecían hacer inviable la continuidad de la Monarquía, aún sostenía que «la cuestión puede ser reducida a dos puntos: religión y reputación». Parece significativo que la palabra conservación y, mucho menos, acrecentamiento aparezcan en el escueto diagnóstico del Primer ministro. Sin duda su lacónico análisis de la situación en que se hallaba la Monarquía era acertado. Al menos coincidía plenamente con la noción de razón de Estado de un doctrinario político solvente y tan enemigo de Tácito, como de Maquiavelo. Me refiero a Antonio de Herrera, quien afirmaba sin medias tintas que «la razón de Estado es el alma de los reinos… y el principal fin de su conservación… La materia de Estado significa prudencia política… para aumentarle y conservarle» [1147]. Obsérvese la coincidencia que el autor reconoce entre dos conceptos, o dos ideas, etéreos ambos como pregona su naturaleza; por un lado la virtud de la prudencia y por otro el concepto de la razón de Estado. El gran problema que se le planeaba en estos momentos y en años posteriores consistía en encontrar los medios necesarios para mantener, no solo la enorme construcción monárquica, asentada sobre dos mundos, sino también su existencia misma [1148]. Las disidencias religiosas habían pasado a un segundo plano ante la gravedad de la situación presente. Sin duda era el momento de Francia, por fuera de los interminables enfrentamientos habidos durante las guerras de religión, al margen de toda añagaza política simulada o disimulada, o amenaza militar a mayor escala.

Era una cuestión de predominio, de afianzamiento de la reputación, el reconocimiento, en fin, de la primacía francesa en Europa. Era el momento que Richelieu y Luis XIII estaban esperando. En 1629 se produce el famoso «Aviso» del cardenal y el 6 de julio de 1635 el «Manifiesto» de Luis XIII especialmente empeñados en que una guerra contra la Monarquía Católica, que aún parecía albergar un viejo ideal carolino de lo que el Aviso consideraba «pretensión imaginaria de su monarquía sobre la Cristiandad» parecía ajustado a la realidad ante los ojos de todos. El momento parecía, pues, propicio para poner

---

[1146] *Colección de Documentos Inéditos…,* vol. IV, Madrid 1844, p. 281.

[1147] *Discurso y tratado sobre la materia de Estado,* cit., p. 89.

[1148] Un examen de cómo se llegó a la Paz de los Pirineos en 1653 puede verse en el riguroso análisis de Domínguez Ortíz, A., *España ante la Paz de los Prineos,* en «Crisis y decadencia de la España de los Austrias», Madrid 1971, p. 157 ss. Afirma el citado autor que «al concertarse la paz de Westfalia en 1648 hacía ya trece años que Francia nos había declarado la guerra; complicada con la que de mucho antes sosteníamos con Holanda, y luego con las sublevaciones de Cataluña y Portugal.

en ejecución una vieja aspiración francesa, o mejor, para dos proyectos que habían animado los muchos momentos oscuros de la corona francesa: «parar el curso de los avances de España», «someter su imperio en forma de monarquía perpetua… sobre la cristiandad»:

> «… parar el curso de los avances de España y en contra del propósito de esta nación de aumentar su dominio y ampliar sus límites… de someter su Imperio en forma de monarquía perpetua… [y la] pretensión imaginaria de su monarquía sobre la Cristiandad» [1149].

Los acontecimientos que se habían ido sucediendo décadas atrás, parecían auspiciar un nuevo giro, cuyo fin sería la consolidación de la monarquía francesa sobre la base de un autoritarismo político estabilizador de las anteriores turbulencias sociales, políticas y, sobre todo, religiosas. Enrique de Navarra y Enrique de Borbón fueron declarados herejes por un Sixto V que, presumiblemente, no había meditado bien tal decisión. Si esta última no se reconducía, la intervención de Felipe II de España en el problema político-religioso en Francia sería inevitable. Incluso cabía la posibilidad de que el soberano español se coronase rey de Francia [1150]. En realidad la situación de Francia era lo bastante grave como para que, como señalara Antonio de Herrera en 1598, desde la propia Francia se decidiese solicitar «al Rey Católico que los favoreciesse con sus fuerças, pues… al mismo Rey Católico convenía por la vecindad de sus estados, que corrían grande peligro perdiéndose la Religión en Francia». No cabe duda de que el problema era lo bastante serio como para que, tanto franceses como el fogoso Sixto V, sintieran que la creciente desazón que se adueñaba de ambos espíritus dejase paso a lo más próximo al pánico. No es de extrañar que la situación fuese angustiosa si con ella presentían moverse sus sedes.

El Papa, por su parte, era consciente del grave peligro que el Catolicismo corría si la herejía seguía extendiéndose por territorio francés. Más aún si venciendo en Francia al sector católico se divulgase por la católica España, extremo éste en el que existía plena coincidencia con el soberano francés. La situación era lo suficientemente grave como para que los viejos conflictos que

---

[1149] Tomado el dato en Benavides, J. I., *El Cardenal-Infante. La esperanza frustrada de la Monarquía hispánica (1609-1641),* Madrid 2020, p. 221.

[1150] Lynch, J., *La España de Felipe II,* cit., p. 143 escribe acertadamente: «si Felipe II conseguía la corona de Francia, explotando los conflictos religiosos, ¿cómo podría el papa resistir su poder, que dominaría casi la totalidad del mundo católico? ¿No procedería entonces a redoblar sus presiones en Italia? Razones de tipo religioso, pero también político, indujeron al papa a situarse en Francia contra el partido español y contra la liga. Para el monarca español el problema esencial era el de la sucesión, que, sin embargo, era secundario a los ojos de Sixto V».

habían enfrentado a Papas profranceses contra España, figurando en medio de la controversia casi siempre la ambición por los territorios italianos, quedasen sumergidos en el más estridente de los silencios. Tiene todo el sentido que ambas partes coincidieran en que el peligro que ahora corría el catolicismo en Francia, podía ser preludio de lo que podría suceder en España.

Tal vez eso explique que la solicitud cursada por Sixto V tuviese como colofón que tal ayuda se realizase «de veras» y no como un «disimulo» a que tan acostumbrados estaban los gobernantes más o menos influidos por Maquiavelo. La confederación entre ambas potencias, aunque fuera ocasional, debería ser efectiva para ser eficaz. En el recuerdo de Sixto V constaría la mesura que Felipe II adoptó en 1566 ante el problema de los Países Bajos y que no hizo sino alimentar la cólera del pacifista Pío V. En todo caso cualquier proyecto en ese sentido no sería duradero, ya que en 1610 se produjo el asesinato de Enrique IV de Francia por el católico Ravaillac.

Nos recuerda Herrera que «el Pontífice… apretava al Rey Católico para que socorriesse à los católicos y los favoreciese de veras», eso sí «poniendo por delante el daño que se avia de seguir a sus Reynos…» [1151] La información que nos proporciona Herrera resulta bastante precisa y demuestra que el autor tenía pleno conocimiento que el problema religioso en España y Francia formaba un conjunto de difícil salida. La expulsión de los protestantes franceses podía dar lugar a que la Monarquía Católica se viese envuelta en los mismos problemas que el país vecino. Enrique IV señalaría, a partir de 1590, el camino conducente a la «neutralización bajo un signo católico», es decir, revitalizar el compromiso entre ambas religiones haciendo uso de la «casuística» y la simulación como remedios eficaces y urgentes. Sin embargo el Edicto de Nantes de 1598, no satisfizo a los católicos dado que concedía a los hugonotes igualdad de trato que a aquellos [1152]. Por

[1151] Herrera, A. de, *Historia de los sucesos de Francia desde elk año 1585 hasta el fin del año 1594,* Madrid 1598.

[1152] Recuerda Zweig que «Anticipándose una generación a la reunión de ambos credos en Nantes, Castellio aconseja a los franceses practicar de verdad la tolerancia. Es el momento en que «Calvino consigue que en el sínodo general reformado de agosto de 1563 se llegue al acuerdo siguiente: "la Iglesia informa de la aparición del libro *Conseil à la France desolée*, cuyo autor es Castellio. Se trata de un libro muy peligroso y hay que guardarse de él"». *Castellio contra Calvino,* cit., p. 228. Y en pp. 217-218 el mismo autor y obra recogen una respuesta de Castellio a Calvino que, por su descarnada sinceridad resulta incluso emotiva: «Pero ¿es realmente imprescindible? ¿No basta con el testimonio amañado por ti y con el de los tuyos?… Incluso tus propios discípulos han tenido que reconocer más de una vez que no se puede albergar la más mínima duda acerca de la austeridad de mi conducta. Como mi doctrina se apartaba de la tuya, tuvieron que limitarse a asegurar que yo estaba en un error. ¿Cómo te atreves, pues, a divulgar tales cosas sobre mí, y, al hacerlo, a invocar el nombre de Dios? ¿Es que no ves Calvino lo terrible que es apelar al testimonio divino en unas acusaciones que han sido inspiradas exclusivamente por el odio y la rabia?».

otra parte, entre 1589 y 1596 Enrique IV había vencido la resistencia tanto de la Liga católica francesa, como la formada por los disidentes católicos franceses pensionados por Felipe II y las tropas que este último había enviado en ayuda de aquellos.

Tales victorias sobre los aliados se produjeron en los «años decisivos» de 1593-1594. No deja de tener su importancia el hecho de que los propios miembros de la Liga demostraron con su comportamiento el poco interés que mostraban, tanto en su compromiso y fidelidad al rey, como a la causa que les había llevado allí: es decir, el fin religioso y político que aquel proyecto perseguía. En carta de Felipe II al duque de Sessa, su embajador en Roma, le hace saber que «en los que quedan de la Liga la tibieza es mucha en el zelo de la Religión y la sed de su acrecentamiento y intereses muy ardiente pospuesto lo principal que es lo de la Religión, atienden por aquí a sus fines» [1153]. Lo que siguió fue la desintegración política y militar de la Liga. En 1598, tras la paz de Vervins, el proyecto de los exiliados dejó de tener sentido. Felipe II reconoció como rey legítimo de Francia a Enrique IV, por lo cual era ya innecesaria la intervención española del lado de los católicos exiliados franceses antes opuestos al primer Borbón [1154]. Lo que no se pudo evitar es que el magnicidio fuese considerado como un crimen de Estado instigado por España, enturbiando aún más las ya tensas relaciones entre los dos países».

5.

Richelieu: *«Tratar a los súbditos, de cualquier religión que fuesen, igualitariamente, tal como recomienda la razón».* D'Andrea: *«La religión sirve al Estado, y los estadistas se sirven de la religión para*

[1153] Descimon, R. y Ruíz Ibáñez, J. J., *Los franceses de Felipe II...,* p. 82. En p. 86 los autores concluyen: «De los diversos acuerdos negociados entre los agentes de Felipe II y los gentilhombres franceses solo cuatro tuvieron un efecto real. Tales contratos imponían prestar un juramento de fidelidad y reconocer al rey de España como señor natural hasta que no hubiera un rey verdaderamente católico en Francia».

[1154] Descimon, R. y Ruíz Ibáñez, J. J., *Los franceses de Felipe II. El exilio católico después de 1594,* México 2013, pp. 75 y 76. En p. 77 se dice que «La Liga ha sido una coalición entre clérigos, poblaciones urbanas y miembros de la nobleza, de manera que esta naturaleza socialmente compuesta y políticamente plural estuvo presente a la hora de buscar fortuna y acomodo en las tierras de Felipe II. El fenómeno es, por lo tanto, más complejo que la… propuesta por parte de la historiografía, de que se trataba de un grupo de fanáticos financiados y comprados por el rey católico». Incluso el cardenal Aldobrandini no había dudado en comunicarle en 1597 que el Papa estaba bien informado sobre los exiliados y que desautorizaba sus planes de reactivar la Liga, dado que eran «simples maquinaciones de rebeldes», p. 185. También p. 262. Ver también Ródenas Vilar, R., *La política europea de España durante la Guerra de Treinta años (1624-1630),* pp. 29 ss.

conservar o subvertir al Estado». Erasmo: *sobre la Sma. Trinidad: «Los tres son de una misma naturaleza ¿qué necesidad hay de fatigosas disputas?». «Maquiavelo dice que la religión es necesaria para conservar el Estado». «"Cuius regis eius religio" para tener sujetos a sus súbditos, fingiendo ser lo que no es». «Es de tanta fuerza la religión que vacila el Estado que está sin ella… porque no solo somete los cuerpos, sino también las conciencias».* Locke: *«Hay solo una cosa que reúne a la gente para conmociones sediciosas, y es la opresión».* Saavedra: *«Al príncipe tirano o que declinase de la verdadera religión* [hay que] *reducirlo o deponerlo».*

Ya en 1616 el cardenal Richelieu maduraba la idea de un cambio necesario para la política francesa. Ese cambio se orientará años más tarde en la necesidad de potenciar el poder real. Potenciación regia y centralización del poder ante los súbditos y frente a una nobleza que, con frecuencia, daba muestras de rebeldía. Y al mismo tiempo la voluntad regia de «tratar à los súbditos, de cualquier religión que fuesen, igualitariamente». Cara al exterior el cambio de rumbo habría de orientarse en un esfuerzo de resistencia frente al imperialismo de los Habsburgo. Nada nuevo por lo que venía sucediendo hacía más de un siglo.

Francesco di Donato en un amplio y documentado comentario sobre la obra de Roland Mousnier *La costituzione dello stato assoluto* (2002) da, a mi juicio, referencias válidas para entender el modo cómo el absolutismo político se instala en la Francia de Enrique IV. El hugonote asesino de Enrique III en 1589 aspiraba a transformarse en el nuevo rey de Francia, para lo cual lo primero que hizo fue convertirse al catolicismo de conformidad con las leyes fundamentales francesas. Era, pues, un «devoto assassino» que contaba, además, con el apoyo de gran cantidad de franceses. Sin embargo, la maniobra le salió adversa, puesto que «este sincero católico, orgulloso de su santa doctrina medieval y con un furibundo celo contra la herejía, contribuyó "sin haberlo querido, a salvar a Francia"». Recogiendo las razones expuestas por Mousnier afirma que «El absolutismo fue en aquel momento una condición vital para Francia… la puñalada de Ravaillac ha favorecido el triunfo del absolutismo en el país… pero aquella que el regicida no quería, aquella que él habría querido golpear en la persona de Enrique IV el 14 de mayo de 1610, la Francia absolutista y galicana… patriótica y nacionalista volvió a su soberanía contra el papa y contra el emperador» [1155].

[1155] Mousnier, R., *La costituzione nello stato assoluto,* ed. Napoli 2002, pp. XLII y XLIII.

En consecuencia, el de los nobles no era un problema de religión, sino de rebelión. Y el tratamiento que había de darse a todos debía ser el de la tolerancia, sin que ello afectara a la autoridad real. Por lo cual, ha de entenderse que esa potenciación del poder real supuso en Francia la pérdida de la libertad política de los súbditos. Puede considerarse esto último como la supremacía del príncipe sobre el Derecho, al contrario de lo que sucedió durante una Edad Media en la que la libertad política se asentaba justamente sobre el principio contrario [1156].

Maravall escribió con acierto que «ese juego de libertad y represión afecta a la raíz de la cultura, las crisis sociales son procesos que alteran profundamente el estado social de un pueblo… la cultura del Barroco surgió de las circunstancias críticas… en que se hallaron los pueblos europeos». Los términos en los que se expresaba Richelieu eran inequívocos: los súbditos de cualquier religión deben ser tratados «igualitariamente… tal como recomienda la razón». López de Vega hace hueco en sus obras a situaciones un tanto extravagantes desconocidas tiempo atrás. Las críticas de los estamentos interiores respecto de los nobles llegan al extremo de considerar los continuos beneficios y prebendas de la corona y el comportamiento ambicioso de sus componentes, como una corrupción tolerada por el poder político y amparada por el poder nobiliario. Inserta el autor un párrafo de indiscutible agresividad: «… obligando la corrupción del siglo a sacar de ahí mismo contraria conjetura… pues siendo los de más alta esfera los que más escandalosamente viven (plugiera el cielo que así no fuera), algún indicio parece que nos dan de que con la sangre les viene naturalmente lo escandaloso (paradoja segunda). Un racional no puede admitir y reconocer en su trato esta superioridad impuesta por la política, que no se basa en la naturaleza, sino en unas diferencias entre los hombres establecidas arbitrariamente desde el poder y mantenidas por medio de artificios, como una teatralidad pública» [1157].

> «el rey quiere tratar a sus súbditos, de cualquier religión que fueren, igualitariamente, y al mismo tiempo, tal como recomienda la razón, que unos y otros se plieguen a su deber» [1158].

[1156] Ver Carlyle, A. J., *La libertad política,* cit., p. 37.

[1157] *Paradoxas racionales,* Madrid 2005, pp. 15-17.

[1158] *Instructions de M. de Schomberg.* En Avenel, *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'Etat du Cardinal de Richalieu (1853-1877).* En *Colletions des Documents Inedits sur l'Histoire de France,* tomo I (1608-1624), Paris 1853, p. 224. Sobre este tema hay múltiples referencias en mi *Materia de Estado…,* cit. Y en *Gobernantes y gobernados…*

Es evidente que con tales planteamientos lo que se intentaba era dejar sentadas, e incluso blindadas, las bases para la construcción de un Estado unitario, inmune a fisuras ideológicas o confesionales que llegaran a comprometer el centralismo político y la imagen de un soberano católico dotado de poder absoluto. Que esto no llegara a lograrse finalmente fue consecuencia de la pervivencia de ciertos residuos medievales adheridos a los nuevos elementos surgidos en la construcción de un Estado moderno, del que era modelo el caso de Francia. En esta última «el gobierno absoluto tenía un problema complejo nada fácil de resolver: se trataba de reducir a unidad una compleja y articulada jerarquía de señores, de órdenes, de cuerpos, de estructuras religiosas, ciudadanas, de oficios, cada uno de las cuales conservaba celosamente sus derechos y privilegios» [1159]. En cualquier caso, los proyectos de Richelieu que tendrían su efecto en el reinado de Enrique IV, en nada tenía presente los principios morales y humanistas de Erasmo. Ni libertad religiosa ni absolutismo aniquilador de libertades, de voluntades y de confianza en la razón. Pero ya había pasado más de un siglo desde que la pluma de Erasmo se deslizara entre sus dedos [1160].

En última instancia, como anota H. Freyer «la disolución del imperio había progresado demasiado como para que hubiera podido corresponderle el papel de potencia decisiva en la guerra de religión. Desde el principio les correspondió a los poderes territoriales… en aquella hora histórica, el imperio pagó el precio de ser imperio» y al mismo tiempo «el pensamiento de un imperio protestante se quedó en una fantasía» [1161]. Resulta poco discutible que desde fines del siglo XV apenas quedaba el recuerdo de aquel principio unitario que, desde el fin del Imperio romano, armonizaba las conductas de los detentadores del poder político. A veces da la impresión al leer ciertos textos que la tan mencionada Caída del Imperio romano, fue como un monstruoso rugido que apenas dejó como secuela polvo y confusión colectivos.

Nada más erróneo, puesto que todo aquello que el Imperio había creado casi de la nada, serviría durante siglos para nutrir tanto la vida política de Eu-

[1159] Donato, F. di, Mousnier, R., *La costituzione dello stato assoluto,* cit., Introducción, p. CXXI. Marcel Marion, *Dictionnaire des Institutions de la France au XVII et XVIII siècles,* Paris 1923, p. 260 tiene escrito con referencia a Francia que «Los gobernadores habían sido para la realeza unos rivales peligrosos, a menudo enemigos. Se habían transformado durante las guerras de religión en poderosos personajes que usurpaban el derecho de poner impuestos, de administrar justicia, de expedir cartas de legitimación, de naturalización, etc… Nadie contribuyó más a bajar su poder que Richelieu…».

[1160] García Villoslada, R., *Loyola y Erasmo,* cit., p. 315 refiere el paso de unos soldados «bajando de Estrasburgo, penetran en Basilea, la ciudad inmortalizada por Erasmo; oyen que el príncipe de los humanistas no está entre los vivos y visitan su sepultura en la catedral, en aquella catedral sin obispo, llena poco a de magnificencia y ahora despojada por los iconoclastas…».

[1161] *Op. cit.*, p. 628.

ropa, como la lengua, el derecho o la religión. Cuando en los primeros tiempos de la Edad Media se menciona en los textos la polémica o la colisión de intereses entre las dos espadas, en realidad se está hablando del cesaropapismo o de los esfuerzos del Sacro Romano Imperio y de la Iglesia de Roma por ocupar la primacía sea desde el punto de vista político o del espiritual. Y no ha de olvidarse que el «expediente» de la excomunión constituía un argumento de indudable peso para que los príncipes seculares pensasen con detenimiento cuales debían ser sus intenciones en la confrontación con el poder papal.

Tras el Edicto de Milán del 313, al otorgarse la libertad religiosa en el Imperio, emergería cada vez con mayor fuerza el principio de la división de poderes; algo que solo muy precariamente cobraría valor propio en los siglos medios. A pesar de ello, este último, una vez consolidado en la práctica política, perduraría durante siglos y al convertirse el catolicismo en religión del Imperio, daría comienzo el protagonismo lento y decidido de la Iglesia Católica en la vida de Europa Occidental. Su creciente proceso de secularización corrió paralelo con el protagonismo de la Iglesia de Roma durante largo tiempo. A nadie debe sorprender que a mediados del siglo XVII, visualizado ya por algunas mentes preclaras la realidad práctica de un principio destinado a remodelar el panorama político occidental, el prestigioso y sagaz doctrinario político napolitano tan vinculado a la monarquía española hasta casi el final de sus días, Francesco D'Andrea, sentencie sin la menor vacilación que:

> «la religión sirve al estado, y los estadistas se sirven de la religión para conservar o para subvertir el Estado».

Para desgracia de la católica España y su construcción monárquica, el aspecto que presentaba la rebelión holandesa no dejaba de ser un problema de primera magnitud. Para su compatriota y contemporáneo Boccalini la libertad política a que aspiraban las «Provincias de Flandes» resultaba incompatible con la fórmula monárquica que, con frecuencia, tiende a la tiranía. Algo que conocía bien D'Andrea quien reconocerá que esto era «cosa muy bien conocida por Felipe II que por tal motivo supo que la rebelión sería perpetua». Pero, al mismo tiempo, esa libertad política era la que determinaba la existencia de «Patrias libres», aquellas en las que más fácilmente cundía el progreso en todos los ámbitos. Esto es una parte muy importante que explica la «guerra de liberación» contra la dominación «feudal» de la Monarquía Católica. Para los habitantes de los Países Bajos su separación de España significaba su consolidación como «Provincias libres», libres políticamente, libres para elegir su fe conforme a una libertad de conciencia que en modo alguno podrían obtener

del soberano español y, desde luego, libres para seguir practicando, conforme a su ya larga y fructífera tradición, el comercio por tierra y por mar [1162]. Anotaba perspicazmente John Locke que:

> «La vecindad une a unos y la religión a otros. Pero hay solamente una cosa que reúne a la gente para conmociones sediciosas, y es la opresión» [1163].

La importancia de este hecho puede considerarse válido hasta el punto de que si otras rebeliones producidas en el seno de la Monarquía Católica hubieran tenido el mismo sesgo que la holandesa, el resultado hubiera sido muy diferente, incluso para la misma continuidad de aquella [1164]. De todo eso era consciente Felipe II y su hijo y nieto: la guerra sería inevitable y perpetua hasta su resultado final; de ahí el inmenso e inacabable esfuerzo bélico, logístico y humano por evitar esa caída múltiple de los dominios de una Monarquía despedazada tras una inevitable y épica derrota. A eso se refería Baltasar de Zúñiga en su dramática sentencia de 1622 ya citada: «el tratar por fuerza de armas aquellas provincias… es tratar de lo imposible». Como hombre culto y experto en el arte militar, era perfectamente consciente de las grandes dificultades que convergían en aquel trozo de Europa, alejado de España y rodeado por potencias prestas a prestarle ayuda.

Como ya he apuntado en otro momento de este trabajo el delicado problema de Flandes reunió en sí mismo inconvenientes de todo tipo y naturaleza: geográficos, políticos, gubernativos, hacendísticos religiosos y también militares. Constituyó todo un complejo de desafíos de primer orden. La Monarquía demostró ser incapaz de atender tan ingente desafío en sus múltiples facetas, y ello a pesar de que desde largo tiempo atrás, personajes con la lucidez precisa para vislumbrar lo que para todos parecía evidente, desaconsejaron la forma cómo el asunto se estaba llevando a cabo. Más aún, como ya se ha dicho, contando además con la ayuda de Francia e Inglaterra.

El célebre obispo Juan de Palafox, teólogo, doctrinario político, virrey y visitador general de la Nueva España, es uno de los que sostienen la tesis de que en la pérdida de Flandes tuvo no poco que ver «no haber acudido por su persona» Felipe II a apagar el fuego cuando aún era posible. Pero lo que de este autor me interesa es el juicio global que el problema de Flandes le mereció como hombre de larga experiencia política, así como doctrinario de la máxima

---

[1162] Señala ZWEIG, S., *op. cit.*, que «El calvinismo avanzó en Holanda con precipitación… pronto en este pueblo, que ha resistido al emperador de dos mundos, surge la oposición. No quiere pagar esa libertad política recién conseguida aceptando la presión dogmática sobre las conciencias».

[1163] *Carta sobre la tolerancia,* p. 61.

[1164] Me remito a *Materia de Estado*…, pp. 292-297.

altura. Lo que el derrumbe de Flandes supuso para la decadencia de la Monarquía: «No hay quien dude que las guerras de Flandes han sido las que han influido la ruina de nuestra Monarquía, porque aunque aquellas Provincias eran muy inferiores à nuestras fuerzas; pero debaxo de aquella mascara… ha peleado España con la emulación de Francia, con la herejía de Alemania, con los zelos de Venecia, con los horrores de Inglaterra, y Escocia, y con todos los disidentes de Italia…» [1165].

Como puede observarse con el desplome lento pero continuo de la Monarquía, muchos de los ideales que surgieron con el florecer del Renacimiento quedaron aparcados de forma abrupta e incesante. Nada de humanismo cristiano, nada de principios moralizantes en materia política, sí a la guerra sin que los escrúpulos distingan entre justa o injusta. El poder absoluto de los príncipes desde fines del XVI, dará al traste con la serena virtud de la prudencia, con la tolerancia cristiana como ejemplo de un buen príncipe. No al compromiso de corta duración y perceptible superficialidad. No a la libertad política y religiosa en virtud del principio de que la religión del pueblo ha de ser la misma que la del príncipe. Finalmente, nada de la sencillez de la vida de los primeros tiempos del cristianismo, del perdón, de la caridad, etc. Erasmo había muerto hasta en el recuerdo. Lutero y las distintas ramas que se desprendieron de la Reforma conformarán unas forma de vivir y de hacer política conforme a nuevos moldes.

Nada fácil es encontrar, sobre todo en términos ideológicos, un espíritu tan libre, tan prendido de humanismo y tan heroico como para sostener aquello que ni Lutero, ni Zvinglio ni Calvino se atrevieron a hacer. Ni siquiera demostrar esa tolerancia que unánimemente se atribuye a Hume o a Locke ya en tiempos más recientes. Afirma Zweig que ninguno de «esos audaces innovadores, al aceptar en su nueva doctrina el dogma de la Trinidad, no le parecen ni de lejos lo suficientemente revolucionarios a la hora de depurar el Evangelio. Servet, en cambio, con la intransigencia de un ventiañero, declara el concilio de Nicea como simplemente nulo y el dogma de las tres hipóstasis incompatible con la unidad de la esencia divina… Miguel Servet conoce la verdad… visita a los grandes sabios… para exigirles que sin tardanza supriman el "falso" dogma de la Trinidad en la Iglesia evangélica» [1166].

[1165] PALAFOX Y MENDOZA, J. DE, *Juicio interior y secreto de la Monarquía para mi solo,* manejo la obra en la publicación de VALLADARES, A., *Semanario erudito,* tomo VI, Madrid 1787, p. 50, donde el célebre obispo enjuicia el debatido comportamiento filipino de que la pérdida de Flandes se debió a «no haber acudido por su persona» Felipe II a apagar el fuego cuando aún era posible.

[1166] ZWEIG, S., *Castellio contra Calvino,* pp.106-107. El formidable aldabonazo de Miguel Servet tiene el valor de una heroicidad de difícil calibre, si miramos el ambiente en que su afirmación se produjo. Erasmo lo tuvo más fácil, a pesar de la amenaza de sus persecutores ortodoxos, heterodoxos o reformados.

En la amplia correspondencia del príncipe de Orange dada a conocer por diversos investigadores, especialmente por Gachard, podemos encontrar repetidos hasta la saciedad conceptos y acusaciones de todo tipo. Su autor resalta tanto la fidelidad siempre mantenida a los reyes de España, como la incalificable crueldad del duque de Alba. Por supuesto, sin olvidar la irreductible defensa de los antiguos derechos, ahora pisoteados por los españoles. En realidad, el examen de las quejas y lamentos de Guillermo el Taciturno nos muestran una incoercible oposición hacia el rey de España, pero sobre todo sobre su gobernador y capitán general el duque de Alba. Son cartas, siempre rebosantes de los mismos lamentos dirigidas a los personajes más importantes del momento, Maximiliano II Emperador alemán, Felipe II y otros soberanos más o menos implicados, tanto en el logro de la libertad religiosa y política de Flandes, como en dañar lo más posible la insufrible preeminencia de la Monarquía Católica.

Es sabido que, en medio de la borrasca generada en los Países Bajos debida a cuestiones tanto políticas como religiosas, Saboya siempre se mantuvo al lado de España, a pesar de la presión francesa. El caso de Manuel Filiberto de Saboya resulta paradigmático, ya que su territorio permitía a los españoles llegar hasta Flandes sorteando los territorios enemigos [1167]. A cambio, el apoyo de la Monarquía permitirá que en la segunda mitad del siglo XVI aquel empiece a considerar la política del ducado de otra manera, es decir, en términos de expansión del mismo en el Piamonte. El agravamiento de la crisis en los Países Bajos empujará al príncipe sabaudo, en 1573 y, sobre todo entre 1575 y1576 a prestar atención a nuevas ampliaciones territoriales, dado que «podía contar con una capacidad de maniobra más amplia que antaño, y con una fuerza que tanto Francia como España trataban de atraer a su bando» [1168]. Es el ejemplo clásico de aquel que deja atrás su debilidad sacando partido en un juego característico del poder. Algo parecido hicieron otros principados italianos no incorporador a la Monarquía, a los que habré de referirme.

En 1523 escribió: «¿No está destinado a tener compañía con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo el que no puede desenredar… lo que distingue al Padre del Hijo o el Espíritu Santo de ambos, o cual es la diferencia entre la generación del Hijo a partir del Padre y la procesión del Espíritu? ¿Si yo creo… que los tres son de una naturaleza, ¿qué necesidad hay de fatigosas disputas?. Si yo no lo creo ninguna de las razones humanas… No serás condenado si no sabes que el Espíritu que procede del Padre y el Hijo tiene un único o un doble principio, pero no escaparás a la perdición a no ser que tengas los frutos del Espíritu, que son caridad, gozo, paz…» *me convencerá.* En DICKENS y JONES, *op. cit.*, p. 241.

[1167] Ese es aspecto que preocupaba a Carlos V cuando en 1548 al encomendar el gobierno de España a Maximiliano y María, les recomienda que «… debéis mirar que franceses no puedan tomar achaque, que vais contra los tratados, ni se os pueda imputar que sois causa de revocar la guerra de la Cristiandad, y en perjuicio del bien público de ella». SANDOVAL, FRAY P. DE, BAE, tomo LXXXII, vol. III, lib. XXX, Madrid 1956, p. 333.

[1168] MERLIN, P., *Manuel Filiberto Duque de Saboya y General de España, Madrid 2006,* pp. 384-387.

Por ejemplo, la carta de 27 de agosto de 1572 dirigida al emperador Maximiliano II constituye uno más entre los ejemplos de cómo el de Orange buscaba, por lo que parece desesperadamente, la comprensión y la ayuda imperial contra el causante principal de las atrocidades cometidas contra su «querida patria». A él considera autor directo de «la miseria de mi querida patria y la pérdida total de sus privilegios, libertades, inmunidades y jurisdicciones». Acusando al de Alba de «perseguir y extirpar a los pobres y miserables cristianos que hacen profesión de la religión fundada sobre la verdadera palabra de Dios». En otra carta de 28 de noviembre de 1573 esta mismas palabras se repiten como una letanía inacabable destinadas a concienciar de su tragedia y la de su patria al destinatario de la misiva [1169].

Sin embargo, a pesar de las constantes quiebras de la hacienda regia, de la subida de impuestos a los pecheros, las concesiones de ayudas de la Iglesia a través de los subsidios, la emisión intermitente de juros para ser asumidos por particulares con ánimo suficiente para soportar un más que posible impago, etc., la decisión regia siempre se mantuvo, mientras fue posible, inalterable. Eso explica que medio siglo antes, en 1628, se siguiera sosteniendo que España seguía aferrada a los mismos argumentos que siglo y medio antes: «la cuestión puede ser reducida a dos puntos: religión y reputación» [1170].

Estos dos términos constituirán los pilares sobre los que se levantarán las organizaciones políticas. El primero, recomendado por la doctrina de uno u otro signo como elemento esencial para la cohesión de un Estado, la religión. Una religión que, en adelante, habrá de ser, al menos, tolerada por el poder político, cuando no su permanencia y arraigo derive de la libertad religiosa, y también política, imperantes en un Estado aconfesional. El segundo pilar, ya sabemos de él, puesto que está «íntimamente relacionado con la fuerza que el Estado pueda oponer ante cualquier otro Estado. La reputación implica respeto, incluso temor en los Estados colindantes. Son numerosas las recomendaciones doctrinales que equiparan la pérdida de la reputación con el fracaso del Estado. De ello hablan doctrinarios políticos tan pragmáticos como Maquiavelo», seguidores de Tácito como Saavedra o monjes-soldados de la contrarreforma, misioneros, místicos, contemplativos, papas (Pío V). Francis Bacon escribió cuales eran, a su entender, los pilares fundamentales sobre los que se asienta un Estado moderno: «Cuando uno de los cuatro pilares de un gobierno tiembla o se debilita (y me re-

[1169] Gachard, L. P., *Correspondance de Guillaume le Taciturne*, tomo III, Bruselas 1851, Doc. DXXXI, pp. 63 ss., y otra de 28 de noviembre de 1573, *Ibidem* Doc. DXL, pp. 88 ss.

[1170] Parker, G., *España y los Paises Bajos…,* p. 65.

fiero a la religión, la justicia, el tesoro y el consejo) lo mejor que pueden hacer los hombres es salir a rezar para que amaine. Las sediciones emplean dos clases de material: la pobreza excesiva y el descontento excesivo» [1171].

Esta interpretación de los dos términos coincide con el que había expresado el ya mencionado jesuita Rivadeneira, quien casi un siglo antes había pronosticado que esos dos factores por sí solos garantizaban no solo la continuidad de un Estado, sino también su engrandecimiento. Recurriendo a Maquiavelo, «que es Maestro de todos», sabemos a ciencia cierta que la religión no es un divertimento del espíritu, sino que es «necesaria para conservar el Estado». Y lo mismo admiten los ateos que ni creen en Dios ni rinden fervor a confesión alguna. También para ellos la religión es la «cosa más poderosa para conservar los Estados». Evidentemente el valor espiritual que la religión tenía para uno y otro era diametralmente opuesto. Sin embargo, ello no impide que, como concepto, la religión era entendida por muchos como factor coadyuvante en la consistencia de un Estado, su robustecimiento y elemento a ser tenido en cuenta, siempre que no coexistiese con otras religiones diferentes. Esto último era, también para muchos doctrinarios, una de las causas de las turbaciones y rebeliones capaces de dar en tierra con la organización política:

> «Maquiavelo, que es el maestro de todos, dice que la religión es necesaria para conservar el estado… que los mismos ateístas (que son los que no creen que hay Dios ni tienen cuenta con religión alguna) confiesan que no hay cosa más eficaz y poderosa para conservar los estados y las repúblicas que la religión» [1172].

Así pues, en Rivadeneira vemos claramente planteada la esencial cuestión de hasta qué punto la religión puede servir de aglutinante para el pueblo, así como factor esencial «para conservar los estados». No deja de tener su interés se remisión directa a Maquiavelo calificándolo como «maestro de todos» los doctrinarios, filósofos y escritores de la cosa pública o la materia de Estado. Desde este punto de vista, la tesis expuesta por el jesuita puede muy bien explicar los esfuerzos que, casi hasta la extenuación en algunos casos, realizarán muchos príncipes, sobre todo los Habsburgo españoles, desde comienzos del siglo XVI por conservar la identidad nacional sobre la base de la defensa a ultranza de la religión que consideraban verdadera, la Católica. Siguiendo a san Agustín el jesuita afirmará que «la diferencia que hay entre los políticos y nosotros es, que ellos quieren que los príncipes tengan cuenta con

[1171] *Ensayos,* p. 85.
[1172] RIVADENEIRA, P. DE, *Tratado de la religión...,* cap. II, p.459.

la religión de sus súbditos, cualquiera que sea, falsa ò verdadera; nosotros queremos que conozcan que la religión católica es sola la verdadera, y que a solo a ella favorezcan». En su amplia réplica encontramos comentarios de este tenor y esta indiscutible fuerza transmisora de su verdad: «De manera que quiere que el príncipe favorezca la religión aunque la tenga por falsa, para tener sujetos a sus súbditos con aquella apariencia exterior. ¿Qué príncipe hay tan impío y malvado, y enemigo de toda religión, que no siga esta doctrina y se sirva de la misma religión… para la conservación de su Estado… fingiendo ser lo que no es? [1173].

Así pues, la religión se mostraba en todo este período como un hecho político, en realidad como un artificio cuyo verdadero fin era independiente de todo aquello atinente a la fe y la espiritualidad de cada pueblo. Es el caso de Alemania, Alta y Baja, de Francia o España. En el caso de Inglaterra, el cambio parecía convenir a los intereses de la realeza en un momento y unas circunstancias determinadas. Aquí el Protestantismo se erigirá en verdadero sentimiento de identidad nacional y el laicismo penetrará por mano de Enrique VIII en todos los resortes de la vida del reino. Algo similar a lo que contemporáneamente sucederá en España con el catolicismo. El emperador y los príncipes alemanes hubieron de claudicar ante la avalancha propiciada por Lutero, no sin esfuerzo y contando con la ayuda de una España agobiada por los mismos problemas en los Países Bajos más que en su propio territorio. Francia tras largos años de enfrentamiento con los hugonotes, daría paso a una tolerancia controlada como medio de pacificar el reino y así asegurar la corona.

Lo contrario a lo expuesto, anota Rivadeneira, equivaldría a dar rienda suelta a la mayor de las falsedades. Existe Religión y esta es la Católica, sostendrá con el dogmatismo propio de los militantes de la Contrarreforma. El caso español tiene sus propias connotaciones que lo hacen en parte diverso. Su singularidad partía de una larga guerra de Reconquista contra los usurpadores infieles, seguida de la expulsión de los judíos y después de los moriscos, todos ellos abrazados a diferentes creencias espirituales y, desde luego, no bien avenidos con la población autóctona, cristiana y católica. La presencia de religiosos y doctrinarios transidos de teología católica dejarán su impronta en unos reyes que harán suyo tanto el lema *cuius regis eius religio,* así como su decidido empeño en transmitir su propia ideología cristocéntrica y católica a todos los renegados de lo que para ellos era la verdadera fe.

[1173] *Tratado de la religión y virtudes…,* pp. 458-459.

Nada nuevo resulta reconocer la ingente cantidad de religiosos que, de una u otra forma, estaban vinculados a la corte y cuya influencia en los soberanos solía ser importante. Fernández de Navarrete denuncia este hecho de manera taxativa cuando advierte que uno de los gastos que era necesario reducir en la corte era precisamente éste, la proliferación de eclesiásticos en los Consejos, en la corte y cerca del soberano constituyéndose algunos en elementos activos en la vida política. Lo mismo sucedía con el ingente número de grandes, señores, caballeros y viudas ricas, que vivían en la corte sin ocupación rentable para el común de habitantes [1174]. Mateo López Bravo dedica al tema de los religiosos y seglares unas consideraciones que deben ser recordadas. Para él «… hay que establecer hoy,, bien a petición de los reyes, bien por la propia utilidad de la Iglesia. Hay que tratar de fijar unos límites a los regulares, a los sacerdotes regulares, a los que profesan el celibato sin ser sacerdotes; y hay que buscar las causas de todo esto para evitarlas. Hay que admitir al servicio del claustro y en la dignidad del sacerdocio solamente a aquellos que vienen recomendados por su virtud, su prudencia y su saber descollante» [1175].

Siguiendo el planteamiento del erudito jesuita, el príncipe de Maquiavelo conseguirá de aquella forma mantener una religión, cualquiera que ésta fuere, como la fe oficial de la república. Al ser la religión del soberano (*cuius regis eius religio*) todos deben abrazarla. De este modo no solo logrará mantener incólume aquella, sino que además encontrará en la fidelidad a una religión («fingiendo ser lo que no es») un aliado poderoso. Evitará que sus súbditos se subleven poniendo en peligro tanto la corona como el Estado: «para tener sujetos a sus súbditos con aquella apariencia exterior… y se sirva de la misma religión… para la conservación de su estado… fingiendo ser lo que no es» [1176].

Así pues, una religión para toda la república. Como si fuera la única verdadera, aunque en realidad nada ni nadie pudiera demostrar esto último. Pero la pregunta que se harían no pocos teólogos y doctrinarios políticos debió ser siempre la misma. ¿Cuál es la religión verdadera? ¿Dónde está la Verdad? Nada justifica tratar de imponer a otros una religión por considerarla la única, la verdadera. La verdadera fe es un don de Dios. Además, como señalaba el solitario e inteligente pensador, Michel Montaigne «esa fe no la adquirimos nosotros… No recibimos nuestra religión del raciocinio o el entendimiento, sino por autoridad o mandato ajeno» [1177].

[1174] *Conservación de Monarquías. Consulta del Consejo Supremo de Castilla,* cit., p. 455.

[1175] *Del rey y de la razón de gobernar,* en NECHOULÁN, H., *Mateo López Bravo, un socialista español del siglo XVII,* p. 233.

[1176] *Ibidem,* p. 459.

[1177] Ensayos, p. 502.

Saavedra Fajardo era uno de los políticos y escritores más brillantes de su tiempo. Como sabemos, añadía a sus conocimientos teóricos una larga experiencia en las lides políticas. Como tratadista de gran reputación, no pocos politólogos se consideraban discípulos suyos. Siendo fino observador de los hechos que relata, se pronuncia sobre «la malicia y la fuerza que tiene la Religión» sobre la voluntad de los hombres, sean príncipes o no. Malicia que encuentra el mejor caldo de cultivo en «la simpleza del pueblo». Un pueblo incapaz de discernir entre la verdadera fe y aquellas otras creencias religiosas que, fundadas en interpretaciones intencionadas de los textos evangélicos, atentan contra los fundamentos de la misma, mudando los principios en los que se apoya su conciencia.

Es interesante observar que no son pocos los doctrinarios anglicanos que, fieles a sus credos, se oponen a quienes intentan forzar la conciencia de otros. Nadie cree en algo que le imponen, sino de lo que surge de su razón, es decir, de su conciencia libre. John Milton daba cuenta de que la fuerza de la Verdad con mayúsculas se impone contra todo. Y es Dios quien nos proporciona esa fe. El mismo que otorgó a la autoridad secular poder para castigar a los malos súbditos. No necesariamente la Iglesia Católica, cuyo comportamiento prepotente y sus vicios eran conocidos por todos. Lo denunciaba Lutero y lo hacía también Erasmo, viendo la distancia existente entre el cristianismo primitivo, simple y unificador y el que tenía ante sus ojos, tan distante de la vida sencilla de los primeros tiempos. El «vínculo de la paz», de igual modo que la «unidad en el Espíritu», solo es posible cuando se superan diferencias, muchas de las cuales no constituyen un muro separador ni se reducen a cuestiones de disciplina o aspectos doctrinales irreconciliables. Tal Verdad, nos dirá John Milton «no necesita políticas, estratagemas ni licencias para hacerse con la victoria: esas son más bien las fintas y defensas que el error usa contra su poder» [1178].

También al comienzo del siglo XVII el perspicaz doctrinario político Giovanni Botero, una vez más. hará una clara demostración de su sagacidad al enjuiciar el sesgo que habían adquirido los asuntos políticos. En su escrito encontramos fielmente reflejada su íntima convicción sobre el factor determinante de la naturaleza y razón de ser del poder de los gobernantes. Su declaración va destinada a despejar toda duda en lo que aquí se viene diciendo respecto a la influencia del elemento religioso, en su caso especialmente el catolicismo, en las acciones de los detentadores del poder y la influencia que ello ejercía sobre la vida de los súbditos. Por supuesto, algo parecido hay que decir respecto de los doctrinarios y seguidores de la Reforma protestante.

[1178] *Aeropagítica,* p. 179.

Para Botero la ciega obediencia al rey como señor natural, constituía un imperativo que obligaba a todos los súbditos. No en vano se trataba de un mandato impuesto por la propia religión cristiana: «Per me reges regnant» según consta en el Libro de los Proverbios, o «Nulla potestas nisi a Deo», como sentenciará S. Pablo en la epístola a los Tesalonicenses. Junto a esto último, la preservación de la paz interior de las «repúblicas» condenatoria de tumultos y asonadas, se nos muestra también como verdadero pilar de la organización política según los moldes dictados por el integrismo católico de la Contrarreforma. La doctrina oficialista, por una parte, y la racionalista o tacitista nacida del humanismo e influenciada por Maquiavelo, por otro, insistirán en la necesidad de que la organización política, el Estado, sea un producto de la razón, una conquista racional y no fruto de casualidades coincidentes en un mismo espacio y tiempo. Tampoco ha de considerarse un contrasentido que esa idea de orden había constituido principio basilar en la construcción del Estado propuesto por Maquiavelo en sus *Discorsi* («Jamás será perfecta una república si con sus leyes no lo ha previsto todo, si a todo accidente no ha previsto remedio y previsto el modo de gobernarlo» [1179]).

En función de tales principios, que el italiano Botero consideraba indeclinables, sus tajantes afirmaciones responden plenamente a los postulados incrustados en la acción política desde hacía siglos. En gran medida los dictados de la razón política, o del realismo político que estaba abriéndose paso, con decidido impulso, en diversas cancillerías europeas, quedan fuera de su órbita intelectual debido a sus parámetros espirituales. Por el contrario, el florentino, como sabemos, consideraba que la religión, cualquier religión, era necesaria para conseguir la unión y convivencia de sus ciudadanos.

Ahora bien, ello no impide que la libertad política o la libertad de conciencia queden a merced de un soberano cuyo autoritarismo político se oriente hacia el ya citado principio «la religión del rey es la religión del pueblo». «Es de tanta fuerza la Religión en los gobiernos que vacila cualquier otro fundamento de Estado que está sin ella». De ahí que los súbditos no deben desobedecer «a los Príncipes sabios», sino que también quedan obligados a los dictámenes de aquellos otros que políticamente se presenten ante todos como gestores «mas desconcertados» en lo que se refiere a la «materia de gobierno». En un sistema autoritario la obediencia ha de ser ciega ante los representantes del poder, aquellos que manipulan los mecanismos del Estado, con independencia de su condición física o debilidad sicológica, es decir, aunque sean «más desconcertados». Esto es algo en lo

[1179] *Discorsi* p. 107.

que coinciden buena parte de los politólogos de este período a los cuales me he referido.

Desde luego, todo lo anterior ha de entenderse teniendo siempre en mente un fin concreto. Algo que tan denodadamente defendiera en el primer tercio del siglo XVI Erasmo de Rotterdam: la idea de la «justicia divina». Una justicia divina admirada devotamente por san Agustín y cuyo reflejo se proyecta en las leyes emanadas del poder humano, Sin olvidar que la ley justa es el más importante instrumento de gobierno, en palabras de Carrillo Lasso (lo veremos). Será aquella justicia divina la que también dará vida a la justicia humana, aquella que, por sí mismo, da sentido a la autoridad regia, a la que algún autor identificará como emblema de la soberanía. Todo este cuerpo doctrinal y esta coincidencia de materias más o menos relacionadas entre sí, hará que los autores insistan en la necesidad de que los consejeros del príncipe posean dos cualidades esenciales: precaución y sagacidad. Mateo López Bravo tiene a este respecto unas palabras llenas de sabiduría política, cuando escribe que «Tenga con verdadero ingenio sagacidad y cautela; esto es, aguda habilidad de ingenio con prudencia. Sagaz es el que con agudeza percibe y con prudencia juzga las cosas que se le proponen. Cauteloso el que calla, el que disimula, el que, naturalmente desconfiado, teniendo sospecha, cubrir su desconfianza y huir con traça todo lo dañoso» [1180].

Estas leyes y esta justicia humana deben entenderse como emanación de la justicia divina que, al desnudo de toda capa coriácea impuesta por siglos de interpretación escolástica, equivale a paz, amor, misericordia. Todo aquello que defendía Erasmo y que se materializaba en un principio de gobierno que siempre ha de tener presente que nunca se ha de «perturbar la paz». No perturbar la paz equivale a respetar las leyes y respetar las leyes supone que los gobernantes sean capaces de construir un Estado basado en principios emanados del humanismo racional. De este modo el Estado católico será fruto de un proyecto racional de los hombres, externamente al modo de aquel que, alimentado por elementos radicalmente opuestos, defendía Maquiavelo [1181].

También es, en rigor, admisible aquella feliz idea transmitida a fines del siglo XVI por Fernández de Navarrete y a cuyo esquema tanto atendió el rey Católico, aquel «oráculo mayor de la razón de Estado», al decir de Baltasar Gracián, de que «la ciencia de gobernar no se puede reducir à método ni a preceptos firmes». De ahí que la «ocasión», el «acaso», la oportunidad, formen

---

[1180] *Del Rey y de la razón de gobernar,* pp. 206-207.

[1181] BACON, F. había escrito en sus *Ensayos,* pp. 84-85. que *«Maquiavelo se dio cuenta también de que cuando los príncipes en lugar de mantener un trato paternal con todos sus súbditos se inclinan a favor de unos en detrimento de otros, conducen el Estado* [al] *hundimiento.*

parte indisoluble del hacer político, momento en el cual la experiencia sustituye con ventaja a los conocimientos adquiridos teóricamente. Este fue, precisamente, el mayor éxito del rey Fernando, llamado el Católico, que supo «valerse siempre de la ocasión» sin dejar de evocar el favor divino en cualquiera de las mil empresas que emprendió [1182].

Y no es de olvidar la más completa sentencia sobre lo que los autores del período llaman «ciencia de gobierno». Me refiero al obispo Fray Antonio de Guevara, quien con su típica precisión conceptual, afirmaba (lo hemos visto páginas atrás) que el llamado arte de gobernar no es un saber que se venda en Paris, tampoco es una difícil enseñanza que se halle en Bolonia, o cosa de aprender en Salamanca, tal vez las tres Universidades más prestigiosas del momento. Trataba el obispo Guevara de llevar a las mentes de muchos políticos y politólogos del momento, que ese saber no necesita de Universidades ni diplomas para alcanzar el grado de buen gobernante. Para él todo se reduce a la conjunción de tres sustantivos perfectamente identificables: el primero hacer uso de una de las principales virtudes que la razón enseña: la prudencia. El segundo sí requiere de la ciencia, algo que la doctrina de los siglos XVI y XVII exige en sus libros sobre educación del príncipe. La Historia y el conocimiento del deambular de los Estados a través del tiempo, resulta esencial. Pero ¿Cómo se conserva ese saber y con él el gobierno y el Estado? Su respuesta constituye el tercer principio. Este es es la experiencia, aquel conocimiento derivado del manejo de los asuntos y la interpretación de los documentos apilados en el despacho [1183]. López Bravo recomendaba a los que ejercían la profesión militar: «El magistrado que cuida de la guerra, sea conocido por la militar disciplina, conozca la milicia y virtudes de todas las naciones, el sitio y utilidades de las provincias, sepa hacer con arte, primero que amenace, excelentes soldados y béllicos instrumentos y, cuando la ocasión llegue, sepa perseguir y executar» [1184].

