

# ESPAÑA Y EUROPA EN LA CRISIS DEL SIGLO XVII

(RAIZ HISTORICA DE UNA ACTITUD POLEMICA)

## SUMARIO:

1. Raíces históricas de una actitud polémica.—2. Francisco de Vitoria y la misión evangelizadora y civilizadora de los pueblos europeos.—3. La sucesión de los Imperios y la Monarquía hispánica.—4. El P. Mariana y la Herejía.—5. El antimachiavelismo.—6. España, asiento y silla de la Universal Monarquía.—7. La conciencia de una hostilidad.—8. Locuras de una Europa dividida.—9. La melancolía de un destino universal frustrado.

## 1. RAÍCES HISTÓRICAS DE UNA ACTITUD POLÉMICA

Cuando nos asomamos a la historia del pensamiento español desde una atalaya que nos permita otear su horizonte europeo, advertimos esa dualidad contradictoria, ese movimiento pendular de aislamiento y ecumenidad que destaca certeramente Díez del Corral (1). Pero esa contradicción que parece una agonía sin paliativos en nuestro pensamiento contemporáneo, como cuando Unamuno pide que se abran todas las puertas y ventanas para que despierten al pueblo español los vientos y ventarrones de Europa y después nos propone españolizar los pueblos europeos, tiene en cambio, en su proyección histórica, una clara línea de evolución que la hace inteligible.

Esa dualidad pendular de una España vertebrada con Europa y que repudia lo europeo tiene un neto desenvolvimiento en diversos momentos históricos. Desde Fernando I de Aragón e Isabel

---

(1) L. Díez del Corral: *El rapto de Europa*. Madrid, 1954; págs. 71 y siguientes.

de Castilla, hasta el claro cenit del Emperador Carlos, hay una limpia línea ascendente en que los pensadores españoles hablan de Europa y del Orbe cristiano con una confiada autoridad de ser sus más legítimos portavoces. Los reinados de Felipe II, Felipe III y aun Felipe IV constituyen el nudo dramático en que España tiene un concepto de Europa, su concepto de Europa, y lucha en todos los frentes por imponerlo. Los tercios, los nobles, los juristas, los escritores, los teólogos —dice Díez del Corral, que señala con perspicacia el valor esencial de este momento— se esforzaron por organizar el cuerpo de Europa en torno a una columna político-militar pareja a la otra espiritual de la Contrarreforma.

Frente a los principios de ese orbe europeo cristiano que trazan los teólogos desde Vitoria y Mariana a Rivadeneyra y Suárez, y repiten los escritores políticos desde Márquez y Quevedo hasta Saavedra y Andrés Mendo, está triunfando otra concepción de Europa que funda su orden político progresivamente en Maquiavelo, Guicciardini, Bodino, Grocio, Hobbes y Puffendorf y ha revolucionado las bases de su cultura con las ideas de Kepler, Bacon, Galileo y Descartes. Aunque haya filtraciones de ese pensamiento europeo (2), la relación normal es polémica. Incluso cuando se asimila una idea es para retorcerla tan violentamente que concluye apuntando a un frente opuesto, retorcimiento de que es ejemplo singular la recepción del concepto de soberanía en Tovar y Valderrama que pone esa potestad suprema, que contiene «una eminente jurisdicción sobre la vida y bienes del súbdito, no limitada en poder, autoridad ni tiempo», al servicio de «los medios para conseguir, después de esta vida temporal, la felicidad eterna» (3). Casi la totalidad de los pensadores políticos alzan expresamente su bandera contra los principios en que se está fraguando la Europa del siglo XVII: neutralidad religiosa, monarquía absoluta fundada en la razón de Estado, secularización y amoralización del orden y de la acción política.

La frustración parcial de esa empresa y el justo resentimiento

---

(2) J. A. MARAVALL en el prólogo y notas de la edición del *Norte de Príncipes y Vida de Rómulo*, de J. P. MÁRTIR RIZO (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1945) ha destacado, por ejemplo, la influencia de BODINO en la literatura española del siglo XVII. Véanse págs. XLVII y 16 de la edición citada.

(3) TOVAR Y VALDERRAMA: *Instituciones políticas*. Madrid, 1645. Véanse los dos primeros capítulos.

por las voces de difamación e injuria que se disparan desde una parte de Europa contra la Monarquía hispánica, hacen nacer una actitud de aislamiento y recelo frente a una Europa enemiga de España, patente ya en testimonios literarios de los primeros años del siglo XVII, y que crece en la angustia opresiva de la España decadente del reinado de Carlos II, hasta llegar al siglo XVIII como una creencia vulgar de que lo extranjero —y lo extranjero en esas fechas vale tanto como decir lo europeo— es peligroso, nocivo y hostil a España. La pluma de Feijóo certifica la densidad de esta creencia (4).

En el siglo XVIII encontramos una nueva posición del problema. Sobre ese fondo de recelo, de temor, que llega hasta las más profundas raíces del pueblo, de que lo extranjero o europeo es enemigo, malo y nocivo por el solo hecho de haber nacido fuera de las fronteras de España, un grupo de pensadores y políticos del que Feijóo es el capitán intelectual, señalan un nuevo contenido de Europa, que proponen a España como lección. Esta singularidad de Europa no está ya en la órbita de la civilización y de los principios morales y políticos del orden social, sino en un nuevo significado de la cultura. Europa ha inventado la ciencia experimental y la filosofía racionalista; y parte de este saber le está abriendo las puertas de un nuevo mundo y un nuevo señorío del hombre sobre la creación. Hombres como Feijóo, Cadalso y Jovellanos han sabido apreciar la trascendencia de ese nuevo saber que, según Jasper, es el carácter específico de Occidente, en cuanto entraña algo único y absolutamente nuevo que ha revolucionado interna y externamente el mundo como ningún otro acontecimiento desde el comienzo de la historia que conocemos (5).

Europa, y Europa misma lo sabe y lo afirma con esa gracia superficial propia del siglo XVIII, es el progreso, como desenvolvimiento ilimitado de una ciencia racional fundada en la experiencia, que realizará la perfección del hombre. Ese recelo amasado en el infortunio español del siglo XVII preguntará por los riesgos intelectuales de esa nueva actitud mental, en que sin advertirlo están confusamente mezclados ciencia y filosofía, saber de la naturaleza y utopías sociales. Así surgirá, por vez primera, la dua-

---

(4) FEIJOO: *Cartas eruditas*, II, XVI, 27-28.

