

## LA DOCTRINA CATÓLICO-ESPAÑOLA DEL SIGLO XVII SOBRE EL ESTADO. MONARQUÍA, ESTADO E IMPERIO

["The Spanish-Catholic Doctrine on the State in the Seventeenth Century.  
 Monarchy, State and Empire"]

PATRICIO H. CARVAJAL ARAVENA\*  
 Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile

### RESUMEN

La presente investigación trata del desarrollo de la doctrina española del siglo XVII sobre el Estado y la formulación de un discurso sobre la monarquía, el imperio, la guerra y la paz. El contexto en el cual se formula tal doctrina española está estructurado a partir del conflicto internacional de la Guerra de los Treinta Años, la que para España tendrá un carácter dual: confesional y de dominio político mundial; un contexto interno, europeo, considerando las posesiones europeas de España, que se caracterizará por la rebelión y la resistencia al dominio español: Países Bajos, Cataluña, lo que obliga a España a una guerra permanente que se prolonga por más de 140 años. En el contexto exterior, objeto de este estudio, el conflicto ideológico en el curso de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648): Monarquía, Estado e Imperio.

**PALABRAS CLAVE:** Doctrina católico-española del Estado moderno – Imperio – Guerra – Paz.

### ABSTRACT

This research deals with the development of the Spanish doctrine on the State in the 17<sup>th</sup> century and the formulation of a discourse about the monarchy, the empire, war and peace. The context in which such Spanish doctrine is formulated is organized as from the international conflict of the Thirty Years' War, which will have a dual nature for Spain: confessional and of worldwide political domain; a European internal context, considering Spain's European possessions, which will be characterized by the uprising and resistance to the Spanish domain: the Netherlands, Catalonia, which obliges Spain to be involved in a permanent war, which lasts for more than 140 years. In the external context, object of this study, the ideological conflict during the Thirty Years' War (1618-1648): Monarchy, State and Empire.

**KEYWORDS:** Spanish-Catholic doctrine of the modern State – Empire – War – Peace.

---

\* Profesor de Historia Contemporánea de América Latina y Europa en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Playa Ancha. Dirección postal: Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha, Avenida Playa Ancha 850, Valparaíso, Chile. Correo electrónico: pincarvajala@hotmail.com. El presente trabajo ha sido desarrollado en el interior del Proyecto FONDECYT N° 1070318.

## I. INTRODUCCIÓN

En la historiografía europea de la Temprana Edad Moderna el siglo XVII constituye un período conocido como el siglo de Hierro, según el nombre que da H. Kamen a su estudio<sup>1</sup>. En general se trata de una centuria marcada por el conflicto internacional: Guerra de los Treinta Años (1618-1648), conflicto en el cual España juega un papel relevante como potencia hegemónica europea y el primer imperio colonial moderno formado a partir del proceso de expansión que se genera en el siglo XV<sup>2</sup>. Pero también el siglo XVII representa un período extraordinario para la cultura moderna. En efecto, en España se desarrolla la generación literaria del siglo de Oro, en Europa se da inicio a la llamada revolución científica, cuya máxima expresión serán los discursos de Newton y Leibniz, escritos que constituirán el dominio cultural sobre el que se fundan los Estados coloniales imperiales modernos. Otro tanto cabe decir de la extraordinaria obra de Shakespeare y su creación de lo cotidiano, según el estudio de H. Bloom<sup>3</sup>. Finalmente, las obras de Rubens y Rembrandt en la pintura, las composiciones de Bach en la música; y la contribución no menos portentosa de uno de los más reputados miembros de la Escuela alemana protestante calvinista de Herborn, J. Comenius, con su teoría de la educación<sup>4</sup>, conforman las bases de la cultura y civilización europea moderna, forjadas en un contexto materialmente adverso. En síntesis, un siglo de creación literaria y artística y de invención e innovación científico-tecnológica sólo comparable al siglo XX, pero también de durísima miseria material fruto de la guerra y la crisis económica.

La Historia de España en el siglo XVII representa según J. Elliot, uno de los más destacados hispanistas europeos, una lucha permanente entre la tradición de una Europa que ya se aproxima a su nadir y el cenit cultural de una sociedad moderna nacida de la matriz liberal protestante. España será el último refugio de un Cristianismo confesional medieval, más ideológico que teológico, que se opondrá férreamente a los avances de la ciencia y de la cultura moderna, lo que tendrá consecuencias gravísimas no sólo para el Estado y la sociedad española sino también para sus dominios coloniales. La ideología de la Monarquía católica, del Estado confesional y de un Imperio que refleja los principios de los dos constructos precedentes, más una Iglesia Católica militante, resultado de la Compañía de Jesús y del Concilio de Trento contra el Cristianismo protestante, constituyen el núcleo de la política confesional del Estado español y de sus teóricos de la doctrina política hispana del siglo XVII. Esta doctrina como discurso político-jurídico-teológico tiene tres líneas argumentativas principales: Monarquía, Estado, Imperio. En estos tres tópicos la contribución de los pensadores españoles del siglo XVII

<sup>1</sup> KAMEN, H; *El siglo de Hierro* (trad. cast., Madrid, 1972).