Con fecha 26 de agosto de 1513 Erasmo escribe a su amigo Vettori una misiva de la que es de destacar un párrafo que considero lleno de realismo político. En ella perfila Erasmo un panorama político global en el que diagnostica con notable parquedad las virtudes o defectos de aquellos príncipes de los

---

[1182] SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe…,* cap. XLIV, p. 401 escribe: «La invasión impensada hace mayor el agravio, é irreconciliables los ánimos, lo cual nace de que las armas no se levantan por recompensa de ofensas, ó por satisfacción de daños, sino por ambición ciega de ensanchar los dominios, en que ni à la religión, ni á la sangre, ni á la amistad se perdona».

[1183] Ver GARCÍA MARÍN, J. M., *El dilema ciencia-experiencia en la selección del oficial público en la España de los Austrias,* cit., ver completo en «Revista de Administración Pública», n.º 103, enero-abril 1984.

[1184] *Del Rey y de la razón de gobernar*, cit., p. 214-215.

cuales podía depender el futuro tanto de Italia, de Europa, como de la propia religión. A fin de cuentas es a ellos a quienes corresponde o a quienes les interesa hacer la guerra; quienes ambicionan anexionar nuevos territorios: quienes amenazan simuladamente para suscitar el temor de otros; los que por mantener o incrementar su reputación afrentan la religión, destruyen pueblos y sacrifican vidas humanas. Ajenos todos a la *Philosophia Crhristi,* relegan al almacén del olvido la paz cristiana*,* la justicia de los hombres, fiel reflejo de la ansiada justicia divina, aquella que, con tanta pasión, pregonaba San Agustín.

Seguidores, en suma, del humanismo cristiano nacido en el seno de la teología racional, ese producto del Renacimiento defendido siempre con energía por Erasmo, hará que éste opine cauta y certeramente que, no corresponde al hombre cambiar la naturaleza de las cosas, ni desde luego aquella que define al ser humano. Por eso, refiriéndose al mundo en general, nos dice «saco esta conclusión: que estamos gobernados por príncipes que son así… que… tienen estas cualidades» y que no podemos cambiarlas, sino adaptarnos a ellas y en ese ambiente de convivencia estrechar nuestros lazos de amor y de caridad entre todos. Dentro de la justicia divina y la moralidad cristiana, no cabía otra alternativa:

> «Por lo que respecta al estado de las cosas del mundo saco esta conclusión: que estamos gobernados por príncipes que son así, que por naturaleza o por accidente tienen estas cualidades. Tenemos un Papa prudente y, por ello, grave y cauto; un emperador inestable y cambiante; un rey de Francia despectivo y miedoso; un rey de España tacaño y avaro; un rey de Inglaterra rico, cruel y ávido de gloria; los suizos bestiales, victoriosos e insolentes; nosotros en Italia pobres, ambiciosos y cobardes» [1185].

Como puede verse, los dos planteamientos antes descritos, los reformistas y los ultracatólicos se considerarán tan inconciliables como irrenunciables sus principios en función de los distintos valores e intereses que representaban. A fin de cuentas, ambos encierran un valor patriótico, una enseña que representa el sentimiento de identidad nacional. Al mismo tiempo uno y otro encerraban en su interior las razones para la crítica, muchas veces feroz, de sus opositores. Saavedra Fajardo recordaba a los gobernantes los temibles efectos de una guerra inesperada. En ellas, decía: «Las armas no se levantan por recompensa de ofensas, o por satisfacción de daños, sino por ambición ciega de ensanchar los dominios, en que ni a la religión, ni a la sangre, ni a la amistad se perdona» (ver nota 945).

[1185] Ver en VIVANTI, C., *Los tiempos de la política,* Barcelona 2013, p. 95.

Recordemos ahora las palabras de Giovanni Botero, cuando admite que la religión tiene tanto poder dentro de un Estado que «vacila cualquier otro fundamento de Estado» que viva al margen de ella. Cuando se trata de la religión cristiana su poder es tan grande que penetra en todos los aspectos de la vida de los hombres, desde la «hazienda» hasta las «conciencias», incluido el deber de obediencia hacia su señor natural, hasta el punto de que «no hay cosa ninguna» que permita al súbdito no guardar el obligado respeto y servicio a su príncipe. No hace falta detenerse en separar las contradicciones que existen entre el italiano y las tesis engendradas por Maquiavelo y luego difundidas por el ejército de sus seguidores. Botero se incorpora a las filas de los más genuinos representantes de catolicismo ortodoxo, siendo conocedor de sus fisuras y sus defectos a la vista de todos, no vacila en defender un modo de gobierno en el que la religión era factor trascendental, tanto en la conformación del Estado, como en aquellos proyectos carolinos que aspiraban a hacer de la Monarquía el centro de una República de cristianos.

> «Es de tanta fuerza la Religión en los gobiernos, que vacila cualquier otro fundamento de Estado que está sin ella, y entre todas las leyes no hay ninguna, que sea en favor de los príncipes, que la Cristiana, porque esta no solamente somete los cuerpos, y la hazienda de sus vasallos para lo que conviene, pero también… las conciencias: y quiere que se obedezca, no solo a los Príncipes sabios, pero aún a los mas desconcertados… por no perturbar la paz, y no hay cosa ninguna por la qual el súbdito se pueda desobligar de la obediencia que debe a su señor…» [1186].

Puede observarse la diferencia que en las distintas organizaciones políticas tuvo el hecho, bien significativo, de cambiar la intolerancia a veces ciega y sanguinaria por una tolerancia que permitía una cierta libertad política, una vez despejado el gran obstáculo que suponía aquella para ser sustituida por la libertad religiosa o libertad de conciencia. Ferrer Benimelli en un interesante artículo publicado en 2005 anota lo siguiente: «Es de sobra conocido que Voltaire se empleó a fondo en defender y rehabilitar a las víctimas de la intolerancia o de una pretendida justicia. De la larga serie de víctimas de la intolerancia que fueron sacrificadas por el fanatismo religioso de una época… son dos los que Voltaire parece elegir como máximos exponentes de las consecuencias a que puede llevar la intolerancia. Uno de ellos es el protestante Calas, sacrificado por los católicos, y otro, el católico Servert, sacrificado por los protestantes o, si se prefiere, por los calvinistas. Y los dos, Calas y

[1186] Botero, G., *Diez libros de la Razón de Estado,* Burgos 1603, (primera ed. Venecia 1589), fol. 48 vto. Ver García Marín, J. M., *Materia de Estado…,* pp. 275 ss.

Servert, servirán para que Voltaire dé a conocer sus ideas sobre la tolerancia, y se convierta… en el apóstol del siglo XVIII que predicó la tolerancia a unos y otros, con el mismo resultado de incomprensión, desprecio y ataques por parte de todos» [1187].

La idea, al principio expuesta, de la existencia o no de libertad en el individuo para, con sus actos, lograr su salvación (*Sobre la libertad de la voluntad*), defendida por Erasmo y negada tajantemente por Lutero (*Sobre la esclavitud de la voluntad*) tendrá fiel reflejo en los doctrinarios políticos del momento. Bien es cierto que en estos siglos nos encontramos claras manifestaciones de que la religión Católica descartaba la libertad política de los individuos al considerarlos sometidos al poder, de origen divino, de sus príncipes. Desobedecer al príncipe, incluso al tirano, significaba desobedecer a Dios, lo cual nos sitúa en la curiosa tesitura de encontrarnos con una primera forma de monarquía absoluta de matriz puramente teológica. Un poco antes hemos visto cómo Erasmo defendía la obediencia ciega al detentador del poder. Ello implicaba tanto obedecer al mal rey, como al rey tal como sus mayores o menores cualidades le hacen ostentar la soberanía.

Pero el asunto de la privanza, tan propio de los reinados Felipe III y Felipe IV, planteaba un nuevo problema de efectos más o menos recio, dependiendo de cada personalidad. Si el rey había recibido el poder de Dios, bien directamente, bien de modo indirecto a través del pueblo, en cualquier caso estaba obligado a ejercerlo directamente. El otro ámbito en que se desenvolvía la existencia o no del valimiento, era que la justicia o la injusticia, el rigor o la benevolencia, la ambición o la prudencia eran virtudes que solo al monarca debían corresponder. No pocas referencias a este tema han salido a la luz aquí. Puede decirse que existe concordancia entre los autores a la hora de distinguir quien es un tirano y quien es un buen rey. El primero porque procede al margen del interés de los súbditos. El segundo porque actúa con prudencia y sus jueces administran justicia con arreglo a las leyes o, en última instancia con equidad [1188]. El privado sustituye la acción del rey, pero no su voluntad ni su responsabilidad, aunque los hechos demostraran lo contrario. En última instancia el privado solo es responsable mientras goza de la confianza del soberano.

[1187] FERRER BENIMELLI, J. A., *Calvino y Severt: otra forma de Inquisición*, en «Intolerancia e Inquisición», edición de José Antonio Escudero, tomo I, Madrid 2005, pp. 59-60. Voltaire, *Contra el fanatismo religioso,* Barcelona 2015, p. 24 escribe: «Nosotros mismos tenemos en Francia una provincia opulenta, en la que el luteranismo es superior al catolicismo. La Universidad dee Alsacia está en manos de los luteranos… parte de los cargos municipales; jamás la menor querella religiosa ha perturbado el reposo de esta provincia desde que pertenece a nuestros reyes. ¿Por qué? Porque en ella no se ha perseguido a nadie…».

[1188] SAAVEDRA FAJARDO, D. DE, *Idea de un Príncipe político cristiano,* tomo II, Empresa XCVII, p. 480.

Solo ante él responde. Su consejo es el más directamente recibido por el rey. Decía Ramírez de Prado que:

> «Consejo es aprobación que el entendimiento hace de lo que parece mas conveniente para el fin que se pretende…» poco después agrega: «no todo lo que se puede se debe hacer ni proponerse, sino lo fácil, honesto y provechoso. Que no reconoce superior, es menester quebrantarlas, porque las leyes humanas son mortales…» *Mas si lo honesto pende de las leyes civiles y positivas, no de las naturales y divinas, cesan aquellas cuando, para el remedio de la República que no reconoce superior, es menester quebrantarlas, porque las leyes humanas son mortales»* [1189].

Erasmo enjuicia esta cuestión del buen o mal rey, remitiéndose en síntesis a Aristóteles, pero añadiendo de cosecha propia una serie de factores que parecen haberse transformado en regla general entre los príncipes del Renacimiento y del Barroco. La opinión de Aristóteles podría identificarse con la que acabo de exponer. Sin embargo, Erasmo añade otras consideraciones enfatizando rasgos parciales, pero definitorios, del comportamiento de un soberano de su tiempo. Para el holandés es el pueblo quien, a través de sus lisonjas, o de su indiscutible amor hacia su señor natural, añade por cuenta propia cualidades que no son otra cosa que exornos emanados de su fiel estima (el ejemplo de «rey planeta» dedicado por sus partidarios y deudores a Felipe IV coincidió con una época en la que la reputación de la Monarquía escoraba seriamente a la vista de todos) Según Erasmo la ritualidad de algunos actos o emblemas con que se quería exteriorizar la figura real, no servía para hacer cercana la imagen de Dios:

> «… hay algunos para quienes el nombre de rey… apenas parece suficiente si no se le añade una corona de las más resplandecientes mentiras. De modo que sean proclamados dioses, quienes apenas son hombres; declarados invictos, los que nunca regresaron de la batalla sino vencidos; augustos, los de visión angosta; serenísimos, los que trastornan el orbe con las tormentas de la guerra» [1190].

Aunque en el siglo XVI Juan de Mariana se manifiesta contrario a la obligación de obedecer al rey injusto o tirano (como en el siglo XII ya se pronunció Juan de Salisbury), ello no quiere decir que el debate sobre el

[1189] *Consejo y consejeros de príncipes,* Madrid 1617, p. 5. En p. 52 vuelve sobre el tema y agrega «Déjese comunicar con los que más se conforman con su natural, medio poderoso para poseer su gracia, y nno admita a los que no se ajustan con él, porque con dificultad ocuparán mucho tiempo el lugar que alcanzaren, y admitirlos hoy y excluirlos mañana se atribuye a ligereza y menoscaba la opinión».

[1190] *Adagios del poder y de la guerra,* p. 269.

origen directo o indirecto («translatio iurisdictionis») del poder secular, vaya perdiendo fuerza a medida que se potenciaba un absolutismo monárquico que, además, requería el apoyo de otro tipo de argumentos. El hecho de que la teoría recogida en leyes, libros y escritos no olvidan que si el poder originario procede de Dios, quien primero lo recibe es la República que, a su vez lo traslada al príncipe [1191]. Ahora bien, esto significa que el soberano ha de procurar el bien común, pero si para ello hay que desobedecer leyes divinas y naturales, entonces toda ley humana que se oponga a ellas cesa «es menester quebrantarla». La razón, nos la da Ramírez de Prado: «porque la República no reconoce superior».

Se trataba ahora de un autoritarismo incontrastable basado en el realismo político, es decir, en la necesidad de potenciar el poder regio a costa de los inveterados privilegios nobiliarios, el control de una burocracia letrada puesta a su servicio, el monopolio de las leyes y su derogación, etc. Solo se mantenía incólume el exclusivo sometimiento regio a la moral y, ante todo, a la ley divina y el derecho natural. Comenzaba la era de los nacionalismos excluyentes cuya principal urgencia era la búsqueda de una reputación de tono desafiante e incluso amenazador. Demasiado distante de los principios en que se apoyaba la doctrina de Erasmo: piedad, caridad, oposición a la guerra, buenos reyes creadores de leyes favorables para el pueblo, de paz a imitación de la paz divina. El gran jurista Diego de Covarrubias a mediados del siglo XVI se manifestaba tanto sobre el origen del poder, como de su amplitud en estrecha relación con la doctrina tan debatida y a la que ya me he referido, del «señorío sobre todo el mundo», de este modo:

> «Al contrario de lo que sucede con la potestad espiritual. La temporal total y suprema pertenece a la misma comunidad y reside en ella, y, por consiguiente, será supremo señor temporal superior a todos en todo el orbe aquel que sea elegido… como tal por la república de todo el orbe» [1192].

En el fondo, este era el modelo de príncipe que prefería Maquiavelo y detestaba Erasmo. El ejemplo de Luis XIV de Francia es sobradamente conocido con su afirmación de que «el Estado soy yo», sin más añadidos. Lutero, en cambio, bendecía el buen comportamiento de sus fieles con la autoridad

---

[1191] ALBORNOZ, D. F. DE, *Cartilla política y cristiana,* p. 2 vto. «Mucho debe V. M. a Dios, pues en lo temporal le ha hecho la primera persona, distinto de muchos, y superior a todos, pero estas prerrogativas las ha de reconocer como Dádivas, no aprpiárselas, como si fueran naturaleza, sino rendir la Magestad y el poder a quien se le debe la vida y el Imperio».

[1192] COVARRUBIAS Y LEYVA, D. DE, *Relectio in Regulam Peccatum, in Omnium Operum,* Salamanca 1557, vol. II, parágrafo IX y *Textos Jurídico-políticos,* ed. del Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1957 p. 62.

política, el poder temporal, mientras condenaba la violencia o el desacato a los malos príncipes y señores y, más aún, ejercer la venganza sobre ellos. Ahí está la fulminación de los excesos de los campesinos alemanes contra los príncipes y señores indignos. Su planteamiento coincidía con el doctrinarismo medieval, salvo el caso de Juan de Salisbury que ya en el siglo XII justificaba el tiranicidio. Lutero condena el tiranicidio de forma expresa desviando el castigo del príncipe tirano a la decisión de Dios. Es Éste quien enviaba los malos reyes por el pecado del pueblo. Dios tenía en su mano la justicia final. Sin duda este planteamiento teológico-político de corte erasmista tiene todas las apariencias de asimilarse al de Lutero. Y de él son estas definitorias consideraciones a las que ya he hecho referencia:

> «No me gustan las sentencias de muerte, ni siquiera las merecidas, y lo que me asusta en esta cuestión es el ejemplo que se da. Por eso, de ninguna manera puedo aprobar el que los falsos doctores sean juzgados» [1193].

Para este último, el castigo último era algo que solo correspondía a Dios, puesto que, como ya se ha apuntado «la autoridad secular no puede causar daño al alma» [1194]. El gobernante, en la tesis luterana, está sujeto a cumplir con las ordenanzas, capitulaciones o el derecho territorial creado con anterioridad a él. El individuo está obligado a obedecer a su príncipe, con independencia de su mejor o peor gobierno Para Lutero la solución al problema del mal gobierno es evidente y deriva del mismo origen del poder y de la paz universal que solo Dios puede exigir. Ya he anotado páginas atrás, que el problema del castigo al mal rey recibe el mismo tratamiento que, cuando en la Guerra del Campesinado, prohibía a los campesinos alemanes hacer justicia por su cuenta, aplicarla sobre los malos príncipes o el abuso de los señores feudales. Por lo tanto, según la tesis luterana, es «Dios mismo el que lo manda [y] si ese rey no cumple ni el Derecho de Dios ni su derecho territorial», no es al pueblo a quien corresponde castigarlo, tampoco existe una autoridad secular superior a la que recurrir. En consecuencia, es a Dios a quien corresponde castigarlo por sus malas acciones, por no velar por el bien de su pueblo: «no te escaparás al juicio de Dios que dice: "la venganza es mía"… sois culpable de lesae majestatis divinae… habéis pecado contra la divina majestad».

El terrible castigo aplicado a Miguel Servert por Calvino, solo por defender un pensamiento religioso distinto al suyo, como un tremendo desafío per-

---

[1193] ZWEIG, S., *Castellio contra Calvino,* cit., p. 152.
[1194] *Escritos políticos,* pp. 146 y 147-148.

sonal, habría de merecer la crítica de un Lutero que rechazaba plenamente el castigo o la violencia contra los herejes («No me gustan las sentencias de muerte») Para Calvino defender el monopolio de la verdad del que era poseedor, daba ocasión para aplicar los más graves castigos. Para él, exterminar a los herejes es «un deber sagrado», es una admonición que repetirá en sus escritos. Y contestando a Servert, le recuerda algunos de los pilares sobre los que basa su doctrina de radical naturaleza: «si admites la monstruosidad de la diferencia de las tres personas, estás en el camino falso»; «debes tener también la certeza de que la Santísima Trinidad y el Bautismo, que forman parte de la doctrina papal, son dogmas del demonio».

Para Calvino resultó un verdadero desafío que Servert quisiera presentarse ante él para defender su tesis inserta en su *Christianismi Restitutio*, como una réplica directa a la *Institutio* de Calvino, en la que recogía elementos nucleares de su doctrina. No resulta, pues, extraño leer de la propia pluma de Lutero ante la despiadada ejecución de Servert, un comentario que no poco se asemeja a la de los católicos y reformados sacrificados por unos u otros: «Los herejes no pueden ser reprimidos… por medio de la violencia externa, sino solo combatidos con la palabra de Dios, pues la herejía es una cuestión espiritual que no puede ser lavada por ningún fuego, por ningún agua de este mundo» [1195].

Erasmo, a pesar de su condición de pensador bastante alejado de las convulsas diatribas de los doctrinarios políticos, no deja de insinuar, incluso de insistir en temas trascendentes de la vida política al modo, por ejemplo, de Fray Juan Márquez, al que ya me he referido. Recurriendo a una de sus obras más significativas, la *Institutio principis christiani* (1516), que dedicara a Carlos V, Erasmo nos habla de todo aquello que redunda en la salud del Estado y la felicidad de los súbditos. Mantiene con firmeza su oposición al tirano («no hay bestia más nociva que un tirano») al que contrapone el verdadero rey. Nada parece aportar a su pensamiento ciertos trazos de tiranía que suele encubrir una monarquía absoluta. De lo que sí parece estar convencido es de que mientras el tirano gobierna con el temor de los súbditos, el buen rey, el soberano que busca el bien general, lo hace con prudencia y sabiduría. Me parece muy oportuno el consejo que Saavedra da a todo príncipe que busca su seguridad por medios un tanto extravagantes, como puede ser lisonjeando y reverenciando al vecino más poderoso.

Mala cosa es, opinaba Saavedra, halagar haciendo destinatario de sus lisonjas a quien no es sino «enemigo declarado». Entiende el politólogo murciano que «Los vasallos no pueden sufrir la guerra en sus casas… Si esto se hace

[1195] Zweig, S., *Castellio contra Calvino,* cit., p. 152.

por no irritar más al enemigo, y reducirle, es imprudente consejo, porque no se ha de lisonjear a un enemigo declarado» [1196].

Sin embargo, debo reconocer que una de la más completas descripciones de la monarquía como poder unipersonal y no absoluto, la encontramos en el propio Saavedra Fajardo. Puede decirse que su pensamiento se muestra acorde con lo preceptuado en las inveteradas leyes de Partidas aquí referidas; que se manifiesta contrario al voluntarismo sin trabas característico del absolutismo político, tan próximo a comportamientos tiránicos que con tanta determinación rechazará Juan de Mariana; que respeta (aunque parcialmente) la voluntad popular expresada, bien por los procuradores en las Cortes, bien en las leyes y fueros del reino y, finalmente, que por sí mismo el detentador del *imperium* se erige en defensor de la religión católica.

Siguiendo una larga tradición doctrinal y política, Saavedra parte del principio de que Dios «constituyó esta potestad: pero no tanto se despojó della, que, si bien se la dio suprema en el gobierno y disposición de las cosas, no quedase con el cuerpo universal de la república otra mayor autoridad, aunque suspensa en su ejercicio, para oponerse al príncipe tirano ò que declinase de la verdadera religión, y reducille o deponelle» [1197]. De este modo, admitiendo de modo expreso el principio del origen divino de los reyes, nuestro autor deja constancia de que «el cuerpo universal de la república» retenía en sus manos una mayor cuota de poder, la necesaria para «deponer», incluso para «reducir» el poder que ella le había concedido para que hiciese un buen uso del mismo en beneficio de la república. Parece oportuno traer aquí el caso protagonizado por aquel presidente del Consejo de Castilla, que recordaba enérgicamente las limitaciones de Felipe IV en sus demostraciones de poder, haciéndole ver que ni siquiera una vara de alguacil podía otorgar si no existía autorización del reino: «No, Señor. No es V. M. dueño de absolutamente quanto quisiere deste Reyno… no puede enaxenar de él, ni aún esta vara puede dar…» [1198].

Para Erasmo, como para la mayoría de pensadores de su género, la prudencia y la sabiduría nacida esta de la experiencia, es la máxima expresión del alcance de la voluntad de un príncipe. Por ello precisamente la ley surgida de su voluntad ha de ser justa, es decir, beneficiosa para todos y no solo para algunos privilegiados. En buena medida sus consideraciones sobre la ley justa se avienen al modelo trazado por San Agustín y continuado por él mismo. De ahí su convicción de que solo la ley justa, al gozar del aplauso popular, también

---

[1196] *Idea de un Príncipe político cristiano,* cit., tomo II, Empresa XCVII, p. 480.

[1197] *Política y razón de Estado del Rey Católico Don Fernando,* cit., lib. II, cap, IV, p. 130.

[1198] Escagedo Salmon, M., *Los Escobedos,* en «Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo», n.º IX, Madrid 1927, p. 150.

redunda en la simpatía y hasta el fervor del pueblo hacia su príncipe, en el respeto y la obediencia de sus ministros, en el alejamiento de su persona de los intentos de rebeldía. Por eso procurar la paz es factor esencial en el buen príncipe, una paz que siempre será mejor que una guerra justa [1199]. Con un realismo ciertamente visible, unido a la ironía que suelen presidir sus comentarios Furió Ceriol interpreta el aplauso popular o la desconfianza de los súbditos de una manera, en verdad, poco discutible. Para él:

> «Estas palabras –buen Príncipe– son de muy pocos entendidas, y así vemos sobre ello que muchos hombres dicen razones en apariencia buenas, pero en efecto vanas… porque ellos piensan que buen Príncipe es un hombre que sea bueno… y así concluyen que el tal es buen Príncipe… pero no se habla entre hombres de grande espíritu y de singular gobierno, dessa manera, sino como de un buen músico, el cual (aunque sea gran bellaco) por saber… su profesión de música, es nombrado muy buen músico. Conforme a esta regla decimos también buen diamante, buen caballo… esto quiso significar el sutíl Sanázaro quando, hablando de un Papa de sus tiempos, dixo que era muy buen Príncipe, pero muy ruín hombre. De manera que el buen Príncipe es aquel que entiende… perfectamente su profesión» [1200].

Parece innecesario recordar ciertas sentencias de Maquiavelo, en concreto aquella en que califica la guerra justa como una «necesidad» sentida por los hombres, o en otra ocasión cuando afirma que «tanto la guerra como la paz no son otra cosa que manifestaciones del pensamiento libre». Parece ocioso destacar que si no son otra cosa que producto de lo más exquisito, lo más virtuoso del pensamiento o la razón libre de príncipes y gobernantes, demasiada poca fuerza moral, sentido de la justicia, protección del Estado y bienestar de los súbditos contiene.

Alonso Carrillo Lasso, con su peculiar estilo expositivo, relacionará estrechamente Ley justa, Bien común, Ley eterna y príncipe virtuoso. En sus escritos nos ofrece un comentario en su libro *Soberanía del Reyno de España,* en el que se advierten los factores esenciales que cualifican tanto a un Príncipe virtuoso, con la importancia y verdadero significado de su más importante instrumento de gobierno que es la ley justa, así como los resultados que de uno y otras se derivan. Fiel a la doctrina tradicional inserta en la monumental obra de Alfonso X, *Las Partidas*, defiende con intachable constancia el carácter

---

[1199] No parece haber gran diferencia entre los postulados erasmistas y luteranos, al menos en lo referente a la llamada guerra justa. Sabemos lo que admitía el antibelicista Erasmo. Lutero, por su parte afirmaba que en principio no es justo hacer la guerra aún siendo entre iguales. Después afirma que «Es preciso distinguir la guerra que uno comienza por su deseo y voluntad, antes de ser atacado, y la guerra a la que uno es empujado por necesidad y coacción, después de haber sido atacado por el otro».

[1200] *El Concejo y consejeros del Príncipe,* pp. 114-115.

soberano de un príncipe cuyo poder proviene directamente de Dios. La ya mencionada regla de oro que dictara Fray Antonio de Guevara (y algunos otros autores aquí representados); Dios –Rey– Ley-Justicia-Bien común, constituyen el núcleo de su razonamiento. Sus planteamientos iniciales los encontramos en su obra ya citada.

Nada hay de original en su pensamiento político, ya que su apego, o más bien dependencia de las *Partidas* se hace manifiesta en toda su obra. En un capítulo de la misma encontramos la siguiente expresión: «¿Quién puede poner las cosas en un peligro, como el de la guerra, como no lo mandaba todo?… Los príncipes que no tienen licencia, y libre parecer sobre hacer paz o guerra, no son soberanos» [1201] La soberanía para Carrillo Lasso solo es producto directo de la licencia (del pueblo que la recibe de Dios) y el *libre parecer* o producto de la razón virtuosa que genera la prudencia.

En su otra obra *Importancia de las Leyes,* encontraremos párrafos que conectando con el citado anteriormente nos da una visión de la realeza en el primer tercio del siglo XVI que apoyándose en los principios recogidos en el código alfonsino, fuerza su sentido (seguramente en la línea que deseaba Alfonso X) haciendo de la ley un instrumento de poder de aquel que «tiene licencia, y libre parecer sobre hacer paz o guerra». Para ello necesariamente recibió el poder («translatio iurisdictionis»: «el rey es señor del pueblo que este le traspasó la potestad»). Y si algún príncipe no la tiene es que no es un príncipe soberano. Y aún en otras ocasiones (a que aludiré) extrema aún más el poder regio hasta facultarlo para decidir sobre la vida o la muerte de algún súbdito.

Lógicamente la opinión de Lutero distaba mucho del planteamiento de Carrillo Lasso. Ya lo hemos comprobado. Quizás recordando una de tantas frases suyas dispersas a lo largo de sus *Escritos políticos,* baste para recordar cual era la posición luterana a propósito de una guerra y la actitud que debía corresponder al cristiano: «como sabemos que nuestro príncipe tiene razón en este conflicto, o al menos no sabemos lo contrario, estamos seguros… de servir a Dios mismo con este servicio y obediencia» [1202] En otras palabras, según Lutero, sirviendo al príncipe se sirve a Dios y esto sucede en ocasiones de guerra, puesto que la guerra es un «oficio divino». Veamos la relación que Carrillo Lasso establece entre rey y ley, o entre justicia e injusticia, y de forma indirecta entre paz y guerra:

> «Siempre que se habla del Príncipe resuena cerca de los oídos el bien común… sus virtudes y el fruto de ellas… el bien de los Reynos… el bien de todos que es lo primero que dicta… el arte que profesan los Reyes… Las leyes son

[1201] CARRILLO, A., *Soberanía del Reyno de España,* Córdoba 1626, pp. 10 y 11.
[1202] *Escritos políticos,* p. 166.

> causas suficientísimas del bien universal… causa perfecta del bien común… venga los delitos contrarios a la compañía humana… ampara la ley eterna, para… vedar lo ilícito, porque sin su imperio mancharía la pasión… Al Rey que no juzga y que huye de hacer justicia… [incumple] su principal cuidado; el bien universal… se templará con la prudencia…… pues el Rey es señor del pueblo que este le traspasó la potestad… de suerte que por ley puede el Rey lo que primero estuvo en el pueblo, que es… el argumento cierto… de la soberanía, sin reconocimiento ni de hombres ni de leyes humanas» [1203].

6.

> Erasmo: *«Entre Cristianos el poder no es más que la administración y no la posesión del Estado».* Lutero: *«Un cristiano es una persona para sí mismo, pero un príncipe es una persona para los demás». «Dios no deja sin castigo a la injusticia».* Guicciardini: *«Presten atención los príncipes a no llevar a los súbditos a la libertad, desean ser libres y lo habitual es ir mas allá del estado actual». Cortes de Madrid de 1588: «La guerra con los estados vaxos de Flandes ha sido con fruto mucho, reducidos a la obediencia de Dios y a S. M., siendo de tanta importancia al comercio con ellos». «La religión católica y su defensa es de toda la cristiandad y no toca a Castilla llevar toda la carga». «Castilla que es cabeza desta monarchia, no quede tan flaca que sea presa de los que hoy se sustentan a su sombra».*

En este punto es de advertir que no existe diferencia entre Erasmo y Lutero en lo que se refiere a la paz y felicidad terrenal, lo que el fraile alemán explica de forma similar: «los príncipes y los señores tienen la obligación de proteger a los suyos y de procurarles la paz. Este es su oficio, para esto tienen la espada» [1204]. Y en cuanto a Dios «es «Él quien gobierna el mundo» y el que nunca «deja sin castigo la injusticia».

Erasmo, por su parte, desobedeciendo a su genio eminentemente humanitario, se empeñará en manifestar su rechazo, incluso su desprecio hacia determinado tipo de personas de las que es difícil esperar algo bueno. De ahí su particular y un tanto sorprendente adagio: «dado que para rey o para necio se

---

[1203] Idem, *Importancia de las leyes* Córdoba 1626, cap. I, pp. 3 a 6.

[1204] *Escritos políticos,* p. 155. Seguidamente afirma: «Un cristiano es una persona para sí mismo, cree para sí mismo y para nadie más. Pero un príncipe o un señor no es una persona para sí misma sino para los demás, a los que sirve, es decir, a los que protege y defiende».

nace». Para él lo importante es conocer cuáles son los fundamentos del poder: ni es la demostración de fuerza, ni es el resultado de las alabanzas de los cortesanos, consejeros o ministros. El príncipe «Necesita contratar los servicios del mejor de los de los artífices». Son numerosos los doctrinarios políticos que recomiendan al príncipe saber distinguir las cualidades que definen la aptitud entre sus posibles colaboradores. Es frecuente encontrar en la doctrina el repudio de aquellos que, al basar su ascenso en la lisonja o la recomendación de hombres severos y de prestigio, de quienes exista constancia que su autoridad se ha basado en el trabajo para el interés general y la lealtad a su rey, poco pueden aportar al bien común.

Tampoco aquellos en los que el ansia de poder personal y el acopio de riquezas llega a superar aquellas facultades necesarias para bien gestionar el interés general [1205] (López Bravo, Furió Ceriol, Ramirez de Prado, etc). Algunos tratadistas (como Juan de Mariana) tratan de concienciar al príncipe de que a veces el deseo de poder y la ambición de riquezas puede superar a la diligencia que sería necesaria para administrar bien la cosa pública. La presencia de estos personajes en la corte es el mayor riesgo para que se hagan realidad los proyectos de un buen príncipe cristiano, aquel que idealizó con copia de argumentos Erasmo de Rotterdam. En Vicente Montano encontramos la versión más transparente e inteligible de lo que puede significar y resultar de la incompetencia de un gobernante. Sobre todo a través de los comentarios de sus propios súbditos quienes «sin conocer que es ignorancia en las cosas naturales», terminan culpando a la Divinidad que es la que, por sus pecados, Dios los castiga enviándoles un príncipe incompetente:

> «… por su incapacidad, [el pueblo] no pudiendo percibir ni comprender el ministerio del gobierno, por lo que tiene de grande, exclama contra él, infama a los ministros, se queja de la fortuna y, finalmente, sin conocer que es ignorancia en las cosas naturales recurrir a la primera causa, dice que Dios nos castiga por nuestros pecados, dándonos príncipes, o por la edad incapaces, o por sus vicios descuidados en gobernarnos y, pronunciando otros mil desatinos, vive muy satisfecho de penetrar la política del gobierno» [1206].

Respecto al deseo de obtener cargos públicos con que obtener beneficios de distinta naturaleza me he ocupado en diversas ocasiones, algunas de

[1205] Bacon, F. en sus *Ensayos*, p. 236 manifiesta «ser cierto que en asuntos de gobierno es mejor tratar con hombres de una categoría parecida a la nuestra, porque proteger en exceso a unos acarreará que se vuelvan insolentes, y que el resto se indisponga en nuestra contra, como quienes reclaman un pago adeudado».

[1206] *Arcano de Príncipes,* cit., p. 56.

la cuales constan en la bibliografía adjunta. Juan de Mariana cita en su *Historia General* el ejemplo de don Álvaro de Luna, consejero principal y único del rey Juan II y paradigma de abusos en el uso del poder. Erasmo se preguntará quien logra reunir las calidades políticas y cristianas necesarias para asesorar a su señor, ya que «necesita contratar los servicios del mejor de los artífices». La frase con la que culmina sus consideraciones vale la pena subrayarlas, por el acertado punto de vista que encierran y el amplio sentido con que han sido pensadas: «el poder no es más que la administración y no la posesión del Estado». O lo que es lo mismo: el poder no pertenece al príncipe, a quien solo corresponde su gestión y esa gestión será acertada si tiene como objetivo la felicidad pública. Para el logro de este fin el detentador del poder ha de contar con personas cualificadas en quienes depositar su confianza:

> «con qué preceptos filosóficos habrá que fortificar su ánimo, no solo con tantas agitaciones sociales… la arrogancia y la locura; contra los placeres… contra las funestas alabanzas de los aduladores. A este propósito… necesita contratar los servicios del mejor de los artífices… Enséñele que, entre hombres Cristianos, el poder no es más que la administración y no la posesión del Estado…» [1207].

Como indicara su gran estudioso Marcel Bataillon «Había en particular un grupo de temas a los cuales Erasmo había impreso vigorosamente el sello de su genio humanitario: los temas del príncipe cristiano, del gobierno según el Evangelio, de la guerra y de la paz» [1208]. La influencia de esta obra en escritores españoles de los siglos XVI y XVII es innegable, pero no siempre es fácil detectar en ellos el profundo humanitarismo de su creador. Más clara aparece esa influencia en Fernández de Oviedo, Francisco de Monzón, autor de un *Espejo del príncipe christiano* publicado en Lisboa en 1544. Algo parecido sucede con Francisco de la Torre y su *Institución de un rey christiano,* Amberes 1556, Respecto a Furió Ceriol dirá Bataillon que «con bastante precisión esbozó los engranajes esenciales de una monarquía absoluta como eran las que se estaban constituyendo ante sus ojos, y el retrato del servidor de esas monarquías» [1209].

[1207] ERASMO, *Adagios del poder y de la guerra,* cit., pp. 159-160. En pp. 311-312 Erasmo rechaza la presencia de aquellos que solo piensan en sí mismos a todos los efectos. Por ello, cuando ascienden al poder procuran ningunear al príncipe, educar su incapacidad para hacerse más fuertes procurar que el príncipe no sea ni sensato, ni íntegro ni vigilante.

[1208] *Op. cit.*, p. 628.

[1209] *Op. cit.*, pp. 630-631.

Lo que no dice el gran pensador e historiador francés es que el caso de Furió Ceriol responde a esquemas mentales propios de un espíritu y una mentalidad libres: «No es el azar, ni la ineluctable fatalidad, ni una providencia trascendente lo que dirige las transformaciones de los pueblos y de los reinos, sino las condiciones específicas de cada caso». No se trataba de un espíritu carente de fe, sino de una posición claramente liberal. Su distinción entre el cuerpo y el alma en los príncipes no constituyen un argumento místico para justificar los actos de aquel. Muy al contrario, esa doble personalidad del rey, esa separación entre el cuerpo y el alma es, precisamente lo que explicará determinados comportamientos de aquel. Otro ejemplo, su afirmación de que «los monarcas con tal que conociesen bien su oficio, podían gobernar perfectamente». Los textos sagrados debían ser consumo universal de las mentes de todo cristiano. No constituyen patrimonio exclusivo de los eclesiásticos. La distinción que apuntaba certeramente de la clara separación en los seres humanos de dos niveles, dos planos en el comportamiento de los hombres, y, por tanto, de los gobernantes, explican no solo la confluencia mística de alma y cuerpo, sino dos formas de valorar el mundo y sus circunstancias.

Cuando Furió Ceriol habla del príncipe que trata de asuntos cotidianos, de menor incidencia en los asuntos públicos, utiliza la vertiente humana, producto de la naturaleza. Pero el alma, la parte más sensible del ser humano, la más conectada con la virtud de la prudencia tan unánimemente alabada, es la que se ocupa del gobierno de los asuntos públicos. La experiencia sobre el modo de proceder ha quedado nítidamente expuesta por el comentarista apuntado: «Ha quedado constancia de cómo, con un valor poco común, que atrajo sobre su persona el interés de la Inquisición, la prisión y los honores del Índice, propugnó, siguiendo a… Sebastián Castellio que los textos sagrados fuesen accesibles para todos» [1210].

En cuanto a Lutero, defenderá ardorosamente la libertad de conciencia de los hombres ante la presión de las autoridades eclesiásticas, al propio tiempo que negaba la libertad del individuo para lograr la salvación. La relación entre providencia y predestinación constituye el principal argumento para su interpretación de que la voluntad del hombre es esclava y no poseedora de libre albedrío. El propio Atkinson reconocerá que «… el peor enemigo de Lutero no era el catolicismo, sino… el salvaje radicalismo del ala izquierda, identificada con el fanatismo y el "socialismo"» [1211]. En ciertos aspectos, no parece existir grandes distancias entre el comportamiento de un príncipe cristiano católico al que se refiere Erasmo y el príncipe que posee el poder secular

[1210] Mechoulan, H., *Razón y alteridad en* Furió Ceriol, F., cit., p. 57.
[1211] Atkinson, J., *op. cit.*, p. 252.

simbolizado en la espada del que habla Lutero. En ambos casos la justicia, como el castigo, en realidad solo corresponde a Dios. Otra cosa es que para Erasmo el hombre actúa con libertad y es responsable de sus actos ante la justicia humana y divina. Para Lutero no existe esa libertad de obrar con repercusión ante la ley o la costumbre y, en definitiva, ante el príncipe, aunque de él puede provenir el castigo (ahí está el caso de la responsabilidad que según Lutero recayó sobre los campesinos en la «Guerra del Campesinado») Pero en última instancia para aquellos a quienes les está atribuido el libre albedrío, que permite elegir entre lo bueno y lo malo, es a Dios a quien está reservado el premio o el castigo definitivos.

La justicia es siempre divina, aunque exista otro modo de justicia humana que corresponde a las autoridades seculares que poseen la espada. Estos últimos están obligados, mediante su acción de gobierno, a procurar la paz de los hombres, aunque ellos mismos no sean cristianos. Más deseable y más acorde con los principios del humanismo es que los gobernantes sean cristianos, aunque los súbditos vivan en el paganismo. Tanto Lutero como Calvino defenderán este punto de vista, hasta el extremo de defender la pérdida del poder del gobernante infiel. Pero procurar la paz no es hacer justicia a los ojos de Dios, porque, como asegura Erasmo «Dios gobierna el mundo con la fuerza», única fuente de justicia y de paz en las repúblicas de hombres libres, capaces de decidir entre lo bueno y lo malo.

> «Dios gobierna el mundo con fuerza y no deja sin castigo a la injusticia… un príncipe o un señor no es una persona para sí misma sino para los demás, a los que sirve… protege y defiende» [1212].

El ejemplo de Guicciardini, embajador de la república de Florencia ante Fernando el Católico, resulta aleccionador en cuanto sus palabras parecen resultar un reflejo de los postulados anteriores en la conformación de las sociedades políticas. Sus argumentaciones, breves pero muy expresivas, giran en torno a algo natural en el hombre: ser libre; y a partir de ahí, a ser posible, ser aún más libre. Lenguaje que nos lleva al Erasmo de 1524 en adelante. Un Erasmo que, como ya he apuntado era tan humanista como racional ilustrado y conservador. Ahora bien, esa libertad para obrar del hombre, al estar siempre insatisfecha, puede constituir un contratiempo para el ejercicio libre del poder. El hecho de que los hombres «desean naturalmente ser libres», pero que el permanente descontento esté instalado en las conciencias de todos, coloca a todo gobierno

[1212] Lutero, M., *Escritos políticos,* cit., p. 155.

personalista, sea condicionado o absoluto, ante la necesidad de ahogar esa libertad política [1213]. Es el momento de la ruptura del orden político constituido.

Si el Estado (o su personificación, el Rey) al que tales individuos pertenecen es confesional y considera una rebelión la común tendencia a la libertad de conciencia, o libertad religiosa, están vulnerando el principio de que la religión del príncipe no debe ser incoerciblemente la religión de los súbditos. Guicciardini, pragmático él, percibía con notable perspicacia la interrelación existente entre los planos políticos y religiosos. Para él lo normal en un pueblo es el descontento «e intentar ir más allá del estado actual». Al menos eso parece suceder en la práctica. Saavedra Fajardo se refería a la importancia de que en el Estado exista «murmuración», es decir, crítica, no subversión. De ahí que aconseje a todo príncipe «no llevar a los súbditos a una situación próxima a la libertad». Con su característico tono severo Vicente Montano intenta aclarar al príncipe que ha de persuadirse del riesgo que comportan los movimientos del pueblo. Unas veces son simples quejas que no llegan más allá de los conciliábulos. Pero existen otras ocasiones en las que «con muy leves pretextos suele dar principio a un tumulto que, empezando de una multitud confusa y sin concierto, una vez entablado, no le falta caudillo que guie sus errores». Pero veamos que nos dice Guicciardini:

> «Presten atención los Príncipes a no llevar a los súbditos a una situación próxima a la libertad, pues los hombres desean naturalmente ser libres, y lo habitual de cada uno es hallarse descontento con su situación e intentar ir más allá del estado actual» [1214].

Con decidido empeño las Cortes de Madrid de 1588 se habían mostrado claramente opuestas a los excesivos gastos y sacrificios que la Monarquía realizaba con el fin de arrojar la herejía de sus dominios. Todo ello en claro perjuicio de la prosperidad de sus súbditos. En la propuesta que se hace en nombre del rey se enumeran, una vez más, las necesidades que generaban la defensa de la fe católica, la conservación de los reinos, la seguridad de los vasallos y la continuidad del «trato y comercio» con las provincias de los Países Bajos. No queda al olvido reconocer los ingentes gastos que sobre el estado llano recaían:

> «Ha tenido S. M. cuidado… en lo que toca al servicio de Dios… y la conservación de su santa fe, y de la obediencia… de la Santa Sede apostólica roma-

[1213] Tampoco escapó esta idea básica a la perspicacia de Bacon, F., *Ensayos. De las sediciones y los disturbios,* p. 85.

[1214] Guicciardini, F., *Recuerdos,* ed. Madrid 1988, p. 103.

> na… en tiempos tan trabajosos… se ha conservado y mantenido… en estos reynos la verdadera católica y santa fe y religión y la obediencia de la… Santa Sede… lo que toca a la defensa… destos sus Reynos… en la tierra y en la mar y en las fronteras y marinas… sosteniendo… en la mar del levante tanto número de galeras para resistir à los infieles… y a los… daños que… pretenden hazer, demás de las otras armadas que S. M. sostiene y ha mandado hazer para para la conservación y quietud destos reynos, y seguridad de las flotas que han venido y se esperan… de las Indias, y asegurarnos de los piratas y corsarios… La continuidad de la guerra en los estado baxos de Flandes… ha sido con mucho fruto estos años postreros… han venido a reducir las más de aquellas provincias à la obediencia debida a Dios y a S. M… siendo aquellos estados de tanta importancia… a… estos reynos, y al trato y comercio dellos…» [1215].

Los procuradores se habían manifestado expresamente en las Cortes de Madrid de 1588 ante Felipe II y lo habían hecho presentando al rey una relación de los objetivos más importantes y los logros obtenidos en los últimos años. En primer término, el portavoz de los procuradores de las ciudades con voto en Cortes deja constancia de uno de los principales objetivos de la Monarquía, por no decir el principal a los ojos del soberano: «se ha conservado… en estos reinos la verdadera… y santa fe». En segundo lugar, y a pesar de las dificultades que conllevaba el trato con los papas para que colaborasen en una empresa que a ellos interesaba por igual –tema al que ya se ha aludido–, el resultado había sido exitoso, una vez lograda «la obediencia de la Santa Sede». En lo que respecta a las constantes agresiones de países que se habían declarado enemigos de España y sus dominios, la ayuda económica obtenida de las ciudades había contribuido a frenar «los ataques en la tierra, en la mar y en las fronteras marinas».

Por otra parte, reconocen los procuradores que se habían construido gran número de naves para reducir los ataques y «resistir à los infieles» y, tal vez lo más importante, con tales recursos la Monarquía había podido, no solo continuar con la guerra en los «Estados Baxos de Flandes», sino también que esta larga guerra se haya desarrollado «con mucho fruto» en las últimas campañas militares. Sin duda, la reacción por parte de España coincidía plenamente con el principio romanista contenido en el Digesto (I, I, 10) de que «es lícito repeler la fuerza con la fuerza». Significa dar carta de naturaleza a lo que en los Derechos penales modernos se denomina legítima defensa.

Pero Erasmo no estaba de acuerdo con este principio destinado a tener larga vigencia en los países europeos. Para él el texto que todo cristiano debía

[1215] *Actas de las Cortes de León y Castilla,* tomo VIII, Madrid 1866, pp. 2 a 4.

observar es el que proclama Mateo, 5, 39, que recoge el mandato de Cristo de que no se debe ofrecer resistencia a la ofensa inferida. No mucha explicación puede encontrarse sobre el asunto en las fuentes de este período. Lo que sí parece que puede afirmarse es que el citado texto bíblico, y otros parecidos, aparecen como setas en la campiña, sin que sea fácil conectar la remisión que de él hace Erasmo con la realidad política y jurídica del período. Precisamente un período en el que la respuesta a toda agresión era necesaria y, a ser posible inminente y decisiva. No en vano estaba en juego el prestigio de un príncipe o un Estado. Ahí están los consejos y advertencias de los tratadistas sobre la necesidad de prevenir para no tener después que curar. El viejo principio de «si vis pacem para bellum» gozaba de una lozanía admirable en este período. De él sí es fácil encontrar alusiones más o menos iguales o, desde luego, muchas veces en términos parecidos.

En palabras de los procuradores había un extremo que era de suma importancia tener en cuenta, y es que la defensa de la religión no solo era un problema de España y sus dominios, sino que también afectaba a otros países de Europa. Por lo tanto, ante igual peligro debía corresponder la misma carga en los recursos a emplear para neutralizarlos. De nuevo el pragmatismo político de Maquiavelo se deja ver en uno de sus aspectos fundamentales: una de las cosas que un príncipe avezado en las relaciones internas e internacionales debe tener en cuenta es mantener fondos económicos, humanos y materiales para conservar su Estado ante cualquier eventualidad que implicara guerra. Pero, como sabemos, esto no era nada nuevo en el ámbito doctrinal español. En las propias palabras de los procuradores se deja ver la dramática queja de quienes se veían envueltos en la defensa de un grave problema que no solo amenazaba a España:

> «La religión católica y las causas y defensa della es común a toda la cristiandad, y. no toca a los reinos de Castilla llevar toda la carga» [1216].

En las posteriores Cortes de Madrid de 1593 insistirán en el mismo tema, al solicitar los procuradores que Felipe II debería retirar las enormes fuerzas desplazadas tan lejos y en lugares tan distintos para solventar un conflicto al que no se veía fin. Sin duda la petición así formulada no deja de traslucir un deseo vehemente de los procuradores de reducir los excesivos gastos –que luego repercutirán en los súbditos– de acciones puramente militares, envueltas en argumentos religiosos no siempre fáciles de justificar. Si Castilla era la «ca-

[1216] Ver Maravall, J. M., *op. cit.*, p. 115.

beza de la Monarquía», en la conciencia de sus representantes en Cortes, estos últimos encuentran ocasión propicia para insistir en los graves perjuicios económicos que para ella se derivaban desde hacía décadas. También este tema de los cuantiosos gastos de la guerra era asunto que preocupaba a Erasmo, quien a este respecto se lamenta de ello afirmando «Cuantos gastos y cuantas preocupaciones a la vez para disponer la flota, construir o reparar fortalezas…» [1217] Nada extraña que lo que para Erasmo constituía motivo de preocupación, fuese tarea normal en el príncipe enérgico, pragmático y avisado que esboza con trazo seguro Maquiavelo en su obra capital [1218]. En 1563, el secretario de Felipe II Gonzalo Pérez había advertido al rey que:

> «acá tenemos bien en qué entender. Que como este [Castilla] es el principal miembro de donde se han de curar y reparar y socorrer los otros, no sé cómo S. M. lo podría desamparar» [1219].

Sin duda Maquiavelo se ha referido, aunque indirectamente, a la virtud de la fortaleza. Para muchos políticos de este tiempo la fortaleza constituía un factor capital para producir temor a los otros príncipes vecinos. Temor a sus armas y temor «por lo que pueden hacer» los soldados que forman el ejército. Digamos que la reputación de ese príncipe estaba blindada con algo más que la mera apariencia de su fortaleza. Me parece interesante el discurrir de Rivadeneira a propósito de la fortaleza como virtud necesaria en un gobernante. Para él «Las palabras de Maquiavelo en que habla de la fortaleza, son éstas: "Pensando donde pueda nacer"» esta virtud, considera que en tiempos antiguos existía mayor amistad entre los pueblos, porque en ellos existía más libertad que en estos tiempos. Esa falta de libertad es la «causa que ahora hace a los hombres menos fuertes… fundada en la diversidad de religión nuestra y suya». Es evidente que este argumento del italiano no convencía al jesuita español. Al referirse a la «impía necedad de este malaventurado maestro de los políticos» que olvida las enseñanzas de los autores antiguos» afirmará que la buena filosofía no habla de «una cierta valentía o fuerza corporal extremada, ni

---

[1217] *La guerra es dulce para quienes no la han vivido,* en *Escritos de crítica religiosa y política»,* cit., p. 154.

[1218] *El Príncipe,* cap. XII: «La experiencia nos enseña que únicamente los príncipes que tienen ejércitos propios y las repúblicas que gozan del mismo beneficio hacen grandes progresos, mientras que las repúblicas y príncipes que se apoyan sobre ejércitos mercenarios no experimentan más que reveses». En el cap. XIV afirma: «Un príncipe no debe tener otro objeto, otro pensamiento, ni cultivar otro arte más que la guerra». Agregando en el cap. XVI: «El Papa Julio II, después de haberse servido de la reputación de hombre liberal para llegar al pontificado, no pensó ya después en conservar este renombre cuando quiso habilitarse para pelear contra el rey de Francia… El actual rey de España (Fernando rey de Castilla y Aragón) si hubiera sido liberal no hubiera hecho tan famosas empresas ni vencido en tantas ocasiones».

[1219] Parker, G., *Felipe II,* p. 358.

tampoco es un ánimo osado y temerario». Con ello confunden dos términos: fortaleza y temeridad, comparando a los hombres con los leones o tigres. Tras esta reprobación argumental, el jesuita afirma que «hablamos de la fortaleza que es virtud moral… que arma al varón fuerte para que resista al vano temor y modere la demasiada osadía… Esta tal fortaleza es la que llamamos virtud, y la otra que pinta Maquiavelo ni es ni se puede llamar virtud, de fortaleza, sino una bárbara e inhumana fuerza» [1220].