(5) K. JASPER: *Origen y meta de la Historia*, trad. esp., Madrid, 1950; página 71.

lidad ante Europa como una polémica interna, apenas apuntada como una cuestión literaria o una discusión de escuelas científicas; y aun a veces como balance, como un sopesamiento de ventajas y riesgos en las páginas del mismo autor. Pero no es difícil seguir la línea que nos conduce desde este primer debate a esa España contemporánea que se abre en el siglo XIX, sobre el hecho europeo y que cambia el signo de Europa, de la Revolución francesa.

Hemos, pues, de arrancar de esos hitos fundamentales de los siglos XVI y XVII para entender la peculiaridad con que los españoles han entendido su destino europeo, de ese ser y no ser, de ese estar y no estar, de España en Europa. No creemos que sea necesario prodigar los testimonios; nos limitaremos a entresacar aquellos más peculiares o significativos.

## 2. FRANCISCO DE VITORIA Y LA MISIÓN CIVILIZADORA Y EVANGELIZADORA DE LOS PUEBLOS EUROPEOS

Con toda la claridad que pudiera ofrecer al historiador exponer el contraste de la concepción de Europa de la Monarquía hispánica cristiana frente al equilibrio de Estados soberanos fundado en la razón de Estado, hay que apresurarse a decir que esta imagen no corresponde a la realidad. Es fácil caer en esta trampa, por demás peligrosa, y aun habría que añadir que más de un perspicuo historiador, se ha dejado atrapar por esta atrayente simplificación. No nos referimos tanto a la historia política, como a la historia del pensamiento político en esta perspectiva de la relación de España y Europa.

Ciertamente la literatura del siglo XVII está ganada por esa idea de la Monarquía hispánica, de un Imperio español que propulsa, defiende y vindica el ideario de la Contrarreforma. El mito de ser España un pueblo elegido de la Providencia para establecer y regir un Imperio cristiano, se convierte en tópico en el que apenas hacen mella los mismos reveses que son ya testimonio de la derrota o de la decadencia. Había buenas razones para ello y más tarde tendremos ocasión de examinarlas. Pero la certeza de este hecho histórico, del que hay abrumadores testimonios, no puede ni debe ocultarnos la presencia de un concepto anterior, en el que España aparece integrada en la comunidad de gentes cristianas que componen el orbe. La desviación de este pensamiento

inicial tiene causas muy claras de las que hay que destacar dos esenciales: la fractura de la unanimidad religiosa de Europa a medida que se consolida la Reforma y el recelo que despierta una Europa a la que se siente enemiga no sólo en armas y en ideas, sino en palabras denigratorias con que se están escribiendo los primeros capítulos de la leyenda negra. Pero no se podrá valorar con justicia esta segunda concepción de la Monarquía hispánica, que tiene un curioso origen fuera de España, sin haber aprendido primero esta otra idea de una comunidad de gentes europeas, en la que España se integra cumpliendo una misión civilizadora y evangelizadora.

Es claro que nos referimos a Francisco de Vitoria, quien entre 1526 y 1545, cuando gobierna Europa el Emperador Carlos V, antes de la rebelión de Flandes y la «paridad de Augsburgo», cuando todavía la Reforma es una rebeldía local en un punto oscuro de Alemania, concibe una comunidad jurídica de las «gentes» como nueva fórmula de orden político de la Europa del Renacimiento.

Aunque en Francisco de Vitoria no exista un concepto de Europa, hay en él una concepción centroeuropea del Universo. Expliquémonos. Vitoria habla para todos los pueblos del orbe; pero a la hora de deducir consecuencias prácticas se refiere a los pueblos cristianos europeos; pueblos entre los que existe un vínculo de orden y derecho, pese a la pluralidad de organización política, y que asumen en común una misión en el mundo. Como se ha dicho frecuentemente, en Francisco de Vitoria encontramos el primer concepto comprensivo de la nueva fisonomía política del mundo del Renacimiento. Pluralidad de órdenes políticos soberanos, negación del Imperio como Monarquía universal, afirmación tajante de la distinción entre el poder civil y temporal que niega toda posible sugestión de un primado universal del Pontificado en el orden temporal. Pero sin embargo, reconocimiento de la unidad política y jurídica de la Cristiandad en un orden diverso: la comunidad del derecho de gentes. Porque aunque la afirmación tenga un carácter universal, en sus aplicaciones prácticas, en el mismo pensamiento de Vitoria, está reducida a los pueblos cristianos de Europa, únicos en que las instituciones del derecho de gentes son una práctica común y estable, en que hay un nivel de civilización manifiesto en la adecuación de sus leyes y sus magis-

traturas y en que se cultivan las ciencias y las artes, tanto mecánicas como liberales (6).

Este es el primer punto que hay que destacar en la doctrina de Vitoria. Todo el orbe, en cierta manera, forma una «república», con poder de dar leyes justas y convenientes a todos. Estas constituyen el derecho de gentes, que no obliga sólo por convenio o pacto entre los hombres, sino que tiene su fundamento en el derecho natural y por consiguiente en el divino (7). Hay pues una forma de orden superior en que se funde la pluralidad de Estados soberanos individuales. Y es fácil inducir de la situación histórica en que medita Vitoria y que se trasluce en múltiples pasajes de su pensamiento, que esta comunidad de gentes tiene por sujeto histórico principal los pueblos cristianos de Europa. Así, en la misma Relección de la potestad civil, en otro pasaje en que examina la legitimidad de la guerra justa en función de los perjuicios que pueda ocasionar la misma reparación de la injuria, extiende esta ponderación de posibles daños, no sólo a la república que hace la guerra, sino al orbe y a la *cristiandad*. Y corroborando su doctrina con un ejemplo, aduce que la guerra de España a Francia, aun cuando fuera justa y ventajosa para España, sería injusta si diera ocasión a daño y fractura de la cristiandad, dando a los turcos la posibilidad de ocupar las provincias de los cristianos (8). No es que Vitoria en este caso concreto del turco, como en el de los indios que discutirá con extenso pormenor, estime que estos pueblos por no ser cristianos están excluidos del derecho de gentes. Al contrario, el aliento universal de Vitoria le lleva a afirmar este derecho como un orden de todo el orbe; pero su sentido histórico práctico le lleva también a reconocer una comunidad con interés propio en la cristiandad y a aceptar el hecho —en toda la morosa discusión de las Relecciones de Indias— de que ese derecho de gentes sólo es reconocido y practicado por los pueblos cristianos de Europa.