<sup>2</sup> Véase: PELIZAEUS, L., *Der Kolonialismus. Geschichte der europäischen Expansion* (Wiesbaden, 2008).

<sup>3</sup> BLOOM, H; *Shakespeare. La invención de lo humano* (trad. cast., Bogotá, 2001).

<sup>4</sup> Véase: CARVAJAL, P., *La Reforma política. Una introducción al pensamiento político-jurídico del Protestantismo en los siglos XVI y XVII*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 21 (1999), pp.213-254.

fue destacadísima. Sin embargo, es una respuesta tardía, pero no la última de un catolicismo que no dialoga con el mundo moderno, sino que se enfrenta al mismo considerándolo una expresión del Protestantismo y procediendo a su condena y estigmatización como errores modernistas, todo esto como consecuencia de la Paz de Westfalia<sup>5</sup>.

Mucho se ha discutido sobre el aporte español al pensamiento político moderno, incluso se señala comúnmente que en España no se encuentran pensadores de la importancia de un Locke o Hobbes. Pero este argumento tiene que ser matizado. Basta conocer el pensamiento desarrollado por los miembros de la escuela de Salamanca para entender que gran parte de los principios políticos, jurídicos y económicos de la modernidad provienen de esa escuela teológica<sup>6</sup>. Por otro lado, con la inauguración del sistema imperial moderno basado en el colonialismo europeo, en España se dio la primera controversia doctrinal sobre la legitimidad y legalidad del colonialismo, con todas las implicancias éticas y materiales que esta forma de dominio implica. Vitoria abre un debate que hasta hoy mantiene vigencia. Ese debate continúa con la controversia entre dos grandes humanistas españoles: Bartolomé de las Casas, *Brevísima destrucción de las Indias* (1552) y Juan Ginés de Sepúlveda: *Democrates alter* (1550). En esta última controversia se enfrentan las cosmovisiones de un cristianismo que tiende a la evangelización y el reconocimiento de un Derecho natural en todos los pueblos de la tierra, lo que les otorga un principio de igualdad natural por la mera condición de ser hombres, y la postura oficial del Estado imperial colonial español, más atento a la razón de estado y a las implicancias económicas del descubrimiento de los nuevos espacios, que a la dignidad de sus aborígenes. Esta controversia es la primera gran disputa sobre el colonialismo y el imperio europeo en el mundo<sup>7</sup>. En el siglo XVII esta controversia sigue con las disputas entre Grocio (*Mare liberum*, en pro de Holanda) y Selden (*Mare clausum* en pro de Gran Bretaña). Se trata aquí de una discusión geopolítica por el dominio de los espacios oceánicos. Esta controversia mantiene plena vigencia porque el control, dominio y explotación de los espacios oceánicos es ya una realidad tecnológicamente posible sólo en el siglo XXI. El siglo XXI, además, es una centuria que impondrá el control de las últimas fronteras del planeta: los espacios oceánicos, más allá de la jurisdicción territorial soberana de las doce millas que reconoce el Derecho del Mar (1982) a los Estados ribereños. Queda así abierto el debate sobre el control y explotación de los espacios de alta mar, aunque la presencia en estos de flotas es una realidad como lo era ya en el siglo XVII. Por otro lado, está la disputa por el dominio de

<sup>5</sup> GARCÍA VILLOSLADA, R. (editor), *Historia de la Iglesia Católica, IV: Edad Moderna. La época del Absolutismo monárquico (1648-1814)* (Madrid, BAC, 1980), p. 5: "A nuestro entender, tanto o más que política, la trascendencia de la paz de Westfalia es religiosa, según lo explicaremos en seguida. El catolicismo europeo se vio forzado a cambiar su ambiciosa actitud conquistadora y victoriosa por otra de humillación, impotente y resignada, que denunciaba su interna decadencia. Y dentro del protestantismo vemos que su antiguo confesionalismo retador se mitiga, minado por el racionalismo creciente de sus teólogos y por la apatía dogmática del pueblo, que se deja conquistar por el pietismo, teológicamente desmedulado".

<sup>6</sup> ILLANES, J. L. - SARANYANA, J. I., *Historia de la Teología* (Madrid, 1995).