Desde luego, Saavedra Fajardo se hará eco de este problema, al que no solo él sino otros muchos tratadistas, dedicarán amplias consideraciones. No dedicaré al tema más que aquello que considero indispensable. Fernández de Navarrete y las Cortes de Castilla fueron suficientemente explícitas al tocar este punto extremadamente caliente de la política monárquica. Las Cortes lo hicieron en presencia del propio monarca. Una política que se apoyaba en el mesianismo, más que español, castellano, de realizar grandes empresas en beneficio de «la religión cristiana y la causa y defensa de ella», como expresarían los procuradores de las Cortes de Madrid de 1588. No resulta fuera de razón política reflexionar que una porción importante del compromiso de la corona se avenía cabalmente con las máximas y exhortaciones de Erasmo. En cambio, la otra parte del proyecto carolino, es decir, llevar la guerra allá donde los protestantes habían comenzado, no solo a echar raíces, sino incluso expandir su mensaje, no podía ser consentido por quien tenía de la idea de la paz una visión apasionada con ámbito europeo.

Pues bien, Saavedra tiene algo que decir a este respecto. Y lo que dice es que fue precisamente Castilla quien levantó la Monarquía, la que sufragó la mayor parte de sus ingentes gastos, la que despobló los campos buscando la fuerza que necesitaba, la que aportó con sus hombres, en su mayor y mejor parte, los ejércitos, la que había descubierto los tesoros en la otra parte del mundo para nutrir las flacas existencias del tesoro público, etc. No deja de ser hiriente que Saavedra eleve su comentario refiriéndose a la «Providencia divina», que, como nadie, sabe a quién da territorios dilatados que defender y conservar y a quien da la fuerza o «la industria» para hacerlo. Resulta llamativa la expresión de Saavedra, puesto que con sus palabras parece estar calificando de incompetentes a los gestores de la gran Monarquía española, mientras que resalta la «industria», la inteligencia de los pequeños Estados:

> «Es el Reyno de Castilla el que con su valor, y fuerzas levantó la Monarquía: triunfan los demás y él padece, sin acertar à valerse de los grandes tesoros

[1220] *Tratado de la religión y virtudes...,* cap. XXXIV, p. 567.

> que entran en él. Así igualó las Potencias la divina Providencia; à las grandes les dio fuerza pero no industria, y al contrario a las menores» [1221].

El licenciado Fernández de Navarrete no podía dejar pasar la ocasión de insistir sobre un problema que, no solo interesaba a Castilla y los castellanos, sino que de una u otra manera repercutía en otros territorios comprendidos en el conglomerado monárquico, especialmente el reino de Nápoles. Por otra parte, sus palabras encontrarán eco en muchos de los arbitristas anteriores y contemporáneos a los hechos. Por eso las palabras del consultor del Santo Oficio hacen pieza única con las protestas populares y los consejos de los arbitristas. Eso sí, añadiendo un comentario propio que no debió pasar desapercibido a nadie. Me refiero al modo cómo el canónigo santiagués advierte que la inmoderada generosidad castellana y cabeza de la Monarquía Católica, podía en no mucho tiempo ser víctima de sí misma. Las estrecheces económicas del reino y consiguiente pobreza de sus habitantes, unidas a la falta de medios y hombres para su mantenimiento y defensa, tanto contra enemigos naturales, como contra la marejada herética que amenazaba a Europa, e incluso aquellos países que de su sacrificio se venían beneficiando desde largo tiempo atrás, podrían en el futuro ser sus propios verdugos, enemigos mantenidos «a su sombra»:

> «Justo es que España socorra las necesidades del Imperio, y que, como árbitra de la paz de Italia, enfrene à los que la quisieren perturbar, como lo ha hecho y hace cada día; pero esto debe ser teniendo atención a que Castilla, que es cabeza desta monarquía, no quede tan enervada y flaca, que venga a ser presa de los que hoy se sustentan à su sombra» [1222].

Puede decirse que el conflicto de Flandes es un caso ejemplar de lo que aquí se trata, ya que en él confluyen hasta su solapamiento tanto aspectos políticos, como religiosos y militares. No deja de ser curioso que el siempre oportuno y sagaz Barrionuevo haga circular un aviso de 24 de abril de 1658 en el que puede leerse una noticia de hondo calado político y militar en lo que se refiere a la situación de España ante su antiguo dominio, sobre todo tras la paz de Westfalia y los Tratados de Munster de 1648. El avispado Barrionuevo, cuyas noticias, a veces curiosas, a veces impactantes, sin por ello constituir los mejores documentos de referencia, sí forman parte de la suma de datos e informaciones que, al ser contemporáneos a los hechos que refieren, resultan de gran utilidad para el investigador. Relacionar la precipitada marcha del mar-

---

[1221] Saavedra Fajardo, D. de, *Idea de un Príncipe…,* II, Empresa LXIX, pp. 227-228.
[1222] *Conservación de Monarquías,* cit., p. 468.

qués de Caracena, gobernador de los Países Bajos, con la huida de los ratones en los momentos de verdadero peligro, no deja de sorprendernos por su descarnado realismo, pero también contribuye a perfilar y afianzar las ideas que se contienen en los documentos. La general espantada de los roedores la hace coincidir con la fuga de Caracena impulsado a ello por razones evidentes: «al ver conmoverse los cimientos» de Flandes. La noticia es tan escueta como de un realismo estremecedor:

> «Escriben de Flandes que la venida del marqués de Caracena a España es como la salida de los ratones de la casa que se quiere caer: instinto que les puso la naturaleza grande, al ver conmoverse los cimientos» [1223].

7.

> Felipe II: *«La multitud de vasallos del Rey de Francia, que han entrado en mis Estados Bajos en favor de mis rebeldes con su sabiduría y permiso». «Si los flamencos no quieren salir de su pertinacia ¿por qué hemos de seguir guerra sesenta y seis años ha en provincias de donde no sacamos provecho?». «Alzar la mano en los ejércitos que trae en Flandes y Francia». «Reduciendo las fuerzas de Flandes a la defensiva». «Hay que cortar todo lo que detiene la renta pública y frenar los mayorazgos, porque detienen… los derechos para el Estado». «Los enemigos de V. M. no tienen tanta confianza en la fuerza de sus brazos. Mas tienen otra fuerza de más calidad: el conocimiento… de la condición de España; sus consejeros son prudentísimos. Esta es la confianza de los rebeldes». «Todo lo puede V. M. si quiere y tiene ministros que sabrán disponello. Yo no me descuido en lo que está a mi cargo, pero cuando fuere menester tocaré a todo». «Los rebeldes tantos, España tan lejos y el mar no navegable sino en verano».*

En los Países Bajos el rey actuaba tanto como señor natural ofendido por súbditos rebeldes, como guardián de la religión católica en aplicación del principio *cuius regis eius religio* y como consecuencia lógica aquellos eran considerados merecedores del castigo a través de la lucha armada. En el caso de Flandes, el problema se agravaba, como sabemos, por la ayuda que los flamencos recibían tanto de Inglaterra como de Irlanda o Francia. Felipe II seguía la

[1223] BAE, tomo CCXXII, n.º2, p. 173.

estela de su padre el emperador, lo que era razón suficiente para que estuviera al tanto del peligro que corría la religión católica. Su belicismo descarado y confeso no abandonaba el componente político que le daba sentido. Así sucedía en el caso de los Países Bajos desde los tiempos del emperador. Las fuerzas opuestas eran de un calibre y una extensión como para desconsuelo de Erasmo, quien veía caer por tierra su visión armónica, un poco al estilo medieval, de Europa, de la convivencia entre los pueblos y, en fin, de aquella paz que reclamaba con urgencia el humanismo cristiano que defendía. No es difícil percibir que el erasmismo español, aún perteneciendo al generoso espíritu del Renacimiento, tenía un fuerte componente cortesano, incapaz de imponerse a las fuerzas en tensión que asolarían Europa.

La ya comentada carta del rey a don Luis de Requesens de 21 de diciembre de 1565 constituye uno de los más claros exponentes de esa «belicosidad compuesta». Sus firmes alegatos en pro de la defensa de la fe católica, coincide estrechamente con sus esfuerzos por mantener un territorio y unos súbditos, tradicionalmente habsbúrgicos, que él había heredado de su padre. En la mencionada carta, Requesens, deja absolutamente claro la naturaleza religiosa de su objetivo («el servicio de Dios») al par que da por entendido el otro componente bélico que justificaba su intervención, que no era otra que evitar la desmembración de una parte de sus dominios: territorio, religión, reputación constituían elementos de un mismo componente: «mi intención es mirar por el bien universal de la cristiandad», y esa misión solo puede cumplirse «extirpando errores y disensiones y conservar la cristiandad en paz y unión» [1224] Del mismo año, fecha de 25 de septiembre, el duque de Alba escribe a Felipe II en unos términos en los que se advierte su preocupación por el estado de la religión en Flandes, así como la cuestión del matrimonio de los eclesiásticos, al tiempo que parece defenderse de la mala opinión que su gobierno iba teniendo para muchos e importantes políticos y príncipes [1225].

En carta de Felipe II desde Madrid el 5 de septiembre de 1572 dirigida a su representante el conde de Monteagudo ya le recordaba la presencia de herejes franceses en los «Estados Bajos». Algo que se venía produciendo con pleno conocimiento del monarca francés, entre otras razones porque tendría en men-

[1224] Serrano, L., *Correspondencia diplomática durante el Pontificado de San Pío V,* Madrid 1914, tomo I, p. 56.

[1225] En la carta el gobernador comunica a su rey la necesidad de que él y el Emperador estén de acuerdo en este asunto: «… la forma con que esto se debía hacer entendía el uno de de otra manera que el otro, y que el daño… se vería no solo en sus Estados… sábese era la perdición dellos, pero aún de toda la cristiandad… V. M… quiera antes usar de medios seguros… que con el tiempo venga a sacarse dellos el fruto que se pretende, aunque… con la dilación se padezca algo, pues siendo la causa de Dios. Él tendrá cuidado della y de las de S. M…»En *Archivo Documental Español…, tomo VIII, Madrid 1954, doc. 72 B. pp. 82-83.*

te las ayudas proporcionadas por Felipe II tanto a los católicos franceses, como a los propios hugonotes. La finalidad, que respondía perfectamente a las consignas esparcidas por Maquiavelo, no era otra que mermar las fuerzas de su principal enemigo. Un ardid más, con o sin disimulación. Años más tarde, Luís XIV devolvía el favor a Felipe IV en «agradecimiento» por los «obsequios» recibidos de Felipe II y por sus antecesores. Es, pues, perfectamente lógico que la abundante migración de luteranos franceses a Flandes se hiciese con «su sabiduría y permisión». Se contiene en la citada carta:

> «cuan evidente sospecha se puede tener de que la multitud de vasallos del Rey de Francia, que han entrado en mis Estados Bajos en… favor y asistencia de mis rebeldes, no ha sido sin su sabiduría y permisión» [1226].

Por su parte, los procuradores de las Cortes, conscientes de los graves efectos de todo orden que el problema de los rebeldes holandeses podían tener para la Monarquía y, más en concreto, para la paz y el bienestar de los súbditos españoles, piden a Felipe II «alzar la mano en los ejércitos que trae en Flandes y Francia, pues con esto quedan… rigurosamente castigados los rebeldes que no quieren seguir la fe santa…» [1227]. De forma más o menos clara o subrepticia, es posible adivinar en las peticiones de los procuradores de las ciudades con voto en Cortes una idea que parece presidir sus pensamientos y que afloran en algunas de sus propuestas. Me refiero a la dificultad que supone extirpar de la mente de los hombres la fijeza de una idea o la consistencia rocosa de una ideología, religiosa o no. El mismo argumento repetirán en 1624 cuando solicitan de Felipe IV que el soberano priorice los beneficios que trae consigo la prosperidad, en vez de consumir las riquezas en el pozo sin fondo de una rebelión que parecía no tener final.

Con independencia de su experiencia personal, es más que posible que los consejos salidos de las plumas de los arbitristas –ya referidos– fueran conocidos al menos por una porción de los procuradores. Al fin y al cabo, tal como exponía Loaysa a Felipe II con la crudeza que requieren las advertencias sobre graves y previsibles sucesos, partiendo, además, de la base de que de aquella guerra «no sacamos ningún provecho ni tenemos nada que hayamos menester», si los holandeses quieren seguir el camino de la herejía, ello era

[1226] En *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* vol. CXI, Madrid 1895, pp. 4 y 5. En carta de Monteagudo a Felipe II fechada en Viena el 14 de mayo de 1573 se expresa aquel de este modo: *Muchas veces he suplicado à la Emperatriz hacer dos cosas. La principal hablar claro y abiertamente al Emperador… pero nunca he alcanzado licencia», ibídem,* p. 233. Mas alarmantes son las noticias que transmite Monteagudo al rey Felipe en carta desde Viena de 26 de mayo de 1574. *Ibidem,* p. 409.

[1227] Ver MARAVALL, J. A., op, et loc. cit.

problema suyo y no de la Monarquía. Resulta difícil no identificar este comportamiento regio respecto a los Países Bajos, haciendo oídos sordos a las justas demandas de los representantes del pueblo, con un dirigismo político a ultranza, un comportamiento descaradamente personalista, fruto de un poder político extremadamente confesional.

> «si estos (los flamencos) no quieren salir de su pertinacia ¿por qué hemos de seguir guerra sesenta y seis años ha… en provincias por su naturaleza incontrastables, de donde no sacamos ningún provecho ni tenemos nada que hayamos menester» [1228].

Uno de los más significados tacitistas del período, Álamos de Barrientos, enjuiciaba la misma cuestión desde una óptica diferente. La inquietud en la que se debatía su ánimo merodeaba por los factores económicos y, unidos a ellos, los referidos a la guerra. Aludía al problema que constituía sostener una guerra cruel e inacabable, poniendo el énfasis en argumentos de común referencia por los doctrinarios políticos. Afirmaba que «en las Naciones sujetas à un Monarca, no puede haber sosiego, ni sustentarse paz sin armas, ni éstas sin sueldos, ni éstos sin tributos» [1229]. Creo que poco o nada hay que objetar a las concluyentes razones del autor de los prudentes y sabios consejos políticos a Felipe III, o criticar de los aforismos a las obras de Cayo Cornelio Tácito.

Desde luego, como resulta fácil apreciar, Álamos de Barrientos no era el único que tenía algo que decir sobre los asuntos económicos y su influencia en el prestigio o reputación de una monarquía. Por ejemplo, no ha de olvidarse a López Bravo en cuyas palabras hallamos su peculiar visión de la sociedad considerada en sí misma, y de la vida política del momento. Este brillante autor que, en su inteligente y atinada obra, con breves palabras, da la impresión de preceder a su momento histórico; escribe que los tributos, «para que ayuden de verdad», han de estar acomodados tanto al mayor número como a las posibilidades de los destinatarios y siempre teniendo en cuenta las necesidades económicas del Estado:

> «Sea también abundante la exacción para que ayude de verdad. Será abundante si se apoya en el canon de todos o de la mayor parte de los ciudadanos; por eso no hay que conceder la inmunidad de tributos más que temporalmente» [1230].

[1228] Larraz López, J., *La época del mercantilismo en Castilla, 1500-1700*, Madrid 1963, p. 104.

[1229] Álamos de Barrientos, B., *Tácito español ilustrado con aforismos,* Madrid 1614, vol. II, lib. IV, cap. XXVIII, aforismo 378, p. 894.

[1230] López Bravo, M., *Del Rey y de la razón de gobernar,* p. 317. Más adelante agrega: «Hay que cortar todo lo que detiene el incremento de la renta pública, del mismo modo que hay que frenar la mal-

Realmente la primitiva consideración de Felipe II sobre los flamencos era la de considerarlos como rebeldes a su rey y señor natural. Y, como ya hemos visto, esta estrategia de matiz sutilmente maquiavélico, no surtió los efectos deseados. En realidad no se puede negar que, en parte, se trataba de una guerra de religión, como pronto advirtieron los propios flamencos. Pero una guerra de religión que iba envuelta en urgentes y trascendentales cuestiones políticas y económicas. John Lynch ha expuesto un resumen de su opinión sobre el problema flamenco que quiero recordar: «fuera el que fuera el valor de España para los Países Bajos, los Países Bajos tenían un valor mayor para España» [1231].

Algo parecido sucedería, casi al mismo tiempo, con la guerra contra los protestantes franceses. En 1595 la Liga de los exiliados franceses católicos con Felipe II fue «una proclamación monárquica… apoyada sobre cuatro columnas: la excomunión de Enrique IV, la posibilidad de encontrar un candidato francés que oponer a los Borbones, la justificación en el poder electivo del pueblo y el apoyo del rey de España». Según lo expuesto, la Liga y su lucha contra la Francia de los hugonotes presentaba un aspecto poco discutible: se trataba de «una guerra por la religión y no un conflicto surgido entre príncipes soberanos. Las relaciones de fidelidad construidas entre Felipe II y los desterrados de Francia reposaban sobre una base ideológica racional» [1232].

No por casualidad Felipe II era en aquellos momentos el campeón de la catolicidad. Su apoyo era de por sí una garantía, puesto que representaba la prueba más contundente de que aquellos franceses disidentes no eran traidores a su patria, sino defensores de una monarquía católica y soberana. El rey español no estaba dispuesto a consentir que un rey protestante rigiera los destinos de Francia. Sin embargo, para el rey de España el plano religioso y el político aparecían involucrados. Golpear a la monarquía francesa tenía para él la misma importancia que atacar a unos hugonotes que, de vencer en el país vecino, representarían todo un riesgo para la Monarquía Católica. Ahora bien, la praxis política en su compleja composición también le haría apostar estratégica-

---

dición de los mayorazgos, porque supone la detención de la venta de propiedades, con la consiguiente de los derechos para el Estado. La contribución voluntaria bien llevada, es la más digna de todas por su gran copiosidad» En p. 19 añade: «La última cualidad de la exacción es que no se oponga a ningún bien social, es decir, a la paz, la justicia o la abundancia de bienes… por encima de todos se halla el subsidio que se pide de la liberalidad de los súbditos, ya que supone un socorro espontáneo pleno y sin males consecuencias».

[1231] *España bajo los Austrias,* 1, *op. cit.*, p. 355. En p. 354 escribe «¿Por qué Felipe II estaba decidido a defenderlo a toda costa? ¿Qué valor tenía para España?. Desde el punto de vista material su valor era inmenso. Despues de las Indias, eran el cordón económico más importante de Castilla, mercado para la lana y fuente de bienes y servicios esenciales. Hacia mediados del siglo. Amberes era el mayor centro comercial de Europa…».

[1232] Descimon, R. y Ruíz Ibáñez, J. J., *Los franceses de Felipe II,* cit., pp. 182-183.

mente en alguna ocasión por los hugonotes, esta vez también con tal de herir gravemente a la realeza del país vecino.

En una interesante carta al duque de Parma de 7 de septiembre de 1589 le hace saber que su bien meditado propósito era «el bien de la Religión», Para ello era del todo necesario «ayudar a los catholicos para que prevalezcan», lo que indefectiblemente conducía a adoptar tres decisiones simultáneas. La primera, «entrar en Francia fuerzas mías abiertamente». La segunda, teniendo en cuenta lo que sus estrategas venían denunciando desde tiempo atrás, «no atender a muchas cosas juntas» con el fin de no perjudicarlas todas, en bien de la Monarquía y eficacia del estratégico proyecto global. Y la tercera, disminuir las fuerzas operantes en Flandes «reduciéndolas a la defensiva» y enviando el resto a Francia para defender a los católicos que allí sufrían la opresión de los hugonotes:

> «Mi fin es procurar principalmente el bien de la Religión, y que permanezca en Francia la Cathólica y se excluyan los herejes… para asegurar su exclusión y ayudar a los cathólicos para que prevalezcan… será menester entrar en Francia fuerzas mías abiertamente… las cosas de Francia a que no se puede faltar por yr tanto en ellas como va, parece… que no se puede atender a muchas cosas juntas sin que lo padezcan todas… conviene necesariamente tomar forma en la guerra dessos estados de Flandes, reduziéndola à defensiva, con ahorrar de la gente que hubiere… y repartir… la que fuera menestar en los puestos importantes» [1233].

Sí conviene resaltar, una vez más, que los enfrentamientos entre Francia y España eran por razones políticas y también religiosas, así como a la sostenida guerra entre España y unos herejes flamencos que, voluntariamente, se habían desviado de la línea de catolicidad española. A la vista de los acontecimientos que se sucedieron en los siglos XVI y XVII crece la impresión de que el aspecto religioso parece contraerse en sí mismo hasta confundirse con el problema político y el militar. No son pocos los momentos en los que el estruendo de la guerra parece eclipsar el problema religioso hasta que el escenario europeo se nos presenta colapsado por el fragor o el estruendo de las guerras. Pero al mismo tiempo hay que considerar que aquella Francia hostigada y, a la vez, agresora de España desde hacía casi un siglo apoyaba, junto con los ingleses a los protestantes de los Países Bajos en contra de España.

En 1595 los refugiados franceses y amparados por España en defensa de su catolicidad, justificaban su causa afirmando que ellos no luchaban contra Francia, sino que perseguían «el exterminio de herejes y políticos, es decir,

[1233] Ver PARKER, G., *Felipe II…,* pp. 878-879.

que se trataba de una guerra justa». Las victorias de los españoles contra los franceses en 1595 y 1596 se consideraban fruto de sus ruegos a Dios por permitir que su rey fuera excomulgado y su país debilitado por la influencia de los hugonotes. Por lo tanto «el Ejército de Flandes se había mostrado como el instrumento del que se había servido Dios para… despertar a una Francia donde la religión estaba casi perdida» [1234].

Francia se apresurará a seguir los pasos de España incrementando sus «indisimuladas» ayudas a los protestantes flamencos, entre otras razones gracias a la connivencia de los hugonotes franceses con la causa de aquellos. Pero la ayuda francesa tenía otro origen distinto, se trataba de un origen fundamentado en la lucha por el poder y la preeminencia en Europa [1235]. Existía, pues, una doble razón para que una Francia envuelta en conflictos internos por causa de la religión, prestase apoyo a quienes horadaban lenta pero inexorablemente el poder de la Monarquía Católica. La colaboración de Inglaterra, además, hacía de esta concurrencia en agravar el cáncer español, una tarea de especial relevancia desde el punto de vista político y estratégico. Ello con independencia de otro tipo de razones que prestaban alas tanto a flamencos, como franceses o ingleses.

Acudamos de nuevo a Valle de la Cerda, cuyos argumentos, propios de quien conoce el problema desde dentro, nos sirve de manera especial. En este caso, además de las razones expuestas por él mismo y otros a que me refiero, pone su mirada en el carácter pacificador de Felipe III y el escaso valor atribuido a la guerra, hecha con las inevitables garantías, por sus propios consejeros tan letrados como prudentísimos políticos de carrera. Discurre Valle de la Cerda que, en ningún caso, «las fuerzas de sus brazos» bastarían a derrotar a España en un enfrentamiento armado. Lo que los hace fuertes no es tanto la razón de la fuerza, sino el poder que les otorga su propia razón estratégica, más sutil, más incisiva y dañina: su conocimiento «de la condición de España», una potencia amansada por el pacifismo como razón de Estado; la indecisión y «falta de arrojo» de quienes ejercen de consejeros del rey de España

[1234] *Ibidem*, pp. 183-184. Lograr la paz entre España y Francia serviría para demostrar ante todos que el levantamiento de la excomunión de Enrique IV había sido sincera o no. En este último caso la Liga entre los católicos podría renovarse y continuar la guerra contra Enrique IV, hasta su derrota y la elección de nuevo rey. Ver p. 186.

[1235] Buen ejemplo de ello es el juego de influencias de Francia y España cerca de Enrique VIII utilizando para ello la ascendencia del cardenal Wolsey sobre su rey. RIVADENEIRA, P. DE, *Cisma del reino de Inglaterra*, cit., cap. IV, p. 190: «… porque el rey Enrique le favorecía de manera, que había puesto en sus manos su persona y reino, no haciendo ni proveyendo cosa en él, que no fuese por consejo y mano de Volseo. Por esta causa el Emperador don Carlos y el rey de Francia, Francisco (deseando cada uno tener de su parte al rey Enrique, por lo mucho que les importaba para las guerras que entre sí traían), procuraban à porfía tener contento y ganado al cardenal Eboracense, de cuya voluntad sabían que dependía la voluntad del rey su señor».

(«Consejeros de tantas letras y experiencia», dirá en tono abiertamente crítico); el temor de aquellos a reactivar las paces anteriormente concertadas, cuyos efectos políticos serían capaces de anular otro tipo de razones, ya sean religiosas o basadas en la fuerza. Terminará diciendo: «Esta es la confianza de los rebeldes».

Lo cierto es que en ningún momento el gobierno español, o más concretamente, el soberano de la católica Monarquía, transigió en el tema religioso, de igual manera que tampoco lo hizo en el ámbito político. Aunque sí quiso concertar nuevas paces sin abdicar de la soberanía ni ceder en lo de la religión de aquellos territorios. No podía hacerlo, ya que ello supondría desprenderse de dos de sus más características notas de identidad nacional: el absolutismo político y la confesionalidad religiosa. El absolutismo a la española, más o menos condicionado era incompatible con los afanes de libertad en todos los órdenes que perseguían las provincias revueltas. Respecto a la religión, ya conocemos la importancia que aquella tenía para la cohesión nacional. Además, no se pueden olvidar los beneficios económicos y tributarios que la Monarquía recibía de aquellas provincias y cuya desaparición afectaría gravemente a su política internacional de potencia dominadora [1236].

Si a esto se añade la desgastante dilatación de la guerra, los innumerables compromisos internacionales y bélicos originados por la extensión y dispersión del Imperio tantas veces denunciados por los tratadistas pro y antiespañoles; la negativa de los reyes españoles a seguir los consejos de quienes recomendaban una medida tolerancia a los súbditos flamencos, unida a una mayor confianza en ellos materializada en la cesión de una parte de autogobierno y el respeto de sus viejos privilegios; la mala «traza» de la guerra que el mismo autor ya había denunciado; la falta de ímpetu inicial acorde con la gravedad del

[1236] En el Resumen de los remedios debidos a Furió Ceriol encontramos un afán por parte del autor sin duda más completo que otros existentes en la doctrina política del momento: Henri Mechulan, *Razón y alteridad.,* recoge los remedios referidos por J. A. de Thou: «… Furió Ceriol publicó un modelo de tratado de paz entre S. M. C. y las provincias confederadas. Para conseguir mayor atención para ello [hizo] ratificar por la Corte española todos los artículos que proponía. En sustancia su propuesta consistía en lo siguiente: Que todos los que estaban bien dispuestos para la reconciliación debían… preferir el bien público a su propio interés… Que la división entre los príncipes cristianos y súbditos acarreaba la ruina de los propios príncipes, de sus pueblos, de la religión y del estado… que ambas partes cedan un poco… Que S. M. C. restableciera a los Confederados su favor, así como todos sus bienes, títulos y privilegios; que los Confederados… volverían a la obedie4ncia de Felipe, y le rendían pleitesía… Que el tratado debía ser ejecutado de buena fe por una y otra parte… Que la Inquisición no fuese ni siquiera establecida… Que el príncipe de Orange… escribiera al rey de forma respetuosa…» (pp. 214-215). En p. 216 leemos que «el príncipe de Orange le respondió el 6 de mayo; le decía Que toda la dificultad giraba en torno a las seguridades que la Corte de España pudiera dar a las provincias confederadas, ya que las que se proponían no serían jamás consideradas suficientemente sólidas por un hombre prudente, ya que el Papa podría sin dificultad absolver y dispensar a los españoles de su juramento, si no les conviniera cumplir».

desafío; el descarado intervencionismo de otras potencias a favor de los flamencos tanto por razones religiosas como políticas, etc., argumentos ya expuestos por el mismo autor… En suma su opinión queda reflejada en las siguientes palabras:

> «… los enemigos de V. M. no tienen tanta confianza en la fuerça de sus brazos… astucia de sus… intentos, fortaleza destos estados, pues conocen que con un florido exército, y la perseverancia de un buen General… no podrán… resistir. Mas tienen otra fuerça de mas calidad, y que nos haze la continua guerra, que es el conocimiento que tienen de la condición de España… cuando ellos quisieren dexar las armas, con añadir dos o tres capítulos a las paces de Gante… V. M. no querrá jamás arrojarse con poderoso exército, que sus Consejeros de tantas letras y experiencia, son prudentíssimos, y nada arrojadizos… Esta es la confianza de los rebeldes, que como les ha salido bien en todo género de experiencia, se hacen más gallardos contra V. M…» [1237].

Cualquier otra opinión difícilmente podría desmerecer las palabras que el duque de Osuna dirige al mismo Felipe II en 1617, teniendo como fondo la exasperante sensación de impotencia que parecía nublar la mente de políticos y doctrinarios. El virrey de Nápoles parece desvelar en su carta, tanto esa sensación de desgaste que parecía anunciar el resquebrajamiento de la reputación de la Monarquía, como la necesidad de ejemplificar con su voluntarismo político que había otra realidad diferente a la que todos debían atenerse.

El virrey Osuna condicionaba la eventual solución de los problemas que acuciaban a la Monarquía, al espíritu y carácter de los ministros que, siguiendo la pauta regia, tenían la suficiente capacidad de sacrificio para poner orden en un Estado y una Monarquía, cuyo enorme cuerpo parecía flaquear desde sus cimientos: «Todo lo puede V. M. si quiere y tiene ministros que sabrán disponello». Pero para ello era necesario que la propia voluntad real se manifestara ante todos fuerte, decidida y firme, de tal modo que su proceder sirviera para que «nos lo de a entender así a todos los que en España tenemos puestos en los Consejos».

El principio al que todos los servidores del rey debían atenerse sin excusa alguna era que «el servicio y reputación de V. M. y conservación de sus Reino ha de estar en primer lugar que la comodidad y descanso de nadie». El alegato

---

[1237] Valle de la Cerda, L., *Avisos en materia de Estado…,* fols. 16 y 16 vto. El P. Lorenzo de Villavicencio en sus poco objetables advertencias a Felipe II, en 1568 le hace saber que «… demás que VM. Tenga allí un campo tan grande… si los vasallos de V. M. se levantan en Frisia, y en el Artois, y en Borgoña, y en Bravante y en Flandes ¿Cómo podrá… remediar todas estas provincias levantadas estando las más de las otras tan apartadas… y los rebeldes tantos, amigos y vecinos… y todos los enemigos de… V. M., y España tan lejos, y el mar no navegable sino los veranos?. Será cosa imposible…» En *Colección de Documentos Inéditos…,* tomo XXXVII, cit., p. 56.

del duque de Osuna tocaba un punto neurálgico de la maquinaria gubernamental. Los consejeros, ministros, virreyes, embajadores y oficiales públicos que integraban y daban vida a la compleja maquinaria de la Monarquía aún respondían, al menos parcialmente, al sistema orgánico dispuesto en el sabio legado del rey Sabio [1238]. Resulta objeto de atención el hecho de que, precisamente España, había sido pionera en la creación de un cuerpo de funcionarios técnicos especializados en cada materia. Y lo había sido, con independencia de la perspicacia del rey Católico, por el hecho de que los constantes descubrimientos de tierras en diferentes continentes, habían forzado a los Reyes Católicos a acudir a las nuevas e incesantes necesidades del imperio. Ateniéndose a este precepto tanto España como el mundo verán que el rey de España «puede lo que quiere», siempre que el interés regio esté por encima de las ambiciones particulares, Según Téllez Girón:

> «Todo lo puede V. M. si quiere y tiene ministros que, sintiendo su real gusto, sabrán disponello. Yo no me descuido en lo que está a mi cargo… levantaré otro tercio si fuere menester, sin haber echado gabela alguna, ni vendido renta de V. M., ni tomado a cambio; pero cuando fuere menester tocaré a todo, pues el servicio y reputación de V. M. y conservación de sus reinos ha de estar en primer lugar que la comodidad y descanso de nadie. Así entiendo se hará en España, y verá el mundo que puede V. M. lo que quiere si los que nos ocupamos en su real servicio cumplimos con nuestras obligaciones cuya culpa será cuando se dejare de hacer. V. M. nos lo de a entender así a todos los que en España y fuera de ella tenemos puestos y lugar en los Consejos…» [1239].

8.

«La religión es la única base de la obediencia del pueblo». «Para los monarcas que comiencen guerras temo que no hay medios entre el supremo estado y el despeñadero». «Apenas hay mal que no sea menor que el de la guerra». Lutero: *«Ningún pontífice ni nadie tiene derecho a imponer la obligación sobre un cristiano».* Rivadeneira: *«Es tan grave la simulación y la hipocresía del príncipe* [según] *Maquiavelo que es el fundamento de su falsa razón de Estado».* Saavedra: *«La confederación con Herejes para que cese la guerra y corra el comercio, es lícita». «Si hemos de dar crédito a Maquiave-*

[1238] Ver en general García Marín, J. M., *El oficio público en Castilla durante la Baja Edad Media,* 2.ª ed. Madrid 1987. También *La burocracia castellana bajo los Austria,* Madrid 1986.

[1239] *Colección de Documentos Inéditos…,* vol. XLVI, Madrid 1865, p. 12.

lo, no ha habido quien de un estado humilde haya subido a un gran poder sin engaño». Spinoza*: «Solo es libre aquel que vive bajo la sola guía de la razón».* Bacon: *«En Francia con Enrique III, primero exterminó protestantes, y después vió como como aquella giraba en su contra».* Mariana: *«El pueblo tiene facultad para despojarle de la corona».* Salazar: *«Primero la Religión, después la administración igual de la justicia».* Montano: *«fingido cariño, introducir la discordia, castigo del delito para que pierdan la libertad, dejándolos destruidos y aniquilados».*

En 1601 el hispano-siciliano Scipione di Castro publicaba un escrito en el que, entre otras cosas, planteaba el valor más que relativo de la ayuda francesa a los herejes flamencos, así como los beneficios que la Monarquía Católica podía esperar de una guerra tan dilatada en lugares tan apartados. Aunque la fiabilidad del escrito ha sido discutida, parece que partes del mismo no presentan graves problemas de autenticidad. Sí debo decir que algunos de los pasajes de su escrito referidos al tema aquí tratado tienen gran similitud con lo ya anotado, debido a la inteligente y experta pluma de Valle de la Cerda. Por lo que se refiere a su utilidad en este momento, el contenido del mismo tiene plena correspondencia con lo que acabo de expresar. Ello me impulsa a hacer algunos comentarios sobre la obra citada, en la que no deja de haber repetidas concomitancias con las tesis antes expuestas por Maquiavelo [1240].

Lo que parece interesante en Scipione di Castro, es que su planteamiento del tema político-religioso-militar con su inevitable componente de futura, o al menos previsible, pérdida de la anexión territorial de unos Países Bajos liberados de la tiranía española, es que pretende llegar más allá que otros politólogos, españoles o no, del momento. El autor parece mostrar cierta incredulidad ante la falta de previsión de los españoles en caso de una más que probable debacle de aquellos. Parece justificarlo aludiendo, de forma más o menos directa, a «lo poco que le conviene» enfrentarse al mismo tiempo a una Francia que ya apuntaba más pujanza que España. Parece sorprendido de que ninguno de los dos grandes Estados beligerantes «muestra mayor deseo de querer poseer que paciencia de conseguir». En realidad, tal como se planteaba el difícil tema del intervencionismo francés, parecía surgir una pregunta que solo parece suscitar una respuesta al menos ambigua. Podría formularse interrogándose sobre el futuro destino de un Flandes victorioso en manos de la Francia en

[1240] Ver Koenigsberger, H. G., *La práctica del Imperio,* cit., pp. 229-231.

plena lucha interior por razones tanto políticas como religiosas y de hegemonía europea. Tal vez dejar la presa, una vez liberada, en manos de Estados limítrofes, o bien confiar en una más que discutible libertad ofrecida estratégicamente por Francia.

Respecto a Inglaterra (a la que hemos visto al arbitrista Álamos de Barrientos calificar de mayor enemigo público de la Monarquía) el eremita politólogo plantea en amplios comentarios la base de su pensamiento político. Su punto de partida es que «si se destruye la fe en la religión…» la decadencia de los estados es cosa asegurada, extremo este en el que hallamos coincidencia con casi todos los autores políticos del momento. Tras esta llamada al sentir general, añade una sentencia inapelable: «la religión es la única base de la obediencia del pueblo». No dudo que esta exhortación constituye, aunque parcialmente, una novedad en el conjunto doctrinal del período. Digamos que aquí el autor da un paso más en lo referente a la necesidad de concienciar a los gobernantes sobre el hecho de que sin religión ni es posible construir un Estado, ni tampoco la obediencia de los súbditos es una línea de conducta paralela a la existencia de una religión. A continuación, se plantea una serie de interrogantes a las que tratará de dar respuesta: si al rey Católico le conviene realizar un ataque conjunto a Inglaterra y Flandes. Su tesis «particular» es que lo más lógico y útil sea reducir a los flamencos y después plantearse más detenidamente hacer la guerra a los oportunistas ingleses. En este caso, la conjunción de luteranos y calvinistas no la considera precisamente un elemento de ayuda de Inglaterra, siguiendo en esto la ya conocida doctrina castellana. La explicación de esto último obedece a un argumento poderoso: Inglaterra «de una religión se precipitó en el abismo de la herejía» [1241]. Veamos sus razones sin que la concisión perjudique el contenido del mensaje:

> «si se destruye la fe en la religión, es un medio potentísimo de decadencia de los Estados… la religión es la única base… de la obediencia del pueblo… es el caso de Inglaterra que de una religión se precipitó en el abismo de la Herejía» [1242].

En el fondo, el pragmatismo doctrinal de Maquiavelo había calado, de una u otra forma, pero con pareja intensidad, en todas las formaciones políticas del momento. Al contrario de lo que sucedió con la doctrina erasmiana, en la que al entusiasmo inicial a todos los niveles y en gran parte de Europa, no siguió más que esporádicas citas, escuetas remisiones en el siglo XVII, más como aisladas

[1241] Sobre las relaciones políticas entre España e Inglaterra es interesante el libro de KOENIGSBERGER, H. G., *Politicians and virtuosi. Essays in Early Modern History,* London 1986.

[1242] CASTRO, S. DI, *Tesoro político, op. cit.*, II, cap. XIII, p. 122.

referencias, incluso influencias en la literatura, que es posible encontrar en la literatura del Siglo de Oro [1243]. El lenguaje diplomático, como era de esperar, había quedado contaminado por los conceptos o ideas que nutrían su doctrina. Creo que resulta bastante explícita la idea que el monarca español tenía sobre cómo debían ser los embajadores de otros países en España, sobre todo si provenían de Inglaterra o Francia, al conocer las palabras con que Felipe II acepta la venida del nuevo diplomático a la corte española: «De la elección que el Rey [de Francia] ha hecho del Gobernador de Narbona para que resida aquí por su Embaxador habemos holgado, porque, demás de lo que vos me escribís dél, tengo información que es muy católico y hombre de bien» [1244].

Sin embargo, parece razonable admitir que no solo en la diplomacia, también en las formas de gobierno y en su ejercicio, las enseñanzas del florentino encerradas en sus obras obraron el insólito efecto de penetrar en lo más recóndito de la actividad de gobierno. La abundante reedición de algunas de sus obras tuvieron su parte en esa relativa persistencia de algunos de sus postulados. Muy lejos quedaba, pues, aquella Filosofía moral con que la rancia doctrina española de los teólogos moralistas aludía a materia de Estado, ciencia de la Política o arte de Gobierno. No es, pues, difícil entender que también ejerciera su influencia en el modo de entender la religión. La doctrina política circulante en los tiempos iniciales del Renacimiento había transformado la guerra en uno de los principales elementos, la llamada por algunos *Politica de Estado* [1245]. Quizás más frecuentemente y con el objetivo puesto en los fines, la Razón de Estado se había transformado en una doctrina que exigía, a la hora de lograr los principales objetivos a los que la moderna organización estatal había de servir fielmente, conservar y, si era posible acrecentar los cuerpos políticos de intensa vocación nacionalista llamados Estados. Con sus evidentes riegos, desde luego. Por eso a principios del siglo XVII expuso esta doctrina, sin ningún tipo de reservas y, desde luego, con abrumadora claridad, el prudente seguidor de Maquiavelo o racionalista político Baltasar Álamos de Barrientos, al decir que:

> «Para los monarcas que comiencen guerras y conquistas tales, temo que no hay medios entre el supremo estado y el despeñadero» [1246].

[1243] Ver USCATESCU, J., *op. cit.*, p. 26.

[1244] *Archivo Documental Español…,* tomo VIII, cit., Carta de Felipe II a don Francés de Álava, Bosque de Segovia, 30 de septiembre y 4 de octubre de 1565, p. 101.

[1245] Ver por ejemplo BAÑOS DE VELASCO, J., *El Ayo y Maestro de Príncipes, Séneca en su vida*, Madrid 1674, Texto VIII, p. 148.

[1246] En la defensa y conservación, es decir, seguridad, cifraba Baltasar Álamos de Barrientos la principal función de los Estados, en su *Discurso político*, pp. 120 y 123. MENDO, A., *Príncipe perfec-*

Más claro imposible. Así pues, seguridad ante todo, «que la república quede sana de los achaques de discordias, rebeliones, injusticias, invasiones…», a que se refería Andrés Mendo. A mediados del XVII el curtido político y experimentado militar Saavedra y Guzmán asumía en su totalidad los principios apuntados y muy especialmente aquel que primaba entre todos y que desde fines del siglo XV se denominaba razón de Estado o, también, razón Política («las razones de Estado es lo importante», afirmará sin reticencias). Conforme a este principio, las obligaciones normales de muchos príncipes debían quedar sujetas a la primacía de aquel en aras de la propia supervivencia. Dicho en otras palabras, lo que cada gobernante había de buscar, por cualquier medio, es la «seguridad» de su Estado y sus súbditos, tal como propuso Maquiavelo como el más importante fin del gobierno de una república. Nada encontramos en este autor (en éste menos que en otros) referencia alguna al humanismo cristiano, la prudencia hija de la razón o la clemencia como alternativa al rigor político. No olvidando, además, que la pretensión de engrandecimiento territorial llevaba aparejada algo tan temible como la guerra, y esta última, como había dicho Álamos de Barrientos medio siglo antes, oscilaba temiblemente entre el «supremo estado o el despeñadero». Su coincidencia con los pareceres de otros escritores de Política es plena en este punto. El mismo Andrés Mendo llegará a decir que «apenas hay mal, que no sea menor que el de la guerra, si se contrapesan los inconvenientes y daños» [1247].

---

to y ministros ajustados, documentos políticos y morales, doc. XLIV, p. 23 esgrime estos parecidos argumentos que a la postre recalan en el mismo principio, seguridad ante todo: «Preténdese con ella el remedio de algunos males, y el que la República quede sana de los achaques de discordias, rebelliones, injusticias, invasiones, y palabras, o conciertos rompidos: pero no es menor achaque,, ni menos grave dolencia, la que se aplica por remedio en las armas… Apenas ay mal, que no sea menor que el de la guerra, si se contrapesan los inconvenientes, y daños». Ver THOMPSON, I. A., *Guerra y decadencia. Gobierno y administración en la España de los Austrias, 1560-1620*, Barcelona 1981, pp. 7 ss., 85 ss., 215-226, etc. Respecto a la defensa del territorio peninsular los reyes se pronuncaron en las reuniones de Cortes en diversas ocasiones. Pondré un caso para un momento especialmente difícil en la seguridad de Castilla. En las Cortes de Madrid de 1566, pet, 18 los procuradores de las ciudades solicitan a Felipe II que *«… quando se ofrecen rebatos y necesidades, no hay cavallero, ni hidalgo ni persona principal que no salga con sus armas y vasallos y criados á correr las costas, y el dia que esto huviese de ser de premia, se entiende que serán muy pocos los que saldrán; y pues la intencion de S. M. es que en aquellos Reynos* [Andalucía y Murcia] *aya muchas armas y cavallos, el medio verdadero para que esto se haga, paresce que sería dexar á los hidalgos y gente noble de aquella tierra sin la dicha premia, porque ansí ternán muchos mas cavallos y armas… por ende á V. M. suplicamos… mandar que la dicha pragmática* [de los RRCC] *no se execute ni estienda á los hijosdalgo, ni á los veinticuatros, regidores ni jurados, ni oficiales de los ayuntamientos, ni á los letrados ni médicos ni hombres de sesenta años arriba»* La respuesta regia es que ordenará se cumpla la petición de las ciudades y villas. En *Actas de las Cortes de Castilla, mandadas publicar por Acuerdo del Consejo de los diputados*, tomo II, Madrid 1862, pp. 429-430.

[1247] *Príncipe perfecto y ministros ajustados…,* cit., Doc. XLIV, p. 23.

Entendía Saavedra que tal como estaban las relaciones entre los Estados de la Europa occidental (Francia, España, los Países Bajos, Suecia o el Imperio) entre 1631 y 1633, incluyendo desde luego los potentados de Italia, permanentemente tentados por la deslealtad hacia España y casi siempre belicosamente inquietos, y, por supuesto, sin olvidar el gran peligro que representaban los turcos a los que siempre convenía tener presente, entre otras cosas, la necesidad de anteponer a todo «la razón de Estado»:

> «Las razones de Estado es lo importante… Los Potentados procurarían asegurar sus Estados, con el mas poderoso, anteponiendo a las obligaciones la razón de Estado» [1248].

Hace años Legaz y Lacambra puso de relieve que el fin último de la política era la seguridad. Desde este punto de vista afirmará que de ella derivan muchas otras cosas relevantes: «el florecimiento de las ciudades industriales de finales de la Edad Media, la transformación económica y el desarrollo del capitalismo, la formación del Estado y la Reforma protestante» [1249]. De igual modo, no cabe desconocer que, como advierte Christopher Hill, «Lutero movilizó muchas más cosas de las que suponía, al sostener la opinión de que la conciencia decide por sí misma…» Y remitiéndose a las palabras del propio Lutero nos recuerda éstas:

> «Ningún pontífice u obispo, ni nadie tiene derecho a imponer siquiera un ápice de la obligación sobre un cristiano sin su propio consentimiento… porque somos libres sobre todas las cosas» [1250].

Respecto al debatido tema del protestantismo considerado de alguna forma y por algunos autores como base doctrinal del capitalismo, el mismo autor declara que: «no hay nada en el protestantismo que conduzca automáticamente al capitalismo: su importancia consistió en que socavó los obstáculos que imponían las rígidas instituciones y ceremonias del catolicismo» [1251]. Por lo demás, nada hay que añadir a las palabras del autor que acabo de citar: no cabe duda de que las proclamas y escritos de Lutero, su incansable proceder y el soberbio ademán que inspiraba sus actos, tuvieron muchas más consecuencias de lo que él mismo podía esperar.

[1248] Saavedra y Guzmán, M. de, *Discursos de razón de Estado y Guerra,* Trani 1635, p. 19 y 21.

[1249] Legaz y Lacambra, L., *Humanismo, Estado y Derecho,* Barcelona 1960, pp.164-165. En p. 185 añade: «En la política, ésta adquiere sentido fundamental. La política se define por la seguridad. El valor a que en última instancia tiene que responder es la justicia, pero la política existe cuando se ha creado un orden seguro de la vida civil».

[1250] Hill, C., *Estudios sobre el nacimiento y el desarrollo del capitalismo,* Madrid 1972, p. 63.

[1251] *Op. cit.*, p. 70.

Como he dejado escrito en más de una ocasión, el panorama que se ofrecía ante los politólogos de una y otra, u otras, convicciones, era que frente a la razón de Estado del florentino, desnuda de moral cristiana, ajena a toda religión, se levantaba desafiante la razón de Estado Católica postridentina. Se trataba de la razón de Estado de aquellos que abjuraban tanto de las teorías de Maquiavelo, como ocasionalmente y con medida tenacidad defendían ardorosamente los postulados de la Contrarreforma. Es un fenómeno curioso, a la vez que atrayente, puesto que hasta en sus más conspicuos seguidores encontramos trazas de la teoría que había sido formulada por el florentino y, en su conjunto, condenadas por la Iglesia. Tal era el atractivo o la influencia que el maquiavelismo había ejercido en todos los tratadistas de Política. Incluso dejando a un lado el grupo de los llamados *tacitistas*, pacíficos seguidores de Maquiavelo, sin renunciar a los principios católicos. Éstos, en realidad, son maquiavelistas encubiertos, seguidores moderados de Maquiavelo, de forma cautelosa por comulgar en la penumbra con las tesis de aquel.

En el fondo y, en parte, en la forma siguen anclados en los principios católicos. El caso de Rivadeneira es algo particular, puesto que su ortodoxia católica y la firmeza de sus convicciones se nos muestra incompatible con la herejía y más aún para que «la maldad de un frailecillo hereje y desatinado se ataje y no pase adelante». Como ha expuesto un autor «por un fenómeno de paralelismo, típico en todas las grandes polémicas, los escritores protestantes esgrimen las mismas armas en sentido contrario. Es como una repetición de la ofensiva católica, invirtiendo los términos» [1252]. El ya citado Pedro de Rivadeneira, en cambio, constituye un claro ejemplo de aquellos que no imaginan una política carente de principios morales y, desde luego, de sometimiento a la religión Católica. Su integrismo católico y, por tanto, su antimaquiavelismo, se manifiesta constantemente en su obra. Pero, al mismo tiempo, su tajante rechazo de Maquiavelo no le impide adoptar estratégicamente sus ideas (simulación, disimulación) cuando éstas procuran el bien de la república y la victoria del príncipe cristiano. De ello quiero resaltar el siguiente comentario:

> «Es tan grave y tan importante este punto de la simulación y la hipocresía del príncipe, y hace tanta fuerza en él Maquiavelo y los discípulos y políticos que le siguen, que le tienen por el principal estribo y más firme fundamento de toda su falsa razón de estado» [1253].

[1252] Javier Conde, F., *El saber político en Maquiavelo,* cit., p. 15.

[1253] Rivadeneira, P. de, *Tratado de la religión y virtudes...,* ed. BAE, tomo LX, lib. II, cap. IV, p. 524. En la dedicatoria a Felipe III, *Ibidem* p. 453, no olvida dejar claro con no poco apasionamiento que

Con frecuencia, en la práctica es fácil encontrar una razón de Estado más o menos manifiesta, más o menos camuflada entre los pliegues de anteriores posicionamientos doctrinales menos radicales y más a mano que, como el de los seguidores de Tácito, exhibían un medido realismo político sin que con ello peligraran integridades personales o doctrinales. Digamos que su metodología expositiva era como un ropaje, una especie de salvaguarda utilizada por no pocos politólogos para seguir integrados en la acción política de la Monarquía. Tal es el caso de Juan Alfonso de Lancina, en cierta medida Lorenzo Ramírez de Prado o Baltasar Álamos de Barrientos, quien en 1614 publicará su difundida obra *Tácito español ilustrado con aforismos.* Independientemente de sentirse atraídos por el lenguaje y la doctrina de Maquiavelo, estos politólogos eran decididos partidarios de establecer límites al poder absoluto. Su discurso más enérgico iba dirigido a la condena de todo absolutismo despótico.

Antes que él, en 1580, el acreditado jurista Diego de Covarrubias, condenará el poder absoluto de un príncipe que contra el derecho divino, humano y natural ejerciese su poder, considerándolo tiranía [1254]. Y no quisiera dejar atrás las inteligentes e intencionadas palabras del gran Saavedra Fajardo, ya citadas, cuando tras condenar cualquier tipo de confederación, acuerdo o consenso con los herejes, hace la siguiente excepción: «La confederación con Hereges para que cese la guerra, y corra libremente el comercio, es lícita, como… la que hay entre España e Inglaterra» [1255].

No sucede lo mismo con el espíritu abierto y tolerante, incluso valiente, de Furió Ceriol, quien desoyendo las amenazas tanto eclesiásticas como gubernamentales y vigilado por la Inquisición, defendía abiertamente la libertad del ser humano, de modo que cada cual tuviera oportunidad de leer la Biblia y sacar sus propias conclusiones, sin que nadie se las impusiera a golpes de amenazas furibundas [1256]. En su libro *El Concejo y consejeros del Príncipe* (1559)

«… Nos, como verdaderos imitadores de nuestros pasados, hasta ahora hemos vivido desta misma manera, con el favor de Dios, y estamos determinados de llevarla adelante… Y esto con tanta resolución y firmeza, que no dudaremos de poner nuestros reinos, el Imperio y todos nuestros Estados y señoríos, nuestros amigos y aliados, el cuerpo y la sangre y la propia vida… para que la maldad de un frailecillo hereje y desatinado se ataje y no pase adelante».