Precisamente en esta colisión de la naturaleza universal del derecho de gentes y su limitación histórica a los pueblos cristianos de Occidente se funda el segundo gran principio implícito de esa concepción centroeuropea de la humanidad. Las Relecciones

---

(6) *De indiis*, I, III, 18.

(7) *De potestate civile*, XXI.

(8) *De potestate civile*, XIII.

de Indias, con todos sus distingos, reservas y matices, son la proclama de una misión universal de evangelización y civilización de los pueblos europeos cristianos. Todos los títulos legítimos por los que «los bárbaros del nuevo mundo pudieran venir a poder de los españoles» son otros tantos fundamentos de esta misión de los pueblos cristianos europeos. El derecho a comerciar y comunicar con todos los hombres y a predicar la verdad del Evangelio son, con el derecho de gentes en que se fundan, universales y de origen divino. La violación del derecho de gentes, la negación del comercio entre los hombres y la resistencia a la predicación del Evangelio, son injurias que justifican la guerra y aun la deposición de los príncipes que las han inferido (9). Y suponiendo en esos pueblos una rudeza que les haga inaptos para administrar una república en términos humanos y civiles, sería precepto de caridad tomar a cargo su administración *siempre que se haga para el bien y utilidad de ellos* (10). Que las afirmaciones de Vitoria son recelosas y tasadas, lo sabe todo el que haya ojeado alguna vez sus textos, pero que la conclusión final es aceptar la misión evangelizadora y civilizadora de la Monarquía española en las Indias y encajarla en la misión universal de defender y vindicar del derecho de gentes es también patente. La misión de España en las Indias queda así definida, no como una empresa de dominio o engrandecimiento nacional, sino como un empeño cristiano, europeo, de evangelización y civilización, al servicio del derecho de gentes.

Tal es la primera solución con que quiere sujetarse a una norma la vocación de empresas universales de la España del Renacimiento. El tema central en que la cuestión se ha planteado, aunque marginalmente aflore el peligro que la expansión turca representa para la cristiandad europea, ha sido el descubrimiento, la evangelización y la incorporación de América al comercio del derecho de gentes. Esa expansión turca que tímidamente se anuncia en las páginas de Vitoria y el tema desgarrado de la Reforma al que Vitoria por razones obvias es ajeno, van a dar sin embargo un nuevo perfil a esta relación de España con el mundo europeo.

---

(9) *De indiis*, I, III, passim; II, 58-59.

(10) *De indiis*, I, III, 18.

## 3. LA SUCESIÓN DE LOS IMPERIOS Y LA MONARQUÍA HISPÁNICA

En los primeros años del siglo XVII, Tomás Campanella, vertiendo en odres nuevos vinos añejos, revive la idea medieval de la «monarquía» como imperio universal. Tomás Campanella, está como el español Rivadeneyra en las trincheras del antimachiavelismo, pero en una proyección estrictamente política: el egocentrismo de la razón de Estado como propulsora del imperio y salvaguarda de cada príncipe singular, quiere superarlo con un aliento universalista. «La Summa de la razón política que este siglo llama razón de Estado es apreciar la parte más que el todo y a sí mismo más que al género humano, al mundo y a Dios» (11). Maquiavelo desconoce la total conexión del mundo y su inmoralidad quebra todo vínculo social, para servir a imperio de cada príncipe o principado; Campanella, en cambio, quiere enlazar la política con el restante orden del mundo. Así surge la idea de la Monarquía hispánica como teoría de los intereses de una Monarquía universal, cuya razón de Estado sea el interés del orbe.

Junto a esta razón teórica milita una razón histórica concreta. En 1571 España ha capitaneado la batalla de Lepanto. El peligro turco en el mar amenaza primordialmente esas costas del Sur de Italia que a Campanella le son tan caras. Para combatir la expansión turca Campanella pide la unión de l Europa cristiana bajo el cetro hegemónico de una Monarquía (12). En la alternativa histórica de una conservación de las diversas repúblicas y principados, sin otra relación que la que exige la razón de amistad o de vecindad natural, y la unión de todo el orbe cristiano regido y gobernado por una sola cabeza y un solo monarca, Campanella aduce razones históricas y teológicas para probar que hay una clara tendencia hacia la Monarquía hispánica universal (13).

Campanella entiende por Monarquía aquel reino que supera a los demás en potencia, majestad y extensión, y al que prestan los demás, no sólo reverencia y honor, sino tributos y obediencia.

---

(11) Ver MEINECKE: *Die Idee der Staatsraeson*, 1929, 3.<sup>a</sup> ed., páginas 113-146; *Carta a Scoppius* de 1 de junio de 1607, págs. 125-126.

(12) T. CAMPANELLA: *De Monarchia hispanica* (1620-1623, ed. alemana); citamos según la edición latina de Amsterdam, 1640; ver págs. 11, 24-33, 48, 493 y sig. y 500-507.

(13) Obra y ed. cit. Véase el *Apendix*, el *Proemium* y los cap. I-V.

Con esta naturaleza se han sucedido en la historia cuatro imperios: el asirio o caldeo, el persa, el macedónico y el romano. Esta sucesión de imperios tiene para Campanella un carácter netamente providencial. La Monarquía universal marcha del orto hacia el ocaso; no puede corresponder a la sazón ni el Pontificado, ni a los restos quebrantados del imperio germánico. España es claramente, por designio de Dios, obra de la prudencia y destino del acaso, que son las tres grandes causas que concurren en la adquisición y conservación de los reinos, el término histórico de esta Monarquía. Así lo confirman las profecías bíblicas que Campanella glosa, en curiosa mezcla de textos sagrados y testimonios astrológicos; la prudencia de España para vincularse amistosamente al Pontificado y aprovechar la oportunidad de las divisiones internas de otros pueblos; y las *ocasiones* que a la Monarquía hispánica se le han ofrecido. Navegando entre la utopía y la realidad, Campanella estudia la estructura de esa posible Monarquía, los defectos que los españoles han de corregir y el temple con que han de asumir esa empresa de gobierno universal (14).