<sup>7</sup> Véase: ZAVALA, S., *Filosofía de la conquista* (México, 1994).

los espacios complejos, especialmente la Antártica (Tratado de 1959), cuya convención debe ser refrendada o modificada el presente año<sup>8</sup>. La Antártica es parte de los espacios descubiertos por las potencias imperiales modernas, especialmente España y Gran Bretaña, pero que dada su magnitud territorial, rigor climático y limitaciones tecnológicas para navegar por mares tormentosos hizo imposible su control en los siglos pasados. La fuerte disputa hoy en el derecho internacional, que considera dichos espacios y sus recursos como bienes patrimoniales de la humanidad, está cerrando uno de los capítulos más fascinantes del Estado soberano moderno comenzado en los siglos XV y XVI: el descubrimiento, expansión y conquista de espacios extra europeos que dieron a los Estados de Europa la posibilidad de construir sus imperios coloniales<sup>9</sup>. Finalmente esta disputa por los espacios del planeta y la importancia de las colonias, controversia que abre un nuevo capítulo en la historia del pensamiento europeo con los estudios de A. Smith y Karl Marx<sup>10</sup>, se proyecta hasta el presente.

Para nuestro análisis de la doctrina política española del siglo XVII seguimos los estudios del historiador español J. A. Maravall. Este historiador es sin duda una de las cumbres señeras del pensamiento historiográfico europeo contemporáneo. El siglo XVII constituye el centro de sus investigaciones historiográficas. Su primera obra, su tesis de doctorado (1944), investigó el tema de este artículo<sup>11</sup>. Se trata de una monografía aun no superada en el ámbito de la historiografía del pensamiento político-jurídico moderno. Luego seguirán un conjunto de estudios, todos vinculados a la Historia del pensamiento español de la Temprana Edad Moderna. En nuestra investigación nos guiaremos en parte importante por la obra de Maravall. La pregunta de investigación, o hipótesis, formulada por el historiador español no ha sido hasta ahora refutada por los estudios posteriores, para decirlo en los términos de la teoría epistemológica popperiana. Según Maravall: “Piénsese que el Estado moderno y las guerras moderna, creaciones del nuevo espíritu, son iniciadas por España. El problema, en su totalidad, de la relación de España con el mundo moderno es uno de los más interesantes y de fecunda solución, que tiene planteados nuestra historiografía y en él se descubre fácilmente una primordial raíz política”<sup>12</sup>. Por nuestra parte podemos señalar que una de las grandes contribuciones de la teoría española del Estado en el siglo XVII, representada en sus aspectos esenciales por los autores aquí estudiados, se refiere a los temas de la guerra y la paz. Esto se explica por la importancia estra-

---

<sup>8</sup> CARVAJAL, Patricio, *La Geopolítica crítica y los espacios complejos: Ártico, Antártica, Amazonía*, en XXXIX Congreso Nacional y XIV Internacional de Geografía: “Complejidad e incertidumbre territorial. Nuevos problemas. ¿Nuevas respuestas?”, Universidad de la Frontera, Temuco, octubre de 2008.

<sup>9</sup> Véase: PELIZAEUS, L., *Der Kolonialismus. Geschichte der europäischen Expansion* (Wiesbaden, 2008).

<sup>10</sup> Véase: CARVAJAL, P., *Los fundamentos geopolíticos del Estado moderno. Las controversias sobre colonialismo e imperialismo: Las Casas vs. Ginés de Sepúlveda; Grocio vs. Selden; Smith vs. Marx* (en prensa). Estas controversias constituyen las bases del Derecho internacional público moderno y del Derecho comercial y económico.

<sup>11</sup> MARAVALL, J. A., *Teoría española del Estado en el siglo XVII* (Madrid, 1944).

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 9.

tégica de la política exterior para España: su lucha por la hegemonía de Europa y el mundo con la monarquía francesa, la construcción de un orden jurídico internacional que garantizara con un mínimo jurídico estable las posesiones de un extensísimo imperio global (Kennedy). El siglo XVII conoce la primera crisis global de la sociedad capitalista moderna: la Guerra de los Treinta Años que es su más radical expresión, y en su curso abarca todo el planeta. Ciertamente sus principales acciones bélicas ocurrieron en Europa, pero el financiamiento del conflicto, en otras palabras la existencia del mismo, fue sólo posible por el oro y la plata americana. Una primera, y por cierto no la última, contribución solidaria de América a las locuras de Europa, como llama perspicazmente Saavedra Fajardo a la política exterior de las monarquías absolutistas europeas<sup>13</sup>.