[1254] Covarrubias, D. de, *Variarum ex iure pontificio, regio et Caesareo resolutionum*, Venecia 1580, lib. III, cap. VI, p. 452. Y añade «… aquellos a los que place y usan la distinción potestad absoluta y ordinaria, se refieren al príncipe que contra las constituciones humanas dispensa o deroga sin ninguna causa justa».

[1255] Idea de un príncipe…, Tomo II, cap. XCIII, p. 447.

[1256] En la excelente introducción que Juan Beneyto hace de la obra del autor, hay un párrafo que quiero recoger, precisamente porque ningún sentido tendría dar yo forma a unas noticias clara y concisamente expuestas como las que siguen (p. 38): «»¿Qué relación precisa existe entre la prisión de 1556» y la obra que ya conocemos. ¿Se trata de que Furió Ceriol fue de nuevo víctima de la ortodoxia española tan

encontramos unas recomendaciones a los príncipes en las que, tan patente es su oposición hacia una monarquía señorial, como a otra en la que los ministros del gobierno estén compuestos mayoritariamente por elementos populares de la comunidad política («cuando el poder se halla en manos de uno solo… conviene que haya algunos señores»). Con esto se refería, sin duda, tanto a la baja condición social de los ministros en detrimento de los nobles, como a la preparación requerida para las cosas de gobierno y justicia que, a estas alturas del XVII, venía siendo condición característica de muchos sujetos extraídos del pueblo.

Precisamente este extremo al que me refiero suscitará la siempre alerta atención de Francis Bacon cuando, refiriéndose precisamente, a la monarquía atemperada por el elemento nobiliario, afirma que «… cuando los más nobles de un Estado dejan de moverse en armonía… entregándose a una libertad mayor que la que convendría a sus gobernantes, es una señal de que el mundo está desordenado. Pues el poder con el que Dios invistió a los príncipes es el que los demás les reverencien» [1257].

López Bravo aportará en este punto la concisa contundencia de un aviso. Si al Estado no conviene ser señorial, que no lo sea. Con ello se evitarían posibles delirios de libertad y eventuales tendencias atentatorias contra el poder regio. Nada excluye que la alta nobleza albergase la intención de compensar sus escasos conocimientos con la soberbia retadora de sus viejas estirpes, o, como diría Bacon «entregándose a una libertad mayor que la que convendría a los gobernantes». Incluso tratándose de un poder regio al que aún, se le atribuye un origen divino [1258]. El estamento de los medianos, cada vez más numeroso desde principios del siglo XVI, aportaría los conocimientos técnicos adquiridos en la Universidades y que tanto necesitaba el nuevo Estado para atender a un cúmulo de necesidades antes desconocidas. Ahora bien, como toda medida radical y excluyente, esta también tenía sus efectos negativos. El pueblo es voluble, la conciencia de su importancia favorecería sus tentaciones de libertad. Normalmente cuando las protestas dejan de ser solo críticas, es fácil que el descontento desemboque en subversión. La presencia de nobles

celosa de la salud de las almas?… En una solicitud dirigida a Margarita de Parma… hacia septiembre (de 1556), Furió Ceriol pedía verse limpio de toda sospecha, ser restituido en su honor y que se persiguiese a sus acusadores, puesto que recientemente había estado dos meses en prisión, de la que le había sacado el rector de la Universidad de Lovaina».

[1257] *Op. cit.*, *De las sediciones y los disturbios,* p. 85.

[1258] MONTANO, V., *Arcano de Príncipes,* cit., p. 41 proporciona a los gobernantes el siguiente consejo: «Una sombre de recelo es bastante en tales casos para asegurarse el Príncipe de estos Grandes, apartándolos de aquellas partes en donde por hallarse poderosos en herencias y séquitos no les fuera dificultoso emprender cualquier cosa contra el poder soberano».

en las altas esferas del poder cumplirá ahora una nueva y relevante misión; servirá entonces de elemento de contención a la más voluble y dinámica mentalidad de los no nobles.

> «preocúpate –recomienda al príncipe– de buscar la mediocridad, hasta donde lo soporta la razón de Estado, ya que, cuando el poder se halla en manos de uno solo, conviene que haya… algunos señores» [1259].

El radical postulado de que el fin justifica los medios o el uso perseverante de la disimulación serán desde entonces eficaces instrumentos que darán vida al oportunismo y a la acomodación política a las circunstancias o, a la estrategia a seguir según el «caso», la ocasión o el «momento». El ejemplo de Fernando el Católico constituye un temprano paradigma de este tipo de actitud ante la política [1260]. Joseph Pérez ha afirmado incluso que el propio Carlos V llegó a recomendar a su hijo la lectura de las obras del florentino, por la evidente utilidad que tales obras podían tener para su hijo como futuro gobernante católico [1261]. El realismo del florentino resultaba eficaz en el gobierno diario y en las confrontaciones bélicas. Sus consejos permitían una razonable seguridad a sus seguidores. Nada tenía que ver con la justa causa que santificaba con su presencia una guerra justa, ni el providencialismo católico, ni con la imprevisibilidad que el acaso presidía los combates.

Para Lutero, ninguna de estas condiciones tenían nada que ver con la realidad inevitable y suprema. La realidad suprema que representaba Dios. La guerra era un oficio divino y era a Dios a quien correspondía dar la victoria según su suprema voluntad. Frente a su omnipotencia «la arrogancia puede hacer que pierdas». Por el contrario, en toda ocasión en que la fe del hombre, impulsada por su extrema debilidad, se dirija suplicante hacia Él, recibirá su atención, porque «Dios quiere ser temido y escuchar». Desde luego, el principio de la «causa justa» para lanzarse al combate, para nada beneficiará al individuo. Solo tenía verdadero valor la gracia y la misericordia de Dios. Lutero lo había explicado con bastante claridad: «Es verdad que tienes una causa buena y justa para hacer la guerra y para defenderte, pero no por ello tienes el sello y las cartas de Dios de que ganarás. No, incluso esta arrogancia ha de hacer que pierdas, aún teniendo una causa equitativa, porque Dios no

---

[1259] López Bravo, M., *op. cit.*, p. 294.

[1260] En mi *Materia de Estado, ciencia de la política…,* cit., hay referencias sobre el realismo político de Fernando el Católico. Por ejemplo pp. 240-241. También en *Gobernantes y gobernados,* cit., pp. 378 ss.

[1261] Pérez, J., *Humanismo en el Renacimiento español,* cit., p. 157.

quiere orgullo ni altiveces, sino a quien se humilla ante él y le teme… Dios quiere se temido y escuchar… Dios mío, ves que tengo que hacer la guerra y me gustaría no hacerla. Pero no me apoyo en la causa justa sino en tu gracia y en tu misericordia» [1262].

Siempre habrá de tenerse en cuenta –como ya he expuesto en otras ocasiones– que la doctrina de Maquiavelo ejerció su tremenda influencia en un grupo bien representativo del pensamiento político español del XVI y el XVII. Ahí están los casos de Ludovico Settala, italiano súbdito del rey español, Saavedra Fajardo, con matices impuestos por la moral cristiana, Eugenio de Narbona, Caxa de Leruela o Vicente Montano. El caso del italiano (médico milanés, por más señas) quizás sea el más representativo de esa razón de Estado entendida como una derivación de la doctrina del florentino. Para él lo verdaderamente importante es encontrar la fórmula más eficaz para «establecer o conservar la forma de dominio en la que se encuentran». Será en su obra del mismo título, en la que, siguiendo los parámetros de Aristóteles, encontraremos una definición un tanto descriptiva, pero bastante clara de qué es la razón de Estado: «será un hábito del intelecto práctico, llamado prudencia o sagacidad, mediante el cual los hombres, después de la consultación resolver acerca de los medios y los modos con los que pueden establecer o conservar la forma de dominio en la que se encuentran» [1263]. Y un poco antes había afirmado: «los objetivos de todas las razones de estado son los mismos, o sea, la conservación de la forma de república en la que se encuentran; pero los medios son distintos, porque, de acuerdo con la forma dela república, buena o mala, los medios son buenos o malos» [1264].

Precisamente del español Vicente Montano quiero ahora recoger unas palabras que explican bien a las claras por qué la influencia de Maquiavelo se hizo necesaria en todos los gobiernos, como medio de reafirmar su reputación o, al menos, de garantizar la subsistencia o «conservación» del Estado. Dice Montano «O con el poder o con la maña» se gestaron las formaciones políticas, sin que para ello dejaran de ser utilizados «el fraude y el engaño». No creo haber encontrado en la literatura política del período expresiones tan duras como la de esta escritor: el fraude, el engaño o la maña son para él factores habituales para que alguien se haga con el poder en un comunidad determinada, habida cuenta de que la Historia demuestra que nadie alcanza el dominio

[1262] *Si los hombres de armas pueden estar en gracia,* en «Escritos políticos», p. 156.
[1263] SETTALA, L., *op. cit.*, p. 57.
[1264] *Op. cit.*, p. 56.

partiendo de su miserable estado. Refiriéndose a los pueblos o entidades políticas en general afirma que:

> «O con el poder, o con la maña, éstos usurparon el mundo, pues si hemos de dar crédito a Maquiavelo no ha habido quien de un estado humilde haya subido a un gran poder sin pasar por los medios del fraude y del engaño» [1265].

En un momento histórico en el que los nacionalismos surgían como si fueran setas en la campiña, dentro de una Europa que había hecho del radicalismo político su razón de ser, o si se quiere, su más prioritaria razón de Estado, las recetas de Maquiavelo se habían transformado en las fórmulas milagrosas que permitirán a los Estados, no solo su supervivencia, sino también su ansiado engrandecimiento en la arena política general. Unas veces a costa de otros Estados más débiles, otras arañando parcelas territoriales a otras potencias agobiadas por el peso de su enorme responsabilidad. El poder absoluto, tan contrario a la libertad política que defendía con coraje Spinoza, como opuesto a la tolerancia religiosa, se había transformado en la más cotizada carta de presentación de las grandes formaciones políticas. Y eso pese a declaraciones contrarias tan influyentes como la de Covarrubias y otros grandes cultivadores de lo que por algunos se había llamado Filosofía moral, o tan partidarios de esa libertad política que, contra muchos, defendía Spinoza. «Poder», «Maña», «Fraude», «Engaño», constituyen el alijo de productos que completan la receta que nos ofrece el diario proceder de Maquiavelo y, por tanto, el español Montano.

Los términos en que Spinoza expresaba la coexistencia de los individuos en sociedades políticas es lo más contrario a ese absolutismo político exterminador de uno de los productos más valiosos de la razón humana. Lo opuesto, constituye una fórmula política ideada para dominar, de ningún modo para permitir la desobediencia dando vía libre a todo aquello que surge espontáneo del pensamiento. Desconociendo o despreciando que el hombre está provisto de raciocinio y de libertad de acción, lo transforma en una práctica inequívocamente desconocedora de las libertades del hombre.

Con referencia expresa a una libertad de imprenta que el gobierno británico se propuso cercenar en 1644, John Milton compuso una réplica que concernía a la libertad del individuo. Una libertad cuya más directa expresión eran los libros. En bella expresión dirá que quien destruye un libro «mata a la razón misma». Un libro es lo más parecido al hombre, es decir, una «criatura razonable», hecha a imagen de Dios. Para Milton la censura previa era la condena a

[1265] *Arcano de príncipes,* Madrid 1681, ed. de Madrid 2008, pp. 5 y 6.

muerte del sistema de libertades, aquel sistema que permitía una libertad religiosa reconocida por la Reforma. Algunas de sus palabras tienen, junto al coraje con que están escritas, la belleza que solo del alma puede surgir: «casi será lo mismo matar a un hombre que a un buen libro: quien mata a un hombre mata a una criatura razonable, imagen de Dios, pero quien destruye un buen libro mata a la razón misma: mata, podríamos decir, a la imagen de Dios expuesta a la vista» [1266].

Pero debo volver a Spinoza, quien con sutil sabiduría afirmará que es la razón del ser humano la que propicia esa libertad que surge desde dentro de su espíritu. Entendía que solo quien vive siguiendo los parámetros de la razón, puede considerarse libre. Partiendo de ese principio básico, cualquier hombre libre, puede dejar de serlo solo con ingresar en sociedad con otros hombres. Siendo esto último una necesidad de todo individuo, las limitaciones a su libertad son inevitables, siempre que no caiga en la pérdida de todas o buena parte de aquella, al verse obligado a obedecer al príncipe que manda y ordena, que organiza la convivencia y que dirige la nave del Estado por el piélago de las relaciones con otros Estados. En definitiva, en última instancia, todo depende de la forma de proceder del gobernante: con razón o sin ella, con prudencia o sin ella, con justicia o sin ella:

> «solo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón… La obediencia suprime de algún modo la libertad… Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo… Ahora bien, en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación del pueblo y no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad, no debe ser considerado como esclavo… sino como súbdito» [1267].

¿Y qué decir de aquella fraternidad universal, aquella caridad y justicia divina a la que Erasmo había dedicado su fe perseverante y la lucidez de su mente?. Innecesario insistir en que el viejo ideal agustiniano de la justicia divina, como fundamento de la espiritualidad de los hombres y, desde luego, del poder secular, tan opuesto a los principios indisputables del absolutismo político, había sido sustituido por el amoralismo oportunista y políticamente eficaz y rentable de la justicia preventiva, más temible y, desde luego, más activa al servicio del poder que aquella. El caballero cristiano que, ajeno a los peligros que la vida le arroja, continúa su camino hacia la luz, la paz divina, la Jerusalén celestial, no puede ser abatido con el furor de la envidia o el odio de quienes

---

[1266] *Areopagítica,* cit., p. 19.
[1267] Spinoza, *Tratado teológico-político,* cit., p. 159 y 408-409, p. 340.

verdaderamente tienen el poder: los príncipes. Ellos son los que hacen la guerra. El *Enchiridion milites christiani de Erasmo* solo será un anhelo, una utopía enfrentada a una realidad inmisericorde. Erasmo defenderá que los buenos príncipes merecen ser premiados, ya que con su gestión de gobierno buscan la felicidad de la República. Lo contrario, para él es el ansia de poder que conduce a la peor de las calamidades, que es la guerra. Mientras «los príncipes combaten sin arriesgar sus vidas… la mayoría de las desgracia recaen sobre los campesinos y el pueblo…» [1268].

En 1681 Vicente Montano expresará este movimiento tan descaradamente realista y opuesto tanto a la moral cristiana y la libertad política diciendo que «no ha habido quien de un estado humilde haya subido a un gran poder [sin] fraude y engaño». Con ser Montano un claro exponente de la influencia ejercida por la doctrina de Maquiavelo, era consciente de que las posibilidades que ésta ofrecía en el ámbito de las relaciones internacionales eran enormes. Pero, sobre todo, su filosofía era profundamente diversa a los planteamientos que exhibían los tratadistas de esa *filosofía moral* tan del agrado de muchos tratadistas europeos, sobre todo españoles, anteriores o posteriores al florentino.

Algunos constituirán un apretado grupo apegado, en mayor o menor medida, al escolasticismo que, más tarde y en algunos casos, formará fila en el ultracatolicismo de la Contrarreforma. Montano, consciente de los graves problemas que se abatían sobre la Monarquía y el ambiente turbulento que dominaba Europa, comenzará su libro consciente de que las fórmulas políticas utilizadas desde inicios del XVI, no eran capaces de resolver los males que aquejaban a la sociedad del momento. Faltaba iniciativa política, cambios en el método de gobierno que colocase a este al nivel de las exigencias del momento. Al principio de su libro nos ofrece este interesante *Introito*, que le dará licencia para después deslizar su planteamiento de lo que políticamente conviene hacer: «Al paso que se fue propagando la generación, fueron dilatándose más las miserias, regulándose el tiempo presente con la norma del pasado, sin esperanza de mejoría en lo futuro» [1269].

Para Mariana el poder político surge del pacto entre la comunidad y el príncipe. Respecto al origen del poder político, considera que está en las manos de Dios. De Este pasa a la comunidad y de esta, mediante un acuerdo se produce la transferencia del poder al príncipe. Por la misma razón si el rey gobierna con injusticia el pueblo tiene capacidad para «despojarle de la corona». Su pensamiento político es, pues, contrario al poder absoluto de los reyes. De ahí que se mostrara favorable al asesinato de Enrique III de Francia, quien

[1268] *Lamento de la paz,* p. 59.
[1269] MONTANO, V., *Arcano de príncipes,* Madrid 1681, ed. de Madrid 2008, cap. I, p. 5.

no era respetado ni por los católicos ni por los hugonotes. En todo momento, Mariana sostuvo la tesis contraria a aquella que consideraba al príncipe *a legibus solutus,* es decir, desligado del cumplimiento de las leyes, unas leyes de las que él mismo había sido principal creador. Por el contrario, fue defensor enérgico de la tesis contraria que consideraba que el príncipe estaba doblemente limitado: por la ley de Dios y por la voluntad del pueblo. Aunque Mariana no estaba solo a la hora de expedir su planteamiento político con visos tan modernistas como superados en la práctica, casi contemporáneamente, Blázquez Mayoralgo hace una observación (1646) que se muestra más acorde con el sentir político que marcaban los tiempos:

> «Ánimo encogido no quiere el Reynar; no puede siempre atarse a la ley: necesidad tiene de variarla según los accidentes; y muchas veces los fraudes no se oponen a la justicia, sino que suelen dar fuerza a la razón» [1270].

La tesis de Maquiavelo, a pesar de sus abruptas sentencias contra la idea medieval del poder regio, tenía muy en cuenta que todo príncipe estaba obligado a contentar a la totalidad o la mayor parte de sus súbditos, a fin de evitar mantenerse en el poder en equilibrio precario, como si caminara en la cuerda floja. Francis Bacon, desde su óptica anglicana, tiene a este respecto una idea clara que se circunscribe a Enrique III de Francia. En cierto modo su actuación contra los protestantes franceses tiene algo en común con Ravaignac el «devoto assassino» de Enrique IV en 1610, que, por complacer a los católicos se convirtió él mismo en un «devoto cristiano» perseguidor denodado de hugonotes. Fue la sociedad francesa la que se encargó de hacer justicia [1271]. De nuevo con Juan de Mariana, su concepción de origen medieval del principio divino del poder real y, por extensión, del poder absoluto encontrará en él un opositor más o menos condicionado por principios superiores a la autoridad regia. Por lo que ahora nos interesa, su pensamiento puede reducirse a esto:

> «El pueblo, en donde tiene su origen la potestad regia… no solo tiene facultad para llamar a derecho al rey, sino también para despojarle de la corona» [1272].

[1270] *Perfecta razón de Estado...,* fol. 95.

[1271] Bacon, F., *Ensayos. De las sediciones y disturbios,* p. 85. En p. 84 adelanta: «Maquiavelo se dio cuenta también de que cuando los príncipes en lugar de mantener un trato paternal con todos sus súbditos se inclinan a favor de unos en detrimento de otros., conducen el Estado como esas barcas que al llevar una carga descompensada… se ciernen sobre ellas el peligro de hundimiento. Un ejemplo de esta clase lo podemos observar en Francia durante el reinado de Enrique III, quien primero entró en una sociedad para exterminar protestantes, y después tuvo que asistir a cómo esa misma sociedad se giraba en su contra».

[1272] Mariana, J. de, *La dignidad real y la educación del Rey,* Madrid C. E. C., 1981, p. 105.

Algo parecido puede decirse de Miguel de Molina, quien reconocerá que la potestad del príncipe procede de la voluntad de la *república*, de forma que:

> «Si un rey quiere asumir facultades que no le han sido conferidas, podrá la república resistirle como a tirano…» [1273].

El caso de Vitoria, catedrático de prima de la Universidad de Salamanca, destaca por sí mismo. No en su formulación básica, de raíz aristotélico-tomista, que considera a Dios como raíz y origen de la potestad pública, del poder político y a la comunidad a la que compete gobernarse a sí misma. Su pensamiento político es relevante en tanto que la doctrina que elabora se considera novedosa en el campo de las relaciones entre los Estados. Me refiero al nuevo derecho de gentes, que relaciona a los Estados bajo un principio de reciprocidad y de tolerancia. Más lejos aún llegará Locke al reconocer que la tolerancia es la esencia misma del cristianismo [1274].

Sin embargo, Vicente Montano, al que me he referido más arriba, respira en su obra un maquiavelismo que, a veces, nos parece un tanto exaltado y que, incluso, su pragmatismo o su realismo político llega en algunos momentos a sorprendernos. Los términos tan del gusto de Maquiavelo y sus más directos seguidores: disimulo, cizaña, poder, maña, artificio, cautela, secreto, etc. pasan a formar parte esencial del paisaje político, del lenguaje diplomático, de las relaciones corrientes entre ministros o príncipes. Lo cierto es que el citado autor nos lo descubre con meridiana claridad en su *Arcano de Príncipes* de 1681. Innecesario recordar que del moralismo cristiano, del humanismo impregnado de principios tomados de los textos sagrados o las doctrinas de los Santos Padres, nada podemos encontrar en una obra en la que el absolutismo del príncipe y su concepto del poder carece de limitaciones.

Con estas premisas Montano nos describe una política dirigida prioritariamente a robustecer la soberanía a costa del pueblo en sus distintos estamentos. De este modo, en otro pasaje de su obra recuerda al príncipe que, en el caso de la Monarquía española, los años 1640 y 1647 pusieron de relieve la importancia que, para la tranquilidad y seguridad del Estado, tenía respetar los privilegios ancestrales, ya reconocidos por soberanos anteriores, correspondientes a determinadas formaciones políticas con personalidad propia. Nos dice que si en el caso de Aragón y Vizcaya no se plantearon problemas de esta

---

[1273] Molina, L. de, *De Iustitia,* 1593, I, col. 178.

[1274] Ver Hazard, P., op. cit, p. 254. Carlyle, A. J., *La libertad política,* cit., p. 188 afirma que «… aunque Locke establece, sin duda, los principios de gobierno que habían de ser desarrollados en Inglaterra y en los Estados Unidos… puede no ser un pensador político muy profundo y sutilo, pero representa la continuación de una concepción racional e inteligible de la libertad política».

naturaleza, en Cataluña y Mesina la cosa fue muy diferente puesto que fueron territorios «a los que no se les habían guardado con puntualidad (sus privilegios) [y] dieron principio a grandes ruinas» [1275].

En el caso de Portugal su conciencia nacional se había robustecido hasta el punto de reaccionar abruptamente ante la inminente incorporación a España. En una carta de don Cristóbal de Moura dirigida a Felipe II a 29 de diciembre de 1578 le comunica lo siguiente: «Lo que V. M. desea que no se venga a las armas, es lo que se puede esperar de quien es y de su cristiandad; mas es tan envejecido odio el de este reino con Castilla, que por muchos que se adelanten, siempre ha de haber quien se detenga; y por eso voy siempre suplicando a V. M. que no se descuide» [1276].

Sentada estas premisas de indudable trascendencia en el ámbito de la política internacional desde hacía largo tiempo, el autor formulará otra recomendación al monarca, a la que me referiré más adelante. Ni que decir tiene que todas estas advertencias o consejos de Montano constituyen en sí mismas la más abierta contradicción, o la más directa refutación de los principios inspiradores de la doctrina erasmista. No por casualidad en esta última, el tema de la educación de los príncipes representaba un ámbito de su filosofía en el que su vena humanitaria y moralista se exponía de forma más clara y vigorosa. El ejemplo lo encontramos en su *Institutio principis christiani,* que Erasmo escribiera en 1516 para la formación del joven príncipe Felipe. Ni que decir tiene que la diferencia que en el texto encontramos respecto al *Principe* de Maquiavelo, son tan evidentes como notables. Lo mismo cabe decir de Montano, cuya noción del poder demuestra la total ausencia de huellas erasmistas.

En la *Institutio*, Erasmo reúne sus escasas alusiones a la Política, esparcidas en diversos estudios anteriores. Sin olvidar la anotación que nos proporciona Huizinga, y a la que ya me he referido, del natural desafecto por lo político de su espíritu, podemos resumirlo destacando su esfuerzo constante sobre la necesidad de que los príncipes sean justos, en tanto que son delegados de Dios para asegurar la felicidad de su pueblo. Su modelo no era, desde luego, Fernando el Católico, él no prioriza ni la astucia ni el pragmatismo, sino la virtud moral, el catolicismo sincero que surge espléndido de los textos sagrados y la educación filosófica e histórica [1277]. Según Bataillon, «el príncipe según el corazón de Erasmo dista mucho del de Maquiavelo. Un rey no merece

[1275] Montano, V., *op. cit.*, p. 48.

[1276] *Carta de don Cristóbal de Moura a Felipe II de 29 de diciembre de 1578.* En *Colección de Documentos Inéditos para la historia de España,* tomo VI, Madrid 1845, p. 32. Sobre el tema ver Alfonso Danvila, *Felipe II y la sucesión de Portugal,* Madrid 1956.

[1277] Mastellone, S., *op. cit.*, pp. 26-27.

el nombre de cristiano sino cuando su política está dominada por la Philosophia Christi. La monarquía con la que sueña el filósofo, monarquía temperada por la aristocracia y la democracia, supone un contrato tácito entre el príncipe y los súbditos. El arte de reinar se resuelve, en definitiva, en el arte de mantener la justicia en el interior del reino» [1278].

Parece innecesario recordar aquí que el principio *gobierno de la justicia* lo encontramos recogido por los textos legales, empezando por las *Partidas*, y los ordenamientos de Cortes, tanto medievales como modernos; defendido por un sinnúmero de tratadistas de la política y el gobierno; teólogos moralistas y juristas aplicados al ejercicio de los más importantes cargos de la administración del Estado. Solo recogeré aquí algún ejemplo de un tema al que he dedicado bastantes páginas [1279]. Por ejemplo: Fray Juan de Salazar, cuyo entusiasmo por la justicia igualitaria, considerada uno de los pilares que debían sostener el Estado, se manifiesta desde la primera hasta la última página de su obra. La justicia del rey era verdadera justicia por proceder de la aplicación de leyes justas. Así, nos dirá que:

> «El segundo fundamento [el primero es la Religión]… en que estriba el imperio y monarquia española es la administración igual de justicia, que sin diferencia ni excepción de persona alguna hace a todos» [1280].

Erasmo había llegado a la corte española precisamente en 1516. Resulta lógico pensar que la redacción de la *Institutio* respondía a un deseo de su autor de conectar con ese príncipe del evangelio adornado de todas aquellas virtudes que él consideraba necesarias para dar realidad a la filosofía de Cristo. Como ha puntualizado Mastellone «la virtud es la base de un buen gobierno. Si el príncipe pide a los súbditos obediencia en nombre de las leyes, él mismo está obligado a obedecer tales leyes» [1281]. Desde el momento en que el príncipe es educado conforme a un criterio religioso y moral basado en los principios del Evangelio, así como impuesto en las obras de los grandes filósofos y juristas clásicos, obtendrá un resultado de extraordinaria importancia política, y es que logrará imponer el acuerdo, en vez de la disputa, entre el poder secular y el espiritual.

[1278] Batallón, M., *Erasmo y España,* p. 80.

[1279] Pueden verse *El oficio público en Castilla durante la Baja Edad Media,* 2.ª ed. Madrid 1986; *La burocracia castellana bajo los Austrias,* 2.ª ed. cit., *Gobernantes y gobernados,* cit., pp. 597 ss.

[1280] Salazar, Fray J. de, *Política española,* Logroño 1619, p. 91.

[1281] Mastellone, S., op. cit, p. 27. Sigue diciendo «… en su enseñanza debe recordarse sobre todo al príncipe que todo príncipe es cristiano… es mejor ser hombre justo que continuar siendo príncipe a precio de una injusticia. La legitimidad para Erasmo está conectada con la conciencia moral. El príncipe, no solo debe anteponer el bien del principado a su propia vida, sino que debe referirse constantemente a la ley divina».

Sin embargo, la auténtica realidad, la que percibió directamente Montano, debió distar mucho de lo que él consideraba una monarquía inspirada en la cálida sencillez y la paz evangélica. La *Respublica Christiana* de Carlos V parecía acercarse más que otras monarquías europeas al ideal que él tenía en mente. Sin embargo, aquella presuponía, o implicaba varios elementos del todo inaceptables para el holandés [1282]. Creo que la dedicatoria al duque de Medinaceli, fechada el 1 de septiembre de 1681 es lo bastante ilustrativa como para dar su verdadero sentido a una obra tal vez desmesuradamente inclinada al más puro absolutismo político: «Y aunque este Arcano de Príncipes que humildemente dedico a V. E, en la apariencia ostenta máximas de pestilencial veneno, sin embargo, aplicado cuando la necesidad le pide es fármaco salutífero» [1283]No parece necesario revisar el contenido de esta dedicatoria para percibir que el mismo Montano, defensor del absolutismo político y, por lo tanto, cercano a las tesis de Maquiavelo, acepta con escrúpulos algunos aspectos de la política de aquel. Aunque en su obra «en la apariencia» es posible encontrar máximas, principios y consejos que considera «de pestilencial veneno», ello no impide que a la postre se transformen en medidas adecuadas para sanar el ejercicio del gobierno o la práctica de la Política.

Desde otro ángulo y con referencia a la Monarquía Católica, debe considerarse que, si el Estado pontificio constituía una garantía para el papado, lo era «frente a la hegemonía imperial de Carlos V con voluntad de apoderárselo para reducir al papado a su control» [1284]. Segundo, demostraba ser una visión política de signos medievales que, además y tomadas en consideración las novedades que el Renacimiento había traído a la renovada Europa, habría de imponerse por la fuerza. El ejemplo del aplastamiento, a sangre y fuego, de las comunidades castellanas constituía un claro signo de cómo podía seguir procediendo el Emperador de Dos Mundos. No por azar Francia, Inglaterra y el Imperio alemán caminaban hacia un absolutismo o, al menos, un nacionalismo incompatible con la idea imperial carolina y, desde luego, con la imagen ideal que de la monarquía tenía Erasmo. Tercero, la corte que rodeaba al joven Carlos estaba mentalmente instalada en las formalidades y etiquetas propias del gobierno de Bruselas, además de constituir un pandemónium en el que convergían personas, tendencias e intrigas de la más variada especie. Cuarto, Erasmo percibió pronto que su cálida recepción por los ministros de Carlos V le parecía no poco sospechosa, ya que «se presentaba bajo

[1282] Sobre el tema ver mi Monarquía Católica en Italia. Burocracia imperial y privilegios constitucionales, Madrid 1992, pp.13 ss. Ver BENEYTO, J. M., La conquista, el Imperio y la paz…, cit., p. 195.

[1283] MONTANO, V., *Arcano de príncipes,* Madrid 1981, ed. de Madrid 1986.

[1284] PRODI, P., *op. cit.*, pp. 41-42.

apariencias extraordinariamente propias para atraerlo… para Erasmo, el medio más seguro de no ser olvidado era quizás partir a su vez de España. Pero a ello no lo decidió ni el espejismo de la fortuna, ni el honor de poner su nombre en la Biblia Políglota. Había visto la Corte desde muy cerca, y razones tenía para desconfiar» [1285].

Pero volvamos a las vigorosas admoniciones de Vicente Montano, cuyo principal objetivo se revela al instante al recomendar medidas tendentes a proteger la suprema potestad del príncipe («para evitar algún daño futuro en perjuicio de la soberanía»), o lo que es lo mismo, evitar todo aquello que pueda perjudicar el supremo poder que solo reside en el príncipe: dividir los ánimos, disimulo, sembrar odios y cizaña, fingimiento, sospechosa benevolencia, artificio, introducir la discordia entre los súbditos… Distinto es el parecer de Diego Felipe de Albornoz, quien recuerda a los soberanos que «No mantiene las Coronas la Razón de Estado, sino Dios, que como dueño universal de los Reynos, así es necesario reverenciarla como Supremo Señor del dominio directo». «Y en otro lugar de su misma obra agregará Mucho debe V. M. a Dios, pues en lo temporal le ha hecho la Primera persona… y superior a todos, pero estas prerrogativas no las ha de reconocer como dádivas, ni apropiárselas, ni gloriarse dellas… sino rendir la Magestad, y el poder a quien se le debe la vida y el Imperio» [1286].

Sin duda Montano se nos presenta como un verdadero maestro del disimulo, en la más pura esencia de la razón de Estado. Su doctrina en pro del absolutismo puede desmembrarse en varios puntos esenciales. Primero, es necesario atraer a los súbditos con fingidas muestras de aprecio (*concertar con los nobles y plebeyos un fingido cariño»*). Segundo, una vez atraídos a su persona, actuar de forma que sea posible doblegar su fuerza tanto conjunta como individualmente («introducir entre ellos la discordia»), evitando con ello el grave peligro de una sedición conjunta de nobles y plebeyos. Tercero, si tal sedición se produce en uno o los dos estamentos, el príncipe debe fingir no conocerla o no darle importancia («debe dejarla correr»), de forma que, una vez vencidos los sediciosos «valerse de la coyuntura en el castigo del delito». Sin duda son estas manifestaciones del más puro absolutismo político, en el que el poder regio carece de limitaciones, salvo las impuestas por la reverencia a Dios, su ley divina y, habría que añadir la voluntad del pueblo, cosa que no encontramos en Vicente Montano. Casi medio siglo después, Rivadeneira, con parecidos términos a los de su colega Juan de Mariana des-

[1285] Batallón, M., *Erasmo y España,* pp. 80-81.
[1286] *Cartilla política y cristiana,* cit., fol. 2 vto.

tacará el valor político de una voluntad popular a través de la cual aquel ha recibido de Dios. Es por ello que el ejercicio de todo aquello que concierne a la soberanía tiene su origen mediato en el pueblo. De ahí su observación de algo a lo que ya he referido; «Los reyes cuando se coronan, suelen jurar de guardar las leyes, la justicia y la paz de la Santa Iglesia; y añaden: De la manera que, con el consejo de mis fieles súbditos yo entendiere que es mejor» [1287]. Por la misma razón, que no recoge Rivadeneira, el pueblo tiene facultad para desobedecer e incluso deponer al rey como a tirano porque el pueblo detenta un poder superior.

Conforme a la doctrina luterana, este comportamiento del príncipe solo puede recibir el castigo de Dios, que es quien tiene la espada para aplicar la justicia. El súbdito, al carecer de libre arbitrio es incapaz de elegir, por lo que no puede ser inculpado a los ojos de Dios, aunque lo sea ante la justicia terrenal. Para Erasmo este modo de proceder de los gobernantes resulta impropio de un cristiano, es contrario a la piedad y a la clemencia que debe inspirar sus actos de gobierno. Esos actos de simulación, disimulación y castigo, tienen más que ver con la doctrina de Maquiavelo, quien antepone la severidad puntual frente a la clemencia permanente en un rey. El rigor oportuno con los gobernados da mejores resultados que una indulgencia permanente que, fácilmente, puede ser discutida y rechazada por el pueblo, siendo causa de rebeliones [1288]. El ejemplo de la «crueldad piadosa» que el florentino reconocía al rey Fernando, cuando acometía guerras so capa de la religión, daba admirables resultados en las guerras externas o conducía al éxito a la hora de lograr complejos acuerdos y confederaciones con uno o varios príncipes e incitarlos contra un tercero.

Parece poco cuestionable que la fórmula política de propone Montano deja escaso espacio para los escrúpulos de conciencia de un príncipe. Desde luego resulta insuficiente para que cunda esa *Filosofía de Cristo*, esa *piedad,* o ese «gobierno de la justicia» que nutrían el pensamiento y las numerosas páginas de Erasmo. Lo mismo cabe decir de la religión Católica desprovista de los límites que el mismo Erasmo defendiera. Aquella religión a la que Fray Juan de Salazar, junto a tantos otros, consideraba el «principal fundamento y la más sólida razón de Estado que España ha tenido para adquirir y conservar los reinos que posee». ¿Y qué decir de la religión reformada con su libertad de fe y la esclavitud de la voluntad para lograr la salvación, dejándolo todo en manos de Dios?

[1287] *Tratado de la religión y virtudes…,* p. 551.

[1288] Blazquez Mayoralgo, J., *Perfecta razón de Estado…,* fol. 14 escribe: «Clemencia, es una de las virtudes del príncipe: grande atributo de su valor saber perdonar».

La obligada obediencia del cristiano evangélico a quien ejerza el poder, sea bueno o malo, lo deja solo sujeto a la justicia divina. ¿Cómo defender la soberanía empleando métodos que poco o nada concuerdan con los numerosos y doctos doctrinarios políticos, eclesiásticos o no existentes en España? Castigar cuando el gobierno del príncipe se ha vuelto inaceptable, equivale a crueldad al modo de Maquiavelo, quien en *El Príncipe* había recomendado a los gobernantes aplicar una severidad puntual en vez de practicar una benevolencia temporalmente ilimitada. Si «los nobles y plebeyos juntos forman un cuerpo… formidable contra los intereses del Príncipe», es más que probable que se deba al comportamiento de este último, a su excesivo y constante rigor, a su crueldad poco o nada «devota», o, según la tesis más defendida por la doctrina, a la no aplicación de una ley considerada justa, a través de unos métodos judiciales que, en vez de ser también justos, resultan opresivos y discriminatorios. Advertía Vicente Montano:

> «En este género de provincias, o bien en todas, para evitar algún daño futuro en perjuicio de la soberanía, el Príncipe había de dividir los ánimos de la nobleza con los de la plebe, sembrando odios y cizaña entre ellos… Para gobernar bien esta máxima, el Príncipe había de concertar con los nobles y plebeyos un fingido cariño, esforzándose a demostrar, con el mismo disimulo, que solicita esta correspondencia de ambas partes, porque entonces, con este artificio, podría con más crédito introducir entre ellos la discordia a que debe dirigir todo su cuidado… Pero si los nobles y plebeyos juntos forman un cuerpo, se hace tan formidable contra los intereses del Príncipe que pocas veces vuelven a restituirse a sus obligaciones. Tenemos el ejemplo de Portugal y Cataluña… pero no siendo factible remediar todos los desórdenes… debe los Príncipes muchas veces disimularlas… pues en lugar de prevenir alguna sedición en un pueblo incorregible e insolente en el abuso de sus privilegios, deben dejarla correr sin procurar apagarla, o atajarla, para valerse después de la coyuntura en el castigo del delito, con quitarle lo que llamaban privilegio» [1289].

Más adelante Montano nos volverá a demostrar que, en política, existen muchas ocasiones en las que el fin justifica los medios. Por ejemplo, el rey debe «no descubrir el secreto de su pensamiento», para que, no siendo conocido por el pueblo, le permita en cada momento «prevenir» posibles levantamientos. La simulación constituye, pues, la regla de oro del comportamiento de un gobernante avisado. De este modo, administrando con sigilo todas las argucias que proporciona la razón de Estado del florentino, pueda finalmente lograr que «con el castigo pierdan aquella libertad que antes les concedía». No quiero dejar en el olvido otro pasaje relativo a la acción gubernativa en la que

[1289] *Arcano de Príncipes,* cit., pp. 48-49.

el interés del Estado se vuelve agresivo y, a la vez, gravemente punitivo cuando la soberanía se encuentra amenazada. Reproduciré el párrafo que el autor dedica a la posible rebelión de los miembros de la sociedad política, por la sencilla razón de que personalmente no podría ser más explícito, ni el autor menos considerado:

> «… Y para no descubrir el secreto de su pensamiento, cautelosamente, ha de prevenir las disposiciones para lograr el intento… quitándoles (a los territorios o reinos dependientes que se muestren recalcitrantes en sus demandas) buena parte de las guarniciones que pueden atemorizarlos, o no teniendo en toda la provincia ningún nervio de ejércitos o armadas que les sirva de freno, o poniendo a su gobierno algún ministro más blando de lo que requiere la ferocidad de aquellos ánimos, o sustituyendo en su lugar otro más riguroso que sea no menos inexorable en los delitos graves que duro y áspero en las leyes, con cuyo motivo se atrevan a atropellar con violencia a los ministros del Príncipe, para que, después con el castigo pierdan aquella libertad que antes les concedía,… dejándolos por fin y postre destruidos y aniquilados» [1290].

[1290] *Op. cit.*, pp. 50-51.

DISCURSO SÉPTIMO

1.

«La conveniencia de Estado debe hacer compañía con la religión, y no exceder de las leyes». «La religión es una capa con que se suelen cubrir los príncipes y aún solaparse grandes engaños». «Mutación en la religión significa mutación del Estado». «Los españoles nos dieron siempre el ejemplo». «Necesitaban todos un contrapeso». «La preservación de la religión que es el principal objetivo del Papa, no es más que un pretexto para S. M.» «Dios no hizo los Reynos para los Reyes, sino los Reyes para los Reynos». «S. M. cumple con Dios y consigo mismo estando en alguna guerra». «Una desordenada ambición de eximirse de la obediencia del superior». «El orgullo del gobierno español y la causa de la religión».

La vida de los hombres o de los pueblos, en realidad, nos ofrece pocas situaciones que puedan calificarse de verdaderamente originales. En rigor, la originalidad en estos ámbitos en los que se desenvuelve la existencia del hombre, se nos presenta, unas veces como fruto caprichoso del azar y otras como esperado logro de la planificación. A lo largo de los siglos, resulta aleccionador detener la mirada en ese mosaico, infinitamente vario en sus matices, que nos muestra el Gran Libro de la Historia respecto de tantos y tan variados afanes que han dejado su impronta en no pocas sociedades humanas.

Muchas de esas ambiciones, o pretensiones de prestigio económico o militar cara a otros «Estados», o formaciones políticas, se han gestado, a veces hasta la saciedad, al abrigo de doctrinas supremacistas promovidas a impulsos de la más variada especie. En no pocas ocasiones ese proceso ascendente en la

«reputación» ha crecido y tomado cuerpo solapando descaradamente la ambición que le daba origen. Me refiero, como es de advertir, al engrandecimiento anexionista y, junto a él, al protagonismo político y territorial frente a formaciones políticas vecinas. Solo los títulos que tantos politólogos dan a sus obras sobre la «materia de Estado» o la «ciencia de la Política» en estos siglos, demuestra hasta qué punto el realismo político tuvo cabida en los reyes españoles desde su máximo exponente, Fernando el Católico hasta el último de los Austrias.

Son muchos los factores que pueden llevar a un reino a la guerra, bien se trate de un Estado vecino, bien distante, pero siempre agresivo e intolerante, bien la razón se halle en el descontento interior que impulsa a los vasallos a la rebelión. De nuevo nos tropezamos con la idea de que la guerra es un estado natural del hombre, o lo que es igual mientras hayan hombres habrán guerras. Pero limitándome al contexto de este apartado: ambiciones, supremacismos, reputación, etc. voy a reproducir las palabras de tal vez el más directo defensor del absolutismo político:

> «Son muchas las trazas, máximas y estratagemas de que puede servirse el príncipe para dar a entender al mundo que todo cuanto hace lo funda en razón y justicia, sin que el vulgo alcance a penetrar ninguna de sus operaciones, engañando también a los más sabios y prudentes para que no reconozcan lo ambiguo de sus intentos por grandes que sean… del mismo modo que los grandes artífices con pequeños instrumentos mueven máquinas de mucho peso, así la sagacidad del príncipe por camino extraordinarios, ha de dar impulso y motivo a los príncipes confinantes a que le rompan la guerra para que crea el pueblo engañado que es necesario armarse para la propia defensa, amplificándole con industria y maña la importancia del caso» [1291].

En la confrontación dialéctica entre dos conceptos, la razón y la pasión, enroscadas ambas en los pliegues del alma de los gobernantes, el triunfo de una venía a suponer el fracaso de la otra. Si en algunos soberanos advertimos la confluencia de ambos factores, como es el caso de un Carlos V, que creía profundamente en aquello que la razón le dictaba, esa confluencia será difícil separarla cuando la decisión última ha sido tomar la espada. La sinceridad carolina en los principios de la paz y la unión entre los cristianos, quebrará ante el impulso emotivo y pasional de la guerra. No son pocos los documentos en los que el emperador se esfuerza en justificar sus actos pasionales apoyándolos en conductas simuladas cuando no en injustificados rompimientos de la

[1291] Montano, V., *Arcano de príncipes*, cit., pp. 52-53.

paz por otros gobernantes. La rabia, entonces, sustituye a la paz cristiana que defendía Erasmo y canonizaron los escritos de San Agustín.

Solo voy a citar un par de ejemplos de esa literatura política. Y me remito para ello a Pedro Portocarrero, quien titula su extenso libro en estos términos: «Las máximas de Estado por las quales, assi los Príncipes, como las Repúblicas aumentan y mantienen sus dominios…». O el tacitista Lorenzo Ramírez de Prado, quien une la razón con la piedad, o la benevolencia, sin prescindir de los fundamentos morales. Con similar planteamiento opina que lo que él considera «conveniencia de Estado», tal vez para alejarse –aunque sea semánticamente– de esa muchedumbre de tratadistas que hablan de una Razón de Estado que tan abiertamente censuraba Fray Juan Márquez, afirma convencido que aquella debe ir siempre de la mano de la religión, para de esta forma lograr el deseado fin de lograr la «conservación y acrecentamiento» de sus dominios.

Difícil maridaje el que proponen estos y otros autores ya citados entre religión y «conveniencia de Estado». A pesar de ello Ramírez de Prado dejará escrito para conocimiento de los gobernantes de su tiempo, que ambas fórmulas deben hallarse presentes de forma involucrada para constituir un verdadero cinturón de seguridad para el Estado.

> «la conveniencia de Estado puede y debe hacer compañía con la religión, no salir ni exceder de las leyes de ella para que sea en utilidad de los príncipes cristianos, conservación y acrecentamiento de su señorío» [1292].

La envoltura doctrinal con la que se ha querido encubrir los fines perseguidos, puede llegar a ser una mera añagaza, una simulación que fácilmente quiebre ante el rotundo empuje de la «conveniencia política» (el notable jurista napolitano Francesco D'Andrea lo dejó bien claro: «en sustancia la religión sirve al estado, y los estadistas se sirven de la religión para conservar o para subvertir al estado» o bien «la religión sirve a los príncipes de capa y la cambian cuando cambian los intereses» [1293]). Lo importante siempre son los resultados aunque estén en franca confrontación con los principios religiosos. A pesar de las continuas declaraciones de los gobernantes españoles de obedecer siempre a los dictados de la conciencia, la esencia de la llamada «Razón de Estado Católica» no restó impulso a la acción política o a la táctica bélica más

[1292] Ramírez de Prado, L., *Consejo y consejeros de Príncipes,* Madrid 1617, Introducción p. 2. Sin embargo, en p. 78 desliza el siguiente comentario menos acorde con los postulados de Maquiavelo que el anterior. «Cuando la voluntad o apetito desmedido reina en los señores, cumple à los súbditos, no hallando otro conocido remedio, sufrir con pena, callar con temor, encubrir con fidelidad…».

[1293] D'Andrea, F., *Lettere a Giovanni Andrea Doria,* a cura de Imma Ascione, Napoli 1995, pp. 78 y 99.

descaradas [1294]. El prestigioso jesuita Juan de Mariana es otro ejemplo entre muchos que, oponiéndose a las tesis de Maquiavelo al modo de su compañero de religión Pedro de Rivadeneira, se pronuncia, sin embargo en idénticos términos que Francesco D'Andrea a la hora de cohonestar religión Católica y razón de Estado: «la capa de la religión debajo de la cual se suelen encubrir grandes engaños». Lo cual no impide que en su amplia obra se vislumbre la influencia de Erasmo:

> «… la religión… es una capa con que muchas veces se suelen cubrir los príncipes y aún solaparse grandes engaños… no hay cosa más poderosa para mover al pueblo que la capa de religión debajo de la cual se suelen encubrir grandes engaños» [1295].

Resulta bastante significativo que en 1566 el nuncio papal en Nápoles se pronuncie en términos cuyo significado último parece sobrepasar los esfuerzos que el papado y la Iglesia Católica en general venían haciendo para contener la avalancha reformista. El Nuncio papal pone el énfasis en lo espiritual, guardándose mucho de ser más explícito al referirse al poder temporal. Sabemos que, una década después, Covarrubias anunciará que «el Sumo Pontífice no puede comunicar al Emperador una potestad que él no tiene». Pero sí insiste el Nuncio en la extrema importancia de que en el Estada exista una religión que, siempre, habrá de ser la Católica. Tal importancia adquiere esto, que el cambio de fe o de creencia religiosa que implique abandono del catolicismo, supone nada menos que el Estado, tal como había sido concebido hasta entonces, deje paso a otro tipo de formación política adaptada a la nueva orientación religiosa. Así afirmará de modo tajante que:

> «Mutación en la Religión significa mutación del Estado» [1296].

O tal vez la intención del nuncio fuera precisamente otra. Pueden interpretarse sus palabras considerando que su verdadero propósito no era otro que desalentar a los príncipes de fomentar, o simplemente hacer oídos sordos a las tendencias populares contrarias a la religión Católica. De ahí la estrecha vinculación que se advierte en su escueto comentario entre dos conceptos en principio bien distintos, como son Estado y Religión. Ninguna novedad, desde luego, puesto que, utilizando distintos vocablos, resulta fácil llegar a la misma conclu-

---

[1294] Ver mi *Gobernantes y gobernados,* pp. 441 ss.

[1295] MARIANA, J. DE, *Historia General de España*, utilizo la ed de BAE, tomos XXX y XXXI, vol. I, Madrid 1950, pp. 156-157, 255-256 y 359.

[1296] PRODI, P., *Il soberano pontífice,* cit., p. 189.

sión al analizar los términos utilizados por los doctrinarios políticos, ya sean españoles o extranjeros. Los casos de Francis Bacon o de John Locke resultan bastante explícitos al respecto. Como ya me he referido a ello en páginas anteriores, quiero ahora recoger las interesantes apreciaciones que en 1576 realizó sobre el mismo delicado asunto Jean Bodin. En su famoso e importante libro *Les six libres de la République* insiste en un extremo que ya conocemos por tratarse de moneda corriente entre los escritores españoles. Nos dice Bodin que:

> «Los propios ateos convienen en que nada conservan más los Estados y Repúblicas que la religión y que esta es el principal fundamento del poder del monarca y señores, de la ejecución de las leyes, de la obediencia de los súbditos… y de la amistad recíproca de todos» [1297].

Inteligente es, desde luego, la apreciación que hace el napolitano Francesco D'Andrea en su valoración sobre el papel que la religión juega en la vida de los Estados. Pero antes quiero insertar aquí la opinión de Ludovico Settala, cuya claridad de pensamiento, unida a lo temprana que es su obra (1627), merecen ser tenidos en cuenta. Ello sin olvidar su dependencia de Aristóteles, concretamente del libro V de su Política: «Por ser tan raras las repúblicas buenas y justas, la razón de Estado que se practica infringe frecuentemente las leyes, ya que en ese gobierno se tiene en cuenta el interés del que manda, más que la utilidad de los súbditos» [1298]. Una vez más queda claro que las repúblicas «buenas y justas» a pesar de ser poco frecuentes, no pueden evitar que la razón de Estado, en su estricto entendimiento, afecte directamente a las leyes. El efecto inmediato e inevitable es que la voluntad del príncipe y su interés particular preceda al interés general de los súbditos. Entre otros citaré un ejemplo dado a conocer por Francesco D'Andrea, ya recogido por mí hace años, pero que ahora puede ser mejor apreciado en su valoración. En la citada obra (pp. 210-211) hay inserta una carta a G. A. Doria de 4 de febrero de 1681 cuando con referencia a Inglaterra, discurre D'Andrea del siguiente modo:

> «El Rey querría ampliar su autoridad. El Parlamento la querría restringir. Y esto es todo el núcleo de la controversia. El Rey en su intención de ampliarla tendría siempre dispuestos a los católicos que, excluidos del gobierno, querrían que todos los súbditos fuesen iguales. El Parlamento, para asegurarse que el Rey no pueda jamás pretender tal aumento de autoridad, querría excluir del reino a los católicos, con el fin de que el Rey no pueda jamás tener este apoyo. Pero, porque levantarse en armas contra el Rey sería… mal comprendido por el pueblo, publi-

[1297] *Los seis libros de la República,* cit., lib. IV, p. 208.
[1298] *Op. cit.*, p. 61.