Esta voz que llama a España a una empresa de Imperio (aunque a poco salieron de la misma pluma palabras desilusionadas y llenas de animosidad), no podía menos de tener un eco en el pensamiento español. Y en efecto, la teoría de la sucesión de los imperios con un término providencial en la Monarquía hispánica, se convertirá en tópico de muchos pensadores políticos del siglo XVII. Pero la idea toma en las plumas genuinamente españolas un curioso sentido polémico. Ya no será sólo la defensa de la cristiandad contra el turco la razón histórica determinante y la misma idea de una razón de Estado universal tiene un matiz específico: La Monarquía española defenderá como su razón de Estado un principio universal, pero éste será concretamente la defensa de la unidad católica tal como ha sido definida por la Contrarreforma. No habrá que recordar qué hechos han ocurrido en Europa para que se destaque este nuevo filo polémico; pero quizá convenga ofrecer algún testimonio de cómo han reaccionado ante estos hechos los pensadores españoles.

---

(14) Obra y ed. cit., capítulos I a VIII, XI, XII, XV y XIX.

## 4. EL P. MARIANA Y LA HEREJÍA

Quizá el mejor testimonio de esta nueva actitud lo podamos hallar en la obra del P. Mariana, publicada en 1599, pero escrita según toda probabilidad, hacia 1590, todavía en el reinado de Felipe II (15). La preferimos como testimonio porque Mariana no se ha propuesto expresamente combatir la herejía, ni estudiar la posición de España ante este hecho que desde hacía más de medio siglo trastornaba la paz de Europa. Las palabras con que Mariana nos atestigua esta nueva actitud polémica tienen el valor espontáneo de lo que no es tema propuesto, sino glosa incidental. En Mariana hay un recelo, y aún más que recelo, a veces una manifiesta hostilidad, hacia la Europa en que domina la herejía, que brota de manera espontánea en cualquier párrafo, por ajeno que sea a la cuestión. El jesuita liberal que expresa las doctrinas más atrevidas sobre el origen y limitaciones de la potestad real y que defiende (¡a fines del siglo XVI!) la libertad de discusión y crítica como un derecho cuya negación induce tiranía en el Príncipe, expone al mismo tiempo ideas que hoy nos parecen de increíble dureza sobre la represión de la herejía.

En Mariana hallamos el primer recelo de Europa. Si hemos de ser rigurosamente fieles a su pensamiento no es tanto de la Europa en que juega un papel preponderante la Monarquía española (cuyas naciones se complace en enumerar: españoles, italianos, sicilianos, flamencos), como de los pueblos europeos en que triunfa o se extiende la Reforma. Las ciudades en que impera la herejía están, para Mariana, prácticamente fuera del derecho de las gentes. Cualquier acto frente a ellas le parece lícito. Cuando exige que los soldados se ejerciten en la guerra para que no les debilite la molicie, propone como acto natural de guerra justa el saqueo y la destrucción de las ciudades ocupadas por herejes; cuando lamenta que se haya prohibido el ejercicio privado del corso e incita al Rey para que se restablezca el derecho de construir galeras y naves veloces en que los particulares se ejerciten en el arte de conquistar, señala como blanco de los corsarios los confines de las provincias donde habitan los herejes (16).

---

(15) *De Rege et Regis institutione*. Toledo, 1599; II, IX.

(16) *Obra cit.*, III, V.

Las diferencias de religión son para Mariana la causa original de las discordias entre los hombres y la razón de que todos los hombres no formen una sola sociedad en todo el orbe (17). Las guerras de religión que han suscitado en Bodino o en Hobbes la idea de conferir un poder absoluto y neutral al Monarca, despiertan en este pensador liberal paradójicamente la idea de conferir al pueblo un derecho de deposición y aun de privación de la vida al tirano que quiera innovar la religión, y de atribuir al Monarca un poder punitivo contra los inventores de nuevas sectas que abren fosos de división entre los hombres. Por lo mismo que la disidencia de religión la considera como la herida más grave a la unidad política, condena la división religiosa de Europa y acusa la herejía como un crimen contra la sociedad civil. Mariana expresa sin duda un sentir común a los españoles de su tiempo al expresar esta hostilidad, que va a ahondar la separación de España a lo largo del siglo XVII, no sólo de la Europa reformada, sino de la Europa tolerante que nace en Westfalia.

Hay que decir, sin embargo, que los argumentos de Mariana contra la tolerancia tienen un acento curioso, no en razones religiosas, sino estrictamente políticas. «¿Qué sociedad podrá haber —se pregunta Mariana— entre aquéllos que no adoran a un mismo Dios, con un mismo culto y unas mismas ceremonias? Necesariamente los unos aborrecerán a los otros como impíos y se persuadirán de que merecen la gracia del Dios que adoran, si persiguen y maltratan a sus contrarios». Mariana evoca el testimonio de las guerras religiosas que destrozan la Europa de su tiempo: tumultos civiles, guerras asoladoras, ciudades arruinadas por la violencia de la guerra civil, templos incendiados o destruidos, vírgenes violadas, infinidad de hombres sacrificados. El acusarse de los males pretéritos, concluye, es inútil; el deplorarlos, vano; es estéril no aplicar otro remedio que las lágrimas. «Por cuya razón debe ser aconsejado el Príncipe para que se oponga en sus principios al mal y apague la llama en su origen» (18).

(17) Obra cit., III, XVI

(18) Obra cit., III, XVI, *in fine*.

## 5. EL ANTIMAQUIAVELISMO

La discriminación de España frente a la Europa reformada no se apoya sólo en el quicio ortodoxia-heterodoxia. La polémica que despierta el pensamiento de Maquiavelo va a dar un nuevo matiz a esta oposición. En el horizonte de Europa los escritores políticos españoles van a descubrir un enemigo tan peligroso como la herejía protestante y que en cierta manera aparece vinculado a ella en esa oposición ideológica. La voz de alarma la da Rivadeneyra oponiendo a la razón de Estado que llama engañosa y diabólica, otra cierta y divina: una que del Estado hace religión, otra que *de la Religión hace Estado* (19). El maquiavelismo va a ser denunciado, y no sin fundamento, como una nueva forma de herejía, la de los «políticos»; «una secta de hombres, que o por resguardar o aumentar el Estado civil, afirman con desahogo que es lícita toda injusticia; y afirman impiamente que se ha de tomar o dejar la religión, se ha de dilatar o estrechar, se ha de mudar, volver o revolver, y aun ponerla debajo de sus sacrílegas plantas, como le conviniese mejor a la República o a sus particulares intereses».

Esa típica subordinación de todas las valoraciones a la razón de Estado, daba pie a esta interpretación, que hay que decir que se afirmaba con cierta unanimidad en un antimachiavelismo europeo paralelo al español, aunque no tan compacto y unánime. Lo singular es que los escritores españoles *nacionalizan* por así decirlo el antimachiavelismo. Había para ellos varias razones.

La primera era sin duda la existencia de una polémica ideológica y política que incitaba a proyectar la acusación de maquiavelismo como una querrela contra los no pocos enemigos que a fines del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII va a tener la Monarquía española por lo mismo que mantiene una posición hegemónica en Europa. «Sea mi enemigo tenido por impío para con Dios y mi adversario por injusto para con los hombres». Esta sentencia

---

(19) PEDRO DE RIVADENEYRA: *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás de Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan.* Madrid, 1595. B. de A. E., tomo LX. Ver el *Prólogo al piadoso y cristiano lector.*

de Job no la aducimos nosotros como una cita literaria para explicar esa situación, sino que está en la obra de un escritor de aquellas fechas, y quizá el más significativo de esta nacionalización del antimaquiavelismo, Claudio Clemente, nacido al igual que Campanella fuera del territorio peninsular de la Monarquía, en Borgoña, si bien afincado en una Cátedra de los Estudios Reales de San Isidro.

Pero la razón decisiva era la naturaleza concreta de la empresa en que se está consumiendo el Imperio español desde los días de Carlos V. «¡Cuánto has adquirido y conquistado para tu Monarquía, otro tanto has adquirido y conquistado para la Iglesia!», dice a España entre apóstrofe y laude, este jesuita borgoñés que quiere destacar en la Monarquía hispánica la obra arquetipo de una política inspirada en principios contrarios al maquiavelismo. Si el maquiavelismo hace del Estado religión, la Monarquía española ha hecho de la Religión, Estado, según la expresión de Rivadeneyra (20). «No tiene Señor nuestra España otro empleo de sus pretensiones que el de amplificar dilatadísimamente la fe de Dios y el Imperio de Cristo», dice el jesuita. Y el primer Ministro, el Conde Duque de Olivares sugiere las mismas ideas a su Rey, en trance de ascender al Trono: «V. M. es el principal apoyo y defensa de la Religión Católica; por esto ha roto la guerra con los holandeses y con los demás enemigos de la Iglesia que los asisten; y la principal obligación de V. M. es defenderse y ofen-

---

(20) CLAUDIO CLEMENTE: *El maquiavelismo, degollado por la cristiana sabiduría de España y Austria*. Traducción de la segunda edición latina, añadida con cosas muy particulares y del tiempo. Alcalá, 1637. Véase, en especial, cap. I y V a XI. La misma posición nacionalizadora del antimaquiavelismo como política española se encuentra ya en Rivadeneyra, que señala el descubrimiento y colonización de América y el Imperio de la Monarquía española como modelo de lo que puede realizarse con la razón de Estado cristiana (*Tratado de la Religión*, obra cit., cap. XXXVII). En el epistolario de Rivadeneyra al Cardenal Quiroga (Carta de 16 de febrero de 1580, en B. de A. E., tomo LX), dice RIVADENEYRA: «El mayor bien de todo el Reino y de la Iglesia Católica es que su Magestad sea aún más poderoso de lo que es para defensa y seguridad della y del.» Véanse también F. DE LOS RÍOS: *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, Nueva York, 1927, págs. 62 y sig.; R. DE MATTEI: «Il problema della "Ragione di Stato"», en *R. I. di Filosofia del Diritto*, 1949, XXVI, págs. 187 y sig.; y el planteamiento general del antimaquiavelismo europeo en la obra citada de MEINCKE (*Die Idee der Staatsrason*, 3.<sup>a</sup> ed., 1929).

derlos... »La identificación misma de Richelieu como enemigo de España, con la herejía, como su aliado, no es sólo un juicio oficial, sino una opinión popular. En panfletos y hojas volanderas los ejércitos de Richelieu son llamados «herejes o fautores de herejes». La misma presencia del Arzobispo de Burdeos en el ejército francés que sitiaba Fuenterrabía, incita a denunciar con más saña las profanaciones y sacrilegios de los presuntos soldados hugonotes y un canónigo riojano denuncia la derrota como un providencial castigo del Arzobispo galo, que se dejó en la fuga «aquí el mantelete, allí la muceta, acullá el roquete, a tal punto que parecía que la misma mano invisible de Cristo, Sumo Pontífice, en aquel público cadalso, iba como degradando a V. Ilustrísima y relajándolo al brazo secular de los mosqueteros, piqueros y caballeros españoles...» (21).

El antimachiavelismo se concreta así en esta empresa de la Monarquía española del siglo XVII. El Estado es instrumento de la expansión de la fe; no la Iglesia instrumento del reino. Los bienes temporales se subordinan a la defensa frente a la herejía; no la religión a la conservación y al aumento del Estado. La unidad de la fe influye incluso favorable o desfavorablemente en el estatuto de los extranjeros creando como dos órbitas diversas de aplicación del derecho de gentes (22). El P. Claudio Clemente, a la hora de atestiguar esta vigencia histórica de una empresa religiosa de la Monarquía hispánica, se complace en recordar las cláusulas del discurso con que Carlos V se opuso a la aceptación de la tolerancia, como un perpetuo baldón de ignominia para sí y para sus sucesores; y la respuesta que Felipe II dió a los teólogos que dictaminaron la licitud de la libertad religiosa en Flandes, advirtiéndoles que no les había llamado para que dijese si podía permitir, sino si tenía obligación de hacerlo (23).