> can que los católicos han conspirado contra la vida del Rey, para elevar al trono al duque de York. El cual, para presentarlo más odioso publican que es católico… Los Jesuitas, patrones en Inglaterra de la conciencia de los católicos, no habrán permanecido con las manos en la cintura y habrán mezclado el nombre del Papa, con el fin de hacer la cosa más religiosa y más autorizada. Pero se ve que Dios, que ha desvanecido todos estos designios, no quiere que su fe se propague por medio de muertes, de incendios y de guerras que, a cambio de acrecentar el edificio de la religión, desolan el estado» [1299].

Para el legado de Sixto V, el cardenal Caetano, Felipe II actuaba políticamente provisto de unas ambiciones nada pacíficas. Tampoco parecía acorde con el ambiente «religionario» en el que, en algunos ámbitos políticos y doctrinales, se le incluía. Aparentemente era considerado como brazo secular de la Contrarreforma. Es decir, el movimiento católico ultraortodoxo surgido tras el Concilio de Trento y dirigido contra la Reforma protestante y sus seguidores herejes de cualquier parte o alcurnia. Se trataba más bien, según opinaba el legado, de un príncipe que había sabido sacar partido de la frecuente relación existente entre religión y política. Creo que esta es una posición bastante coherente con el proceder de Felipe II. En cuanto a la Contrarreforma García Villoslada afirmará tajantemente que «No había de ser Erasmo el caudillo de la renovación eclesiástica, sino Ignacio de Loyola: no el erudito holandés, sino el caballero español: no el pacifista, sino el guerrero» [1300].

Aunque hay que someter a un severo juicio comparativo sus palabras, Luís XIV de Francia escribió en sus Memorias, con referencia a la política desplegada por la Monarquía, que respecto a engaños, simulaciones y disimulaciones, «los españoles nos dieron siempre el ejemplo», hasta el punto de que «su calidad de católicos por excelencia», no constituyó obstáculo alguno para «poner su dinero en manos de los hugonotes franceses» [1301].

Desde luego, el papa nunca provocará un enfrentamiento directo contra Felipe II por cualquier motivo referente a la religión, sea la impulsión de acuerdos o el enfrentamiento armado contra los protestantes. Además, su postura era perfectamente explicable, no solo porque en realidad constituía el más decidido apoyo de la Iglesia, sino también porque era el más poderoso príncipe europeo. Esa voluntad de llegar a acuerdos con los protestantes constituía un motivo de cierto desacuerdo entre uno y otro. Sixto V era decidido partidario

---

[1299] El doc. en mi libro *Castellanos viejos de Italia,* Milán 2003, p. 258.

[1300] *Loyola y Erasmo,* op. cit., p. 310. En 288 escribe la noticia por la que Villoslada ha ido navegando en círculos en toda su obra: «La piedad erasmiana, tan ilustrada y fría –con ser auténtica– no podía producir incendios,; faltábale, de una parte, la llama mística, y de otra, la comprensión de esos sentimientos populares y costumbres tradicionales… que son a veces el limo donde arraiga la vida religiosa de las multitudes».

[1301] Luís XIV de Francia, *Memorias del Rey Sol,* cit., p. 42.

de que entre católicos y protestantes existiese un equilibrio de poder que permitiese la coexistencia pacífica entre los diferentes reinos. Era en cierta medida una solución de tinte erasmiano, o que al menos no la hubiera rechazado de plano el holandés, que ya hemos visto reclamada por otros protagonistas de estos siglos. En marzo de 1573 haciendo partícipe de su sentir al embajador veneciano Juan Gritti afirmaba Sixto V que:

> «… necesitaban todos un contrapeso, pues si uno de ellos es demasiado poderoso, los otros corren serio peligro de que se les exija demasiado» [1302].

Desde ese punto de vista, Felipe II no era otra cosa que el más prominente conductor de una política tan aparentemente vinculada a la más genuina idea de la Razón de Estado, como, por lo mismo, apartada hábilmente de lo que no pocos doctrinarios y teólogos moralistas entendían por Razón de Estado Católica. Algún autor ha propuesto que el realismo político practicado por Felipe II, envuelto en el reclamo fácil de la razón de Estado Católica, le permitió lograr lo que Fray Alonso de Salazar anunció como el mayor logro de España: utilizar la religión católica como aglutinante de la multitud de dominios adquiridos por uno u otro concepto. Determinadas palabras expresadas en 1589 o 1590 debidas al legado cardenal Caetano, lo explican todo: «la preservación de la Religión Católica, que es el principal objetivo del Papa, no es más que un pretexto para S. M.». Imposible ser más claro. Las máscaras debían quedar eliminadas. Por eso sus palabras nos reconducen a ámbitos doctrinales que nos son bien conocidos y que se reducen a dos principios básicos que ha de tener presente un soberano temporal conocedor de la realidad política de su tiempo: salvaguardar e incrementar sus dominios para lo cual es indispensable preservar la religión Católica:

> «… el Rey de España, como soberano temporal, desea ante todo salvaguardar e incrementar sus dominios… la preservación de la Religión Católica, que es el principal objetivo del Papa, no es más que un pretexto para S. M., cuyo propósito principal es la seguridad y el engrandecimiento de sus dominios» [1303].

Puede afirmarse con suficiente fundamento que este fenómeno ha sido una constante histórica que nos exhibe envuelto con mil excusas el transcurso de los siglos. Con ocasión del Congreso de Münster, España abandonó sus pre-

---

[1302] HÜBNER, *Sixte-Quint,* Paris 1882, I, p. 403, II, p. 394 y 516.

[1303] BOÜARD, M. DE, *Sixte-Quint et la Ligue. La légation du Cardinal Caetano en France (1589-1590)*, en «Revue des questions historiques», tome 60, Bordeaux 1932, p. 62. Ver Anne Cécile Tizón Germe, *La répresentation pontificale en France au début du regne d' Henri IV, 1589-1594, Cadre politique, mohines humains et financières*, en «Biblioteque de l'École des Chartes», tome 151, janvier-juin 1993, París 1993, p. 39.

tensiones de dominio sobre las Provincias Unidas. Habían transcurrido ochenta años de una guerra justificada oficiosamente tanto por razones políticas que enmascaraban la sujeción al poder español, como religiosas artificiosamente esgrimidas mil veces en congresos, tratados y correspondencia diplomática y, por último, de contención a la inevitable pérdida de reputación internacional de España y sus reyes. Pero no siempre sucedió así, ya que, gracias a la honestidad y valentía de un ministro, Felipe IV conoció de boca de su plenipotenciario en Münster, el verdadero deber de un príncipe consciente de sus obligaciones en la paz y en la guerra, así como las consecuencias de tantas guerras llevadas a cabo sin la presencia regia. En el citado Congreso de Münster se produce un hecho que me parece relevante, precisamente por provenir de un ministro de la corona consciente de la desreputación que inevitablemente se cernía sobre ella. Se trata de una carta del delegado plenipotenciario de Felipe IV conde de Peñaranda, de fecha 24 de octubre de 1648 en el que leemos lo que sigue:

> «Dios no hizo los reynos para los Reyes, sino los Reyes para los reynos… aunque S. M. no pueda estar en tantas guerras a un tiempo, cumple con Dios y consigo mismo estando en alguna… al contrario vemos que se pierde todo, empezando por la reputación» [1304].

Coincidiendo con muchos de sus contemporáneos, Valle de la Cerda considerará la guerra de los Países Bajos la empresa más costosa y con menos futuro de todas las que requerían la frenética actividad de los gobernantes de Madrid, obligados a acudir a las urgencias bélicas en tantos y tan diferentes escenarios. Pero ante todo no olvidando cual era el verdadero origen de la rebelión: «una desordenada ambición de eximirse de la obediencia del superior». Para Valle de la Cerda sus argumentos, decididamente opuestos a la moderación y poca firmeza en las acciones militares españolas, resultaban difícilmente rebatibles como los propios hechos venían demostrando. Puesta en marcha (con retraso) la máquina de guerra española, existía un primer problema para su buen funcionamiento, ya que los enemigos *han procurado desbaratarle el polo septentrional de Flandes»,* con lo que los españoles carecían ya de una base de operaciones firme y estable para dirigir los «cursos de las demás regiones». Por otra parte hay que considerar que los motivos primarios de la guerra no eran razonables («el fundamento no ha sido firme»*).* Quienes con su consejo estaban obligados a dirigir las operaciones militares, carecían de sentido de la realidad («los consejos –eran– vanos»).

[1304] En García Marín, J. M., *Gobernantes y gobernados…,* pp. 124-125. También *Materia de Estado…,* pp. 369 ss.

En consecuencia, de tamaño cúmulo de errores hacia unos pueblos a los que sistemáticamente se les había negado tanto la presencia de su rey durante tanto tiempo, la tolerancia religiosa como medida previsora, la libertad de conciencia como aspiración traída por los vientos renovadores venidos de Inglaterra o Alemania, y a continuación la libertad política, considerándolos solo bajo la óptica de simples rebeldes contra su señor a los que había que castigar, «no se podía esperar sino miserable ruyna». Expresaba Valle de la Cerda:

> «porque aviendo de moverse la máquina de los Reynos de V. M. sobre ellos han procurado desbaratarle el polo septentrional de Flandes, para que no pueda regir con quietos y concertados cursos las demás regiones… Porque quien contempla el orden con que ha sido guiada esta rebelión, fácilmente dexará de admirarse… si primero considerare que el fundamento no ha sido firme, los consejos vanos, y los medios sin firmeza ni estabilidad, de que no se podía esperar sino miserable ruyna: porque siendo como es la rebelión una desordenada ambición de eximirse de la obediencia del superior, y esta se consigue, no haciéndose caso del rebelde, ó dando apariencia de flojedad… Qué se puede esperar…» [1305].

Contemporáneamente, Baltasar Álamos de Barrientos había expresado esta misma idea, si bien con mayor contundencia, en su *Discurso* a Felipe III al comienzo de su reinado. La diferencia entre este último y el conde de Peñaranda, es que éste se refería a situaciones de guerra y Álamos de Barrientos a la necesidad de mantener viva la presencia real en los diferentes reinos y terri-

[1305] Valle de la Cerda, L., *Avisos en materia de Estado y Guerra*, Madrid 1599, fol. 3 vto.-4 y 9. Otras explicaciones de este autor parecen haber servido de ejemplo a las interpretaciones de Sherley en 1622 o Malvezzi más un siglo después: «Los enemigos de V. M. no tienen tanta confianza en la fuerza de sus brazos. pues conocen que… la perseverancia de un buen general, y algunos medios… no podrán… resistir. Mas tienen otra fuerza de más calidad, y que nos hace la continua guerra, que es el conocimiento que tienen de la condición de España… que… se hará todo a su voluntad… quando ellos quisieren dexar las armas… que V. M. no querrá jamás arrojarse con poderoso exército, que sus Consejeros de tantas letras y experiencia, son prudentísimos… Esta es la confianza de los rebeldes, que como les ha salido bien en todo género de experiencia, se hazen más gallardos contra V. M.» (fol. 16 y 16 vto.). Por parecidas razones censurará la cólera de los soldados españoles enfrentados a unos flamencos cuyo modo de actuar era radicalmente diferente: «… aquí ay la contraria razon, que esta gente es flemática, tenaz y perseverante… yr remisamente, no es otro que yr fomentando su flema, acrecentando sus fuerças…» Opinaba que la poca consistencia de los generales españoles habían dado ventaja al enemigo. Todo esto, dirá, «se ataja con no diferir el remedio, ni dilatar cosas… fortaleza es quando te amenaza el peligro no disimular, sino promptamente elegir lo mejor, y ejecutarlo hasta lo último… y en la guerra difícilmente se resiste al enemigo que con facilidad oprime a los descuydados…» (fol. 17 vto. y 20). Seguirá insistiendo en lo mismo más adelante, convencido de que la moderación en los actos no es el mejor camino para pacificar a los rebeldes holandeses: «Una de las causas mas principales de aver levantado tantas llamas el fuego desta rebelión, es aver los malos consejeros procurado no fuesen con sinceridad admitidos los consejos de muchos Capitanes y soldados expertos… confirmado su parecer con la sangre de sus heridas…… Y es, que la guerra contra subditos rebeldes… es la verdadera y segura via de reducir estos estados… y que usar de benevolencia con subdito que aun no está arrepentido… es hazerle mas atrevido, particularmente si la blandura es causa de concluyr paces como las passadas…» (fols. 23 a 25).

torios de la Monarquía. Medio siglo más tarde de nuevo Saavedra Fajardo insistirá sobre un asunto que había sido propuesto por algunos colaboradores y gobernadores de los Países Bajos al rey. Por una u otra razón Felipe II no cumplió la promesa que hizo a los súbditos de aquellos territorios en 1555, cuando su padre el Emperador volvió a España para retirarse a Yuste y hacerlo definitivamente, entregando las riendas del poder a su hijo. Este era el mismo argumento que, tanto Álamos de Barrientos como Saavedra Fajardo, vuelven a recordar años más tarde durante los reinados de Felipe III y Felipe IV. Decía Álamos de Barrientos:

> «Crea V. M. que no hay ejércitos tan espantosos, ni pólvora tan horrible… ni purga tan universal para purificar los ánimos dañados de los pueblos, como la presencia y vista de su príncipe» [1306].

Por su parte Saavedra Fajardo deja en el papel las siguientes consideraciones para enseñanza de algunos: los dos grandes derramamientos de sangre que suponían la guerra de las Comunidades contra Carlos V y el estruendoso fracaso de los Países Bajos, son las causas más destacables y más directas de la situación actual de la Monarquía. A ella habría que añadir el horror de «tanta sangre y tantos tesoros derramados en Flandes». La realidad era que a la altura de los acontecimientos un pacifismo integral paneuropeo, como predicaba Erasmo era empresa tan difícil como la que enfrentaba a la Monarquía prácticamente contra todos los poderosos de Europa:

> «No lloraríamos hoy tanta sangre y tantos tesoros derramados en Flandes si al principio de aquellas rebeliones se hubiera opuesto la presencia de Felipe II, ni las comunidades de Castilla llegaran à derramamiento de sangre si la ausencia de Carlos V no hubiera helado el afecto en algunos de los vasallos» [1307].

En carta de Felipe II a Mons. De Chantoné (cardenal Granvela) el 3 de enero de 1567 se recogen algunas consideraciones del monarca que muestran un aspecto de su estrategia político-religiosa bastante diferente a la de otros momentos vividos y por vivir. Conviene tener presente las consideraciones que el ya citado Geoffrey Parker hace sobre este extremo a la altura de 1573: «Existen varias razones para esta curiosa resistencia a aceptar el fracaso». Las propuestas de los holandeses eran «tolerancia religiosa y garantías constitucionales… siempre fueron rechazadas» [1308]. Creo oportuno reproducir en nota al-

[1306] Álamos de Barrientos, B., *Discurso político al Rey Felipe III al comienzo de su reinado,* cit., p. 104.
[1307] *Razón de Estado del rey Don Fernando,* n.º XI, p. 441.
[1308] Parker, G., *España y los Paises Bajos,* cit., pp. 64 y 65.

gunos párrafos en los que mejor se manifiesta el sentir del soberano ante el panorama que ofrecía el grave problema de los Países Bajos.

De nuevo Felipe II repite una idea que nunca llevará a cabo: «… mi ida a aquellos estados sea de manera que los malos desconfíen poder tener fuerza para igualarlas con las mías» [1309]. Adviértase en ellas la conclusión que se desprende y que Parker recoge precisamente de un agente inglés en los Países Bajos «el orgullo del gobierno español y la causa de la religión [constituían] el principal obstáculo para un buen acuerdo» [1310]. Por supuesto que el agente inglés llevaba razón en un aspecto del problema: el férreo orgullo que en todo momento mostró España respecto al tema religioso. Olvida, sin embargo, que el mismo inamovible orgullo demostraron los políticos españoles respecto de las reclamaciones políticas de los flamencos. También parece olvidar que la actitud de los ingleses respecto de los no reformados tuvo parecidas características que en el caso español con los herejes. En un «Discurso» *de Furió Ceriol sobre el apaciguamiento de estos Estados,* vemos, de nuevo, insistir sobre aspectos ya expuestos por él mismo con anterioridad:

> «la reducción y obediencia destos Estados Bajos no se puede hacer sino es en una de dos maneras, es a saber, o por vía de lasarmas, o por vía del buen gobierno: las armas se han probado por espacio de siete años continuamente, en que las rentas ordinarias y extraordinarias han hecho gran quiebra, hansa gastado muchos millones de ducados, han muerto muchos millares de hombres de entrambas partes, y vemos todavía que las volunjtades quedan alienadas… Por tanto, me parece a mí que sería muy bueno probar la dicha reducción por la otra vía, que es la del buen gobierno…» [1311].

2.

«Con los enemigos se debe dudar mucho entrar en guerras, tanto más con los vasallos». «Una gran potencia solo se puede mantener gracias a su prestigio, que reside en el miedo que es capaz de inspi-

---

[1309] *Colección de Documentos Inéditos…,* vol. CI, Madrid 1891, pp. 141-142: *«… aún con los enemigos se debe dudar mucho entrar en ellas* [las armas]*… tanto más con los vasallos, que aún siendo buenos no pueden quedar con ruinas… y así querría seguille en todo lo que me será posible; y habiendo mirado… muy mucho el camino que debería tomar para excusar el de las armas, y que no viniese… a derramamiento de sangre, y… otras ruinas y destruciones que la guerra trae siempre tras sí, me ha parecido el mas conveniente… que mi ida a aquellos estados sea de manera, que los malos desconfíen poder tener fuerzas para igualarlas con las mias.».*

[1310] Parker, G., *op. cit.*, p. 65.

[1311] *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* tomo CII, Madrid 1892.

rar». «La dignidad del príncipe no es carga sino oficio». Maquiavelo: *«Si se quiere ser obedecido, es necesario saber mandar».* S. Agustín: *«Este mundo de maldad en el que Dios nos ha situado inevitablemenge». «Teneis empeñado vuestro Estado, consumido vuestro patrimonio y vuestros vasallos y con solo la reputación se sustenta vuestro Estado».* Saavedra: *«Los Príncipes no son temidos por lo que puedan ofender, sino por lo que saben ofender. Nadie se atreve al quje es atrevido».* Campanella: *«El Rey de las Españas simultanea guerras en distintos frentes, y nunca tiene fuerzas en un solo campo».*

Durante mucho tiempo este tipo de fenómeno social y político ha estado íntimamente vinculado –con harta frecuencia camuflado o *disimulado* con escaso pudor– al amparo de sacrosantos principios. Y otras veces impulsado por la confianza que en ello han depositado y hasta exhibido retadoramente formaciones políticamente organizadas con frecuencia con el auspicio y la participación activa de linajes familiares de deslumbrante pasado. Estoy hablando de un período de resonancias épicas en el sentir popular; un período poblado por hombres cargados de honores y dignidades, y hasta de individuos aislados aureolados a través de generaciones con fama de héroes. La honra de una Casa, el brillo de una vieja estirpe, la venerada fama adquirida a través del tiempo por la sangre de una familia en los campos de batalla, en el servicio a su señor natural, o el conocido prestigio de un pueblo erigido, por sus propios valores, en comunidad política predominante entre sus vecinos, han sido vistos como algo tan normal como temible en el comportamiento nacional o internacional de unos y otros [1312]. Argumentos estos que en su momento serían criticados ásperamente por Lutero al considerar que «uno de los mayores pecados es buscar el propio honor, es… un "crimen laessae majestatis divinae", un robo a la divina majestad» [1313].

La monarquía de tipo señorial o condicionada que rigió en España durante los siglos XVI y XVI, constituyó un ejemplo de gobierno regio y ministerial apoyado en la considerada por muchos «columna vertebral» de la monarquía. Los nobles de rancia raigambre y probada lealtad al rey constituyeron el más firme apoyo del poder absoluto (al menos doctrinalmente) de los reyes. Tam-

[1312] CARANDE, R., *Carlos V y sus banqueros. 1. La vida económica en Castilla,* Barcelona 1990, en p. 164 se puede leer: «Estos magnates, titulares de los nombres más ilustres, cuyos estados obtuvieron en recompensa de méritos contraídos durante la reconquista, con mercedes y sinecuras, acrecientan en más de un caso, su patrimonio merced al proceso de enajenaciones de dominios de la corona a que recurrió Carlos V, a partir de 1530 aprox. Ver p. 165.

[1313] *Escritos políticos,* p. 167.

bién la justicia y el bien público en general constituía tarea esencial de todo gobernante. En este punto, debo decir que la doctrina es reiterativa. Todo esto podría reducirse a un solo comentario que, referido a los súbditos de Flandes, recogeré seguidamente. Es ésta: «con los enemigos se debe dudar mucho entrar en ellas [las guerras] tanto más con los vasallos» [1314]. Hay también una frase que, por estar plena de significado en momentos políticos muy similares a los que aquí se refieren, ya recogí en otro estudio anterior. Creo no equivocarme si al recordarla refuerzo más la idea que vengo transmitiendo. Se debe al cardenal de Retz e iba dirigida a Luis XIV en el año 1660. Es ésta:

> «Una gran potencia solo se puede mantener gracias a su prestigio, y la mayor parte de este prestigio reside en el miedo que es capaz de inspirar entre las demás naciones» [1315].

Creo que esta frase cardenalicia tiene todo el aspecto de constituir el lema que, a partir de entonces, van a adquirir para sí todas las formaciones políticas constituidas en forma de Estado, Estado nacional por más señas, y como tal gobernado por un poder que no conoce límites y, en consecuencia, un poder que se constituye al margen de la libertad política de los súbditos, sean éstos nobles o plebeyos. No por casualidad Maquiavelo se había manifestado en varios de sus escritos contra el poder nobiliario y a favor del manejo utilitaris-

---

[1314] A esto he dedicado varios libros y artículos. Me remito a los ya citados aquí, *Materia de Estado..., Gobernantes y gobernados* y *La burocracia castellana bajo los Austrias,* 2.ª ed. Madrid 1986. No resulta difícil traer aquí ejemplos de tratadistas de política de este período. Me limitare a citar a uno que considero ciertamente representativo. Se trata del jesuita MENDO, A., en su obra *Príncipe perfecto y ministros ajustados. Documentos políticos y morales,* Lyon 1662. En su contenido se advierten algunas contradicciones bastante comunes en autores eclesiásticos de su tiempo. Pondré un ejemplo en dos comentarios del autor. En el Doc. XII, p. 66 leemos: «Tan adicto vive un Príncipe à los suyos, que su dignidad no es carga, sino oficio. Es como siervo público, y los tributos que le paga la República, más parece [que] son salarios que le da por preocuparse en solicitar con noble servidumbre sus aumentos». En el Doc. XV, p. 79 escribe: «Pende el Reyno del arbitrio del Monarcha; à una voz suya se conmueven las Provincias; a una seña los exércitos; à una ley todos los Vasallos. De su mano salen los premios; de su orden los castigos; de su semblante la alegría o el dolor del pueblo…». Al ser un libro escrito por un eclesiástico, no encontraremos en él atisbo de ese «realismo político» a que se ha hecho alusión. Otra cosa sucede con los llamados tacitistas (de los que ya he hablado) que recurren a Tácito por no hacerlo del propio Maquiavelo quien reveló claramente el principio de la soberanía absoluta. Juan Alfonso de Lancina es un ejemplo claro de tacitista o maquiavelista embozado. En su libro *Commentarios políticos a los Annales de Cayo Cornelio Tácito,* Madrid 1687, cap. XXIX, p. 44 podemos leer: «Cuando tiene un Príncipe un Ministro de quien fia los secretos de Estado, primero ha de pensar el modo de defenderle que al de mandarle. Las palabras de los Soberanos se han de temer y ponderar siempre… Y todo su cuydado cubrir sus fines que matan cuando parece que burlan. Si un Ministro ha executado algún mandato grave de orden superior, válgase del que le ha dirigido, para que el Príncipe lo apruebe y defienda. Estas materias secretas las condena quien no las sabe, y los Soberanos no queriendo descubrirse. Lo mismo que han mandado a uno à otros se lo niegan…».

[1315] ESSEN, A. VAN DER, *Le Cardinal-Infant et la politique européenne de l'Espagne, 1609-1641,* tomo I (al parecer único publicado), Bélgica 1944, p. 44.

ta de la religión. Tampoco surge de la nada la teoría de Bodin de que el poder absoluto de los reyes es la mejor forma de gobierno, porque ni reconoce la dependencia del pueblo, ni tampoco de una nobleza engreída y sediciosa [1316]. En cualquier caso fue Maquiavelo quien se adelantó a casi todos los doctrinarios políticos de los siglos XVI y XVII, cuando entre otros conceptos de saber político, afirma en los *Discorsi* que:

> «Es una regla muy verdadera, que cuando se ordena algo difícil, conviene con aspereza hacérselo observar, así no te sentirás engañado. De lo que se deriva, que, si se quiere ser obedecido, es necesario saber mandar» [1317].

Estoy hablando del poder absoluto que ostenta por primera vez con todo el aparato de su majestuosidad Luís XIV de Francia. Esa es, justamente, la diferencia más importante que separa la Francia de este rey con la España en decadencia de la segunda mitad del siglo XVII. La Monarquía Católica no logrará en todo este tiempo superar la influencia de la nobleza en la construcción estatal. Ni siquiera aquella porción de la nobleza que ha dejado en gran parte las armas para transformarse en nobleza instruida en las universidades, con el ansiado fin de ocupar puestos lucrativos de alta responsabilidad en la política y el Estado. Erasmo no pudo ver este estado de cosas. Seguramente al morir en 1536 pudo prever ciertas transformaciones en los Estados y, sobre todo, adivinar la situación en que quedaría la religión Católica. No sabemos si su pacifismo a ultranza dejaba algún resquicio a su mente para vislumbrar el carácter meramente instrumental que la religión había adquirido en los Estados de Europa. Aunque los motivos que intervinieron en la decadencia de la Monarquía fueron de la más variada naturaleza, no es cosa de minimizar el daño que produjo la existencia de un sistema jurídico plagado de glosas, opiniones contradictorias y repeticiones incrustadas en los propios textos legislativos. Esta era una de las causas principales que, unida a tantas otras, motivaban la decadencia de la Monarquía:

> «Y pues esta navecilla de la República de España, se va a fondo, si se lleva por el camino acostumbrado, de tantas opiniones, y leyes, justo será endereçar el gobierno, para que se consiga el fin a que se encamina la ley, que este es oficio de

[1316] Ver MASTELLONE, S., *Storia del pensiero político europeo, dal* XV *al* XVIII *secolo,* Torino 1989, pp. 47 ss.

[1317] MAQUIAVELO, N., *Discorsi,* p. 384. En 1626 CARRILLO, A. en su *Soberanía del Reyno de España,* cit., p. 16 completaba el razonamiento de Bodin afirmando que «Es de Derecho natural, que al que mediatamente gobierna, no puede ordinariamente mandar, sin el libre parecer del que inmediatamente rige, porque esto es conforme a la capacidad humana, que forma… la conciencia, lo demás es presumir de Dios, lo quan es necedad en el gobierno y grandísima ofensa de la Providencia divina».

> Príncipe, acomodar el gobierno de las leyes, a la necesidad de sus súbditos: como hace el Arquitecto la traça de la obra…» [1318].

Con su enorme peso económico y militar y su influencia en los gabinetes ministeriales los oficiales públicos y ministros moldearán la forma en que el Estado se constituye; es decir, un Estado cuyo autoritarismo se ve condicionado en cierta medida por el poder nobiliario [1319]. La antítesis de su planteamiento doctrinal vendrá representado por un politólogo francés que en 1632 supo construir una sólida doctrina, con fundamentos jurídicos y morales, que sostenía la necesidad para Francia de un poder absoluto, carente de limitaciones de cualquier tipo, Me refiero a Cardin Le Bret autor de la obra *De la souveraineté du Roi.*

No es de extrañar que Cardin Le Bret cuente con doctrinarios que defiendan la misma teoría del poder absoluto de los reyes españoles. Con manifestaciones más extremas que el propio Bodin, quien no olvidó someter al monarca francés a principios morales, políticos detentados por el pueblo, la superior instancia del Parlamento de Paris, y, por supuesto, religiosos. Me refiero al ya citado Alonso Castrillo, quien en 1626 hacía una declaración a propósito del alcance del poder del rey de España que no deja de sorprendernos, habida cuenta de todo lo que acabo de decir. Los mencionados condicionamientos que el rey de España tenía y que, de vez en cuando, daban la cara, no impedían que Castrillo afirme que mientras el rey de España era tratado casi como un Dios, en otros países eran tratados como hombres:

> «Soberanía es poder para mandar todo aquello que se encierra en las cosas humanas, la vida y la muerte, la fama de los hombres. Todo lo que hubiese podido CHristo Nuestro Señor si hubiera querido exercitar… Otras naciones obedecen a sus príncipes como a hombres, nosotros casi como a Dios el nuestro…» [1320].

Todas estas situaciones han propiciado entre los pueblos la cruda realidad del inevitable conflicto. No son pocos los doctrinarios políticos de los siglos XVI y XVII que, sin titubeos, identificaban la falta de engrandecimiento territorial como una especie de anquilosamiento de las fuerzas de los componentes de una república. La frase de Maquiavelo antes recogida tiene el valor

---

[1318] ZEVALLOS, G. DE, *Arte real para el buen gobierno…,* cit., p. 170.

[1319] Puede verse mi trabajo *La Burocracia castellana bajo los Austrias,* 2.ª ed. Madrid 1986, También *En torno a la naturaleza del poder real en la Monarquía de los Austrias,* Revista «Historia, Instituciones, Documentos, n.º 11, Sevilla 1985, pp. 745-870. VICÉNS VIVES, J., *Coyuntura económica y reformismo burgués,* cit., p. 132.

[1320] *Soberanía del Reyno de España,* Cordoba 1626, p. 35.

de, a pesar de constituir una especie más de adagio político, tan frecuente en este período, su propia consistencia al estar íntimamente relacionada con la realidad de la vida de los pueblos, le otorga una cierta inmortalidad: «Si se quiere ser obedecido es necesario saber mandar». Se interpretaba como una falta de iniciativa y de principios inspiradores, y hasta retroceso peyorativo en el juicio de otras naciones. En suma, una verdadera catástrofe, determinante de la trágica *desreputación* de su príncipe y patria, y respecto a ésta última como una de las mayores calamidades que podían afectar a una monarquía autoritaria. No resulta fácil cohonestar cierto comentario de Francisco de Vitoria, con lo escrito anteriormente. Opinaba Vitoria que «… al súbdito… no le es lícito luchar ni aún por mandado del príncipe… en ningún caso… es lícito dar muerte a un inocente… luego tampoco pueden ser excusados los soldados que pelean de mala fe. Asímismo no es lícito matar a los propios ciudadanos por mandato del príncipe. Luego tampoco los extranjeros» [1321].

Todos estos pueden considerarse elementos que, al confluir en el quehacer ordinario de un príncipe postrenacentista, o en la táctica política de un Estado con fuerte impronta nacionalista, lleva a la conclusión de considerar cosa fuera de la realidad la idea agustina, erasmista o baconiana del logro del Estado ideal, de la organización política basada en los principios del Evangelio. Para Lutero, en cambio, lo hemos dicho, «Los que quieran guerrear bien sepáis armaros e instruiros para no perder el favor de Dios… Esto lo hace la fe en Jesucristo, sin nuestras obras ni méritos, por pura concesión de la gracia de Dios» [1322]. En depurar al Estado de todas aquellas adherencias contrarias al camino indicado por aquel reside «la sabiduría grave y rectora que corresponde a un Estado». Es por ello que, en palabras de John Milton perseguir cambios trascendentes en la conformación del Estado equivale a buscar la utopía, es como «escapar fuera del mundo». No es posible hacer de ello una realidad:

> «Escapar fuera del mundo hacia sistemas políticos utópicos… que nunca podrán ser puestos en práctica, no reparará nuestra condición; en cambio, sí lo haría una ordenación sabia de este mundo de maldad, en el que Dios nos ha situado inevitablemente» [1323].

Cuando en 1630 Olivares pretendió, una vez más, dar un giro que fuese definitivo para devolver el Flandes hereje y rebelde a su legítimo rey, pensó que el mejor medio podía ser venciendo el obstáculo francés. Sin embargo, un

---

[1321] VITORIA, F. DE, *Relectio de iure belli,* Salamanca 1538-1539. Ed. de Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1981, IV, 1 6-7.

[1322] *Escritospolíticos,* cit., p. 129.

[1323] *Areopagítica,* p. 89.

rápido examen de las empresas militares en que la Monarquía estaba empeñada en esos momentos (Alemania, el propio Flandes, el intento de recuperar Brasil) demostraba que se trataba de una empresa imposible («es menester desengañarnos de que esto sea practicable en el estado presente» [1324]). Era evidente que la libertad de conciencia y la libertad política, tan duramente defendidas y arrancadas por la fuerza por los flamencos en las diversas conferencias celebradas entre las delegaciones flamencas y españolas, habían constituido una conquista de la que se sentían orgullosos. La inamovible postura de los negociadores españoles, en no conceder más que algunos privilegios que solo presagiaban una limitada libertad política, y la reiterada negativa a hacer lo mismo en el plano religioso, forzaron la determinación de Olivares de 1630, cuyo resultado queda fielmente reflejado en las palabras del propio primer ministro de Felipe IV.

De nuevo ambas partes enfrentadas, España y Países Bajos coincidían en que la inevitable solución era la guerra: una guerra interminable y costosa, sangrienta como pocas y nula en sus efectos, hasta que no llegase el abatimiento de una de las partes. Y lo que estaba por medio eran cuestiones políticas y religiosas, ambas llevadas hasta el extremo por parte española. Es inevitable recordar las palabras del anglicano Francis Bacon cuando proclamaba que «nada puede ser peor que rebajar la religión a una secuencia de actos de maldad». Un siglo antes (1543) El cronista del emperador, fray Prudencio de Sandoval recordando las sentencias emitidas por el gobernador de Siena don Diego de Mendoza repite en su crónica imperial una de las advertencias que considero más elocuentes que puedan hallarse en la literatura política de los siglos XVI y XVII: «Creed Señor, que todo el mundo sabe que teneis empeñado vuestro Estado, consumido vuestro patrimonio, y vuestros vasallos acabados, y con solo la anchura de la reputación se sustenta vuestro Estado».

Fray Prudencio de Sandoval se nos muestra profundamente imbuido de los principios compartidos por los doctrinarios políticos de su tiempo. Pocas palabras más expresivas y sentenciosas que las que el cronista desliza al final de la formidable advertencia, o, si se quiere, juicio, (que, por cierto, tomará prestado del indignado gobernador de Siena don Diego de Mendoza), sobre su señor natural, aquel que, en muchos ámbitos políticos y cortesanos, era considerado «Señor de Dos Mundos»: «con sola la anchura de su reputación se sustenta vuestro Estado», reza en el escrito. Tras unas palabras iniciales en la que se percibe la más dura advertencia a Carlos V, vemos discurrir, tanto una censura en sus más estrictos términos, como toda una lección de realismo po-

[1324] Ver ELLIOTT, J. H., *El Conde-duque de Olivares,* Barcelona 1991, p. 460.

lítico. Así ha de interpretarse la serie concatenada de principios políticos que Sandoval (Mendoza) desgrana en sus argumentos.

La noticia tiene todo el interés en esta ocasión, precisamente porque representa a la perfección lo anteriormente dicho: el carácter simbólico de la reputación, como emblema o estandarte de la grandeza de un príncipe o la fuerza de un Estado. El mensaje transmitido a Carlos V tenía tal fuerza de convicción que, con solo referirse a una reputación bien fundada, otros argumentos dejaban de tener buena parte de su importancia real. La ficción, la simulación o la disimulación formaban parte de un ideario común que envolvía a todos. Hasta tal punto estaba asumido por la colectividad que había llegado a suplantar a los hechos mismos. Aquí debo recordar las palabras del gran politólogo Saavedra Fajardo, citadas al principio, cuando recordaba a los gobernantes que «Los Príncipes no son temidos y respetados por lo que puedan ofender, sino por lo que saben ofender. Nadie se atreve al que es atrevido». Sabias palabras, sin duda, y perfectamente aplicables al caso que refiero. Según consta en el mensaje que hace suyo Sandoval, descender un solo peldaño en esa escala, tan imaginaria como perceptible y casi palpable, que llenaba las ambiciones de todos, equivalía a un cambio peligroso: el respeto general trabajosamente adquirido con tiempo y esfuerzo, podía perderse de golpe debido a la desconfianza general e incluso al atrevimiento insensato de algunos.

Cuando advierte al emperador «tened grande cuidado», Mendoza desciende a los detalles, a los hechos que, siendo conocidos por muchos, podían llevarle a la temida desreputación, símbolo de la peor de las calamidades en la mentalidad tanto de reyes émulos, como del colectivo principesco. Y los hechos, sin embargo, están ahí, son visibles y hasta ostensibles para los avezados políticos y diplomáticos del momento: «teneis empeñado vuestro Estado», teneis además «consumido vuestro patrimonio» y hasta «vuestros vasallos acabados». Es la ocasión de simular, de aprovechar el momento propicio, sacar partido de la ocasión, al estilo del rey Fernando. Sus grandes triunfos pasados, sus grandezas políticas futuras también están previstas por el mundo político, por los inevitables émulos que, muy probablemente, no estén en mejores condiciones para, abandonando todo temor a sus represalias, desafiarle. Como enseñaba sabiamente Lutero «la guerra en sí misma es un oficio justo y divino, pero hay que ver que también lo sea la persona que pertenece a ese oficio y que lo desempeña» [1325]. Está claro que para Lutero no solo es decisivo el argumento de la potestad divina, también es indispensable que concurra la pericia del ejecutor, es decir, del hombre de armas.

[1325] *Escritos políticos,* cit., p. 129.

De ahí que el cronista imperial, estricto seguidor del informe antes citado, atento a la envidia, la emulación o la codicia internacional, califique la eventual entrega al Papa del antemural milanés, o el escudo de Italia, como se le menciona en las fuentes, y la ciudad de Siena, a cambio de dinero para las escuálidas arcas reales, como «un grande error» de la política imperial. Sobre todo si tal cesión, al ser voluntaria y producirse «sin violencia», podría incitar a los príncipes italianos (y a Francia) a lanzarse ya sin temor a apropiarse de otras importantes posesiones itálicas largamente ambicionadas. Sin olvidar por ello que también abundaban en Italia ciertos movimientos renovadores no ajenos a Clemente VII. Tal es el caso de los *nuovi osservanti*, evidentemente vistos con recelo por la corona. El caso italiano no tuvo la virulencia reformadora de otros países. El papa Paulo III, apoyado por el grupo de los intransigentes «reorganiza el Santo Oficio de la Inquisición, creando en Roma un tribunal central sobre todos los países» [1326].

Adviértase la importancia que don Diego de Mendoza, que gobernaba Siena en nombre del emperador, atribuye al hecho en sí: Carlos V, al que se dirige ahora de forma directa y poco discutible, merece su condena sin paliativos y su reproche como gobernante por la insólita circunstancia de que «sin violencia os desposeeis de lo vuestro». En las cancillerías internacionales tal gesto sin duda será interpretado como un síntoma de debilidad y, por tanto, de desreputación, ni más ni menos que aquellos factores de que «se sustenta vuestro Estado». Para el inesperado consejero tan insólito acto no implicaba otra cosa que «confesar que no podeis más» y que el «Señor de Dos Mundos» abandona su bien merecido gesto dominador y, sin más, se da por vencido. Perdida así la reputación, a sabiendas de que el respeto de todos estaría asegurado «con solo hallaros fuerte de palabras», todas las desgracias serían posibles. Incluso su permanente pulso con Francia, cuyo continuo freno y cautela políticas, además del respeto que imponía su demostrada supremacía, tenía otra no menos poderosa razón: *porque el Estado de la Iglesia es más vuestro que suyo»* Y porque «nadie se atreve al que es atrevido» [1327].

[1326] García Villoslada, *Loyola y Erasmo,* cit., p. 311.

[1327] *Historia de la vida y hechos…,* cit., tomo LXXXII, vol. III, lib. XXV, cap. XXX, pp. 136-137. En cuanto al duque de Milán asegura: «Tened por cierto que antes usará de las buenas ocasiones para asegurarse y acrecentarse, que de la gratitud que os debe en haberle hecho duque, de duque de burlas duque de veras…» (p. 137) No está de más recordar que no siempre Milán fue considerado verdadero antemural de Italia frente a las ambiciones francesas y el rencor de los príncipes italianos empezando por el propio Vaticano. En 1547 el gobernador de Milán Ferrante Gonzaga presentaba al Emperador un memorial en el que afirmaba que dado que los franceses «han puesto y afirmado el pie en el Piamonte y han hecho fortalezas por todos los lados, yo ya no creo que se pueda decir que el estado de Milán sea el escudo de Italia, sino el Piamonte». Es por ello que aconseja a Carlos V completar la conquista de este territorio italiano en su totalidad expulsando a los franceses…» Merlin, P., *Manuel Filiberto, Duque de Saboya y General de España,* Madrid 2008, p. 47.

Dos argumentos irreprochables, habida cuenta de la entrega sin paliativos del emperador a la causa de la religión y las innumerables veces que ese compromiso se tradujo en enfrentamientos que beneficiaban conjuntamente a aquel y a la Iglesia Católica. En carta del Canciller a Erasmo de 1528 y que hay que considerar como una muestra más de su devoción por este último, le reitera cuál seguía siendo su intención oculta y verdadera a propósito de los reformados: «Siempre he deseado la desaparición de la facción luterana, pero en condiciones tales que se la extirpe completamente y se corrijan también los otros males: es lo que sucederá, según espero bajo los auspicios de nuestro César» [1328]. Erasmo era lo suficientemente consciente para esperar de aquellos sueños imperiales que se materializaban en su mente y en sus propósitos, de una Europa unida bajo la forma de una república de cristianos sometida a la un tanto paternal autoridad del emperador. Sabemos que esto no era más que una utopía que Carlos V habrá de desechar por la fuerza de los acontecimientos. Por el empuje de unos nacionalismos que conformaban a los Estados en islotes definidos tras sus fronteras, pero prontos a romper esas líneas tan frágiles y abalanzarse en busca de su propio engrandecimiento.

En carta de Lope de Soria al canciller Mercurino Gattinara el 8 de febrero de 1528, le transmite su preocupación a la vista de los acontecimientos seguidos al «saco de Roma». Cuestión que Alfonso de Valdés había desmenuzado, culpabilizando directamente a Francisco I de Francia y al Papa Clemente VII en su libro *Diálogo de las cosas sucedidas en Roma, en que particularmente se tratan las cosas acaecidas en Roma el año de 1527, a gloria de Dios y bien universal de la República cristiana*. Se refería a las actitudes beligerantes de los monarcas de Francia e Inglaterra y la propia actitud imprudente de Clemente VII. El destacado erasmista preveía un riesgo inmediato por parte de un pontífice humillado hasta el extremo y dos países que, como siempre, estaban dispuestos a aliarse con el Vaticano para, unidos, sacar a la Monarquía Católica de sus dominios sobre Italia. Claro, salvo que Dios hiciera uno de sus milagros, el asunto podía ser de extrema gravedad y pondría en grave peligro la larga presencia de Italia dentro de la Monarquía desde los tiempos del rey Católico (1504):

> «Si Dios no hace ningún milagro de los que suele, veo mucho trabajo en lo de Nápoles y todo el resto de Italia» [1329].

[1328] Batallón, M., *Erasmo y España,* p. 230.

[1329] Ver Rodríguez Villa, A., *Memorias para el asalto y saqueo de Roma en 1527 por el ejército imperial,* Madrid 1875, p. 378.

Más de un siglo después, durante el reinado de Felipe IV, en 1653, escribía el fogoso monje calabrés Tommasso Campanella unas palabras que conectan con lo que vengo diciendo. Campanella volvía a ser el profeta de siempre. Pero en esta ocasión no trata de aparecer como el impulsor de la monarquía universal. Ahora considera necesario poner en claro los problemas que, para su desgracia, aquejan a una monarquía en la que había visto todos los elementos y trazas necesarias para imperar en el mundo. Estas son sus razones: «simultanea guerras en distintos frentes», «nunca tiene fuerzas en un solo campo», «se mata a sí misma con su espada», acude a guerrear «en regiones remotísimas». Y probablemente el mayor enemigo lo tiene llamando a sus puertas. Así no hay forma de que España pueda hacer realidad la anterior utopía de «propagar su imperio»:

> «El Rey de las Españas simultanea guerras en distintos frentes, y nunca tiene fuerzas en un solo campo; así se mata a sí mismo con su espada. Va a hacer la guerra a regiones remotísimas, cuando en su vecindad tiene enemigos ingleses, franceses, belgas y quizá también los mismos italianos. De donde se ve que sus caminos son difíciles y poco útiles para propagar su Imperio…» [1330].

El asunto que originaba más quebraderos de cabeza a los Habsburgo españoles era siempre las consecuencias derivadas de la extraordinaria extensión y variedad del Imperio acumulado por los españoles en tan breve plazo de tiempo. *Lógicamente esto explica la variedad y multiplicidad de problemas que afluían a la corte de forma permanente. El problema, dada su magnitud reclamaba tanto la* presencia de una abundante burocracia en cada uno de los territorios, como la atención a los problemas derivados del arraigado confesionalismo impuesto desde el centro del poder. Felipe II en carta desde Madrid de 16 de enero de 1578 dirigida a su secretario Mateo Vázquez insistirá en uno de los aspectos más importantes que presentaba ese maremágnum de problemas a los que había que atender sin olvidar las particularidad de los elementos componentes del Imperio. En la citada carta, Felipe II apunta al centro del problemas al afirmar que «no es posible acudirse a todo, como se querría, y se

[1330] CAMPANELLA, T., *La Monarquía Hispánica,* ed. de Madrid 1982, p. 145. SANDOVAL, FRAY P. DE, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V,* op. et loc. cit., cap. XXX, pp. 136-137 esboza con excesivo entusiasmo por qué Carlos V puede ser comparado con un Alejandro Magno o un Anibal, pero con severo talante advertirá a su señor el grave riesgo que su reputación corre, siendo esta el principal sostén de sus Estados y reinos. Por ello Advierte que «Luego que un príncipe baja un solo grado de la reputación, los amigos desconfían, los enemigos se animan, y la natura de las cosas, por su curso ordinario, le trae al ínfimo grado. Siendo esto, pues así, tened… grande cuidado de conservaros en aquella buena opinión y crédito que teneis, porque a mi ver ninguna otra cosa os sustenta. Creed, señor, que todo el mundo sabe que teneis empeñado vuestro Estado, consumido vuestro patrimonio, y vuestros vasallos acabados, y con sola la anchura de la reputación se sustenta vuestro Estado…».

haría si se pudiese, y que así es menester que de todas partes nos ayudemos, y se haga todo el esfuerzo posible para que se pueda salir bien de todo» [1331].

En una juiciosa y previsora carta de Mateo Vázquez a Felipe II desde Madrid, fechada el 5 de enero de 1578, le recomienda vivamente que «… V. M… es Señor de Italia y Flandes como de España, no haga distinción de naciones en servirse dellas, sino que se sirva de todas… cosa de gran importancia» [1332]. Conocemos varias opiniones sobre el tema, pero aún me parece de interés recoger aquí unas breves palabras del excelente tratadista de economía y política Vicente Montano: Siempre incisivo y siempre peculiar en sus planteamientos y comentarios, el capitán Montano nos presenta el panorama de un gran imperio que, teóricamente, puede causar temor y respeto en los Estados confinantes. Depositar la confianza en su extensión no constituye argumento válido, puesto que esa misma extensión encierra su propia trampa, ya que «obliga a mayor cuidado» a los gobernantes. Pero Montano tiene puesta la mira en otros problemas diferentes. En unas palabras anteriores afirma que un «lastimoso suceso le ocasionó la necia política de sus príncipes, que afianzaron la seguridad de tan dilatado dominio en la crecida multiplicación de los vasallos, de cuyas fuerzas se ocasionó su caída».

Frente a la tesis que encontramos en tratadistas españoles, italianos y anglicanos, de que un dominio grande exige mayor cantidad de gente (Francis Bacon) para su defensa; a veces sucede lo contrario y esas fuerzas de más, dándose las circunstancias, pueden transformarse en un enemigo interno. Las palabras de nuestro autor son suficiente claras. El símil del cuerpo humano lleno de humores que provocan su enfermedad puede ser aplicado a los Estados grandes «porque mientras no hubieren hombres no faltarán desórdenes».

> «Y aunque no es negable que la grandeza de un Imperio influye respeto y temor a sus confinantes, sin embargo, lo dilatado de él obliga a mayor cuidado, y es ignorancia persuadirse que se pueda gobernar con tan buen orden que no adolezca alguna vez, porque mientras no hubieren hombres no faltarán desórdenes» [1333].

[1331] Riba García, C., *op. cit.*, p. 157. En una Minuta de Mateo Vázquez (Madrid 18 de febrero de 1578) en la que se aborda problemas de relación política con el duque de Saboya y la salvaguarda del Estado de Milán comunica a su señor que «como teneis entendido el Estado de Milán está tan abierto por aquella parte, y el tiempo y ocasiones en que nos hallamos… obliga… a mirar en la guarda, defensa y seguridad del…» (p. 159).

[1332] Riba García, C., *op. cit.*, pp. 151-152.

[1333] *Arcano de príncipes,* pp. 32-33.

DISCURSO OCTAVO

1.

> Fr. J. Márquez: *«Los provechos de la neutralidad son muy considerables». Maquiavelo: «La neutralidad no es jamás amigo tuyo».* D. Diego de Mendoza: *«La experiencia ha demostrado cuanto más vale la reputación en las cosas de Estado y Guerra».* Mendoza: *«Mire V. M. que la seguridad que teneis en Italia pende de la retención de Milán». «Grande error haréis si dais al Papa a Milán y Sena, viendo los príncipes de Italia que sin violencia os desposeeis de lo vuestro querrán quitaros lo que os queda por fuerza». «Es confesar que os dais por vencido». «Conservad lo que teneis y manteneros en vuestra reputación».*

Hoy no existen dudas de que gran parte de la política de los soberanos españoles, desde los Reyes Católicos hasta fines del siglo XVII, estuvo basada en la prevención y recurso a la guerra como medio «sustancial» para la conservación y, en ciertos casos, aumento de la Monarquía Católica. Es difícil encontrar un doctrinario político del segundo tercio del siglo XVI que no considere como modelo de príncipe avezado en las cuestiones políticas y militares a Fernando el Católico. No ha de olvidarse que el propio Maquiavelo había desvelado una actitud y talante políticos poco comunes entre los príncipes de su tiempo en el rey Católico. Sus «acciones raras y maravillosas», su capacidad para captar los momentos oportunos y tener presente los «acasos» y adversidades que pueden dar al traste con cualquier empresa política y militar, y aquella «crueldad devota» de que solía hacer uso cuando la ocasión la hacía necesaria, fueron verdaderos elogios que el florentino había dedicado a este gran rey. Y

no olvidemos las palabras que Erasmo pone en boca del papa Julio II cuando este se refiere a la complicidad del rey Fernando en la guerra contra Francia. Conocemos el hecho por haberlo tomado de los Adagios de Erasmo. Hacía decir a Julio II «… excité contra ellos en primer lugar al rey de España, un hombre de fe no precisamente diamantina, pero a quien convenía… debilitar el poder de los franceses, por muchas razones, pero sobre todo para no verse privado de su dominio en Nápoles» [1334].

Esto no quiere decir, sin embargo, que los doctrinarios de este período no hayan sabido elaborar con bastante minuciosidad, por cierto, una teoría, que podríamos llamar complementaria, referida a la neutralidad política y militar y sus eventuales ventajas. En este sentido me limitaré a recoger, dada la profusión argumental que la acompaña, la doctrina que elabora el ya citado Fray Juan Márquez. Escribe el catedrático agustino:

> «… muchos han creydo que le está mejor a un Principe ser neutral, y no meterse en las guerras de otro, y no podemos negar que los provechos de la neutralidad son muy considerables porque siendo neutral el Principe será respetado de entrambas partes por el miedo que cada una tendrá de que la dè con su poder azia la otra, y muchas vezes hallará medio para apaciguar las dissensiones, y concordar los desavenidos, y conservándose en la amistad de todos…» [1335].