---

(21) J. ORMAECHEA GUERRERO: *Discurso apoloético... al Ilmo. Sr. Arzobispo de Burdeos, General de la Armada del Cristianísimo Rey de Francia*, Logroño, 1639. Véase también, por ejemplo, J. PELLICER DE TOVAR: *El Embajador quimérico o Examinador de las artes políticas del Cardenal Duque de Richelieu*, Valencia, 1638, que acusa a Richelieu de difundir la herejía en Italia, «cundiendo el venenoso contagio hasta su católico corazón».

(22) Véase R. GIBERT: *La condición jurídica del extranjero. Prelección en Programa*, Granada, 1955, pág. 9.

(23) *El machiavelismo*, obra cit., págs. 73 y 100.

## ESPAÑA, ASIENTO Y SILLA DE LA UNIVERSAL MONARQUÍA

Los españoles del siglo XVII, tachados de soberbia por la animosidad europea, tenían más de una razón en que fundar su jactancia. Un mapa de Europa les señalaba como cabeza de una Europa representada como doncella en que además eran brazos los dominios españoles en Flandes e Italia; un mapa del mundo destacaba en cada parte del orbe el imperio de una Monarquía hispánica que sumaba los inmensos dominios, a la sazón unidos, de España y Portugal. Gran parte de Europa, casi toda América, puntos claves de Africa y Asia, las mejores islas de la apenas conocida Oceanía. En las armas aún era proverbial el valor de sus tercios; en las letras, estaba en su cenit el siglo de oro. Españolas eran todavía las mejores obras de las ciencias clásicas; está fresca la tinta de Suárez y de los teólogos y juristas que le han precedido. Incluso en las ciencias naturales, todavía discutidas y oscuras, descuellan las informaciones españolas de las riquezas del nuevo mundo. Aún más, escritores eclesiásticos están diciendo a los españoles, sin reservas, que son el pueblo elegido de la Providencia. Más que humilde, pobre de aliento, tenía que ser un pueblo, que en circunstancias tales, no se creyera señor del mundo. Y ese pueblo lo creyó, pero lo creyó aceptando, al menos en el orden de los principios, que señorío era carga y servicio.

El libro ejemplar de esta gloriosa jactancia es la «Política española» de Fray Juan de Salazar (24). «Con razón se llama Monarquía —dice en las primeras líneas— el dominio y superioridad que tiene al presente España sobre tantos reinos, provincias tan diversas y tan amplios y ricos estados y señoríos... entendiéndolo por Monarca el mayor de los reyes y por Monarquía el casi total imperio y señorío del mundo». En línea paralela al pensamiento de Campanella razona el favor con que la Providencia, la prudencia y la ocasión han apoyado el aumento y conservación de la Monarquía hispánica. Pero a las pocas páginas saltamos a ese otro mundo del antimaquivelismo español: «El fundamento y base de tan alto edificio, los quicios y ejes sobre que se mueve esta máquina, el apoyo en que estriba esta gran monarquía y las

---

(24) F. JUAN DE SALAZAR: *Política española* (1619), edición con estudio preliminar y notas de M. HERRERO GARCÍA. Madrid, 1945. (B. E. D. E. P.)

columnas sobre que se ha sustentado, y con el favor divino se ha de sustentar por muchos siglos, no son las reglas y documentos del impío Maquiavelo que el ateísmo llama *razón de Estado*... sino la religión, el sacrificio y culto divino y el celo de la honra y servicio de Dios...; la igual administración que a todos hace de justicia... y la singular prudencia que tiene en su gobierno... con que eternizará su imperio y la perpetuará hasta el fin del mundo...» (25).

Aunque también en Salazar el posible competidor de esa monarquía universal sea el imperio turco, y los posibles enemigos europeos estén «desunidísimos entre sí y diferentes en religión y sectas» (26), su ingenua confianza no puede menos de registrar «el odio y enemistad (nacida de invidia de su felicidad y gloria) que casi todas las demás naciones tienen contra ella». Las guerras religiosas y la disputa por el dominio de Italia han despertado enemistades y odios en los «herejes de Alemania», y en los reinos de Inglaterra y Francia. La pugna de la Monarquía hispánica con las que habían de ser las grandes potencias de la Europa moderna está ya definida en todos los ámbitos. Y hay una conciencia explícita de esa animosidad que hiere tanto más a los escritores españoles, cuanto que éstos tienen al mismo tiempo una conciencia de la misión europea de la Monarquía hispánica.

## 7. LA CONCIENCIA DE UNA HOSTILIDAD

En una obra de Quevedo, anterior incluso en fecha a la de Salazar, tenemos el primer testimonio de esa conciencia y reacción española frente a la leyenda negra, ese cúmulo de especies malévolas e infamias denigratorias, circuladas por Europa por los enemigos de la Monarquía hispánica y los valores que ésta representaba. No pretendemos volver a historiar cómo se forjó y difundió esa leyenda; queremos sólo destacar cómo ese hecho y la conciencia de esa malévola animosidad, contribuyó a hacer más profundo el abismo que separó a España de Europa.

Hay que conceder un valor excepcional a este primer testimonio de don Francisco de Quevedo, no sólo por la fecha tem-

(25) SALAZAR: *Política*, obra y ed. cit., págs. 53-54.

(26) SALAZAR: *Política*, obra y ed. cit., págs. 193 y sig.

prana del siglo XVII en que nos revela una primera reacción ante la leyenda negra, sino sobre todo porque no es Quevedo como Salazar un vano adulator de glorias domésticas, sino quizá el más severo censor de la España de su tiempo. Su recia vena satírica no disculpó pecado ni vicio de la patria. Por el ancho camino que lleva a las zahurdas de Plutón hizo desfilar cargadas con sus lacras a todas las clases sociales del siglo XVII. El médico, el sastre y el alguacil, víctimas tópicas de la sátira de Quevedo, pasan del brazo del hidalgo ocioso y hambrón, del noble que sólo lleva el peso de las armas en el escudo esculpido en su tumba, del docto huero, la dama cortesana y liviana y el petimetre con galas de Cambrai que hace dudar de su sexo. Todos los vicios de la Corte de los Felipes, que le hacen añorar el espíritu guerrero de otras generaciones, son flageladas por su pluma hiriente, a la que se podrán discutir otras condiciones, pero no el valor de esta sinceridad cruda de una crítica, quizá a veces, incluso exagerada. Más fácilmente hallamos en Quevedo el ceño fruncido para desaprobar, que las manos dispuestas para aplaudir.

Por eso insistimos, es más significativo ese manuscrito inacabado, que un hispanista, Seldem, exhumó de los Archivos de la Academia de la Historia en 1916. Me refiero a «La España defendida», ese curioso bosquejo de la primer obra apologética del siglo XVII que Quevedo dejó sin terminar, fechándola en 1609. Son sin duda alguna impresionantes las lamentaciones con que Quevedo acusa este resentimiento «¿Qué cosa nació en España buena a ojos de otras naciones, ni qué crió Dios en ella que a ellas pareciese obra de sus manos...? ¿Quién no nos llama bárbara? ¿Quién no nos dice que somos locos, ignorantes y soberbios?» (27). Quevedo todavía en esas fechas de 1609, en que los españoles mantienen íntegra la confianza de su propia grandeza, atribuye como Salazar a envidia esta campaña denigratoria. Pero en la maraña de la polémica se rastrea otra razón más profunda. Este «aborrecimiento» bien puede tener por causa la raíz religiosa de las guerras que mantiene el Imperio español (28).

Quevedo cree en una misión providencial de la Monarquía es-

---

(27) F. DE QUEVEDO: «La España defendida», *Boletín de la Academia de la Historia*, 1916, LXVIII, págs. 530-532.

(28) QUEVEDO: «España», obra cit., *Bol. de la A. de la H.*, LXIX, páginas 165-166.

pañola, que ha puesto su esfuerzo militar al servicio de Europa. «España —dice Quevedo— nunca goza de paz, sólo descansa como ahora, del peso de las armas, para tomarlas con mayor fuerza y nuevo aliento». Y este servicio importa a toda Europa, que sin él «corriera sin límites la soberbia de los turcos y la insolencia de los herejes» (29).

### 8. LOCURAS DE UNA EUROPA DIVIDIDA

Cuando Europa se deshace en la guerra de los treinta años un diplomático español entretiene sus ocios representando en cien empresas la idea de un príncipe cristiano o sorprendiendo los diálogos de los dioses sobre las «locuras de Europa». La pluma del diplomático, trabajosamente erudita, perfila sus sentencias con copiosas lecturas de clásicos políticos y polémicos modernos; de vez en cuando, con una pincelada briosa y suelta, traza un retazo de la inquieta realidad en que vive. Lo que quiere decir que Saavedra Fajardo es un hijo intelectual del pensamiento político español del siglo XVII, por cuya armadura ideológica penetra alguna vez un mandoble de la nueva realidad europea, extraña a la empresa de la Monarquía hispánica.

Apenas habrá que recordar que Saavedra se ha propuesto labrar una real porcelana bien disímil de las frágiles y torcidas que se modelan en la alfarería de Maquiavelo; que es apenas menos intolerante con la herejía que Juan de Mariana y piensa como aquél, que los que son opuestos en creencias difícilmente podrán compaginar sus ánimos; que tiene una clara conciencia de la malevolencia con que Europa mira a España, vertida en libelos infamatorios y especies maliciosas sobre la conquista de América según el patrón del Obispo las Casas, a las que opone una de las descripciones más hirientes y crudas de la barbarie inaudita con que han ensangrentado Europa las guerras de religión, en un trágico paralelo, para que se vea «que no llegó aquella mentira a esta verdad». En términos lisos y llanos Saavedra le grita a Europa, en sazón bien propicia: ¡Más eres tú!

Es más. El Saavedra diplomático y viajero conoce Europa. Y

---

(29) QUEVEDO: «España», obra cit., *Bol. de la A. de la H.*, LXIX, página 175.

sabe lo que han hecho de Europa las divisiones religiosas y la razón de Estado. En toda Europa ha visto a «Marte sangriento, batallando unas naciones con otras... La paz anda en las bocas, la guerra en los corazones y en las plumas». Tan grande es la locura de Europa que la justicia, la verdad, la fe y la vergüenza se han retirado al cielo para no vivir entre los hombres. Ya no hay en el orbe la unidad que pudo representar la Monarquía hispánica, ni entre los pueblos de Europa aquella unidad histórica concreta de un orden regido por el derecho de gentes. En esta Europa dividida, sesgada por una división religiosa y una oposición egoísta de intereses, no puede haber otro vínculo que tratados que establezcan una paz precaria y faciliten el comercio (30).

#### 9. LA MELANCOLÍA DE UN DESTINO UNIVERSAL FRUSTRADO

Como ha destacado Jover (31) Saavedra ha entrevisto el sistema de equilibrio de Estados europeos y ha aconsejado acomodar la Monarquía española a este nuevo canon. Pero en las páginas de Saavedra, hay ya al ponderar los impulsos que rigen la historia un amargo sabor de melancolía. «Un siglo levanta en una provincia grandes varones, cultiva las artes e ilustra las armas; y otro lo borra y confunde todo, sin dejar señales de virtud o valor que acrediten las memorias pasadas. ¿Qué fuerza secreta sobre las cosas, aunque no sobre los ánimos, se oculta en esas causas segundas de los orbes celestes?...» (32).

Sí; esto lo pensó Saavedra entre 1635 y 1645, cuando todavía no se ha firmado la paz de Westfalia ni se ha consumado la catástrofe de la política del Conde Duque ¿cuál no será la melancolía de las plumas aún despiertas en la segunda mitad del siglo XVII? No cabe aquí multiplicar los testimonios porque esta

---

(30) SAAVEDRA FAJARDO: *Idea de un Príncipe político cristiano, representada en cien empresas* (1640), B. de A. E., tomo XXV (impresión, Madrid, 1947). Véase Empresa XCIII. Y en la misma edición de la B. de A. E.: *Locuras de Europa. Diálogo entre Mercurio y Luciano*.