No era ésta precisamente la opinión ni de Maquiavelo, ni de fray Prudencio de Sandoval. Maquiavelo había afirmado categóricamente que «la neutralidad no es jamás amigo tuyo» [1336]. Interpretamos que Maquiavelo consideraba la neutralidad una posición de estrategia política y, por lo tanto, también militar un tanto falsa, poco convincente, nada fiable para quienes habían de necesitar el apoyo del príncipe neutral. Como razón de Estado podía ser útil al príncipe que adoptaba tal posición ante los acontecimientos. Sin embargo la historia podría presentar una situación contraria. Ese era el punto débil de la neutralidad. El cronista del emperador, al tratar de la posibilidad de ceder Milán al Papa en 1543, a cambio de cierta cantidad de dinero que las urgencias hacendísticas de Carlos V demandaban, da a conocer los fundados argumentos que oportunamente opuso al emperador el gobernador de Siena don Diego de Mendoza. Conocía este último que las urgencias dinerarias que el freno a los franceses requerían, las intrigas económicas y las demandas territoriales de Paulo IV y, desde luego, el desafío de los infieles turcos que amenazaban Hun-

[1334] ROTTERDAM, E. DE, *Julio II excluido del reino de los cielos,* en *Escritos de crítica religiosa y política,* cit., p. 49.
[1335] MÁRQUEZ, FRAY J., *El Governador Christiano*, Madrid 1612, lib. II, cap. XXV, p. 311.
[1336] *El Príncipe,* cap. XXI, p. 111.

gría y, desde ahí, Viena, todo ello conjuntamente requería urgencia. Por ello en el escrito que dirige a Carlos V el gobernador se justifica en estos términos:

> «considerando el progreso de todos los príncipes y señores del mundo, la experiencia ha dado a conocer cuanto más vale la reputación y opinión en las cosas de estado y guerra que en otra cosa».

Las razones expuestas seguidamente por el gobernador y que Sandoval recoge puntualmente en su crónica, debieron pesar como losas en la mente y el espíritu del emperador: Dar al Papa a Milán y a Siena a cambio de dinero significaría renunciar voluntariamente a dominios adquiridos legítimamente por él o sus antecesores. Y lo que estimaba peor, suponía desconocer la esencia misma de la vida política en los tiempos que le había tocado vivir, el valor de todo aquello que simboliza el poder, o su consecuencia más inmediata, respeto, temor, reputación reconocida por todos («V. M… sin dineros, sin hombres, sin otras provisiones con la gran opinión que vuestros enemigos han tenido de vos, los habéis vencido y sujetado»). En suma, todo el conjunto de valores tan caros a quienes tenían clara conciencia de lo que todo ello significaba para un gobernante o un político en sus muy diversas manifestaciones, doctrinario o no, desde fines del siglo XV.

La sorpresa, si no el estupor dominará los ánimos y las percepciones de todos. Principalmente de los italianos. Nadie, o pocos podrían comprender, y menos justificar, las verdaderas razones de tales cesiones. Erasmo había reconocido como una verdad claramente perceptible una especie de adagio del siguiente tenor: «Los mayores males irrumpieron siempre en la vida humana bajo el manto y la apariencia del bien» [1337]. Por una simple razón, y es porque pensaban que tales porciones de sus dominios se darían «sin violencia», liberalmente. Y además, habría que tener en cuenta que, dada la condición humana y, más aún, las aspiraciones de los italianos, demostradas en mil argucias para sacudirse el yugo español, directa o indirectamente beneficiarios de la liberalidad imperial pensarían, no ya como agradecidos, sino como vencedores del poder de su dominador. Sobre todo los príncipes italianos quienes, poseídos de vanagloria «pensarán de quitaros lo que os queda por fuerza».

Los términos utilizados por el gobernador Mendoza y recogidos por el cronista parecen adquirir el matiz incuestionable de una advertencia urgente, casi una admonición de maestro a alumno: «Mire V. M. que toda la seguridad que teneis en Italia pende de la retención de Milán». Ningún gobernante consciente de lo que racionalmente estima ser su deber, dejará de considerar que

[1337] *La guerra es dulce para quienes no la han vivido, op. cit.*, p. 138.

abandonar de ese modo el ducado equivale nada menos que a «confesar que no podeis más, y os dais por vencido». Ante todas las cancillerías regias (y en primer lugar Francia, siempre alerta a hacerse con el botín italiano) o principescas, tal acto supondría confesar paladinamente lo que para casi todos era lo más importante, la pérdida de la tan preciada reputación. Perdida ésta es más que posible que «todo el mal que esperáis del Turco nace y nacerá de esta causa». El núcleo de su argumentación se centra en estas palabras:

> «… cuan grande error haréis si dais al Papa à Milán y à Sena, porque viendo todos los príncipes de Italia que sin violencia os desposeeis de lo vuestro, presumirán de quitaros lo que os queda por fuerza… Mire V. M. que toda la seguridad que teneis en Italia pende de la retención de Milán… dejada de cualquier manera la presa, es confesar que no podeis más, y os dais por vencido… no solo abajais muchos grados de la reputación, pero venís a poneros en el último, y así… ninguna cosa teneis segura en Italia… conservad lo que teneis, trabajad por adquirir lo demás, y manteneros en vuestra reputación, porque yo certifico a V. M. que… con solo hallaros fuerte de palabras le podeis vencer sin otras armas [al rey de Francia]; porque el Estado de la Iglesia es más vuestro que suyo… [1338]».

2.

> Mendoza: *«El Papa os puso en peligro moviendo al francés y al Turco». «Qué mayor bofetada dada ante el mundo». «Tomad de veras la espada en la mano y dad fin a las miserias que padece la Cristiandad». «Pensar que en el mundo no ha de haber guerra es entender que no ha de haber hombres».* Erasmo: *«Sonroja ver qué motivos vergonzosos invocan los Príncipes cristianos para convencer al mundo que empuñe las armas».* Erasmo: *«Quizás sea posible hallar un Rey que entienda que no se puede emprender la guerra sin graves daños».* Campanella: *«El Rey de España esparce astutamente la semilla de la discordia entre ellos».*

Sin embargo, la convicción política de Sandoval, quien había hecho suyas las exhortaciones de Mendoza, se advierte próxima a la de muchos politólogos contemporáneos. A pesar de ello, tenía una adecuada réplica en Fray Juan Márquez, réplica tan pragmática como el hecho mismo de recomendar un uso meditado y hábilmente ponderado de la fuerza, ante determinados casos.

[1338] *Historia de la vida y hechos*, BAE, tomo LXXXII, vol. III, lib. XXV, cap. XXX, pp. 136-137. Sobre esto he tratado en *Materia de Estado…,* pp. 204 ss.

Sin duda el agustino era perfectamente consciente de que uno de los mejores medios para mantener el Estado en la plenitud de su poder y, por lo tanto, de su reputación entre los demás Estados, era no entrometerse en las confrontaciones entre otros Estados, y llegado el caso «dexar a los vecinos probar las fuerzas unos contra otros y desangrarse entre sí mesmos». No obstante, reconoce nuestro autor que la neutralidad constituye una actitud política basada en el equilibrio inestable de una potencia en relación con otras y, en consecuencia, un objetivo de difícil logro al obligarse a sí misma a navegar en el encrespado piélago generado por los agresivos nacionalismos [1339].

Los términos que parecen dar punto final a las enérgicas consideraciones del dirigente de Siena, son igualmente expresivos y dignos de contener una severa advertencia a un emperador que, a cambio de consumir su tesoro en ayudas a terceros cristianos y al papado, recibe tanto del rey francés como del pontífice Caraffa como respuesta el engaño en forma de exquisita simulación política. Recuerda Mendoza que los tres mayores enemigos del emperador, el francés, el papa y el turco, que eran los artífices de la maniobra política que había llevado a la Monarquía a la actual situación «agora, en lugar de venganza le gratificais». Es inevitable pensar que el gobernador Mendoza tenía la desagradable situación de hallarse ante el paradigma de aquel que, no sabiendo defenderse, opta por entregarse en los brazos de sus enemigos más radicales, ni mucho menos con capacidad para ofender y, menos aún, ser temido. *¿Qué mayor afrenta… dada delante de los ojos del mundo?».* El Papa, causante de tantas afrentas trata al emperador como si fuera el ofensor. Y por si fuera poca lección de buen gobernante, seguro, respetado y temido, Clemente VII «tiéneos por hombre de poco…»:

> «… teniendo todo el mundo por cierto que solo el Papa os puso en los peligros pasados y trabajos presentes, moviendo al francés y por consiguiente al Turco contra vos, por solo necesitaros y traeros a este punto en que estais, viendo agora que en lugar de vengaros le gratificais, y en lugar de ofenderle os metéis en bajezas y poquedades… Todo el mal que esperáis del Turco nace y nacerá de esta causa… ¿Qué mayor afrenta, o por mejor decir, bofetada dada delante de los ojos del mundo? ¿Qué mayor desacato en el mundo se puede hallar que, habiéndoos ofendido como os ha ofendido, y sabiendo que vos lo sabeis, no solamente no tiene vergüenza de parecer ante vos y os demanda cosas que no sería justo pedirlas?… Tiéneos por hombre de poco, usa mal de vuestra paciencia; tiéneos en tan poco crédito, que le parece está en su mano mudaros al sujeto que el quisiere… Abajada así, por una vía o por otra, al francés y al Papa la furia, las cosas del Turco las hallareis fáciles…» [1340].

[1339] Ver mi *Gobernantes y gobernados,* cit., pp. 28 ss.
[1340] *Historia de la vida y hechos…,* cit., p. 137.

Sin duda, el escrito representa un modelo de dignidad, de hombre, de gobernante, de español y de cristiano, porque todo esto parece aflorar en cada párrafo del impresionante discurso. Quizás el factor religioso destaque de tan soberbio conjunto, cuando el gobernador Mendoza, elevando el tono de su enérgico alegato, exhorta a Carlos V a tomar de verdad las riendas del poder y le recuerda cual es la verdadera misión que por orden divina le está encomendada:

> «Tomad de veras la espada en la mano y dad fin a tantas miserias como padece la Cristiandad» [1341].

La guerra parecía ser, por lo tanto, el escenario habitual para quienes diseñaban desde la corte el discurrir de la Monarquía en relación con otras naciones. Erasmo proclamará que «Son responsables de los males que la guerra trae consigo quienes la han provocado» [1342]. La doctrina política del período no deja de insistir en esta cuestión que ya Maquiavelo consideró de capital importancia para la conservación y ampliación del dominio. Sin duda tenía razón. Y siguió teniéndola durante mucho tiempo. En cambio, Lutero había manifestado en 1523 que «si todo el mundo fuese cristiano, es decir, si todos fueran verdaderos creyentes no serían necesarios ni útiles los príncipes, ni los reyes, ni los señores,, ni la espada ni el derecho» [1343]. Erasmo también tuvo en cuenta el irresistible atractivo de la guerra para algunos ánimos. En su opúsculo *La guerra es dulce para quienes no la han vivido,* tras numerosas consideraciones en contra de estas sangrientas confrontaciones, deja un párrafo que, creo, hace innecesarias otras explicaciones:

> «¿Qué otra cosa pregonan por doquier todas las cartas de Pablo sino paz, dulzura, caridad? ¿De qué habla Juan, qué repite sino amor? ¿Habla Pedro de otra cosa? ¿Hablan acaso de otra cosa todos los escritores verdaderamente cristianos? ¿De donde ha nacido tanto estrépito de guerra entre los hijos de la paz? ¿Es acaso una fábula que Cristo se llama a sí mismo vid y a los cristianos sarmiento…?» [1344].

El duque de Osuna en carta al duque de Lerma de 6 de marzo de 1617 resolvía que la guerra era más una manifestación de la condición humana que un

---

[1341] Op. et loc. cit., p. 138.

[1342] *La guerra es dulce para quienes no la han vivido, op. cit.*, p. 149. En p. 148 escribe considerando a san Pablo espectador «¿Qué diría si nos viera haciendo la guerra en todas las partes del mundo y por cualquier motivo insignificante, con crueldad mayor de la que nunca usaron en sus guerras los paganos… con la ayuda de quienes representan a un papa pacífico y aglutinador de todas las voluntades y saludan al pueblo con el buen deseo de la paz?».

[1343] *Op. cit.*, en *Escritos políticos,* p. 28.

[1344] Erasmo, *op. cit.*, p. 159.

accidente inesperado y no deseado entre distintas coronas. El hecho de que de la guerra vivieran tanto ricos como pobres, aunque por razones distintas en uno y otro caso, es una explicación más de la imposibilidad de borrarla del mundo. Los «ociosos y pobres» la tienen como medio de vida en un mundo carente de ejércitos profesionales. Los ricos dedicados a la milicia, en vez de a los grandes ministerios cerca del soberano, encontraban en las guerras honra, ascensos, reputación y dinero, además de poder acercarse a la fuente de las gracias y mercedes que era el rey. Las palabras del duque de Osuna merecen ser reproducidas:

> «… pensar que en el mundo no ha de haber guerra, es entender que no ha de haber hombres; porque es muy grande, y hay muchos ociosos y pobres que viven della, y otros ricos que enriquecen en resolvella; y lo que hoy tenemos a otros se lo quitamos, que es fuerza están con deseo de cobrallo» [1345].

Como ha expuesto lúcidamente Marcel Bataillon «en esta España de Carlos V que combatía a la vez en tantos campos de batalla, en que muchos letrados persistían en la ilusión de una paz cristiana europea o universal, al estilo agustino, impuesta por las armas del Emperador, no hubo un solo erasmista que clamara contra Sepúlveda la defensa del pacifismo radical y utópico» [1346]. La verdad era que Sepúlveda trató de dar a conocer la idea de que se puede, a la vez, ser cristiano y también soldado, sin llegar al extremo del «soldado de Dios» que defendía Loyola. La lectura de los autores paganos y el examen detenido de las Escrituras tenían como objetivo «subrayar la figura de Cristo en la vida del cristiano a través de la profundización de la figura de Dios… y concluir de ello una moral y una línea de conducta dirigidas a luchar como verdadero soldado de Cristo, contra los vicios. La intención de Erasmo fue combatir el reduccionismo de la religión entendida como un conjunto de prácticas o ceremonias» [1347].

Por descontado, tampoco es frecuente encontrar un talante verdaderamente independiente, pero al mismo tiempo generoso y tolerante con la religión, como es el caso de Fadrique Furió Ceriol y del que hace clara ostentación en su divulgada obra *El concejo y consejeros del príncipe,* cuya primera edición española es de 1559. De su obra, a la que ya he aludido páginas atrás, he obtenido no pocas noticias en mis trabajos sobre instituciones políticas. Lo que ahora quiero resaltar es que en su comentario introductorio Henri Mechoulan le dedica al autor y su obra estas palabras: «La teología se resumía para nuestro autor en la sinceridad de un alma limpia que no necesita de intermediarios para

---

[1345] Astrana Marín, L., *Epistolario completo*, Madrid 1946, Carta XXV, Carta del Duque de Osuna al Duque de Lerma, p. 46-47.

[1346] Bataillón, M., *Ibidem,* p. 633.

[1347] Beneyto, J. M., *La conquista, el imperio y la paz. Vitoria y Erasmo ante Carlos V,* Madrid 2024.

comprender la palabra de Dios, ya que ésta nos es directamente revelada» [1348]. Entre otras coincidencias con Erasmo encontramos una acerba crítica contra los que se consideran superiores a los demás por estimarse únicos representantes de Dios en la tierra. Confieso que al repasar estos comentarios sobre Furió Ceriol y la robusta voluntad de que hacía gala al exponer sus principios he vuelto sobre los escritos de Erasmo. Hay otro comentario de Henry Mechoulán que creo interesante sobre la personalidad de este autor: «Furió Ceriol es español, lo es no en cuanto pueda representar la ideología de su país, sino por el valor poco común del que hace alarde cuando se sale de la trillada senda por la que se mueven sus contemporáneos; lo mismo que Las Casas, López Bravo y López de Vega, es español por que libera España de la pasión que le devora» [1349].

Me da la impresión de que difícilmente pueden superarse reflexiones de Erasmo en las que la cólera se nos muestra firmemente reprimida por la prudencia de quien, convencido de ello, quiere dejar claro ciertos principios:

> «Sonroja recordar qué motivos vergonzosos o frívolos invocan los príncipes cristianos para convencer al mundo de que empuñe las armas… Eso es lo que procuran los príncipes más viles, que satisfacen sus peores pasiones sacrificando a su pueblo y, en tiempos de paz, se desentienden de sus deberes» [1350].
> «… la auténtica sabiduría no estriba solo en consagrarse al conocimiento de la verdad sino también en el gusto y el amor de lo honesto. De este modo, quizás sea posible hallar un rey que entienda que no se puede emprender la guerra sin graves daños para la humanidad» [1351].

No creo que pueda sostenerse con suficiente fundamento que las cosas hayan cambiado mucho a lo largo de los siglos. Tal vez en el pensamiento de muchos gobernantes la distinción entre el bien y el mal no existía. Solo era una elucubración más de las mentes de filósofos o teólogos. Para aquellos solo parecen existir distintos caminos que conducen a diferentes fines. O a un mis-

---

[1348] MECHOULAN, H., *Razón y alteridad en* FURIÓ CERIOL, F.*,* Madrid 1978, p. 57. Refiriéndose al autor en la Introducción a su obra *Del Concejo y consejeros del Príncipe,* Madrid 1559. afirma Mechoulan que Furió Ceriol fue «hombre que aunó clarividencia y audacia en la confección de un programa político que suponía una verdadera revolución dentro del orden establecido», p. 22. Y en p. 78-79 recogiendo el pensamiento de autor dice «la desigualdad de los bienes es el origen de todos los males…» En 1616 y 1627, «López Bravo proponía esas soluciones, a una misma distancia del dirigismo propio de un comunismo utópico, que rechaza, que del imperio de una minoría codiciosa que monopolizaba las riquezas de su país».

[1349] *El Concejo y consejeros del Príncipe*, p. 81.

[1350] ROTTERDAM, E. DE, *Lamento de la paz,* cit., p. 43.

[1351] ROTTERDAM, E. DE, *Adagios del poder y de la guerra,* cit., p. 156. En p. 49 añade: «Hace pocos años, cuando una desgracia funesta arrastró al mundo a las armas, algunos heraldos del Evangelio, como los frailes minoritas y los dominicanos, llamaban a la guerra desde el púlpito azuzando la furia de los más propensos a ella. Entre los británicos animaban a ir contra los franceses, y entre los franceses a marchar contra los británicos».

mo fin, como fruto fascinante del milagro de la elucubración. Tampoco puede negarse la existencia de tesis contrarias, sobre todo dentro del contexto eminentemente teórico de aquella *Filosofía moral* (como algunos doctrinarios españoles de estos siglos calificaban la Política). En cualquier caso pocas teorías han servido de freno a esa búsqueda tenaz del engrandecimiento territorial, con frecuencia sin reparar en los medios a emplear, defendido por los partidarios, decididos o camuflados, de la Razón de Estado. Más aún cuando aquella sostenía una notoria indiferencia por cualquier religión que le sirviese de apoyo. Erasmo levantará el velo que ocultaba un vicio o un error dramático consentido por los menos y rechazados por los más a lo largo de los siglos. Por eso dirá: «No faltará uno que entienda que la función del príncipe, como perceptor de los tributos de todos, es atender a su vez al interés de todos, presidir la magistratura, desterrar el crimen, vigilara los jueces, corregir leyes inútiles,; lo que ocurre es que los placeres le apartan de este empeño» [1352].

Esto es algo que la tan difundida doctrina de Maquiavelo propugnaba como ideal político, como un imperativo categórico, un axioma de valor general para todos los príncipes y «repúblicas» unipersonales [1353]. A esto respondía Campanella tanto con una llamada de alerta, como con una decidida defensa de la política seguida por España frente a Estados que, como Inglaterra, Alemania o Francia, le disputaban tanto ciertos territorios como la supremacía política, económica y militar en Europa y en el mundo. La realidad es que los hechos, tozudos e indisputables como siempre, no estarían de su lado:

> «… Ya que esas naciones difieren en religión y el rey de España esparce astutamente la semilla de la discordia entre ellos, no es de temer que junten sus fuerzas…» [1354].

3.

Spinoza: *«Solo es libre aquel que vive bajo la sola guía de la razón». «La necesidad se vio obligada a inventar el arte del comercio». «Hace subir el precio de las cosas el monopolio fraudulento; el padre de la riqueza es el trabajo».* Erasmo: *«La guerra nace exclusivamen-*

[1352] *Adagios del poder y de la guerra,* cit., p. 156.

[1353] Con ocasión de la Gran Armada contra Inglaterra el embajador de Venecia ante el Vaticano comunicaba a Sixto V la siguiente noticia: «El rey [Felipe II] y su armada hacen el ridículo, mientras que Isabel sabe como manejar sus asuntos. Si esa mujer fuera católica la querríamos más que a cualquier otro soberano, porque tiene grandes cualidades». En HÜBNER, *Sixte Quinte,* I, Paris 1882, p. 389-390.

[1354] CAMPANELLA, T., *op. cit.*, p. 149.

te de no sé qué títulos».«Estamos gastando como ricos y llorando como pobres». «Si S. M. gusta que yo rompa la plática, y la romperé».

A pesar de ello, en la segunda mitad del siglo XVII, en la plenitud del reinado de Luis XIV, encontramos más de un politólogo defensor de ideas abiertamente contrarias a aquellas partidarias incontestables del poder absoluto de los reyes. Este es el caso, entre otros, de Spinoza, nacido en Amsterdam en 1632 y autor en 1670 de una obra de excepcional significado, calificada en algún caso de verdadera revolución intelectual: el *Tratado teológico-político*. Siendo su patria las siete Provincias Unidas del norte de los Países Bajos, entonces en encarnizada guerra por su libertad (política y religiosa) contra España, su visión de la sociedad política no aparece anclada sobre esquemas utópicos, sino que, por el contrario, es moderna y realista. En opinión de Paul Hazard la obra «se publicó ya en 1670; y traía bastantes novedades para trastornar de arriba abajo la sociedad que lo acogió» [1355]. Escrita en la segunda mitad del XVII, cuando las monarquías absolutas imperaban en el paisaje europeo, asentadas sobre el principio de que el origen del poder era divino, Spinoza sostendrá que la razón es el más eficaz elemento intelectual capaz de proporcionar al hombre la verdadera libertad, el sincero control de sus actos como suprema expresión de su libre arbitrio (lo que con diferentes matices y grados de aproximación a la libertad política, expresaron Erasmo, Locke, Bacon o Milton). Las palabras de Spinoza resuenan con la limpieza de la joya más admirada y querida: «Solo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón».

Cuando estos últimos no son producto de la razón, sino la resultante de imposiciones autoritarias de terceros, entonces la libertad es una entelequia, el producto inane de especulaciones teóricas, la antítesis de la revolución y política intelectual, que supondría que la sincera libertad pudiese entrar en la antesala de las organizaciones políticas laicas. En tales casos no puede hablarse de libertad, sino de actos producto de la obediencia debida a un superior. La misma idea invade los ámbitos de la justicia o la injusticia, cuando la creación de las leyes o su interpretación son productos de la omnímoda voluntad de quien detenta el poder con criterio y mano absolutos [1356].

> «… solo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón… la obediencia suprime de algún modo la libertad… La justicia es la permanente

[1355] *La crisis de la conciencia europea,* p. 122.

[1356] ERASMO escribirá que «Ojalá que los príncipes Cristianos imitasen al menos a aquel rey sapientísimo que obtuvo de quien todo podía otorgar la oportunidad de pedir lo que quisiera y no eligió sino la sabiduría, aquella sabiduría con la que gobernó rectamente al pueblo que tenía confiado». Ver ERASMO, *Adagios del poder y de la guerra,* cit., p. 157.

> disposición de ánimo a atribuir a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil. La injusticia, en cambio, es sustraer a alguien, bajo la apariencia de derecho, lo que le pertenece según la verdadera interpretación de las leyes» [1357].

Defiende Spinoza la tesis de un Estado democrático al que considera resultado de un pacto y cuyo objetivo es tanto la seguridad de la sociedad a través de la seguridad del Estado y la defensa de la libertad de los ciudadanos. Como argumenta Atilano Domínguez en la introducción de la obra: «Aunque no suprima la religión, el Tratado teólogico-político constituye una auténtica revolución intelectual. En él se enfrentan dos concepciones de la vida humana, la religiosa y la laica, en un momento crucial de la historia europea, entre la Reforma religiosa que condujera a Westfalia, y la Revolución política que conducirá al Estado laico» [1358]. Como se ve, en una misma oferta doctrinal encontramos relacionadas y no enfrentadas religión, secularización y tolerancia.

También en el siglo XVII el italiano Traiano Boccalini cuyo antiespañolismo es especialmente sagaz y, por tanto, particularmente hiriente, hace un comentario elogioso de lo que denomina con indudable acierto «patrias libres», considerando la libertad como un valor supremo al que las fórmulas monárquicas no pueden aspirar [1359]. El principio de libertad política que, en nuestro caso, advertimos en unos Países Bajos alejados definitivamente en la segunda mitad del XVII de la intolerancia político-religiosa de España, significa todo lo contrario al absolutismo político, al «Estado soy yo», o aquello de «cuius regis eius religió». El principio de legalidad que desde Locke comienza a extenderse por ciertos países europeos, significa justamente lo contrario. Significa la no dependencia del hombre de otro hombre. Supone la desaparición de todo privilegio ante ese principio de legalidad que iguala a todos [1360].

Como he apuntado ya, la mera pasividad era estimada como signo de debilidad. El inmovilismo político y militar diagnosticaba la falta de reputa-

---

[1357] SPINOZA, *Tratado teológico-político,* ed. de Madrid 1986, pp. 340 y 342. Ver HAZARD, P., *op. cit.*, p. 123.

[1358] SPINOZA, *Tratado,* pp. 32-33.

[1359] BOCCALINI, T., *Discursos del Parnaso y avisos políticos,* Madrid 1634. Puede verse HUIZINGA, J., *La civiltà olandese del Seicento,* Torino 1917 donde se contiene elogios hacia las Provincias Unidas consideradas como «Provincias libres» de la tiranía española. Por su parte Aurelio Musi, *Fonti e forme dell'antispagnolismo nella cultura italiana tra Ottocento e Novecento,* en «Alla origine di una nazione. Antispagnolismo e identitá italiana», Milano 2007, p.11: «El antiespañolismo fue un concepto… [que] viene construyéndose… a partir del siglo XVII y en un espacio geopolítico bastante amplio, correspondiente, grosso modo, al completo sistema imperial español. Pero el desarrollo completo del antiespañolismo se verificó en el Ochocientos romántico sobre todo en aquellos países en los cuales aspiraban al trinomio patria-nación-libertad, más que otra cosa, de construir mitos de fundación de nuevos Estados unitarios e independientes».

[1360] Ver GARCÍA DE ENTERRÍA, E., *Revolución francesa y administración contemporánea,* Madrid 1972, pp. 10-11.

ción de los dirigentes. Lo mismo sucedía con los síntomas que demostraban la prosperidad o decadencia económica de un Estado. No insistiré sobre un aspecto que, con ser importante para el caso español, ha sido ya suficientemente estudiado. Un comentario de H. Mechoulán en su excelente estudio introductorio sobre la obra de Mateo López Bravo «Del rey y de la raçón de gobernar de principios del siglo XVII, nos sirve de presentación a uno de los aspectos principales que determinaban el prestigio o la decadencia de un Estado con expresa referencia a España: «Felipe II había hecho de España una placa giratoria para el oro de las Américas, que más servía para la defensa de la fe que para la prosperidad nacional» [1361].

No parece necesario insistir en el hecho de que determinados temas concernientes a la Monarquía Católica, fueron objeto de juicios y consejos por una abundante variedad de arbitristas que, con mayor o menor acierto, se ocuparon de los problemas que principalmente afectaban a España. Respecto al oro americano y el poco fruto que podía dejar en las manos de sus poseedores, Gonzalez de Cellorigo, entre otras muchas sentencias llenas de buen sentido, hay unas palabras en las que su autor cifra el bienestar de los pueblos en abierto contraste con la realidad que imperó en la España de estos siglos. Me refiero al abandono que sufrió «la ordenación natural», según sus propias palabras, ante el empuje del valor oro, olvidando que la verdadera riqueza depende más de la «industria» humana que del atesoramiento de metales que, una vez empleado a cambio de productos fruto de esa industria humana, cesa de tener valor, salvo el de las cosas inertes.

Con este breve comentario el autor despeja el panorama que ofrecía una España arruinada por la pérdida de lo que, con gran acierto, denomina «ordenación natural». Debo decir que su esencial contenido se corresponde con las inteligentes previsiones que, desde su punto de vista, hiciera Bacon. Ahora quisiera dar por terminado este aspecto concreto del debate sobre la prosperidad o pobreza de la España de los siglos XVI y XVII. Lo haré, recogiendo el parecer de Gonzalez de Cellorigo:

> «… el dinero que ha venido de Indias con que los nuestros han salido tan de madre que, no siguiendo la ordenación natural, han dejado los oficios, los tratos y las

[1361] MECHOULAN, H. *Mateo lópez Bravo. Un socialista español del siglo XVII,* Madrid 1977, p. 28. Y a continuación añadía un comentario en nada disimilar, al que en este tema, se refería la doctrina anglicana del período: «Es país riquísimo el que abunda en esta clase de bienes (bienes de fortuna), aunque carezca de oro y de plata, y pobre el que carece de ellos, aunque abunde en oro y plata. Porque el oro (y vale lo mismo de la plata) no aparte el hambre, el frío, el enemigo». Ver ELLIOT, J.t, *España y su imperio en los siglos XVI y XVII*, cit., p. 47: «Este problema [la amenaza de Holanda] de la defensa imperial empezó a eclipsar todos los demás durante los últimos años de Felipe III, debido al enorme peso que suponía para los contribuyentes castellanos y para la economía de Castilla».

> demás ocupaciones virtuosas y dádose tanto a la ociosidad, madre de todos los vicios… sus naturales han dejado de atesorar las [riquezas] que son verdaderas, dependientes de la industria humana como es el beneficiar las cosas que dan fruto en el Reino, y las que por medio de los tratos y comercio de otras partes se adquieren…» [1362].

Por su parte, Pierre Vilar ha dejado escrito sobre esta trascendental cuestión que afectaba a la Monarquía española, que «los metales que enriquecieron parasitariamente a España (y que por ello, al final la arruinaron) fluyeron a aquellos países con un poder adquisitivo más elevado. El mercado fue así unificado, redistribuyéndose el dinero.» [1363] Sin duda este comportamiento de la Monarquía ante la competencia europea motivará que el propio López Bravo, entre otras recomendaciones de contenido económico a los príncipes en general, pero teniendo presente la situación caótica de la economía de su país, esparza juiciosos consejos tendentes a fomentar la prosperidad de los pueblos. Entre otros, desliza uno de esos comentarios que, en lo que se refiere al tema que nos ocupa, me parece difícilmente superable:

> «… dado que el país más feraz tiene necesidad de otros y un país compra trigo al otro, mientras que el de más allá adquiere aceite, la necesidad se vió obligada a inventar el arte del comercio, padre de otras artes… Porque el comercio ayuda al sustento y a otras necesidades, aumenta el vigor y las rentas del Estado y a los que lo ejercen, les llena continuamente de riquezas que poco a poco van pasando a los demás ciudadanos…» [1364].

Lo cierto es que, con el mismo ardor y similar coste material y humano, esta política también era practicada por no pocos príncipes contemporáneos, al margen de sus posibilidades reales de éxito. Incluso, podría admitirse aquí que cualquier monarquía de tintes o pretensiones más o menos autoritarias o absolutistas que, durante los siglos XVI y XVII, no alcanzó con sus fuerzas y medios humanos a lograr el respeto o el temor por engrandecer su territorio original –normalmente a costa a otros– fue, a fin de cuentas, porque no les fue posible. Otra cosa es que la ruina de un Estado provenga de no asumir el principio, ya divulgado en otros países, especialmente protestantes, de que «el padre de la riqueza es el trabajo asiduo», así como de no impulsar el comercio a través del intercambio de bienes. El mismo López Bravo defiende esta tesitura con palabras llenas de buen sentido. En su comentario nos en-

---

[1362] GONZALEZ DE CELLORIGO, M., *Memorial de la política necesaria...,* cit., p. 49.
[1363] VILAR, P., *Estudio sobre el nacimiento...,* cit., p. 55.
[1364] LÓPEZ BRAVO, M., *Del Rey y de la razón de gobernar,* pp. 250-271.

contramos con «actividad comercial», «monopolios fraudulentos», «trabajo asiduo», «ahorro», etc.

> «También hace subir el precio de las cosas quien quita o disminuye la actividad comercial. Lo disminuye el príncipe o el Estado que se reserva para sí solo las ventas, quien busca avaramente los monopolios fraudulentos, quien prohíbe la importación de mercancías extranjeras necesarias por razón de guerra o por cualquier otra razón urgente, cuando no bastan las propias… El padre de la riqueza… es el trabajo asiduo; su tutora y nodriza, el ahorro. Como consecuencia se multiplicará el comercio, los impuestos y las riquezas del rey» [1365].

El signo de los tiempos con el auge de las teorías anexionistas y la protección de las actividades mercantiles habían modificado de forma radical las mentes de algunos reyes desde principios del siglo XVI. De forma harto expresiva Christopher Hill ha escrito que «Los hombres de negocios de la Edad Media morían con sentimiento de culpa y dejaban su dinero a la Iglesia, que lo utilizaba improductivamente, Los negociantes protestantes ya no morían avergonzados de sus actividades productivas, y, a su muerte, dejaban su dinero para ayudar a que otros les imitasen» [1366]. En suma, el respeto por la propiedad privada formaba parte esencial del ideario del protestante durante los siglos XVI y XVII, sencillamente porque, en el fondo, era el propio Dios el que ayudaba a quienes se ayudaban a sí mismos.

La cruda realidad de los hechos, el irresistible impulso doctrinal en auge y el imperativo de las circunstancias internacionales, determinaron que para algunas monarquías la gloria imperial o estatal en sus múltiples matices, sencillamente, solo fuera un sueño. Para las más de ellas esa ambición solo podía ser una ilusión, una ambición imposible. En la primera mitad del siglo XVII Pedro Fernández de Navarrete dedica a este tema, con expresa referencia a la Monarquía de España, unas palabras llenas de sensibilidad y también impregnadas por un abatimiento que ya había empezado a contaminar los impulsos de unos doctrinarios políticos antes llenos de pujante triunfalismo. Decía el citado autor, apelando a la omnímoda bondad de Dios:

> «Quiera la Divina Majestad que despertemos deste letargo en que estamos, gastando como ricos y llorando como pobres» [1367].

[1365] *Ibidem,* p. 298 y 305. Similares propuestas encontramos en el inglés Bacon, tantas veces citado, ver *Ensayos. Sobre la verdadera grandeza de reinos y estados*. pp. 87 a 91. En p. 153 escribe: «Una de las ventajas con la que contaban los Estados antiguos, como Esparta, Atenas o Roma… era poder emplear esclavos para que se ocupasen de las manufacturas. Pero la ley cristiana abolió todas estas ventajas. Lo más apropiado, dadas nuestras condiciones actuales, será dejar buena parte de estas labores en manos de extranjeros… y dividir la masa de los nativos en tres grupos: personas dedicadas a trabajar la tierra, servidores libres, y artesanos dedicados a trabajos fuertes… como herreros, albañiles, carpinteros…».

[1366] HILL, C., *Estudios sobre el nacimiento…,* p. 72.

[1367] FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, P., *Conservación de Monarquías y discursos políticos,* en B. A, E., tomo XXV, Madrid 1957, Discurso XXVIII, p. 532.

Dentro de esa atmósfera inevitablemente crispada y de tintes amenazadores, encuentran razón de ser ciertos comentarios de hondo calado debidos a Francis Bacon. Este último en un intento indisimulado de prestigiar la monarquía británica, condenará abiertamente «la ambición y opresión de España» a la que acusa de haber llegado al extremo de reducir al Papa a la miserable condición de «capellán de las iglesias de España» [1368] Acusa a esta última de su agresiva política tendente a imponer por la fuerza a los estados europeos la Religión Cristiana, incluyendo con ello el establecimiento de una supremacía anexionista tanto en lo político como en lo territorial. Siempre desconfiada ante cualquier pretensión nacionalista [1369] la España que describe Bacon hace cundir en Europa lo que Álamos de Barrientos consideraba «el temor común de que, hecha España señora de aquellas provincias [Países Bajos] no acometa a las demás» [1370]. Evidentemente se trataba de una política de altos vuelos poco complaciente, además, con los planteamientos reformistas defendidos por el prudente y pacífico Erasmo.

Considero útil recordar aquí ciertas argumentaciones del ya citado Hans Freyer, cuando recuerda que en los siglos XVI y XVII «la política de los reyes permanecía ocupada con los viejos y clásicos objetos de la lucha por el poder» [1371]. Pero los tiempos y las ambiciones de los pueblos –no todos– había cambiado a veces de modo evidente. Ahora el principal objetivo que acuciaba a ciertos Estados era tanto de carácter anexionista como económico y por ende ante un riesgo militar artificialmente conectado con argumentos referentes a la sagrada reputación. Evidentemente, en muchos casos con la mirada puesta en el ejemplo de las nuevas tierras recién descubiertas por portugueses y españoles.

Lo que no pasa desapercibido al autor que acabo de citar es que: «casi antes que los frentes nacionales se dibujan los confesionales» [1372]. En eso parece que no resulta complicado estar de acuerdo. Innecesario insistir en el empeño que Erasmo pone en condenar cualquier guerra originada por razones confesionales o de religión, ya que de ello se ha tratado con anterioridad. Debo

---

[1368] UNGERER, G., *A Spaniard in Elisabethan England,* London 1974-1976, I, p. 48, doc. 26.

[1369] MURILLO FERROL, F., *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, cit, p. 198 inserta un documento perteneciente a la Biblioteca Nacional, cuyo título es *Papel de Alberto Peramoto contra el proceder de la España en materias de religión, desde el reynado de los Reyes Católicos hasta el de Felipe IV, haciendo defensa de los franceses.* En él encontramos este párrafo: «Quando se les pregunta a los españoles con qué títulos tienen los Reyno de Nápoles y Sicilia con el ducado de Milán y la Navarra, con que derecho han despoxado a los Emperadores del Cusco y de México y tomado a sus dueños todo lo que ocupan en la larga costa de Africa y de las Indias Orientales: con qué justicia han ocupado tantos estados en Alemania y hecho hereditario en su casa el Imperio, el cual era electivo por sus leyes fundamentales, podrá ser que se sonrojen de vergüenza, si… son capaces de sonrojarse de atribuir al Cielo tantas rapiñas y hacerle cómplice de tantos crímenes».

[1370] *«Discurso político al Rey Felipe III,,* cit., p. 46.

[1371] FREYER, H., op. cit, 630.

[1372] *Ibidem,* p. 633.

ahora insistir en otro aspecto justificativo de la guerra que, con independencia de la materia religiosa en sentido estricto, tiene mucho que ver con razones de diversa naturaleza, en muchos casos difícilmente justificables en razón del motivo que les da origen. Desde luego las oposiciones anteriores basadas en la confesión religiosa, desaparecerá y la acción política comienza a desarrollarse en unos términos más parecidos en los distintos países. Con perfecto sentido, algún autor ha escrito que a fines del siglo XVII «se tornan y hacen posibles largas y bien fundadas constelaciones de potencias basadas en intereses paralelos, y ya no puras uniones tradicionales o puras alianzas de ocasión» [1373].

El mismo Erasmo tenía algo que decir a propósito de esas guerras generadas a impulsos de razones económicas, pero también fruto de un desmesurado protagonismo anexionista, o como medio de consolidar una posición prevalente entre los demás Estados. Ahora lo que prevalece es el racionalismo político en sentido estricto, el interés material del Estado. Creo que el caso francés constituye un arquetipo de este tipo de confrontaciones, casi siempre teniendo como argumento justificativo el eventual peligro que la Monarquía española representó durante largo tiempo con su, tal vez falaz, propósito (apoyado, sin embargo, por más de un ideólogo español o italiano, inflamados de un utopismo político ya desfasado) de constituirse en Monarquía universal. El cúmulo propagandístico originado por este propósito, a veces ajustado a una realidad insinuada por los acasos, llegó a significar un monumental empeño repleto de insidias y actos de simulación por ambas partes. El resultado constituyó objeto de atención por parte de los investigadores. La propaganda adversa, destilada con tesón, llegó a constituir un arma más demoledora que las interminables guerras en múltiples frentes.

Pero, veamos qué piensa Erasmo, con la claridad y concisión que le es característica, cuando, a la vista de los imprevisibles comportamientos y extrañas alianzas entre Estados, exclama que «la guerra nace casi exclusivamente de no sé qué títulos». Da la impresión de que su tiempo ha pasado, que su doctrina humanística y moralista, su desvelo por la paz y la convivencia de las personas y las naciones conforme a los principios del Evangelio, carecía de razón de ser. La anterior razón de Estado ha cambiado su significado unívoco para incluir factores de toda naturaleza. Serán los diplomáticos al servicio de las nuevas naciones quienes manipularan la nueva alquimia de lo que en cada caso conviene en las relaciones internacionales:

> «… comprobamos que en estos tiempos la guerra nace casi exclusivamente de no sé qué títulos y de ambiciosas alianzas entre los príncipes que, por reivindicar

[1373] FREYER, H., *Historia...,* cit., p. 635.

> su jurisdicción sobre un villorrio cualquiera, ponen en extremo peligro al imperio entero» [1374].

También podría decirse que antes que los frentes militares se perfilan los comerciales. En carta autógrafa del Archiduque Alberto al Duque de Lerma, desde Bruselas a 31 de mayo de 1607 se mantiene entre ambos personajes, mediando la palabra del rey, un interesante intercambio de opiniones que trataré de resumir:

> «… y a esto respondió S. M. al marqués que considerando las cosas de acá… le parecía que acá se había considerado este negocio con mucha prudencia y se había acertado en abrazar… la proposición que de parte de los rebeldes se había hecho… y así se hizo el acuerdo de que para principios de setiembre se juntarían deputados de ambas partes y con las condiciones que… se acordasen… con aprobación del Rey… pero que sin que les constase que S. M. consentía en esto… no quisieron… diciendo que hasta que S. M. aprobase lo tratado… los rebeldes se hallan apretados con las victorias que avemos tenido contra ellos… Y si S, M. gusta que yo rompa la plática, yo la romperé…» [1375].

En lo que concierne a España existen suficientes noticias que avalan la existencia de relaciones comerciales entre España e Inglaterra desde principios del siglo XVII. El tratado de confederación y comercio de 15 de noviembre de 1530 obviamente incluía la paz entre las dos naciones. El tratado tenía la importancia de que, aun tratándose Inglaterra de un país protestante, quedaban suspendidas las acciones bélicas y, además, al admitir el comercio entre ambas se daba un paso adelante en el proceso secularización. El aspecto más significativo fue que en adelante las Provincias Unidas dejarían de tener el más importante apoyo exterior. Lo más negativo del proceso de laicización así abierto, consistió en que el tratado no fue aprobado por el Parlamento inglés, por lo que todo quedaría en un esfuerzo diplomático considerable, que, sin duda habría marcado un hito en la política internacional española.

En 1654 Inglaterra llevaba unos años sin participar en las guerras que se producían en Europa teniendo como principales contendientes a Francia y España y los Países Bajos de por medio. Sin embargo, tras la muerte del último Estuardo, el acceso de Cromwell al poder significó que la lucha por el dominio del mar se reavivara. Para España resultaba intolerable que los ingleses se establecieran en las Indias occidentales, introduciendo con ello, además, unas creencias religiosas que seguían condenadas por el Estado y gran parte de la

---

[1374] *Adagios del poder y de la guerra,* cit., p. 237.

[1375] En *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España,* vol. XLIII, Madrid 1863, pp. 54-55.

sociedad española. Joseph Pérez se ha preguntado a este respecto lo siguiente; «¿cómo separar los intereses materiales y la ideología?

Entre la Inglaterra de Isabel I y la España de Felipe II, la oposición era flagrante desde el punto de vista religioso, pero no podemos olvidar que las dos potencias se disputaban encarnizadamente el comercio con América. La respuesta española a propósito de la religión, el comercio y la posible colonización de tierras españolas por los ingleses, ha de convenirse que tuvo un dudoso resultado, puesto que la ocupación de Jamaica supuso para Inglaterra su proyección hacia los territorios al norte del virreinato de Nueva España. Entre las numerosas noticias que es posible encontrar en los *Avisos* de Barrionuevo, a que ya me he referido, hay una que encaja bien con lo que vengo diciendo. En noticia desde Madrid el 8 de enero de 1656, hace saber Barrionuevo:

> «Llegaron ahora nuevamente a Santo Domingo en las Indias 25 navíos ingleses, los tres de ellos de guerra y los 23 de familias para poblar. Quisieron tomar tierra, y a cañonazos se lo estorbaron. Fuéronse con esto a Jamaica, donde hallaron à los suyos casi todos muertos, embarcando los pocos que habían quedado, dando con ellos en la Barbada» [1376].

4.

> *«Los ingleses no se apartan un punto del cabo de san Vicente, con esperanza de la flota». «El cerco que tiene puesto la República de Inglaterra por mar a España». «La dicha Reina pedía paz pero la nobleza y el pueblo pedían guerra a los españoles».* Felipe IV: *«Me veo solo con toda la guerra a cuestas; me da sumo cuidado la falta de medios con que me hallo». «Cuanto a la Florida, nombre que ahí* [Francia] *le dan De la Nueva Francia, habían ido allí algunos súbditos* [franceses] *para usurpar aquella provincia, tantos años ha por nos descubierta y poseída».*

Otra forma de despojar a la Monarquía Católica de sus riquezas fue, como es sabido, la acción de corsarios y piratas esparcidos a lo largo y ancho de los mares, o con la vista puesta en zonas marítimas de regreso de los galeones españoles. Con fecha 24 de julio de 1655, Barrionuevo, para general conocimiento, despacha a sus lectores una breve noticia en la que se advierte el

[1376] En BAE, tomo CCXXI, n.º 1, cit., p. 235.

fatalismo que atenazaba la mente de muchos prestamistas y asentistas esperanzados en la llegada de la flota: «los ingleses no se apartan un punto del cabo de San Vicente, con esperanza de la flota» [1377]. Escribe Paul Hazard que: «Al mismo tiempo que aumenta el prestigio de una Inglaterra que, después de Holanda, se apodera poco a poco del comercio del mundo, se incrementa el prestigio de una religión que, lejos de contrariarla, favorece la actividad práctica. Pues… hay una especie de ineptitud natural para los negocios de la religión papista» [1378]. Ni que decir tiene que esta última constituye una afirmación tan discutible como viene siéndolo desde hace tiempo. Sin entrar en ella, me limitaré a anotar un nuevo ejemplo de cómo entendían otros países el modo más fácil de obtener sustanciosos beneficios. Conociendo ser cosa sabida en tiempos de guerra y turbulencias, me limito a dejar constancia de otro ejemplo para justificar el objetivo global de este estudio. Con fecha 29 y 30 de noviembre de 1565 Francés de Álava comunica a Felipe II desde Tours la llegada de:

> «… un hombre mío de Normandía con aviso que un corsario francés había pasado de noche con su navío cargado de asúcares; no sabe dar razón si son vasallos de V. M. o de portugueses, hasta que llegó esta noche otro de la Rochela, que me dice que el capitán del dicho navío ha más de 10 días que está preso en la dicha Rochela, pero que el navío se hizo a la vela con la presa y tomó la derrota de Escocia; traía también aceites… [debe] mandar V. M… que se castigue este capitán y se descubra la presa» [1379].

No tengo ni oportunidad ni razones suficientes en mano para desmentir o apoyar lo anterior. Lo que sí merece la debida atención –y así se ha hecho con mayor o menor aprobación– es el curioso malabarismo político-religioso, de descarada y agresiva contextura, que suponía conciliar ciertas paces menos seguras de lo debido con la apertura del comercio a escala mundial. Esencial-

---

[1377] En BAE, tomo CCXXI, n.º 1, cit., p. 166. En otro Aviso de fecha 18 de octubre de 1656 encontramos: «Dícese arman muy aprisa 20 navíos para convoyar y asegurar la flota que se espera a fin de este (Dios la traiga con bien), y al parecer de los más cuerdos, parece poca fuerza; si bien los más discursistas convienen que más vale algo que no nada, y en esto dicen bien» En BAE, CCXXII, n.º 2, Madrid 1968 p. 12. *Ibidem,* p. 86 da a conocer la siguiente noticia: «Lunes 30 de abril, día de Santa Catalina de Sena, al amanecer aparecieron en las Canarias 36 navíos ingleses, que puestos de mar en través, comenzaron á pelear con los de nuestra flota…» Y en p. 87 continúa hundido su ánimo en el piélago de las malas nuevas: «… así por los navíos perdidos como por las haciendas de tantos que se han malogrado, siendo fuerza quebrar casi todos los mercaderes de Sevilla, y porque el año que viene ni tendremos armada que vaya a las Indias, ni quien se atreva a aventurar caudal en tan conocido riesgo, ni menos dinero ni gente para poner otra… en pie…» Con otro aviso del mes de diciembre, aunque sin fecha exacta, hace saber lo que sigue: *Dícese da pasaportes el general de la armada inglesia a los navíos enemigos que encuentran, diciendo… el cerco que tiene puesto la República de Inglaterra por mar a España» Ibidem,* p. 137.

[1378] Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea,* p. 84.

[1379] En *Archivo Documental Español…,* tomo VIII, cit., p. 157.

mente, cuando tal comercio corría parejo con la práctica organizada de operaciones de despojo de lo ajeno que, bajo licencia oficial, puso en práctica Inglaterra durante largo tiempo. Algo normal en tiempos de guerra, menos justificable al amparo de conciertos o acuerdos de urgencia. Tal es el acuerdo comercial que, al expirar en 1621, abrió las puertas a una expansión comercial a gran escala con territorios colonizados por portugueses y españoles.

En cualquier caso, se trataba de una práctica siempre justificable cuando el objetivo marcado era la Monarquía Católica. La explosión de la mentalidad político-religiosa experimentada desde principios del XVI y sus secuelas nacionalistas y de expansión territorial, favorecía este tipo de actividades. Precisamente en abril de 1621 Felipe III adoptó una medida de fuerza contra la presencia de holandeses en territorios americanos pertenecientes a la Monarquía, de forma que «ordenó la retirada de los holandeses de las Indias» antes de la conclusión de cualquier otra tregua. De esta forma, señala Parker «Las cuestiones de religión y autoridad real fueron arrinconadas» [1380].

Según se expresaba Francis Bacon ante una atenta Isabel I, España había llegado mucho más lejos en sus ambiciones expansionistas desde largo tiempo atrás. Ejemplo que no desdeñará la propia Inglaterra, alejándose en buena medida de la política europea para, interpretando a su manera la experiencia española, poner en marcha lo que a fin de cuentas sería una segunda globalización. Ya lo participó en 1603, para general conocimiento y entendimiento particular del inexperto Felipe III, Baltasar Álamos de Barrientos al señalar a Inglaterra como el principal enemigo público de España. En carta de Felipe II desde Madrid de 6 de agosto de 1564 a su embajador en Londres Guzmán de Silva podemos apreciar el alborozo regio al recibir la noticia de «hacer restituir los robos» y depredaciones que los corsarios ingleses venían realizando en dominios españoles:

> «… nos ha parecido muy bien lo que… le dijiste [a la reina] en la audiencia de 7 de julio sobre asegurar el mar y hacer restituir los robos, porque si aquello se cumple como os lo ofreció, se quitarán las ocasiones… de quejarnos della si no se remediase… [caso contrario] se mire lo que más convenga…» [1381].

Son numerosos los documentos que pueden servir de base para abundar en el tema de la hostilidad mutua entre dos Estados separados tanto por la religión como por la posición que cada uno ocupaba en la esfera internacional. Con fecha 22 de marzo de 1569 existe una noticia a cuyo frente se dice: *Relacion que ha hecho el consejero Asonlevile de lo que ha pasado en Inglaterra*

[1380] PARKER, G., *España y los Paises Bajos,* pp. 70-72.
[1381] *Colección de Documentos Inéditos...,* vol. LXXXIX, Madrid 1887, pp. 22-23.

tocante a la comisión que le dio el duque de Alba. Por su indudable interés en esta ocasión voy a centrarme en ella con la brevedad indispensable:

El enviado de Alba –entonces gobernador y capitán general de los Países Bajos– a la corte inglesa mantiene un tenso cruce de palabras teniendo por objeto recuperar para Felipe II una importante cantidad de ducados (500.000) destinados a sufragar la guerra de Flandes. Tanto la reina Isabel como los miembros de su consejo se niegan a devolver la cantidad «arrestada» argumentando razones que, a juicio del enviado del duque, tenían poco o ningún peso, aunque parece evidente que el secuestro de aquella suma de dinero respondía a intereses políticos de primera magnitud, habida cuenta de la conocida hostilidad hacia la Monarquía Católica y la estrecha relación política, militar y religiosa existente entre Inglaterra y Flandes.