(31) J. M. JOVER: *Historia de una polémica... 1635*, Madrid, 1949, capítulo X; del mismo, «Sobre la conciencia histórica del Barroco español», en *Historia de España*, Arbor, Madrid, 1953, pág. 305 y sigs.

(32) SAAVEDRA: Empresa LXXXVII.

misma melancolía parece secar la pluma de los escritores políticos. Curioso es, que a partir del mismo Saavedra, se predique un estoicismo que a veces surge plenamente como una obra que glosa el pensamiento de Séneca. Lección en que se pide a los españoles que así como no les desvaneció la fortuna próspera, no les humille la adversa.

Aunque los autores sigan sabiendo y repitiendo que es la Providencia quien rige los destinos históricos y que sólo «llamamos fortuna a la variación de los sucesos humanos, nunca firmes, o felices o desgraciados (33)», hay una melancólica conciencia de esta inseguridad de la vida histórica, paralela a la incertidumbre, inquietud, desasosiego y caducidad de la vida humana, que han descrito los escritores ascéticos (34). Los escritores políticos parecen disponer una preparación del ánimo para soportar los accidentes adversos. Nunca hay en las cosas humanas constancia; mudable es la fortuna en favorecer y perseguir, en levantar y derribar, en dar bienes y quitarlos. Mayores daños causa a veces la fortuna próspera que la adversa. Y llega a aconsejarse que ésta se prefiera, porque en ella nadie está destituido de algún consuelo y en aquélla les falta a muchos el consejo acertado; porque aquélla con apariencias de felicidad entre sus blanduras mezcla engaños, ésta siempre enseña la verdad de la inconstancia humana; aquélla deslumbra, ésta enseña; aquélla ocupa los entendimientos con una mentirosa representación de bienes, ésta los aclara con el conocimiento de la fragilidad de todas las dichas; aquélla es vana, mudable y no se conoce, ésta es sobria, humilde y con la experiencia de sí misma prudente (35). Quien escribe ese desengaño de felicidades políticas, esa especie de Kempis del destino histórico, sabe bien cual es la suerte que marca a España en esa hora, hacia 1660, «la rueda ciega de la Fortuna». «Esta es la condición de las cosas humanas —dice Andrés Mendo—. Son las penas com-

---

(33) ANDRÉS MENDO: *Príncipe perfecto y Ministros ajustados. Documentos políticos y morales*, Salamanca, 1657; pág. 227.

(34) Con insuperable belleza y dramatismo había descrito esta inseguridad y desasosiego en lengua española Fray LUIS DE GRANADA en su *Libro de la Oración y de la Meditación* (caps. VIII y X) hasta el punto de suscitarse reparos y advertencias de la Inquisición. Véase P. LAÍN ENTRALGO: *La Antropología en la obra de Fray Luis de Granada*, Madrid, 1946, páginas 281 y sig. y 363-364.

(35) MENDO: *Príncipe perfecto*, obra cit., pág. 229.

pañeras de las glorias. No sucede lo que en las semillas y granos, que del trigo nace trigo y cada simiente produce su semejante... Tiene sus términos la grandeza; en llegando a ellos para, y sin esperanza de aumentarse, la cercan peligros de disminuirse, porque se confederan contra ella, la envidia, la emulación y la competencia. Pretenden unos crecer a costa de otros, tener mayor dominio y quitándosele lucir oscureciéndole; debiendo más a la inconstancia de la fortuna, que a la razón, al valor y a la justicia. Bien lo experimenta la grandeza de la Monarquía española combatida por tantas partes...» (36). Y aunque para terminar recuerde que la asiste Dios y la conservará con aumentos, es recordando también que para probar su fidelidad y constancia la aflige con sucesos siniestros que acuerden con más viveza la variedad de las cosas humanas.

La evocación de la Europa cristiana es ya también un recuerdo melancólico de esa «España acosada», «Cuando se hace la guerra a los enemigos de la fe —dice Mendo— son gloriosas e interesadas las victorias, pero entre dos príncipes católicos ¿cómo puede haber sinceros y plausibles triunfos? ¡Qué ilustres trofeos se consiguieran, si concordados los reyes cristianos convirtieran sus fuerzas unidas contra el enemigo común, el bárbaro otomano! ¡Cómo en tantos años que Alemania, Italia, Flandes, España y Francia han ardido en guerras, si hubieran juntado sus banderas unánimes, estuviera menos orgulloso el turco, libre Polonia, seguro Candía sin temor Oran, Tánger y Ceuta, ganadas muchas plazas en Africa, limpio el mar de corsarios y allanado el paso para la conquista de Jerusalén, deseo común de toda la Cristiandad!... No es culpable España en sus guerras, pues invadida o tiranizada su justicia, toma las armas para su natural defensa. La causa de los daños que padecemos es la emulación de la potencia española».

Locura de una Europa, que se combate a sí misma con olvido de sus misiones universales, sesgando su unidad cristiana; de una Europa hostil a España «cuyas armas se emplean en conservar lo que es suyo y en hacer guerra a los enemigos de la fe», una España, combatida de todas partes, acosada, por emulación de su grandeza. Tal es el último perfil de esta relación de España y Europa en los últimos pensadores del siglo XVII.

El ciclo dialéctico está concluso. Los españoles que se sintie-

---

(36) MENDO: *Príncipe perfecto*, obra cit., págs. 194-197.

ron europeos e incluso capitanes de Europa, ven ahora en Europa potencias hostiles que han traicionado la unidad cristiana y la misión civilizadora y evangelizadora con que habían concebido a su Europa. Desde esas fechas, y aunque el problema discurra por otros cauces, los españoles van a sentir siempre ese doble sentimiento de una vocación universal en que quisieran ver fundirse Europa y un recelo hacia los pueblos europeos, desunidos por guerras de razón de Estado, esto es, egocéntricos, traicionando la vocación europea de universalidad.

LUIS SÁNCHEZ AGESTA