En cierta ocasión, durante otros encuentros, el enviado español recibe inesperados elogios tanto de parte de la reina como de sus ministros, al tiempo que su superior el duque de Alba es denostado de forma grave y directa tanto por parte de la reina como por sus servidores. En cierto momento uno de los ministros ingleses le asegura que «la dicha reina pedía paz pero la nobleza y el pueblo pedían guerra a los españoles; que ellos tenían un buen reino lleno de hombres, dinero, vituallas y municiones, y que las riquezas del Pais Bajo estaban en su país y reino y que podían en ocho días sacar 500.000 ducados y que si la reina quisiese tomar de sus mercaderes con intereses del doce por ciento, hallaría ella luego un millón de libras esquerlingas [sic]… y que habían hecho bravas guerras; que el Duque [de Alba] había tenido guerras contra Francia, Italia, Alemania y País Bajo, y que convenía que la probase agora con los ingleses». El mensajero español se limitó a responder, según afirma en su carta, lo que sigue: «A todas estas pláticas extravagantes no quise replicar palabra alguna, sino que yo les pedía si querían tener la guerra; respondió que no…» El ministro agregará más tarde que según sus ministros y consejeros «ella [la reina] estaba mejor bastecida y proveída que todos los tres mas grandes príncipes de Europa juntos…» [1382].

Por otra parte, en Francia el cardenal Mazzarino, que había recibido los frutos de la potenciación extraordinaria del poder real debida a su antecesor Richelieu, así como un país centralizado y poderoso interna y exteriormente, se limitó a reconocer los privilegios anteriormente concedidos a los protestantes. Una política de tolerancia que en la práctica supuso mayor tranquilidad en el reino como fruto maduro del proceso de secularización iniciado. Ni que decir tiene que, entre otras razones, tuvo efectos positivos por la connivencia existente entre los protestantes ingleses y los franceses.

[1382] *Colección de Documentos Inéditos…,* vol. LXXXVIII, Madrid 1861, p. 28.

El resultado de todo esto fue una nueva alianza anglo-francesa y un objetivo común: hacerse con los dominios de España y Portugal en las Indias occidentales. Si Portugal cedió ante la pujante presión inglesa al permitir ciertas cesiones en materia religiosa, no sucedió así en España. Ni que decir tiene que el panorama de la Monarquía Católica era verdaderamente sombrío, tanto en lo político como en lo económico, cosa que es bien conocida. La derrota de Rocroi en los Países Bajos en 1643 y anteriormente la de Las Dunas en 1639, dio definitivamente al traste con la preponderancia española, con escasas o nulas posibilidades de superación, A partir de entonces la Monarquía Católica perdió gran parte de su protagonismo frente a las dos potencias ya consolidadas y unidas coyunturalmente por un mismo fin, Inglaterra y Francia.

Justamente en ese año Olivares fue sustituido en la privanza por Luis de Haro. Conociendo el ambiente decididamente católico de la corte española y la atmósfera contraria a la Reforma que en la que se desarrollaba, tanto la política como las costumbres que imperaban el centro del Estado, es inevitable que, como otras tantas, viniera a la memoria de ministros, escritores políticos, teólogos moralistas, embajadores y pueblo en general aquellas palabras de Fray Juan Márquez de que «los Reynos los da la providencia divina y es Dios quien los da o los quita» [1383]. El desconcierto regio y el revuelo, aunque esperado, de la destitución del omnipotente Primer ministro fue comunicado al Consejo de Cámara por Felipe IV el 30 de enero de ese año. En el mismo acto trasladó a los consejeros su deseo de que «la falta de tan buen ministro no la ha de suplir otro sino yo mismo; pues los aprietos en que nos hallamos piden toda mi persona para su remedio» [1384]. La realidad es que pronto el nuevo valido aligeraría la carga del rey. En una amarga carta de Felipe IV a la monja de Ágreda fechada el 29 de diciembre de 1648 le dice:

> «Confiésoos que me veo bien congojado porque conozco el estado de esta Monarquía y me veo solo con toda la guerra a cuestas, Aunque no omito ningún medio que conduzca a la paz; y como ahora es el tiempo más a propósito para disponer las cosas para la futura campaña, me da sumo cuidado ver la falta de medios con que me hallo» [1385].

En 1640 Inglaterra se hallaba en pleno proceso de crecimiento económico y en los inicios de una economía capitalista que contribuía a la formación

---

[1383] *El gobernador christiano,* cit., lib. I, cap. XXVI, p. 317, texto al que ya me he referido con anterioridad.

[1384] Ver Lynch, J., *España bajo los Austrias, 2. España y América, (1598-1700),* Barcelona 1991, pp. 164-165. A fines de 1561 Felipe IV se dirigía a él ya como «Primer ministro».

[1385] En Biblioteca de Autores Españoles, tomo CVIII, Madrid 1958, vol. IV, p. 174.

de una innegable conciencia nacional. El país conocerá una convulsión social, política e institucional de gran trascendencia, pero de no fácil encaje en otros modelos calificados de revolucionarios en mayor o menor medida. Y no lo fue porque, como ha puntualizado un autor «la revolución no fue… de los pobres contra los ricos. Incluso, como anota el mismo autor «los asalariados urbanos se mantuvieron igualmente pasivos». A diferencia de la Alemania de principios del siglo XVI sumida en una Guerra del campesinado contra los señores y los príncipes y alentados por las prédicas del elemento más radical de la Reforma, los artífices de la revolución inglesa, tanto el pueblo como miembros de la aristocracia surgida del desarrollo del comercio, decidieron poner fin a las viejas estructuras monárquicas.

No solo deseaban un cambio de la antigua constitución, permisiva con el caduco autoritarismo institucional, sino que buscaban una «reforma universal» que acabase con el principio del «derecho divino de los reyes», al tiempo que «deseaban llevar a cabo cambios de gran alcance en los órganos esenciales de la Iglesia y del Estado». Como ha expuesto Lawrece Stone «lo que se produjo fue un desplazamiento masivo de las riquezas de la Iglesia y la Corona, y de las gentes muy ricas o muy pobres, a manos de la clase media y… media alta» [1386].

Puede decirse que los países protestantes relegaron a un segundo plano a la católica España. La paz de Westfalia y el tratado de Munster dieron fin a la Guerra de los Treinta Años y también a los ochenta años de enfrentamiento entre España y las Provincias Unidas protestantes [1387]. La dura realidad se había impuesto sobre las sospechas, más o menos fundadas de unos y las conciencias de otros. Uno de los efectos resultantes de mayor categoría fue la ya clara separación que se venía abriendo entre España y Austria. Ante el empuje del protestantismo las instituciones eclesiásticas fueron perdiendo fuelle y los escasos grupos de católicos se veían desposeídos de sus iglesias. Los Países Bajos desde 1640 suponían una mayor preocupación para Madrid que las guerras que ataban a la Monarquía a los conflictos varios que Viena tenía planteados con Suecia.

Los Países Bajos se encontraban en una situación similar a la inglesa y las clases medias ahora dominantes nacidas del dinamismo económico precapitalista de uno y otro país, hallaron fácil el encuentro a la hora de unir sus fuerzas frente a una monarquía que, como la Católica, seguía anclada en los viejos

---

[1386] STONE, L., *La revolución inglesa, en* Varios autores, *Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna»,* Madrid 1970. pp. 70 ss. En p. 75 agrega: «las oligarquías urbanas de ricos mercaderes en las ciudades o bien permanecían neutrales con cautela y egoísmo, o bien se ponían de parte del rey, en tanto que protector y patrón de sus privilegios políticos y económicos. Las únicas excepciones a esta regla surgieron cuando las convicciones religiosas triunfaron sobre los cálculos interesados».

[1387] RANKE, L. VON, *La monarquía española de los siglos XVI y XVII,* Madrid 2011, pp. 549 ss.

moldes de las relaciones productivas de tipo feudal y el ejercicio exclusivo de la violencia legítima. En Flandes, aunque la nobleza se mostró ambivalente, reinaba un ambiente reivindicativo de sus viejas costumbres, sus privilegios y sus creencias religiosas de las que no estaban dispuestos a prescindir [1388]. Como ha dejado escrito John Elliott, ya en «el invierno de 1640 el Imperio que había dominado el escenario del mundo durante casi todo un siglo pareció estar, por fin, tras muchas falsas alarmas, ante la ruina» [1389].

A este respecto agrega Freyer: «Esta conquista del mundo… está también en la más íntima relación con la lucha entre las confesiones cristianas, es decir, en el sentido de que el calvinismo orienta a los pueblos hacia el mar y el luteranismo y el catolicismo los hacen terrestres… los pueblos católicos… [que] fueron incuestionablemente los primeros, fueron superados por estos exploradores del segundo encuentro… El calvinismo se convierte en la fe de las naciones navegantes». Con ello hacía referencia a Inglaterra y Holanda, considerando un caso singular una Francia en la que el verdadero impulso perteneció a los hugonotes, a quienes Francia debió «la expansión colonial, del comercio y hasta de la piratería». Añadiendo más adelante esta especie de colofón: «la oposición entre el catolicismo universal y el protestantismo universal es a la vez la lucha por los países y los tesoros de las tierras descubiertas…» [1390]. Me parece que esta última aseveración de Freyer tiene sobradas razones, desde luego documentales, para ser admitida sin mayores reparos. Incluso a ella podrían añadirse –sin necesidad de utilizar distintas palabras para llegar a la misma conclusión– los términos en los que se expresa sobre el asunto John Lynch en su documentada obra ya citada, quien agrega a lo anterior el siguiente comentario: «Cuando finalmente Felipe II decidió organizar una expedición para invadir Inglaterra, no lo hizo por motivos religiosos, sino por razones de índole política y económica. Su objetivo era golpear en el ori-

[1388] SMIT, J. W., *La revolución en los Países Bajos,* en Varios autores «Revoluciones y rebeliones de la Europa moderna», cit., p. 37 escribe: «una comunidad política en funcionamiento es por fuerza una comunidad moral, con unas estructuras de autoridad y unas normas de legitimidad que por lo común militan contra la excesiva violencia».

[1389] *La decadencia de España,* en «España y su mundo», cit., p. 260. PARKER, G., *España y los Países Bajos…,* p. 71 recoge en sus palabras la sentencia definitiva contra el poderío y la amenaza que la Monarquía había representado en Europa tantos años. Escribe PARKER: «… al final, España hizo la paz sin recuperar Brasil, sin conservar el monopolio del comercio de las Indias Orientales… sin garantizar ninguna tolerancia oficial a la religión católica en Holanda y sin persuadir a la República de reconocer la soberanía española de alguna manera…».

[1390] FREYER, H., *op. cit.*, pp. 630-631 y 617. En el mismo sentido se pronuncia MARAVALL, J. A., *La oposición política,* p. 201 al señalar que lo decisivo en los debates políticos es «el argumento de cerrar el paso a los progresos económicos y coloniales de los holandeses en América», de tal forma que pronto «descubrimos en los que siguen pregonando la apelación a las armas, un fundamento mercantil y de intereses puramente laicos… Ello explica que, a pesar del mantenimiento de la guerra, se siga, a través de Sevilla y Cádiz, comerciando con los holandeses».

gen de los ataques contra España y el Imperio» [1391]. Este es, sin duda, el centro de la polémica que aquí se ha iniciado: Erasmo y sus doctrina se habían olvidado, Lutero y la suya no.

Respecto de Francia, tampoco se mantuvo ajena a actos de piratería, aunque estos actos fueran de menor frecuencia e intensidad que en los casos de Inglaterra y Holanda. Con fecha 30 de septiembre y 4 de octubre de 1564 Felipe II dirige escritos a su embajador en Paris Francés de Álava en la que se contienen determinadas órdenes a propósito de la presencia de franceses en la Florida territorio que, desde 1513, pertenecía a la Monarquía Católica y que los franceses venían conociéndola como Nueva Francia. Ordenaba el rey que «habléis con la reina madre» para hacerle saber el estado de la cuestión y el atrevimiento de algunos de sus súbditos («habían ido allí algunos súbditos suyos para querer usurpar aquella provincia». Al mismo tiempo le comunicaría que «he mandado enviar a castigarlos como a piratas)». Sin embargo, dada la buena relación existente entre ambas coronas había de evitarse el enfrentamiento y permitir que «anden allá súbditos guerreando unos con otros»:

> «Cuanto a lo de la Florida y nombre que decís que ahí le dan de la Nueva Francia, es mi voluntad que luego habléis a la Reina madre y le digáis que… habían ido allí algunos súbditos suyos para querer usurpar aquella provincia, tantos años ha por nos descubierta y poseída, he mandado enviar a castigarlos como a piratas… y perturbadores de la paz pública… pero que la hermandad que tengo con el Rey Cristianísimo… en todas las cosas me hace no quererles callar lo que en esto hay, para que lo sepan y manden dar la orden que conviene para retirar de aquella empresa a los que están en la dicha Florida… que no vayan más súbditos suyos a aquellas partes, pues no parece cosa conveniente que… anden allá súbditos guerreando los unos contra los otros…» [1392].

[1391] *La España de Felipe II,* cit., p. 140.

[1392] En *Archivo Documental Español publicado por RAH,* tomo VIII, «Negociaciones con Francia», 1565, 8 de julio a 1566, 29 de octubre, Madrid 1954, p. 98. El 8 de julio de 1565 el embajador Francés de Álava escribe a Felipe II a propósito de navíos franceses en la Florida operando sin consentimiento de la corona. Según indica el embajador «el dicho Monluc me tiene dada palabra que no entrará en tierras de V. M. para hacer daño en ellas,… aperciben tanta gente que es cosa de consideración. El marinero principal dellos me afirma que arma para el Brasil y que no irán en ninguna manera a la Florida, que antes, si se topasen con los que van a ella, pelearían de buena gana contra ellos, porque son herejes y van a estender la hertejía por la India si pudieren, llevando predicadores para ello y otros instrumentos infernales». Ibidem, p. 6 y 7. En carta del rey a Francés de Álava desde Madrid a 22 de diciembre de 1565, *op. cit.*, p. 177 escribe Felipe II: «En lo de la Florida hemos visto lo que os respondieron, y nos parece respuesta que aunque ellos la deben tener por descubierta, no lo es de manera que no se muestre su ruín ánimo, y así es menester que torneis a hacer instancia sobre ello y que a lo que os dixeron les respondáis yo he estado siempre en posesión de aquella provincia, de muchos años atrás descubierta y hechos actos posesorios…» El escrito enviado por Felipe II al embajador Alava el 23 de febrero de 1566 demuestra que el problema continuaba más vivo que nunca. Según Felipe II: «… lo sucedido en La Florida, adonde mandamos ir a Pedro Menéndez de Avilés… para que entiendan la calidad y llaneza con que procedemos con ellos…

5.

> Embajador en París: *«Dice Este Rey [de Francia] que no es su voluntad que sus súbditos vayan a ocupar las tierras por V. M. descubiertas y poseídas». «La Reina no me supo hablar palabra en la materia. Se metió en cólera conmigo. "No hay pirata que no sea criado de vuestros ministros". Dije que «teneis en vuestro reino más herejes y más desobedientes que nunca y quereis que yo diga a mi Señor que todo está llano».* Duque de Alba: *«Los franceses que allí estaban no eran soldados sino piratas robadores y herejes que querían predicar* [en la Florida]». *«Si se abandona la mercadería se nos colarán mercaderes extranjeros para calamidad e injuria nuestra».* Vaticano: *«Aunque sus fuerzas marítimas* [Felipe III] *estén dirigidas hacia las Indias, existe sospecha de que quieren entrometerse de nuevo en el Mediterráneo». «El beneficio que recibe Italia del poder que tiene en ella España es el contrapeso de su quietud, de su libertad y de su religión».*

No fue éste un asunto menor que hubo de enfrentar a las dos coronas. Las noticias que nos proporcionan los documentos son bastante reveladoras de cuáles eran las verdaderas intenciones de los franceses respecto de lo que lla-

---

que por algunos papeles que hasta agora se habían hallado en La Florida y confesión de algunos de los que se tomaron se entendió bien claro que había sido el Almirante de Francia el que había hecho aquella expedición y por cuya orden los franceses… habían ocupado el sitio en que se habían hecho fuertes y con intención de pasar adelante a ocupar otros puertos y poblaciones nuestras… habiendo sido el dicho Almirante… quisiera castigarle tan exemplarmente como su atrevimiento, y el caso y exceso requiere…». *Ibidem,* pp. 246-248. En el documento consta que el embajador Forkevaux respondió al duque de Alba que no sabía nada de lo sucedido. Por otros medios se supo que un tal Pedro Menéndez había dicho que el francés encargado del asunto le había ordenado «que le hiciese buena guerra como se acostumbraba entre soldados. Le respondió que él no era soldado, sino corsario y que el francés le replicó quer le mostraría patentes de su Rey y entendería que él estaba allí por orden suya», p. 248. En p. 249 el mismo documento nos proporciona más noticias sobre la presencia de franceses en la Florida. No siempre éstas se refieren a cuestiones políticas o económicas así como de apropiación de territorios por la violencia. En este caso el duque de Alba informa al embajador Fourquevaux sobre la justicia hecha sobre franceses en territorios de la corona española que no eran sino piratas y, además herejes activos. Se nos dice en el citado documento: «El otro punto fue agraviarse mucho de parescerle que se había hecho gran crueldad en pasar a cuchillo a tantos soldados después de rendidos, y que no era aquella la manera de proceder… como el Duque bien lo sabía». La respuesta de este último resulta tan contundente como era natural en él, así como, al parecer, asistida de razón: «porque los franceses que allí estaban él sabía bien [se refiere al embajador francés] que no eran soldados, pues no tiraban sueldo de su Príncipe, antes tenían la calidad de verdaderos piratas robadores, el castigo de los cuales era muy propio el que se les dio y muy conforme a su delito y que juntamente con esto eran también herejes que querían predicar en aquella parte su perversa doctrina… para que de allí se extendiese…» Con fecha 2 de marzo de 1566 el señor de Vaux comunica a Felipe II lo que sigue: «… aviso à V. M. que en algunos puertos deste reyno se arma cuantidad de navíos para un viaje a la Florida, que dicen se manda emprender al hijo de Monsieur de Monluc el cual para ese efecto manda hacer en San Juan de Luz cuatro galeasas y otras dos que se rehacen que se perdieron el verano pasado, que son ocho, y esas yo las he visto que se acababan con mucha diligencia…», pp. 254-255.

maban su «Nueva Francia». Las anteriores instrucciones de Felipe II dejaban escaso margen de maniobra al joven rey de Francia y la reina madre. Desde Tours el 20 y 30 de noviembre de 1565 el embajador español, en presencia del embajador francés San Sulpicio, intentó dejar las cosas claras. La falaz argumentación tanto de la Reina madre como de su hijo, no era sino el síntoma de las verdaderas intenciones de la corona francesa respecto a España, en lo que a expansión territorial se refiere. Francés de Álava se verá obligado a decir a Felipe II que «La dicha Reina no me supo hablar palabra en la materia, haciendo de la inosentica del caso». Con su maniobra de distracción o de disimulación lo que pretendía con torpes argumentos era convencer al veterano embajador español de que la Florida era francesa. Lo hizo hasta el punto de que «se metió en cólera conmigo y yo con ella, para decir a V. M. la verdad, porque no me respondía à propósito y hacía de espantada de cada cosa de las que yo decía», amenazando con solicitar de Felipe II el cambio de embajador. El 16 de marzo de 1516 el duque de Alba escribe una carta cuyo punto central trataba del mismo que había motivado las desavenencias entre la reina madre de Francia y él mismo [1393].

Un caso más en el que la injusticia trata de imponerse por la fuerza, a sabiendas que los ¿argumentos? esgrimidos por la corona francesa no se tenían en pie ni un momento. Furia sin argumentos contra razón evidente. Algo de esto revoloteaba en la mente del monje alemán, cuando explicaba que «Donde se padece la injusticia y se hace el bien no son necesarios ni la disputa ni la contienda, ni los tribunales ni los jueces, ni el castigo ni el derecho ni la espada. Por eso es imposible que entre cristianos tengan algo que hacer ni la espada ni el derecho seculares» [1394].

Tras variadas peripecias en las que Álava hizo gala de firmeza y sentido del humor a un tiempo, les dirigió una admonición que tenía más de amenaza que de informe diplomático. El embajador lo explica de modo que considero

---

[1393] El rey de Francia, en el momento enfermo y acompañado de su madre. Tras declarar ante los españoles la mejoría del rey, se manifiesta en estos términos: *En queriendo explicarle los puntos que V. M. me ordena, se levantó esta Reina y me dijo: entremos a mi aposento; respondíle: no; ya que puede estar aquí vuestro hijo, mejor será sea en su presencia… se enfadó mucho desto y que se sentó de golpe, y hízome sentar con un ímpetu extraño, dándome priesa… en forma airada. Díxele… que V. M.mandaba… lo que tocaba a la religión católica… que mirara que el tiempo se pasaba, no naciese algún inconveniente, sin que la madre dixese palabra, dixo este Rey: don Francés… lo que trató con la Reina mi hermana, el duque de Alba y don Juan Manrique en presencia de mi madre y mia,,, y mis consejeros… Respondíles: este cuando, ¿ha de llegar? Respondió esta Reina: sí, llegará, con una frialdad muy grande… díxome que… no se podía hacer más, porque daban asiento a las cosas del reino, y que luego tratarían las de la fe, porque si se perdía dicho reino era perdida la fe y la Coirona de su hijo… Aquí me dixo muy blandamente que no deseaba otra cosa en este mundo sino asentar la fe católica,…»* En *Archivo Documental Español,* cit., doc. 1205, p. 258.

[1394] En *Sobre la autoridad secular…,* en *Escritos políticos,* p. 28.

insuperable: «En las insolencias que se han hecho a vasallos de V. M. por la mar cargué la mano para que se hiciese justicia diferente de la de hasta aquí… no hay pirata que no sea criado de alguno de vuestros ministros y favorecido a banderas desplegadas, y si quereis que los nombre, los nombraré tres o cuatro». Es comprensible que el ambiente se iba caldeando por momentos y por ambas partes, probablemente más de lo debido y, desde luego mucho más de lo normal. Se intentó doblegar el ánimo del embajador español argumentándole que «también en España se hacían desórdenes y no se castigaban… a esto repliqué… riyéndome de que quisiese poner en parangón estas miserias. Díjome que me diese gran priesa a que me fuese, y todo… por respecto de los hugonotes que estaban presentes». Matiz, este último, que no pasa desapercibido. Al fin el embajador Álava les advirtió que carecían de argumentos y que por ello «se serraban conmigo». El enojo de la reina madre le obligó a rematar el curioso e ilustrativo coloquio diciéndoles que «teneis en vuestro reino más herejes, mas diviso [sic] y más desobedientes que nunca y quereis que yo de a entender al Rey, mi Señor, que todo está llano…». Finalmente, el día 30 llegó la respuesta real al embajador Álava y que voy a sintetizar:

> «Dice este Rey… que él no entiende ni es su voluntad que sus súbditos vayan a… ocupar las tierras… por V. M. descubiertas y poseídas, pero que V. M. no los ha tanto de estrechar y tenerles la brida tan corta que no puedan meterse… en lo que no fuere descubierto ni poseído por V. M., como es la provincia a la que sus súbditos van, llamada la tierra de bretones, muchos años ha por sus súbditos descubierta… que si a lo contrario hiciesen los dichos sus súbditos, él los enviaría castigar…» [1395].

En todo caso, el ejemplo de Holanda y los Paises Bajos, tan vinculados a esa empresa comercial con territorios americanos, en plena guerra contra España servirá de ejemplo a los ingleses [1396]. España, que había sido la primera en ampliar el horizonte territorial al mundo junto con Portugal, se encuentra con una Holanda que se hacía con un modelo nuevo de imperio comercial en el siglo XVII. La explicación se halla en que España no exploró un verdadero sistema comercial con sus colonias, al margen de su búsqueda de riquezas de oro o plata, que solo sirvieron para costear interminables guerras en muy diversas partes del mundo. Por otro lado, me parece acertado el planteamiento de Koenigsberger a propósito de la gobernabilidad de un Impero, como el Espa-

[1395] *Archivo Documental Español…,* tomo VIII, ci., pp. 144-145 y 155.

[1396] Ver PARKER, S., *En defensa de España,* Barcelona 2022, p. 69. En p. 103 escribe: «… mientras que los ingleses se habían contentado con hundir barcos españoles y saquear colonias aisladas, los holandeses se dedicaron más sistemáticamente a crear un imperio colonial y mercantil rival y a descubrir "de qué modo podemos dañar a este poderoso enemigo con sus propios recursos"».

ñol de los siglos XVI y XVII. Al igual que los doctrinarios de esos siglos entendía que el sistema conciliar impuesto tanto en España como en los distintos territorios y reinos del Imperio, mantuvo unidos los diferentes componentes que daban lugar a su carácter multiterritorial [1397].

Pero esa gobernabilidad que pronto serviría de ejemplo a otros Estados de similares características, no tuvo correspondencia con el modelo de explotación colonial que sí triunfaría en otras partes. John Elliott observará que «La corona española operaba dentro de un sistema europeo de estados altamente competitivo, donde cualquier acumulación de poder y riqueza por parte de uno tenía repercusiones inmediatas sobre sus rivales» [1398]. Tampoco ha de olvidarse que el sistema político español de estos siglos estuvo más empeñado en adquirir riquezas de sus dominios, que de evitar la insuficiencia poblacional y la iniciación de un sistema mercantilista entre españoles y españoles y extranjeros, que propiciase la aparición de una tradición mercantilista más o menos duradera, pero siempre con su natural tendencia al capitalismo.

Es evidente que esta tesis nos sitúa en el umbral de un debate largo y ampliamente discutido por los autores, sea desde un planteamiento sociológico, histórico o religioso. Una formulación más directa y no menos discutida tal vez corresponda a Max Weber, quien en su conocida obra *La ética protestante y el desarrollo del capitalismo,* le permitió formular como una tesis más, que el protestantismo y más concretamente el calvinismo, pudo ser la causa de que fueran los países del norte de Europa los que alcanzaran mayor grado de riqueza y prosperidad. Opinaba que «el hecho obedecía en parte a motivos históricos… una gran parte de los territorios más ricos del Reich… y que más amplio desarrollo habían logrado en el orden económico… se habían convertido en el siglo XVI al protestantismo» [1399].

Sin embargo, para Weber elementos doctrinales o ideológicos, como la confesión religiosa, no eran las únicas razones con suficiente fuerza como para originar cambios transformadores en las sociedades. Sin duda, su propuesta –no la única– tuvo amplia difusión y también no pocos contradictores ya que otros defienden con envidiable tesón posiciones justamente contrarias, o inclu-

---

[1397] KOENIGSBERGER, H. G., *op. cit.*, p. 224; «Por primera vez desde el Imperio romano se intentaba erigir en Europa occidental una organización lo suficientemente vasta para la administración de un conjunto de Estados originariamente independientes. El grado de éxito que obtuvo en el proceso marca la diferencia entre el Imperio español y el de sus antecesores mediavales. Era la contribución de la Monarquía Española al desarrollo político de la Europa moderna». Sobre este tema he tratado en *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica,* Madrid 1998. Pp. 99 ss. También en *Monarquía Católica en Italia. Burocracia imperial y privilegios constitucionales,* Madrid 1992, pp. 217 ss.

[1398] ELLIOT, J., *La apropiación de territorios de ultramar por las potencias europeas,* en «España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800), Madrid 2009, pp. 160-161.

[1399] WEBER, M., *La ética protestante…,* ed. Madrid 1984, pp. 40-41. También p. 42.

yen el punto de vista religioso como uno más que contribuyó al mercantilismo, y luego la acumulación de capital en ciertos países. Alemania es un claro ejemplo de ello, no solo por su privilegiada situación en Europa, como también por sutemprana adscrición al protestantismo en el siglo XVI. Bueno Mesquita en su bien documentado estudio ha llegado a la conclusión de que «Los hechos que explican la expansión de las rutas comerciales parecen indicarnos, al menos, que mucho antes de Lutero y la Reforma la riqueza de la Europa protestante había despegado si la comparamos con la riqueza de la Europa católica» [1400].

Su tesis, que no deja de ofrecer ciertas particularidades metodológicas, se asienta en el hecho de que tanto la Iglesia como los Estados nacionales más alejados de la influencia de Roma, a comienzos del siglo XVI, trataron de «escapar de la influencia política de la Iglesia Católica. Quienes tenían ideas reformistas y estaban cerca de Roma en ese período… fracasaron en sus intentos. Quienes tenían las ideas y podían evitar el castigo de la Iglesia –los que se hallaban lejos de Roma– salieron airosos» [1401]. La sugerente tesis de Mesquita no coincide, sin embargo, con la postura de Carlo M. Cipolla quien afirma que «algunos imperios fueron capaces de crecer y desarrollarse sin ser realmente innovadores en el plano económico… nació de los inesperados… rendimientos de la conquista… pero en lo fundamental el país no cambió». En su opinión es perfectamente aceptable que en la España de los siglos XVI y XVII los ideales caballerescos, la experiencia de la larga Reconquista y las influencias de la nobleza, por una parte, y de la Iglesia, por otra hicieron que aquellos ideales se perpetuaran [1402].

Lo que sí parece fuera de duda es que destacados arbitristas españoles como Cellorigo, Zeballos, Moncada, López Bravo, etc. intentaron transmitir en sus escritos las ventajas que el comercio proporcionaba a un país frente a caducas filosofías sociales ancladas en conceptos tan arcaicos como la nobleza y el privilegio frente al esfuerzo y la ganancia basada en la prosperidad. López Bravo, por citar un ejemplo, se sitúa en la misma línea de comportamiento ya iniciada por los alemanes, ingleses, franceses u holandeses. Según observará

[1400] BUENO MESQUITA, B., *La invención del poder. Reyes, papas y el nacimiento de Occidente,* Madrid 2023, p'. 239.

[1401] *Ibidem*, p. 243.

[1402] CIPOLLA, C. M., *Por una teoría general de la decadencia económica,* en Varios autores, *La decadencia económica de los Imperios,* Madrid 1999, p. 20. En p. 21 escribe: «Hemos de admitir quelo que *ex post* aparece como un patrón de conducta obsoleto fue, en una etapa anterior de la vida de un imperio, un modo satisfactorio de hacer las cosas, del cual los miembros del imperio se sentían con razón orgullosos. Los españoles habían conseguido su unidad nacional y habían levantado un gigantesco imperio siendo soldados y cruzados, no mercaderes y artesanos. Su orgullo se basaba en aquellos tradicionales e ideales beligerantes que les habían ayudado en la reconquista de su país, así como en la conquista de las Américas.

«expulsada la desidia del rico, muchos de los perdidos por el ocio», conectarán con los que realizaban actividades lucrativas, y lo harán «tanto por necesidad como espontáneamente». Su tratamiento del importante tema comercial para el desarrollo y prosperidad de España nada tiene que envidiar al que ya se llevaba a cabo en los países más avanzados:

> «porque, honrado el comercio y expulsada la desidia del rico, muchos de los perdidos por el ocio… se entregarán a esta actividad… tanto por necesidad como espontáneamente… si abandona la mercadería… se nos colarán mercaderes extranjeros para calamidad e injuria nuestra… Tampoco se ha de condenar el comercio por el hecho de que el comerciante, buscando el lucro, se halle expuesto al fraude, porque estos son vicios del hombre y no del oficio» [1403].

Parece admitido que a la altura de 1500 los centros comerciales castellanos no tenían la importancia de los de Gante o Brujas, e incluso Venecia. Su peso específico era escaso en el concierto de los países de Europa occidental. Opinaba Larraz que por lo que respecta «a la marina mercante, es probable que las provincias holandesas superaran a la Castilla de 1500». Ahora bien, desde el momento en que comenzó a desarrollarse la explotación colonial, tanto Castilla como Portugal, al ser precursoras, superaban con creces la media europea. Incluso puede decirse que «Castilla era a comienzos del XVI una potencia». A pesar de ello era el momento en que en el Atlántico y Mar del Norte comenzará la disputa económico-política por dominar el comercio a una escala antes desconocida. Atendiendo a los siempre esclarecedores argumentos de Bacon los más importantes avances del hombre, en el campo espiritual, como político o económico, no ha sido el producto de combinaciones del espíritu junto con la voluntad. Más bien han sido la consecuencia de la «casualidad que acostumbra a obrar sino después de siglos [1404]».

Aunque Castilla había comenzado antes y tenía mayor experiencia, Inglaterra duplicó sus esfuerzos marítimo-comerciales tras la colonización de Bermudas, Barbados y Jamaica. Algo similar sucedió con los Países Bajos en los que pronto se desarrolló un modo capitalista de producción de tipo industrial que, incluso servirá de modelo a Inglaterra [1405]. En un interesante docu-

---

[1403] LÓPEZ BRAVO, M., *Del Rey y de la raçón de gobernar,* cit., pp. 251-252.

[1404] BACON, F., *Novum organum,* cit., p. 190.

[1405] LARRAZ, J., *La época del mercantilismo en Castilla,* cit., pp. 13 a 16. También SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Historia social y económica de la Edad media europea,* Madrid 1984, pp. 427 ss. Ver también ELLIOTT, J. H., *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América,* Madrid 2017. También MARTÍN SANZ, F., *La política internacional de Felipe IV,* Madrid 2016. Lo cual no quiere decir que mientras duró la guerra y, sobre todo, en sus momentos más duros, las Provincias del Norte no perdieran buena parte de sus oportunidades de extender el comercio con territorios ya frecuentados por ingleses y alemanes. Ver PARKER, G., *op. cit.*, pp. 274 ss. y al contrario en otras zonas especialmente Brasil, ver pp. 69-70.

mento de 1619 el papa comunica al nuncio Sanseverino el interés del Vaticano por «los asuntos del Estado político de los holandeses» y no solo por lo que ello pudiera afectar a tema tan crucial como eran los relativos a la religión Católica, sino porque el hecho mismo de ser «importantes para cuestiones religiosas», también podían tener efectos negativos de otro tipo para el Vaticano y su política. Refiriéndose, como es obvio, al rey de España, el hecho mismo de conocer cuáles eran «sus planes» resultaba ser en este momento asunto del máximo interés, porque «aunque sus fuerzas marítimas pueden estar completamente dirigidas hacia las Indias, existe la sospecha de que quieren entrometerse de nuevo en el Mediterráneo» [1406]. No parece desacertado pensar que en la mente del santo Padre sobrepujen sentimientos y recuerdos alternos, en los que el influjo español sobre la sede vaticana parecía estar más próxima de lo habitual en los últimos tiempos.

Por otra parte no solo fue el escenario comercial el que cambió de orientación en el siglo XVII, también el político y el bélico. Geoffrey Parker sintetiza este aspecto de la cuestión al afirmar que «En Ultramar, los holandeses fueron más positivos en su política exterior, creando enemigos al imperio mundial ibérico donde antes no existían» [1407]. En el caso de Francia sintetiza Elliott que: «las divisiones religiosas y los trastornos civiles de la Francia del siglo XVI fueron sin duda un obstáculo para una empresa de ultramar sostenida y eficaz en las decisivas etapas iniciales de la partida» [1408]. A pesar de ello un autor ha apreciado que la doctrina política y económica francesa del siglo XVII refleja la situación económica del país, y añade «Descartes es tan consciente como Bacon de la necesidad de sustituir la filosofía especulativa por otro tipo de filosofía susceptible de ser aplicada a la producción industrial» [1409].

Y ¿qué sucedió con los dominios italianos, tan perjudicados por la Iglesia Católica y sus «virtudes cristianas», como dominada por los españoles tal como acusaba abiertamente Maquiavelo? La realidad demuestra con creces que los principados eclesiásticos, precisamente por estar basados en la autoridad de Dios, y carecer de armas defensivas, no constituyeron enemigo para los

---

Ver Graciela Soriano, *La praxis política del absolutismo en el testamento político de Richelieu,* Madrid 1979, pp. 258-259.

[1406] PRODI, P., *El soberano pontífice*, cit., p. 302.

[1407] *La revuelta holandesa en su escenario europeo,* en España y los Países Bajos…», p. 103.

[1408] *La apropiación de territorios de ultramar…*, cit., p. 162.

[1409] FARRINGTON, B., *Francis Bacon filósofo de la revolución industrial,* Madrid 1971, p. 23. A lo anterior añade: «Podemos imaginar que Descartes llegó a ello con independencia, o bien, lo que es más probable, que está inspirado en el estudio de las obras de Bacon…»Al abogar por esta idea del matrimonio entre ciencia e industria, Bacon deja bien claro que su proyecto era tan amplio que no pensaba que pudiera triunfar, al menos que tuviera la gran fortuna de, primero, que el rey lo mhiciese suyo, y, segundo, que obtuviera el apoyo de los sabios e influyentes de toda Europa».

que perseguían el engrandecimiento de sus estados mediante la guerra. Evidentemente no era lo mismo que los principados cuya existencia se debía a las armas. Maquiavelo explicó las vicisitudes por la que pasó la Iglesia romana a través de los siglos. Su importancia como ente político temporal. Antes de Gregorio VI cualquier potentado italiano podía desafiar y hasta dominar un principado que no ofrecía resistencia, salvo aquella, desde luego insalvable para un cristiano, que dependía de asistencia divina. Tras aquel pontífice las cosas cambiaron. Lo hemos visto tras el documentado estudio de Paolo Prodi del que aquí se hace referencia. En el cap. XI de *El Príncipe*, Maquiavelo comenta: «Antes que el rey de Francia Carlos VIII, viniera a Italia, esta… estaba distribuida bajo el imperio del Papa, Venecianos, rey de Nápoles, duque de Milán y Florencia. Estos potentados debían tener dos cuidados principales: el uno que ningún extranjero trajera ejércitos a Italia, el otro que no se engrandeciera ninguno de ellos».

Hace años que el maestro Ajello explicó en un excelente libro que «en la época del mercantilismo incipiente, cuando nacieron las premisas estructurales y mentales de la productividad moderna, las empresas comerciales no sostenidas por una adecuada potencia militar, es decir, por una fuerte armada, no tenían en el Mediterráneo las mínimas condiciones de existencia» [1410]. En estas circunstancias el derecho se mostraba insuficiente para poner freno a cualquier tipo de injusticia. Era la época en que las grandes fuerzas navales imponían su criterio. Hay un párrafo de Lutero que viene bien al caso. Desde luego, ni fuerzas navales, ni espada, ni derecho. Nos dice «¿Por qué es esto así? Porque el justo hace por sí solo todo lo que exigen todas las leyes y más. Y los injustos no hacen nada justo. Por lo que necesita que el derecho les enseñe, les coaccione y les obligue a hacer el bien» [1411]. Manteniendo en lo sustancial la tesis antes expuesta de Ajello, no sería desdeñable recordar lo que sobre este mismo extremo opinaba Saavedra Fajardo, cuya opinión, aun siendo un tanto general,

[1410] AJELLO, R., *Il problema storico del Mezzogiorno,* Napoli 1994, p. 54-55. Y añade: «Es demostrable el fracaso progresivo de la actividad marítima en el Sur desde fines del siglo XVI hasta los años ochenta del setecientos. Fue en estas condiciones de debilidad del Reino cuando sus mercaderes asumieron un carácter colonial en beneficio de las grandes potencias marítimas… Elemento decisivo de esta involución del Sur fue la política de enrocamiento y de defensa pasiva del gobierno español en el Mediterráneo». Siguiendo a BRAUDEL, F., reconoce Ajello que los españoles se mostraron favorables al enrocamiento de las plazas fuertes más que a la proyección y expansión hacia el mar abierto, adoptando una política tanto estáticamente defensiva como la otomana era dinámica Y expansiva». Termina afirmando (p. 55-56) «Así viene a realizarse un modelo de desarrollo estatalístico, no marcial, no emprendedor, parasitario. El vínculo entre España y Nápoles mue siempre menos de carácter militar y siempre más de carácter económico, debido a la participación de los ahorradores de cualquier estatus a la fallida e improductiva empresa estatal. Las consecuencias… una economía centralizada, estatal, y fuertemente parasitaria.

[1411] *Sobre la autoridad secular…,* en *Escritos políticos,* cit., p. 29.

parece perfectamente asumible, una vez que se atraen a aquellos territorios y principados el riesgo de unos franceses ansiosos por recuperar unos territorios perdidos, o la no menor ambición de algunos Papas italianos poseídos por su reputación de príncipes temporales, por incorporarlos al ámbito de la antigua Italia. Opinaba Saavedra que:

> «Este beneficio que recibe Italia del poder que tiene en ella España, juzgan algunos por servidumbre, siendo el contrapeso de su quietud, de su libertad, y de su religión. El error nace, de no conocer la importancia de él» [1412].

Como es lógico pensar, todo este conjunto de sucesos no escapará a la perspicaz y siempre alerta mirada de Quevedo. Fruto de su fecunda imaginación es un relato a propósito del estatus existente entre España y los Países Bajos en un período en el que la derrota de las armas de Felipe II se contemplaba ya, de forma generalizada, como una realidad poco cuestionable. No lo eran, desde luego, para expertos en el tema por ser directos conocedores de lo que venía sucediendo en Flandes, como son los ejemplos casi contemporáneos de Saavedra y Guzmán, Valle de la Cerda y Bernardino de Mendoza ya referidos, sino que también formaba parte de un profundo sentimiento de pesar en los ámbitos oficiales que, de una u otra forma, se irradiaba al seno de la comunidad. Las notas dejadas por los máximos responsables del gobierno a principios del siglo XVII constituyen por sí mismas un recopilatorio de lamentos en los que no se advierte salida alguna. En 1602 el experimentado diplomático duque de Sessa dirigió una carta a Baltasar de Zúñiga cuyo contenido, por expresivo e impactante en su contenido seleccionaré para dar por cerrado este triste aspecto que ofrecía la Monarquía Católica:

> «Verdaderamente, señor, me parece que poco a poco nos vamos haciendo terreno a donde todo el mundo quiere tirar sus flechas, i V. S. sabe que ningún imperio, por grande que haya sido, a podido sustentar largo tiempo muchas guerras juntas en diferentes partes… Yo me puedo engañar, pero dudo que con solo tratar de defendernos se pueda sustentar imperio tan derramado como el nuestro» [1413].

Lo importante del suceso imaginario que describe Quevedo radica, no en los hechos en sí mismos, sino en el significado que representan y la atmósfera política que los envuelve a la vista del orbe político en el que se desarrollan. Quevedo pone en boca de un grupo de holandeses dedicados al

---

[1412] *Idea de un príncipe político cristiano,* Empresa XLV, p. 455.
[1413] PARKER, G., *Felipe II,* cit., p. 988.

comercio hechos y comentarios que perfectamente podían encajar en la realidad del ese momento. En el fondo tales hechos venían siendo vaticinados con sombríos comentarios por la doctrina política desde hacía tiempo. Todo esto ya ha quedado reflejado en las palabras de significados tratadistas, politólogos y militares a que he hecho referencia páginas atrás. De entre las palabras de Quevedo se desliza, en todo su demoledor significado, la humillante derrota que se percibía en el horizonte de la Monarquía Católica a manos de los valientes patriotas flamencos que en desigual guerra habían logrado deshacer el nudo que asfixiaba su libertad, sus privilegios y sus viejas costumbres.

Del relato del imaginario capitán holandés de una nave dedicada al comercio, Quevedo pone en evidencia la tozudez de un soberbio Felipe II capaz de añadir al asesinato de dos condes considerados traidores a su causa, el sacrificio de «mas de dos millones he hombres». Como pertenecientes a la nueva e independiente «República de Olanda» acuden ahora al Nuevo Mundo, como parte del gran imperio español, «para ofrecer amistad y comercio». La acerada crítica quevedesca pone en boca del fabuloso capitán de la nave palabras que parecen estallar como metrallas en la conciencia, hermética e intolerante, del integrismo político-religioso español; en suma de un Imperio frente al cual «con las victorias nos hemos hecho soberanos». Sin duda Quevedo, una vez más, hace en sus bien ideados comentarios burla y desprecio de la tan reputada Monarquía Católica:

> «… Dióse una tormenta en un puerto de Chile con un barco de holandeses… El Capitán del baxel sosegó diciendo que eran Olandeses, que venían de parte de Aquella República… El indio que gobernaba a los demás fue a dar cuenta a los Magistrados de la nueva gente y de su pretensión… Le preguntaron quien era, de donde venían, y à qué, y en nombre de quien… Respondió… soy Capitán Olandés, vengo de Olanda, República en el último occidente a ofrecer amistad y comercio: nosotros vivimos en una tierra que la miran seca con indignación debaxo de sus olas… Fuimos pocos años a vasallos y Patrimonio del Grande Monarca de las Españas y Nuevo Mundo, donde sola nuestra valentía swe ve fuera del cerco de su Corona… Pusímonos en libertad con grande trabajo, porque el ánimo severo de Felipe II quiso más un castigo de dos Señores, que tantas Provincias y Señoríos. Armámonos de valor [en] la venganza, y con guerras de sesenta años y más, hemos sacrificado a estas las vidas de más de dos millones de hombres, siendo sepulcro universal de Europa las campañas y sitios de Flandes. Con las victorias nos hemos hecho soberanos, señores de la mitad de sus Estados» [1414].

[1414] Quevedo, F. de, *La Hora de todos y la fortuna con seso, 1636, p. 268.*

6.

> Fr. A. de Guevara; *«Italia está poblada de pecadores, ellos nunca entran en la iglesia y en la gente no hay devoción».* Boccalini: *«Los zorros españoles, católicos, tras entrar armados en el templo de Dios quieren adquirir esta pequeña Italia residencia del Vicario de Cristo». «Nuestra tradición no era intervenir en la guerra entre estos grandes príncipes* [Carlos V y Francisco I] *y liberarse de quien vencía, gastando nuestro dinero para protegernos contra las victorias».*

Mientras Holanda e Inglaterra progresaban en su activa explotación comercial de sus nuevas colonias, Castilla se adormecerá en los viejos moldes con residuos medievales, ofrendando culto a los viejos privilegios de clase, si bien que complementado el orden social y político con unos materiales que existían desde principios del siglo XVI. Mejor la patente de hidalguía que el comercio, mejor la ganancia segura que el riesgo, mejor los estudios en las nuevas Universidades que la aventura bélica o el trajín agrícola y el pequeño comercio. Como dijo Cristopher Hill y he citado antes: el protestantismo no condujo automáticamente, primero al comercio con el riesgo incorporado y después a la industrialización. Lo que sucedió fue una inversión de los viejos valores, el premio a lo caduco, el privilegio de la casta o de la sangre como motivos de engrandecimiento en todos los órdenes. Benjamín Farrington tiene escrito que «Al abogar por la idea de matrimonio entre ciencia e industria, Bacon deja bien claro que su proyecto era tan amplio que no pensaba que pudiera triunfar, al menos que tuviera la gran fortuna de, primero, que el rey lo hiciera suyo, y, segundo, que obtuviera el apoyo de los sabios e influyentes de Europa» [1415].

Creo, no obstante, que Bertrand Russel nos ha ofrecido una descripción del ambiente más completo, más profundo y más sugerente a los nuevos planteamientos. La realidad es que no pocos filósofos de renombre limitaron la teoría del conocimiento a la ética y a la política. Eso ya lo hemos podido comprobar. Desde luego tampoco era esta su opinión. Para Russel «la ciencia como la técnica estaba creando en los hombres prácticos una actitud completamente distinta de la que iba a encontrarse entre los filósofos teóricos. La técnica con-

[1415] FARRINGTON, B., *Francis Bacon filósofo de la revolución industrial*, ed. de Madrid 1971, p. 23. En p. 72 BACON, F., *Novum organum, cit.,* escribe significativamente*:* «No hay para las ciencias otro objeto verdadero y legítimo, que el de dotar la vida humana de descubrimientos y recursos nuevos. Pero la mayoría no entiende así las cosas, y tiene solo por regla el amor del lucro y la pedantería, a menos que de vez en cuanto no se encuentre algún artesano de genio emprendedor… que persiga algún descubrimiento, lo que de ordinario no se puede conseguir sino a costa de un gran dispendio de recursos metálicos.» Ver también p. 29. Ver nota 21 *ut supra.*

fería un sentimiento de poder: el hombre está ahora mucho menos a merced de su contorno de lo que estaba en tiempos anteriores. La técnica científica requiere la cooperación de un gran número de individuos organizados bajo una sola dirección… una estructura social bien trabada.…» [1416].

El ejemplo de los estados y señoríos italianos nos es bien conocido. Incómodamente situados entre las persistentes ambiciones anexionistas francesas, por un lado, y el inalterable protagonismo español en su suelo, hubieron de ensayar complejas fórmulas capaces de eludir su desaparición como entes políticos autónomos [1417]. Aparte de incapacidad comercial y de progreso económico demostrada por España, el problema fundamental era para ellos, ante todo, una cuestión de supervivencia. Es por ello que la cuestión religiosa, según el modelo que estaba ofreciendo una Europa central envuelta en verdaderas guerras de religión, tuviera menor relevancia en los dominios españoles en Italia [1418].

Resulta lógico que la Monarquía protegiera los territorios italianos sometidos a su dominación de los riesgos inherentes a la penetración sin obstáculos de la religión reformista. Ya Francis Bacon nos ofrecía un horizonte en la actividad humana lleno de posibilidades. Algo que nada tuviera que ver con las especulaciones doctrinales, dogmáticas en su formulación y continuamente renovadas en un esfuerzo estéril para el bienestar material del hombre. Decía el filósofo inglés que resulta sobrecogedor ver que durante siglos nadie se haya empeñado en buscar «una vía segura» en sus reflexiones. Reflexiones que partiendo de la observación y de la experiencia acumulada abrieran las puertas del espíritu. Por el contrario, nos dice: «todo se había abandonado a las tinieblas de la tradición, a los torbellinos de la argumentación, a las inciertas olas del azar y de una experiencia sin regla ni medida» [1419].

En 1628 Madrid designa como visitador general del reino de Sicilia a Diego de Riaño quien desde el primer momento cuenta con la colaboración

---

[1416] *Historia de la Filosofía,* cit., p. 540.

[1417] Strauss, L., *Meditación sobre Maquiavelo, op. cit.*, p. 74. Refiriéndose al cap. 12 de la obra «Maquiavelo dice que el resultado del sistema militar italiano ha sido que "Italia ha sido invadida por Carlos, saqueada por Luís, violada por Fernando, e insultada por los suizos…" ¿Qué otra conclusión puede sacarse de este estado de cosas, sino que hay que encaminar todos los esfuerzos a liberar Italia, después de haber efectuado una completa reforma de su sistema militar…?… El capítulo produce la impresión de que las únicas cosas requeridas por la liberación de Italia son el fuerte odio de los italianos hacia la dominación extranjera y su antiguo valor…».

[1418] Guevara, Fray A. de en una carta dirigida al embajador Jerónimo Vique desde Granada el 20 de julio de 1528, en BAE tomo XIII, p. 103, inserta el siguiente comentario: «A pocos he visto venir de Italia… no porque la tierra no esté consagrada de santos, sino porque agora está poblada de pecadores. La propiedad de las campanas es que llamen a todos para que vengan a misa, y ellos nunca entran en la iglesia; y a mi parecer tal es la condición de Italia, do hay grandes santuarios, que provocan a oración, y en la gente della no hay devoción».

[1419] *Novum organum,* cit., p. 73.

de Mario Cutelli en la nada fácil tarea que debía cumplir, Lo cierto es que, desde el punto de vista jurídico y administrativo, Cutelli ascendió tanto en la confianza del gobierno español como en la escala administrativa propia del reino. A fines de 1632 Cutelli es enviado España por el virrey Afán de Ribera con una misión nada fácil: convencer a Felipe IV y al Consejo de Italia de los inconvenientes que se producían, tanto de orden público como de tipo jurisdiccional entre los tribunales ordinarios y el tribunal inquisitorial. Cutelli demostró ser suficientemente hábil como para demostrar, con apoyo del derecho canónico, del derecho común y de la propia legislación regia sobre el tema, que los oficiales del Santo Oficio, tanto como los familiares del mismo que su competencia era precaria. Consecuencia de ello era que el Santo Oficio ejercía su jurisdicción por fuera de los límites precisados por las Pragmáticas de 1580 y 1597.

El resultado de los grandes trabajos indagatorios de Cutelli llevan a una conclusión que creo interesante resaltar: «La irreductible extensión de los poderes del Santo Oficio [hacían] de los inquisidores un elemento específico del absolutismo y del modelo administrativo español. Introducido en Italia por Fernando el Católico… consolidado durante el reinado de Carlos V… desempeñaba plenamente el papel político de ser el tutor de la pureza de la fe católica… garante de la fidelidad de los súbditos a la corona» [1420]. Una vez más religión y política, política y religión unidos en la esencial misión de la conservación del Estado y la obediencia de los súbditos.

Pero el siglo XVII no deja de ofrecernos una imagen un tanto turbulenta, la imagen de una sociedad en crisis. Esa crisis procede esencialmente de la contraposición entre dos estamentos en declive. Por vez primera nos encontramos con reacciones sociales en contra del régimen político, sin que ello suponga alteración alguna en las líneas maestras del sistema político imperante. La contradicción parece ser el motor del comportamiento individual y social. Maravall observa que «La historia y… la psicología que observa los caracteres de los individuos y de los pueblos son probablemente las materias más leídas… del Barroco» [1421]. Como nos describe Saavedra Fajardo «Es, pues el hombre el mas inconstante de los animales, à sí, y a ellos dañoso… Con especie de bien yerra, y con amor propio persevera… Sabe disimular, y tener oculto largo tiempo sus afectos. Con las palabras, la risa, y las lágrimas, encubre lo que tiene en el corazón. Con la Religión disfraza sus designios, con el juramento los acredita, y con la mentira los oculta. Obedece al temor y a la esperanza, Los favores le hacen ingrato, el mando soberbio… Escribe en cera los benefi-

[1420] SCIUTI RUSSI, V., *Mario Cutelli. Una utopia di governo,* s/l 1994pp. 10-15.
[1421] *La cultura del Barroco*, p. 151.

cios, las injurias recibidas en mármol… En la necesidad es humilde… y fuera de ella arrogante…» [1422].

Sin embargo creo oportuno recordar la influencia que, en Nápoles desde 1540 y hasta su temprana muerte, tuvo Juan de Valdés, cuya perspectiva histórica y compromiso religioso ha despertado la atención de no pocos historiadores. Según Nieto desde ese mismo año existen testimonios de su actividad religiosa, «sus doctrinas y enseñanzas eran publicadas desde los púlpitos de las iglesias napolitanas». Y quizás lo más importante, Valdés pugnaba por ampliar el círculo de adeptos dando entrada a «personas con aspiraciones reformistas aristocráticas» [1423].

Consumados maestros de la práctica política, adecuando sus decisiones según cada «caso», optaron por cambiar «simuladamente» de bando a tenor de las cambiantes circunstancias políticas. El juez español en Nápoles Juan Alfonso de Lancina, quien estaba al tanto de las inquietudes de los napolitanos y de Italia en general, escribía en sus *Commentarios políticos* que «no hay mejor dinero que el que se gasta en espías, que una noticia en tiempo oportuno, salva la ruina de un Reyno» [1424].

El instinto de conservación constituyó su principal razón de Estado. Era una forma, sin duda la principal, de capear los amenazantes temporales políticos internacionales que ponían en peligro su existencia [1425]. De entre los reinos y territorios componentes de la Monarquía multiterritorial española, Nápoles ocupaba un lugar de preferencia para los reyes de la Casa de Austria, en tanto que la mayor parte de los recursos financieros destinados a financiar guerras en

---

[1422] *Idea de un Príncipe político cristiano…,* vol. II, Empresa XLVI, pp. 414-415.

[1423] Nieto, J. C., *Juan de Valdés y los orígenes…,* p. 245.

[1424] *Commentarios políticos a los Annales de Cayo Vero Cornelio Tácito,* Madrid 1687, I, cap. CVIII, p. 201. En carta del embajador Guzmán de Silva a S. M. en Londres a 21 de noviembre de 1564, en *Colección de Documentos Inéditos…,* vol. LXXXIX, Madrid 1887, p. 57 leemos: «Aquí se tienen cuenta con enviar espías a toda parte para entender lo que se hace y usan de cautela adecuando a los que envían que digan que se van de aquí porque son católicos… se debe tener mucha cautela con algunos, que es causa de que a mi me traen con harto recato, porque vienen a engañar debajo especie de bondad».

[1425] Strauss, L., *Meditación…,* p. 223 Al decir que la cristiandad ha hecho al mundo débil, Maquiavelo no niega que el cristianismo posea un poder muy grande… La severa moralidad predicada por los primeros cristianos producía respeto y temor, especialmente en aquellos súbditos del Imperio romano que carecían igualmente de poder político. Al exigir humildad, el cristianismo apelaba a los humildes y les daba fuerza. Por ello pudo heredar el Imperio romano… las jóvenes y vigorosas… naciones que conquistaron el Imperio romano…» Por su parte Vivanti, C., *Maquiavelo. Los tiempos de la Política,* Barcelona 2012, p. 132 agrega: «Maquiavelo quiso sustituir una religión que predicaba la docilidad y convertía en débiles a los hombres por una religión que enseñara el amor por la libertad… Aspiraba a una religión que dijera a los hombres que su primer deber hacia Dios, su única salvación, era ser ciudadanos fuertes». En p. 134 añade que «En los siete libros que componen *El arte de la guerra*, el tema central se impone por la necesidad de devolverle alguna forma de la virtud pasada… "una ciudad bien organizada tiene que desear que el estudio de la guerra se utilice como ejercicio en tiempos de paz y en tiempos de guerra, por necesidad y gloria, y dejar que la parte pública se ocupe de ella"».

Europa y en múltiples lugares del mundo, salían de Castilla, en primer lugar, y después de Nápoles [1426]. Estaba claro que en cada momento el fin justificaba los medios a emplear. En íntima relación con todo lo anterior y teniendo en cuenta el valor estratégico y económico del reino de Nápoles (razones para la codicia francesa y el desafío defensivo español desde los Reyes Católicos), alcanza su verdadera valía el contenido, que no otra cosa más que una llamada a la prudencia, de la carta que el cardenal de Osma escribe a Gonzalo Pérez comendador mayor de León, el 9 de junio de 1530 El purpurado acierta una vez más en el núcleo del problema, puesto que el reino de Nápoles fue siempre centro de las preferencias de los reyes españoles. Razones políticas, económicas y militares justificaban la tenaz resistencia de la Monarquía por conservar este reino, así como Sicilia. En el caso de Nápoles se daba la circunstancia de que se trataba de «un reino de conquista» y no proceder con él como en el reino de Castilla que «es casa de S. M.» «De ahí la necesidad de proceder «con respeto» observando sus leyes, costumbres antiguas y privilegios reconocidos por sus antecesores. Más aún tratándose de un reino nunca pisado por ningún rey español, razón más que suficiente para proceder con él con extrema prudencia «disimulando sus culpas» [1427].

> «El Reyno de Castilla es la casa de S. M. y en ella puede hacer justicia a su voluntad, pero en el reino de Nápoles es menester andar con respeto porque es reino de conquista, no visto de su señor, gobernado siempre en ausencia y ansí es necesario conservarle más con misericordia, disimulando culpas y beneficiando, que con rigores y puntos de Derecho» [1428].

El antiespañolismo, ya mencionado, de Boccalini se manifestará abiertamente en uno de sus escritos, del que tomo unos párrafos de inconfundible animosidad:

> «… los zorros españoles… católicos… y las bárbaras costumbres imprudentes de estos seudocatólicos… el príncipe tan pío, tras haber entrado armado en el templo de Dios… quiere sellar sus empresas con la adquisición de esta pequeña Italia por ser la residencia del Vicario de Cristo, a quien también pretende subordinar, ya que es una potencia que en este pequeño circuito tiene la capacidad de oponerse a la monstruosa maquinaria de su vanagloria…» [1429].

[1426] Galasso, G., *En la periferia del Imperio. La Monarquía Hispánica y el reino de Nápoles,* Barcelona 2000, p. 181.

[1427] Ver García Marín, J. M., *Monarquía Católica en Italia. Burocracia imperial y privilegios constitucionales,* Madrid 1992, *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica,* Madrid 1998; *Castellanos Viejos de Italia. El gobierno de Nápoles a fines del siglo XVII,* Milano 2003.

[1428] *Colección de Documentos Inéditos*…, tomo XIV, Madrid 1841, doc. XIII, pp. 13-14.

[1429] Tomo el dato de Prodi, P., *op. cit.*, pp. 297-298.

Puede decirse que con indiscutible habilidad evitaron afrentar gravemente a ninguna de las dos potencias de las que se sentían amenazados. Francesco Guicciardini haciéndose oir ante la corte de los Reyes Católicos sentenciará con acierto indiscutible un hecho que ya admitía Quevedo y otros antes que él: «no necesitamos gastar nuestro dinero en nutrir guerras agenas, sino reservarlo para protegernos contra las victorias». De este modo, y para conocimiento de todos nos dejará suficientemente claras las razones justificativas de esa práctica constante de la disimulación, forzada por las circunstancias políticas en los estados italianos, afirmando que:

> «Nuestra tradición no era la de intervenir en la guerra entre estos grandes príncipes, sino la de poner toda la atención en defenderse y liberarse de quien vencía a tenor de las ocasiones y necesidades… No necesitábamos gastar nuestro dinero en nutrir guerras ajenas, sino reservarlo para protegernos contra las victorias…» [1430].

[1430] Guicciardini, F., *Oratio Accusatoria,* Bari 1936, pp. 241-242.

BIBLIOGRAFÍA

Abadías Urín, D., *Historia de los Concilios,* Córdoba, 2023.

Agustín de Hipona, San, *La Ciudad de Dios,* Amberes, 1701.

— *Las Confesiones,* Madrid 2011.

Ajello, R., *Il problema storico del Mezzogiorno,* Napoli, 1994.

Allen, P. C., *Felipe III y la Pax Hispánica,* Barcelona, 2006.

Álamos de Barrientos, B., *Tácito español ilustrado con aforismos,* Madrid, 1614.

— *Discurso político al Rey Felipe III al comienzo de su reinado,* ed. Barcelona, 1990.

Álvarez de Toledo, F., *Medios propuestos a S. M. tocantes al socorro y desempeño del Reino,* Madrid, 1602.

Alvar Ezquerra, A., *El embajador imperial Hans Khevenhüller (1538-1606).*

Archivo Documental Español, publicado por la Real Academia de la Historia, tomo VIII, «Negociaciones con Francia», Madrid, 1854.

— Publicado por la Real Academia de la Historia, tomo XIV, vol. X.

Archivo General de Simancas, Secretaría de Estado, legajo, 947.

Astrana Mrín, L., *Epistolario completo de Quevedo,* Madrid, 1946.

Aristóteles, *Etica a Nicómaco.*

Atkinson, J., *Lutero y el nacimiento del protestantismo,* Madrid, 1971.

Avenel, M., *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'Etat de Richalie* tomo I, *(1608-1624),* Paris, 1863.

— *Lettres, instructions diplomatiques…,* tomo VI (1638-1642), Paris, 1867.

Azpilcueta, M. de, *Relectio C. Novit de Iudicis,* Coimbra, 1548.

Bacon, «Sobre la verdadera grandeza de reinos y Estados», en *Ensayos*, Madrid, 2013.

Bacon, F., *Ensayos,* ed. Madrid, 2013.

— *Ensayos sobre la unidad de la religión,* Barcelona, 2023.

— *Novum organum,* ed. de Barcelona, 1979.

— *De las sediciones y los disturbios,* en «Ensayos», Madrid, 2013.

Baños de Velasco, J., *El Ayo y Maestro de Príncipes. Séneca en su vida,* Madrid, 1674.
Barón de Terrateig, *Política en Italia del rey el Católico, 1507-1516,* Barcelona, 1963.
Barrionuevo, J. de, *Avisos,* en B. A. E. tomo CCXXII, núm. 2, Madrid, 1969.
— *Avisos,* en B. A. E., tomo CCXXI, núm. 1, Madrid 1968; CCXXII, núm. 2, 1968.
Bataillón, M., *Erasmo y España*, F. C. E., México, 1950.
Bailly, A., *Richelieu,* Paris, 1934.
Beentham, D., *Max Weber y la teoría política moderna,* Madrid, 1979.
Benavides, J. I., *El cardenal-infante,* Madrid, 2020.
Beneyto, J. M.ª, *La conquista, el imperio y la paz. Vitoria y Erasmo ante Carlos V,* Madrid, 2024.
Bernal, A. M., *Monarquía e Imperio*.
Blázquez Mayoralgo, J., *Perfecta razón de Estado deducida del Rey don Fernando el Católico,* México, 1646.
Boccalini, T., *Discursos del Parnaso y avisos políticos,* Madrid, 1634.
Bodin, J., *Los seis libros de la República (1576),* utilizo la ed. de Madrid 1999 y de Caracas 1965, tomo IV.
Botero, G., *Discorso*, Turín, 1607.
— *Diez Libros de la razón de Estado,* Burgos, 1603.
Braudel, F., *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en época de Felipe II,* Madrid, 1976.
Bravo Gala, *Introducción a Locke.*
Bouard, M. de, «Sixte-Quint et la Ligue. La Légation du Cardinal Caetano en France (1589-1590)», en *Revue des questions historiques,* tome 60, Bordeaux, 1932.
Bueno de Mesquita, B., *La invención del poder. Reyes, Papas y el nacimiento de Occidente,* Madrid, 2023.
Burkhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia,* Barcelona, 2005.
Caballero, F., *Vida de Melchor Cano,* Madrid, 1871.
Campanella, T., *La Monarquía Hispánica,* ed. Madrid, 1982.
— *Discorsi politici ai principi d'Italia,* 1.ª ed. 1607, utilizo la de Napoli 1848.
— *De monarchia hispánica discursus,* Amsterdam, 1640.
Cantú, F., *Spagnolismo e antispagnolismo nella disputa del Nuovo Mondo,* en Aurelio Musi, *Alle origine di una nazione. Antispagnolismo e identitá italiana,* Milano, 2003.
Carande, R., *Carlos V y sus banqueros,* I, Barcelona, 1990.
— *Carlos V y sus banqueros.* 2. *La hacienda real de Castilla,* Barcelona, 1990.
Carlyle, A. J., *La libertad política,* Madrid, 1982.
Carrillo y Lasso de la Vega, A., *Soberanía del Reyno de España,* Córdoba, 1626.
— *Importancia de las leyes,* Córdoba 1626.
— *Virtudes reales,* Córdoba, 1626.

«Cartas de sor María de Ágreda a Felipe IV», en *BAE,* CVIII, «Epistolario español», vol. IV, Madrid, 1954; tomo CIX, Madrid, 1958; 1954.

«Cartas de algunos Padres de la Compañía de Jesus sobre los sucesos de la Monarquía entre los años 1643-1648». En *Memorial Histórico Español,* tomo XIV, publicado por la R.A.E., Madrid, 1862. Ver Introducción de Gayangos.

CASTEILLE, S., *Traité des Héretiques. A savoir si les doit persecuter et comen ou se doit bconduire avec eux…,* año 1554. Manejo la ed. de Génova, 1913.

CASTILLO DE BOBADILLA, J., *Política para Corregidores y señores de vasallos,* 2 vols. Madrid, 1604.

CASTRO, A. de Castro, *Adversus omnes haereses,* tomus primus Madrid 1773; tomus secundus Madrid, 1773.

CASTRO, S. di, *Thesoro político,* Turnoni, 1601.

CERVERA DE LA TORRE, A., *Testimonio Auténtico y Verdadero de las cosas notables que pasaron en la dichosa muerte de nuestro señor don Felipe II,* Valencia, 1599.

CIPOLLA, C. M., «Por una teoría general dela decadencia económica», en Varios autores, *La decadencia económica de los imperios,* Madrid, 1999.

Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, tomo XC, Madrid, 1888.

Colección de Documentos Inéditos..., vol. CI, Madrid, 1891.

— Tomo LXXXII.

— Tomo XXXVII, Madrid, 1860.

— Tomo LXXXVII, Madrid, 1886.

— Tomo LXXXVIII, Madrid, 1861.

— Tomo LXXXIX, Madrid, 1887.

— Tomo LXXXIX, vol. II, Madrid, 1887.

— Tomo XIV, Madrid, 1849.

— Vol. CXIII, Madrid, 1895.

— Vol. CXI, Madrid, 1895.

— Vol. IV, Madrid, 1844.

— Vol. II, Madrid, 1843.

— Tomo XXXVII, Madrid, 1860.

— Vol. XLVII, Madrid, 1865.

— Tomo XLVI, Madrid, 1865.

— Tomo XLIII, Madrid, 1863.

Cortes de los antiguos Reinos de León y Castilla, tomo IV, Madrid, 1882.

Cortes de León y Castilla, Actas, tomo VIII, Madrid, 1866.

Collection de Mémoires relatives à l'Histoire de France, tome XXVIII. *Mémoires du Cardinal de Richelieu,* tome VIII, ed. de M. Petitot, Paris 1823. Año 1635: *Avis donné au Roi aprés la prise de la Rochelle.*

CERDÁN DE TALLADA, T., *Veriloquium en reglas de Estado,* Valencia, 1604.

CLAVERÍA, C., *Erasmo, hombre de mundo, evasivo, suspicaz e impertinente (misántropo, borrachín, pendenciero),* Madrid, 2018.
Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, vol. CXI, Madrid, 1895.
CONDE, F. J., *El saber político en Maquiavelo,* Madrid, 1976.
Cortes de Castilla Actas de, tomo I, Madrid, 1861.
Cortes de Madrid de 1566, en «Actas de las Cortes de Castilla mandadas…,», tomo II, Madrid, 1862.
Cortes de los antiguos Reinos de León y Castilla, tomo IV, Madrid, 1882.
Cortes de Madrid desde 1583 a 1585, en «Actas de las Cortes de Castilla», vol. VII, Madrid, 1866.
Cortes de Toledo de 1538, en B. A, E., tomo LXXXII, núm. 3, Madrid, 1956.
COVARRUBIAS Y LEYVA, D. de, *Relectio in Regulam Peccatum. Omnium Operum,* Salamanca 1577, ed. de Madrid, 1957.
— *Textos Jurídico-políticos,* Madrid Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957.
CHABOD, F., *Historia de la idea de Europa,* Madrid, 1992.
DANVILA, A., *Felipe II y la sucesión de Portugal,* Madrid, 1956.
D'ANDREA, F., *Lettere à G. A. Doria, a cura di Imma Ascione,* Napoli, 1995.
DESCIMÓN, y RUÍZ IBAÑEZ, J. J., *Los franceses de Felipe II. El exilio católico después de 1594,* México, 2013.
DÍAZ PÉREZ, E., *Memorias de ceniza,* Madrid, 2020.
DICKENS, A. G., y JONES, R. *Erasmo,* Madrid, 2002.
DIOS, S, de, «Derecho, Religión y Política. La representación del doctor Francisco Ramos del Manzano al Papa Alejandro VII sobre la provisión de obispados vacantes en la corona de Portugal», en Varios autores, *Juristas de Salamanca siglos XV-XX*, Salamanca, 2009.
DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A., *La sociedad española del siglo XVII,* tomo I, Madrid, 1963.
— «España ante la paz de los Pirineos», en *Crisis y decadencia de la España de los Austrias,* Madrid, 1971.
— *Política y hacienda de Felipe IV,* Madrid, 1960.
DONATO, F. di, Estudio introductorio a Roland Mousnier, *La costituzione dello stato assoluto,* Napoli, 2002.
— *Roland Mousnier, La costituzione dello stato assoluto9,* Napoli, 2002.
— *La rinascita dello Stato. Dal conflitto magistratura-politica alla civilizzazione istituzionale europea,* Bolonia, 2010.
DOUAIS, C., *Dépêches de Monsieur de Fourquevaux Ambasssadeur de Charles IX en Espagne,* 3 vols. Paris, 1896-1904.
ELLIOTT, J., *La apropiación de territorios de ultramar por las potencias europeas,* en «España, Europa y el mundo de ultramar», Madrid, 2009.
— *El conde-duque de Olivares y la herencia de Felipe II,* Valladolid, 1977.
ELLIOTT, «Una Europa de Monarquías compuestas», en *España, Europa y el mundo de ultramar,* 1500-1800, Madrid 2010.

ELLIOTT, J. H., *La decadencia de España,* en *España y su mundo 1500-1700,* Madrid, 1990.
— *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América,* Madrid, 2017.
ELLIOTT, «Rey y patria en el mundo hispánico», en *España, Europa y el mundo de ultramar* (1500-1700).
ELLIOTT, J., *España y su imperio, siglos XVI y XVII,* en «España y su mundo», 1500-1700, Madrid, 1990.
— «Aprendiendo del enemigo. Inglaterra y España en la Edad Moderna», en *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800),* Madrid, 2009.
— *Richelieu y Olivares,* Barcelona 2001.
— *El conde-duque de Olivares,* Barcelona 1991.
— «Política exterior y crisis interna», en *España y su mundo,* 1500-1700, Madrid, 1990.
— *España y su mundo, 1500-1700,* Madrid, 1990.
— *La Europa dividida, 1559-1598,* tomo I.
ELLIOTT, J., y de la Peña, J. F., *Memoriales y cartas del Conde-duque de Olivares,* Madrid, 1978.
ENRÍQUEZ DE ZÚÑIGA, J., *Consejos políticos y morales,* Cuenca, 1634.
ERASMO DE ROTTERDAM, *Elogio de la locura,* Madrid, 1975.
— *Lamento de la paz,* Barcelona, 2020.
— «La guerra atrae a quienes no la han vivido», en *Adagios del poder y la guerra,* Madrid, 2008.
— *Adagios del poder y de la guerra y teoría del Adagio,* ed. Madrid, 2008.
— *Escritos de crítica religiosa y política,* Madrid, 2008.
— *Educación del príncipe cristiano,* estudio preliminar de P. Jimenez Guijarro, Madrid, 1996.
ERASMO, *Hyperaspitas Diatribae adversus servum arbitrium Lutheri,* I, 1526.
ESCAGEDO SALMÓN, M., «Los Acebedos», en *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo,* tomo IX, Madrid, 1927.
ESSEN, A. van, *Le Cardinal-Infant et la politique européenne de l'Espagne, 1609-1641,* 1941.
FARRINGTON, B., *Francis Bacon filósofo de la revolución industrial,* Madrid, 1971.
FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *El duque de Hierro,* Madrid, 2007.
FERNANDEZ ÁLVAREZ, M., *Corpus Documental de Carlos V,* tomo II, Salamanca, 1975.
— *Poder y sociedad en la España del Quinientos,* Madrid, 1995.
— *Don Gonzalo Fernández de Córdoba y la guerra de sucesión de Mantua y el Monferrato (1627-1629),* Madrid, 1955.
FERNANDEZ ÁLVAREZ, *Política mundial de Carlos V y Felipe II,* Madrid, 1965.
FERNANDEZ DURO, Cesáreo, *La armada española desde la unión de los reinos de Castilla y Aragón,* tomo III, Madrid 1972.

Fernández de Navarrete, P., «Conservación de monarquías», en *BAE,* tomo XXV, Madrid, 1957.
— «Carta de Ellio Peregrino a Estanislao Bobbio», en *BAE,* núm. XXV, Madrid, 1957.
— *Conservación de monarquías,* ed. de Madrid, 1792.
Fernandez Santamaría, *Razón de Estado y Política en el pensamiento español del Barroco /1546-1640),* Madrid, 1986.
— *El Estado, la Guerra y la Paz,* Madrid, 1988.
— *El Estado, la Guerra y la paz,* Madrid, 1988.
Ferrari, A., *Fernando el Católico en Baltasar Gracián,* Madrid, 2006.
Ferrer Benimelli, J. A., *Calvino y Servert: otra forma de Inquisición,* en ed. José A. Escudero, tomo I, Madrid, 2005.
Forrester, D., *Martín Lutero, Juan Calvino,* México, 1963.
Freyer, H., *Historia universal de Europa,* Madrid, 1958.
Gachard, L. P., *Correspondance de Guillaume le Taciturne,* tomo III, Bruselas, 1851.
— *Correspondence de Charles Quint et Adrian VI,* Bruselles, 1859.
— *Rélations des ambassadeurs vénitiens sur Charles V et Philippe I,* Bruxelles, 1855.
— *Correspondence de Philippe II sur les affaires des Pays Bas*, vol. II, Bruxelles, 1851, vol. IV, Bruselas, 1861.
— *Correspondance entre Charle V et Adrian VI,* Bruxelles, 1858.
Gachard, P. L., «Don Francisco de Moncada, marqués de Aytona», en *Biografía Nacional publicada por la Academia Real de Bélgica,* tomo I, Bruselas, 1966.
— *Trois années de L'Histoire de Charles V (1543-1546), daprés de l'Ambassadeur vénitian Bernardo Navagero,* Bruselas, 1585.
Galasso, Giuseppe, *En la periferia del Imperio, La Monarquía Hispánica y el reino de Nápoles,* Barcelona, 2000.
García Cárcel, R., «De la Inquisición y de la Intolerancia», en *Intolerancia e Inquisición,* tomo I, Madrid, 2005.
— *La Leyenda Negra. Historia y opinión,* Madrid, 1990.
García Hernán, E., *Vives y Moro. La amistad en tiempos difíciles,* Madrid, 2016.
Gayangos, Pascual Fuente, V. de la, *Cartas del Cardenal don Fray Francisco Jimenez de Cisneros Jimenez de Cisneros dirigidas a Diego López de Ayala,* Madrid 1867, Carta LXXVII, Madrid, 1867.
García de Enterría, E., *Revolución francesa y administración contemporánea,* Madrid, 1972.
García de Loaysa, Obispo de Osma, «Carta autógrafa que el cardenal de Osma escribó a S. M. a 13 de mayo de 1530», en *Colección de Documentos Inéditos…,* tomo XIV, Madrid, 1849.
García Marín, Guerra, «Religión y Política en España», siglos xvi-xvii, en *Anales de la Real Academia Sevillana de Legislación y Jurisprudencia,* vol. VII, 2015-2016, Sevilla 2016. pp. 235-236.

García Marín, *El oficio público en Castilla durante la Baja Edad Media,* 2.ª ed. Madrid, 1986.
— «El dilema ciencia-experiencia en la selección del oficial público en la España de los Austrias», en *Revista de Administración Pública,* núm. 103, enero-abril, 1984.
García Marín, J. M.ª, *La burocracia castellana bajo los Austrias,* 2.ª ed. Madrid, 1986.
— *Materia de Estado, Ciencia de la Política, Arte de Gobierno,* Madrid, 2020.
— *Gobernantes y gobernados. España siglos XVI-XVII,* Granada, 2021.
— *Teoría política y gobierno en la Monarquía Hispánica,* Madrid, 1998.
— *Gobernantes y Gobernados. España siglos XVI y XVII,* Granada, 2021.
García Pelayo, M., *Del mito y de la razón en el pernsamiento político,* Madrid, 1991.
Gayangos, P. de y Fuente, Vicente de la.
Garcia Villoslada, *Raices históricas del luteranismo,* Madrid, 1969.
Gil, J., *Los conversos y la Inquisición sevillana,* tomo I, Sevilla, 2007.
Gimeno Casalduero, J., *La imagen del monarca en el siglo XIV,* Madrid, 1972.
Giustiniani, F., ver «Relations des ambassadeurs vénitiens sur les affaires de France au XVI siècle, vol. I, Paris, 1838.
González de Cellorigo, M., *Memorial de la política necesaria y útil restauración de la República de España,* Valladolid, 1600.
Goodman, *El poderío naval español en el siglo XVII,* Barcelona, 2001.
Gracián, B., *El Discreto,* Huesca, 1646.
— *El político don Fernando el Católico,* Zaragoza, 1640.
Gregorio, P., *De Política,* Paris 1596.
Guardiola, Fray Juan Benito, *Tratado de la nobleza,* Madrid, 1591.
Guevara, Fray de, *Epístolas familiares,* Madrid, 1595.
Guevara, Fray Antonio de, «Carta al embajador Jerónimo Vique, Granada 20 de julio de 1528», en *BAE,* tomo XIII.
Guicciardini, F., *Propositioni overo considerationi in materia di cosa di stato,* Vinegia 1585.
— *Ricordi,* Milano 1994, Madrid, 1988.
— *Oratio acusatoria,* Bari 1936.
Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea,* Madrid, 1928.
Herrera, A. de, *Historia de los sucesos de Francia desde el año 1585… hasta el fin del año 1594,* Madrid, 1598.
— *Discurso y tratado sobre la materia de Estado,* 1626.
Heine, G., *Cartas al emperador Carlos V, escrtitas por su confesor García de Loaysa en los años 1530-1532,* Berlín, 1848.
Hill, C., *Estudios sobre el nacimiento y el desarrollo del capitalismo,* Madrid, 1972.
Hipona, A. de, *La ciudad de Dios,* utilizo la ed. Amberes 1710.
— *La Confesiones,* Madrid 2011.
Horozco y Covarrubias, D. de, *Doctrina de príncipes, s/f.*
Hübner, *Sixte-Quint,* Paris, 1882.

HUDAULT, J., *Histoire des institutions de la France, Ancien Régime, Revolution, Empire,* Paris, s/f.
HUIZINGA, J., *Erasmo,* 2 vols., Barcelona, 1989.
— *El otoño de la Edad Media,* Madrid, 1967.
— *La civiltá olandese del Seicento,* Torino, 1917.
Instructions de M. Schomberg, en Vicomte Avenel, *Lettres, instructions diplomatiques et papiers d'Etat de Richelieu,* Paris, 1853.
KOENIGSBERGER, H. G., *La práctica del Imperio,* Madrid, 1989.
— *Politicians and virtuosi. Essays in Early Modern History,* London, 1986.
LANCINA, J. A., *Commentarios políticos a los Annales de Cayo Cornelio Tácito,* Madrid, 1687.
LAPEYRE, H., *Charles Quint,* Paris ,1973.
LARRAZ LÓPEZ, J., *La época del mercantilismo en Castilla, 1500-1700,* Madrid, 1963.
LEGAZ Y LACAMBRA, L., *Humanismo, Estado y Derecho,* Barcelona, 1960**.**
LOCKE, J., *Carta sobre la tolerancia, 1689,* ed. de Madrid, 1971.
LÓPEZ BRAVO, M., «Del Rey y de la razón de gobernar», en *Henry Mechoulan. Un socialista español del siglo XVII,* Madrid 1626, utilizo la de Madrid, 1977.
LÓPEZ DE VEGA, *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo,* Madrid, 1641.
LÓPES DE VEGA, A., *Paradoxas racionales,* Madrid, 1935.
Los códigos españoles, tomo II. Código de las Siete Partidas, Madrid, 1848.
LOUIS XIV DE FRANCIA, *Memorias del Rey Sol,* ed. Sevilla, 2018.
LUTERO, Martín, Martín, *Escritos políticos,* Madrid, 2017.
LUTERO, Martín, «A la nobleza cristiana de la nación alemana», en *Escritos políticos,* Madrid, 2017.
— «Sobre la autoridad secular. Hasta donde se le debe obediencia», en *Escritos políticos,* Madrid, 2017.
KOENIGSBERGER, H. G., *La práctica del Imperio,* Madrid, 1989.
LUIS XIV DE FRANCIA, *Memorias del Rey Sol,* Sevilla, 2018.
LYNCH, J., *España bajo los Austrias. 1. Imperio y absolutismo (1516-1598),* Barcelona, 1993.
— *España bajo los Austria. 2, 1598-1700,* Barcelona, 1991.
— *La España de Felipe II,* Barcelona, 1997.
MADARIAGA, S. de, *Carlos V,* Barcelona, 1979.
— *España. Ensayo de historia contemporánea,* Madrid, 1989.
MAESTRE, B., *La Sant-Siège et les troubles des Pays Bas, 1566-1579,* Louvain, 1534.
MALVEZZI, V., *Sucesos principales de la Monarquía de España en el año de 1639,* Madrid, 1640.
— *Sucesos principales de la Monarquía de España en el año de 1639,* Madrid, 1640.
MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco,* Madrid, 1975.
— *Teoría del Estado en España en el siglo XVII,* Madrid, 1997.
— *La oposición política bajo los Austrias,* Madrid, 1972.

MARAVALL, J. A., *Poder, honor y élites en el siglo XVII,* Madrid, 1979.
— *Carlos V y el pensamiento político del Renacimiento,* Madrid, 1999.
MARCH, J. M.ª, *El Comendador mayor de Castilla don Luis de Requesen, en el gobierno de Milan, 1571-1573),* Madrid, 1943.
MARIANA, J. de, *La dignidad real y la educación del Rey,* Madrid CEC, 1981.
— «Historia general de España», en *BAE,* tomos XXX y XXXI, vol. I, Madrid, 1950.
MÁRQUEZ, Fray Juan, *El gobernador christiano,* Madrid, 1612.
MARTÍN SANZ, F., *La política internacional de Felipe IV,* s/l, utilizo la ed. de 1998. Hay ed. de Madrid, 2016.
MARTÍNEZ PEÑAS, *El confesor del rey en el Antiguo Régimen,* Madrid, 2007.
MARTÍNEZ RUÍZ, E., *Isabel Clara Eugenia, Favorita del Rey. Gobernadora de los Países Bajos,* Madrid, 2024.
MAQUIAVELO, N., *El Príncipe,* ed. Madrid, 1970.
— *Discurso sobre la primera Década de Tito Livio,* lib. II.
— *Discorsi.*
MARAÑÓN, G., *El conde-duque de Olivares. La pasión de mandar,* Madrid, 1980.
MARTÍNEZ RUÍZ, *Isabel Clara Eugenia, Favorita del rey, gobernadora de Flandes* Madrid 2024.
MASTELLONE, S., *Storia del pensiero político europeo dal XV al XVIII secolo,* Torino, 1989.
MATTIGLY, Garret, *La diplomacia del Renacimiento,* Madrid, 1969.
MECHOULÁN, H., *Razón y alteridad en Fadrique Furió Ceriol,* Madrid, 1978.
— *Mateo López Bravo, un socialista español del siglo XVII,* Madrid, 1977.
MEDINA, P. de, *Libro de las grandezas y cosas memorables de España,* 1549.
MELO, F. M. de, *Aula política, Curia militar. Epístola declamatoria,* Lisboa, 1780.
MENDO, A., *Príncipe perfecto y ministros ajustados, documentos políticos y morales,* Lyon, 1662.
MEXÍA, P., *Silva de arias Lecciones,* ed. de Sevilla, 1591.
MENDOZA, B. de, Teórica y practica de la guerra, Amberes, 1596.
Memorial Histórico Español. Colección de memoriales, opúsculos y antigüedades que publica la RAH, tomo XIX, vol. VII, Madrid, 1865.
MENDOZA, B. de, *Theórica* y práctica de la Guerra, 2.ª ed. Amberes, 1596.
MENDOZA, B., *Comentarios de don… à lo sucedido en las guerras de los Paises Baxos desde el año de 1567 hasta el de 1577,* Madrid, 1592.
MENESES, Fray Felipe de, *Luz del alma christiana,* Sevilla, 1555.
MERLÍN, P., *Manuel Filiberto duque de Saboya y General de España,* Madrid, 2008.
MILTON, J., *Areopagítica,* Madrid, 2011.
MOLINA, L. de, *De Iustitia,* 1593, I.
MONTAIGNE, M. de, *Ensayos completos,* Madrid, 2003.
MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes,* Madrid, 2003.
MOUSNIER, R., *La costituzione nello stato assoluto,* Napoli, 2002.

MONTANO, V., *Arcano de Príncipes,* Madrid, 1986.
MURILLO FERROL, F., *Saavedra Fajardo y la política del Barroco,* Madrid, 1989.
MUSI, A., «Fonti e forme dell'antispagnolismo nella cultura italiana tra Ottocento e Novecento», en *Alla origine di una nacione. Antispagnolismo e identitá italiana,* Milano, 2007.
MUT, V., *El príncipe en la guerra y en la paz, tomado de la vida del Emperador Justiniano,* Madrid, 1640.
NIETO, J. C., *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia,* Madrid, 1979.
Nueva Colección de Documentos Inéditos…, tomo I, ed. Zalburu, Madrid, 1892.
— Tomo V, Madrid, 1894.
ORLEANS, J. de, *Histoire des revolutions d' Espagna,* tome V, Paris, MDCCXXXVII.
PAGDEN, A., *El imperialismo español y la imaginación política,* Barcelona, 1991.
PAGDEN, *Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia,* Madrid, 2024.
PALAFOX Y MENDOZA, J. de, *Historia real sagrada luz de príncipes y súbditos,* Madrid, 1670.
— «Juicio interior y secreto de la Monarquía para mí solo», en *Antonio Valladares, Semanario erudito,* tomo VI, Madrid, 1787.
PARKER, *Felipe II, la biografía definitiva,* Barcelona, 2012.
PARKER, G., «Felipe II y la revuelta de los Países Bajos (1572-1576)», en varios autores *Revueltas y alzamientos en la España de Felipe II,* Salamanca, 1992.
— *El ejército de Flandes y camino español,* Madrid, 2006.
— *España y los Países Bajos 1559-1659,* Madrid, 1986.
— *En defensa de España,* Barcelona, 2022.
— *Una nueva vida del emperador Carlos V,* Barcelona, 2019.
PARTIDAS, «Código de las Siete», en *Los códigos españoles,* II, Madrid, 1848.
PEÑALOSA, Fray Benito de, *Libro de las Cinco Excelencias del Español,* Pamplona, 1629.
PÉREZ, A., *Las obras y relaciones de…, secretario de Estado que fue del Rey de España Don Phelippe II deste nombre,* Genova, 1631.
PÉREZ JOSAEPH, «Felipe II y el legado de Cristóbal Colkón», en *La política de Felipe II.* Dos 96.
PENSIERO POLÍTICO, Il, año IX, núm. 1, Florencia, 1976.
PÉREZ, A., Norte de Príncipes, Virreyes, Consejeros, Gobernadores y advertimientos sobre lo público y particular de una monarquía… fundades en materia de razón de Estado y Gobierno, Madrid, 1788.
PÉREZ, J., *La leyenda negra,* Madrid, 2009.
— «La tolerancia. Evolución de un concepto», *en Intolerancia e Inquisición,* ed. Escudero, José A., tomo II, Madrid, 2005.
— *La Leyenda Negra,* Madrid, 2009.
— *Los Habsburgo soberanos del mundo,* Madrid, 2020.

PÉREZ, J., *Cisneros, el Cardenal de España,* Madrid, 2015.
— *Humanismo en el Renacimiento español,* 2013.
PÉREZ DE LARA, I., *Compendio de las tres Gracias de la Santa Cruzada, Subsidio y Escusado,* ed. de Madrid, 1768.
PÉREZ DE MESA, D., *Política o razón de Estado,* ed. de Luciano Pereña, Madrid, 1980.
PETITOT, M., *Memoires du Cardinal de Richelieu, sur le régne de Louis XIII, depuis 1610 jusq'aq 1638,* tomo VI-1631, Paris, 1823.
RADY, M., *Los Habsburgo.*
PORTOCARRERO, P., *Teatro Monarchico de España que contiene las puras como cathólicas máximas de Estado por las cuales, así los Príncipes, como las Repúblicas alimentan y mantienen sus dominios, y las causas que motivan su ruina,* Granada, 1700.
PRODI, P., *El soberano pontífice. Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna,* Madrid, 2010.
QUEVEDO, F. de, *La Hora de todos y la fortuna con seso,* 1636.
— «Grandes Anales de quince días», en *Obras completas,* I, Madrid, 1969.
QUIROGA, V. de, *La utopía en América,* ed. de Madrid, 2002.
RAMIREZ DE PRADO, L., *Consejo y consejeros de príncipes,* Madrid 1615. (ed. Madrid, 1958).
RANKE, L. von, *La monarquía española de los siglos XVI y XVII,* Madrid 2011.
RIBA GARCÍA, *Correspondencia privada entre Felipe II y su secretario Mateo Vázquez,* Madrid, 1959.
RICHELIEU, Cardenal de, *Maximes d 'Etat et fragments politiques du Cardinal de Richelieu, publièes par* M. Hanotaux, Paris, 1880.
RIOS, F. de los, *Religión y Estado. España del siglo XVI,* Sevilla, 2007.
RIVA GARCÍA, C., *Correspondencia privara de Felipe II con su secretario Mateo Vázquez, 1567-1591.* Madrid, 1959.
RIVADENEIRA, P. de, «Cisma del reino de Inglaterra», en *BAE,* tomo LX, Madrid, 1952, Parte I, Cap. XXIV y XXV.
— *Tratado de la tribulación,* en BAE, LX, cap. IX.
— «Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe para gobernar y conservar sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan», Madrid 1595, también en BAE, tomo LX, Madrid ,1952.
RIVERO RODRIGUEZ, M., «El erasmismo en mla cancillería imperial», en *Cahiers d'estudes hispaniques médiévales,* vol. 43.
RÓDENAS VILLAR, R.*, La política europea de España durante la Guerra delos Treinta Años,* Madrid, 1967.
RODRIGUEZ VILLA, *El Emperador Carlos V y su corte, según las cartas de don Martín de Salinas embajador del infante don Fernando, 1522-1539,* Madrid, 1903-1905.
RODRIGUEZ VILLA, A., *Memorias para la historia del asalto y saqueo de Roma en 1527 por el ejército imperial,* Madrid, 1875.
— *Boletín de la Real Academia de la Historia,* Madrid marzo de 1905, vol. XLVI, Cuaderno III, año 1549.

ROHAN, H. de, *De l'interest des Princeps et Etats de la Chretienté,* 1634, utilizo la ed. Barcelona, 1990.

RUSSELL, B., *Historia de la Filosofía,* Madrid, 2008.

SAAVEDRA FAJARDO, D. de, *Idea de un Príncipe político cristiano,* 2 vols. Madrid, 1786.

— «Política y razón de Estado del rey Don Fernando el Católico», en *BAE,* tomo XXV, Madrid, 1947.

SAAVEDRA Y GUZMÁN, M., *Discursos de razón de Estado y Guerra,* Trani, 1635.

SALAZAR, Fray Juan de, *Política española,* Madrid 1619. Manejo la ed. de Madrid, 1999.

SANZ CAMAÑES, P., «Burocracia, corte y diplomacia: el conde de Gondomar embajador de España», en *F. J. Aranda Pérez, Letrados, juristas y burocrátas.*

SANDOVAL, Fray Prudencio de, «Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V», en *BAE,* tomo LXXX, vol. I, Madrid 1955: tomo LXXXII, vol. II y III, Madrid, 1956; vol. III, Madrid, 1956.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España,* II, Madrid, 2000.

SCIUTI RUSSI, V., *Il governo della Sicilia in due relazioni del primo Seicento,* Napoli, 1984.

SERRANO, L., *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de San Pío V,* Madrid, 1914.

— *La Liga de Lepanto entre España, Venecia y la Santa Sede,* tomo I, Madrid, 1918.

SETTALA, L., *La razón de Estado,* Madrid, 1988.

SCIUTI RUSSI, V., *Mario Cutelli. Una etapa di governo,* s/l, 1994, pp. 10-15.

SILHON, J., *Le Ministre de l'Etat avec le veritable usdage de la politique moderne,* Paris, 1639.

SCHMIDT, M., *Histoire des Allemands,* Reims, 1785.

SMIT, J. W., «La revolución de los Países Bajos», en Varios autores, *Revoluciones y rebeliones en la Europa Moderna,* Madrid, 1970.

SOR MARÍA DE ÁGREDA, «Epistolario», en *BAE,* CIX, Epistolario español, núm. V, Madrid 1958*,* CVIII, vol. IV, Madrid, 1958.

SPINOZA, *Tratado teológico-político,* Madrid, 1996.

STONAE, L., *La revolución inglesa,* en Vario autores, *Revoluciones y rebeliones en la Europa moderna,* Madrid, 1970.

STRADLING, R. A., *Europa y el declive de la estructura imperial española, 1580-1720,* Madrid, 1992.

STRAUSS, L., *Meditación sobre Maquiavelo* Madrid, 1964.

SUAREZ FERNANDEZ, Luís, «Circunstancias que acompañan al nombramiento de Torquemada», en *Intolerancia e Inquisición»,* tomo I, Madrid 2005, p. 195.

— *Historia social y económica de la edad media europea,* Madrid, 1984.

SUAREZ DE FIGUEROA, C., *Varias noticias importantes a la humana comunicación,* Madrid, 1621.
STRADLING, R. A., *Felipe IV y el gobierno de España, 1621-1660,* Madrid, 1989.
TASSIS, J. B. de, *Discurso del estado de la guerra de Flandes,* 1601.
TELLECHEA E IDÍGORAS, *El arzobispo Carranza su tiempo*, Madrid, 1968.
— *Felipe II y el papado,* vol. I, Madrid, 1999.
THOMPSON, I. A., *Guerra y decadencia. Gobierno y administración en la España de los Austrias, 1560-1620,* Barcelona, 1981.
TIZOÓN GERME, A. C., «Cadre politique, mohines humains et financières», en *Bibliotheque de l'École de Chartres,* tome 151, janvier-juin 1993, Paris, 1993.
USCATESCU, J., «Erasmo el europeo, "Quinto centenario de Erasmo"», *Revista de Estudios Políticos,* núm. 168.
— «Erasmo el europeo», "Quinto centenario de Erasmo"», *REP,* núm. 168.
VALDÉS, *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma,* Madrid, 1928.
VALERA, C. de, *Tratado del papa,* ed. Sevilla, 2010.
VALLADARES, A., *Semanario erudito que comprende varias obras inéditas,* tomo XII, Madrid, 1788.
VALLE DE LA CERDA, L., *Avisos en materia de Estado y Guerra,* Madrid, 1599.
VASCO DE QUIROGA, *La utopía en América. Dictamen jurídico,* Madrid, 2002.
VILAR, P., ed. *Estudio sobre el nacimiento y desarrollo del capitalismo.*
VITORIA, F. de, *Relectio de Potestate Civili,* Salamanca 1527, ed. de Madrid, 2008.
— *Relectio de Indis,* Salamanca 1537-1538. Ed. de Madrid, 1967.
VIVES, V., *Coyuntura económica y reformismo burgués,* Barcelona, 1971.
VIVANTI, C., *Los tiempos de la política,* Barcelona, 2013.
WEBER, M., *Economía y sociedad,* México, 1944.
— *La ética protestante y el desarrollo del capitalismo,* Madrid, 1984.
WEISS, C. H., *Papiers d'Etat du Cardinal de Granvelle d' après les manuscrits,* tomos V y VII, Paris 1844 y 1849.
YAÑEZ, J., *Memoria para la Historia de don Felipe II, Rey de España,* Madrid, 1723.
ZEVALLOS, G. de, *Arte real para el buen gobierno de los reyes y príncipes,* Madrid 1623, utilizo la ed. de Madrid, 2003.
ZURITA, J., *Anales de la Corona de Aragón,* Zaragoza 1969, tomo IV.
ZWEIG, S., *Erasmo de Rotterdam. Triunfo y tragenia de un humanista* Barcelona, 2011.
— *Castellio contra Calvino, conciencia contra violencia* Barcelona, 2001.
— *Grandeur et décadence d'une idée,* Paris, 1935.

José M.ª García Marín

Es Doctor en Derecho con Premio extraordinario por la Universidad de Sevilla (1972). Profesor Adjunto en 1978 y catedrático de Historia del Derecho y las Instituciones desde 1979 en la Universidad de Extremadura, en la de Córdoba y en la Pablo de Olavide de Sevilla (UPO). Es autor de 14 libros y 52 artículos publicados en revistas especializadas españolas y extranjeras. Tiene reconocidos por el Ministerio de Educación y la Junta de Andalucía 6 sexenios de investigación consecutivos. Conferenciante o investigador en centros extranjeros: de Alemania, *Goethe Institut* de Friburgo, *Max Planck Institut* de Frankfurt; de Francia, *Faculté de Droit et Des Sciences Sociales* de Poitiers, *París I Panthèon-Sorbonne, Ecole Pratique des Hautes Etudes de l'Universitè de Paris I, Universitè de Paris X-Nanterre, Université* de La Rochelle; de Italia, Perugia, *Napoli Federico II* y *Napoli II Caserta, Firenze, Messina, Palermo, Trento*; de México, *UNAM, AGNM*; de EEUU, *University of California-Berkeley*; de Argentina, *Instituto de Investigaciones del Historia del Derecho* de Buenos Aires. Ha organizado 18 Congresos y Seminarios nacionales e internacionales; impartido casi un centenar de conferencias en Universidades españolas y extranjeras e intervenido en medio centenar de tribunales de Tesis Doctorales. Ha sido miembro: del consejo asesor del *Anuario de Historia del Derecho Español*, Director del Grupo de Investigación *Del Derecho Común Europeo al Derecho civil* de la Universidad Pablo de Olavide (Sevilla), durante 15 años, miembro del *Comitato Tennico Cientifico dell'European Master's Degree in Storia e Comparazione delle Istituzioni Politiche e Giuridiche dei Paesi dell'Europa Mediterranea* (Italia), del *Comité Scientifique* del *Centre d'Études Internationals sur la Romanité* (Francia), de la *Societé d'Histoire du Droit* (Francia) y desde 1996, del *Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano* (Buenos Aires). Ha recibido el premio de Historia del Derecho Indiano *Ricardo Levene* (2009-2011). Miembro de número de la Real Academia Sevillana de Legislación y Jurisprudencia desde 2001, Doctor *honoris causa* por la Universidad de Córdoba (España) desde 2010, Medalla al Mérito según Acuerdo de Junta de Gobierno de la UPO de 16 de noviembre de 2015 y Profesor Emérito (permanente) por la UPO.

Colección
Filosofía Política, Social y Jurídica

Director:
Benigno Pendás

Títulos publicados:

Autonomía y ciudadanía
Claves de legitimación democrática.
Pedro Cerezo Galán

Lutero, Maquiavelo y Erasmo
Visiones de la Política, el Estado y la Guerra.
José María García Marín

La Edad Moderna nace en gran medida como consecuencia de la fatiga de los viejos principios que daban sentido a la convivencia entre el poder secular y el eclesiástico en la Edad Media. Los nuevos postulados, que desde tiempo venían anunciándose, surgen ahora impetuosos desde fines del siglo XV y provocan un cambio radical en aquella frágil Unidad que presidia las relaciones entre Iglesia y Estado. Son muchos los principios y, con ello, los vocablos que los individualizan, los que ahora afloran y se arraigan durante el siglo XVI bajo el nombre genérico de *Renacimiento*. Ciertos intelectuales del momento se apresuran a acogerse firmemente a los saberes que proporciona la nueva forma de entender viejos conceptos: el humanismo. Un humanismo que, a su vez, provocará un cambio, a veces radical, en las formas políticas, en el modo de entender la espiritualidad de los individuos, en la mutación de anteriores conceptos jurídicos, teológicos o filosóficos ahora capitales, como gobierno, justicia y guerra, sea justa o injusta. Todo ello hay que entenderlo como resultado del reformismo que venía tomando cuerpo, al menos desde el siglo anterior. Si Lutero es un reformador de la fe católica, Maquiavelo lo será de la política, cuyos principales resortes constituirán para él «razón de Estado». Las reformas políticas, religiosas y culturales darán vida a una nueva manera de concebir el poder, sus límites o su falta de límites; la fe de los hombres y su condicionante de mayor envergadura, el Estado, a veces tolerante, a veces intolerante; la feliz idea de libertad política; las formas que dan nueva vida al saber antiguo y que arrojan al desván de los despojos viejos métodos y conceptos, ahora despreciados como estigmas, reliquias de un saber que había inundado tanto la política como la traducción, que no interpretación, de los monumentos de la religión Católica. Y ¿qué decir de los grandes Padres de la Iglesia, cuya luz se había mantenido a través de los siglos? Es el caso de San Agustín del que Erasmo se considerará discípulo. Un Agustín que, entre otras sentencias de firmeza intemporal, denunciaba a quienes no concebían los textos sagrados como una obra en sí misma, sino como un conjunto de escritos diversos que parecían reclamar una urgente labor interpretativa. La frenética dedicación de su discípulo Erasmo a la defensa de la fe del cristiano, la fe de un hombre libre, se verá acompañada por el enorme esfuerzo intelectual que supuso la edición en griego del Nuevo Testamento. Su antibelicismo, su posición crítica ante el papado y su eventual defensa de una fórmula política tan contraria a cualquier forma de tiranía, como basada en los principios de un cristianismo más elemental, más próximo a su forma primitiva, tendrá su más eminente propósito en una *Respublica Christiana,* compuesta por Estados regidos por príncipes imbuidos de fe cristiana y propósitos conducentes al bien común.