En la presente investigación abordaremos cuatro temas: el pensamiento político de D. Saavedra Fajardo (1584-1648), la teología política de F. Suárez (1548-1617), la política confesional de F. de Quevedo (1580-1645) y el jesuitismo anti-Maquavelo de P. de Ribadeneira (1527-1611) y B. Gracián (1601-1658). Todos estos autores, como laicos (Saavedra Fajardo, Quevedo) o como religiosos jesuitas (Ribadeneira, Suárez, Gracián), defendieron un catolicismo militante, aunque no exento de críticas sutiles al Papado y la Monarquía española. Por ello experimentaron, especialmente Quevedo y Gracián, los rigores de una política represiva que no toleraba la disidencia ni política ni religiosa. Sin embargo, ambos sobrevivieron y legaron una obra literaria extraordinaria, que se encuentra entre la más excelsa del Siglo de Oro español de la época del Barroco. En este sentido la cultura barroca, la literatura especialmente, puede ser comprendida como respuesta a la crisis global de la sociedad europea del siglo XVII. En palabras de Maravall: “Nosotros creemos (y tal va a ser nuestra tesis) que el Barroco es una cultura que consiste en la respuesta, aproximadamente durante el siglo XVII, dada por los grupos activos en una sociedad que ha entrado en dura y difícil crisis, relacionada con fluctuaciones críticas en la economía del mismo período”<sup>14</sup>. La sociedad europea del siglo XVII estuvo fuertemente tensionada no sólo por el conflicto internacional entre los Estados del naciente orden westfaliano, sino también por una cuestión cultural que se plantea con las categorías historiográficas de crisis, continuidad y ruptura, siendo éstas nociones claves para entender el desarrollo del pensamiento político moderno<sup>15</sup>. España, y tal vez esta es una singularidad de la cultura española, en las tres crisis que la han afectado profundamente como sociedad en la época moderna: siglo XVII (guerra de los Treinta Años), siglo XIX (pérdida de los dominios coloniales), siglo XX (quiebre de la democracia, guerra civil), ha desarrollado una extraordinaria fuerza creativa frente a estos procesos políticos tanto internos como externo, quedando plasmada su cosmovisión en tres generaciones literarias que merecen por sí mismas el apelativo de siglo de

<sup>13</sup> SAAVEDRA FAJARDO, D., *Locuras de Europa*, en *Obras completas* (Madrid, 1946).

<sup>14</sup> MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica* (Madrid, 1981), p. 55.

<sup>15</sup> Véase: ABELLÁN, J., *El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas de Derecho natural. 1600-1750*, en: VALLESPÍN, F. (editor), *Historia de la Teoría política* (Madrid, 1990), II, pp. 13-68.

oro: la generación del barroco, la generación del 98 y la generación del 27. Tres momentos, tres discursos, tres interpretaciones a una crisis de la modernidad en la cultura española.

## II. LA DOCTRINA POLÍTICA DE SAAVEDRA FAJARDO: MONARQUÍA UNIVERSAL E IMPERIO

España comienza su dominio geopolítico planetario en el siglo XV con el descubrimiento de América y los viajes de exploración y descubrimiento y posterior conquista y dominio de esos espacios. Todo este proceso, que se extiende hasta el siglo XVII está marcado por una “expansión cultural” que encarna el espíritu propio de la época: el Renacimiento humanista y el Barroco. Específicamente el tema de los dominios territoriales y la formación de un orden internacional de Estados soberanos, hasta ese momento inexistente, lo que constituía una experiencia nueva en la política europea, tiene en España una respuesta ideológica: cristianismo – católico que se expresará en un discurso teológico que servirá de base al derecho internacional europeo moderno, a la regulación de las relaciones inter-estatales y una teoría política que debe conjugar lo confesional (religión de Estado), lo político (razón de Estado) y lo internacional (intereses del Estado). Frente a estos tres desafíos, que están presentes de un modo permanente en la teoría y praxis política del siglo XVII, Diego de Saavedra Fajardo formula un discurso que abarca esos tres ámbitos. Son los tres espacios en los cuales se desarrollan los procesos de la política internacional y sobre los cuales Saavedra reflexionó y actuó con un moderado realismo –en términos específicos de las relaciones internacionales–, procurando conciliar las exigencias de una política confesional católica con los desafíos de la razón de Estado de la política exterior en un mundo que en ese entonces experimenta el primer conflicto global: la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), en la cual Saavedra tuvo una destacadísima participación como ministro plenipotenciario de la Monarquía española en las negociaciones de la Paz de Westfalia.

Ahora bien, en la teoría política de Saavedra Fajardo los temas de la Monarquía e Imperio están profundamente imbricados. De hecho Saavedra escribe una extensa obra sobre los orígenes de la Monarquía Española: Este discurso histórico-ideológico es una detallada exposición de los principios que inspiran al sistema monárquico hispano y su legitimidad como forma de gobierno. Políticamente lo proyecta como una organización de origen divino y que en el curso de su desarrollo histórico, desde los visigodos a la casa de los Austrias, representa los intereses de la Iglesia Católica. Este punto es decisivo para comprender los fundamentos de la teoría de la monarquía universal, formulada en la Edad Media, que se desarrolla institucionalmente durante 1500 años en el sistema político europeo y entra en crisis en el Renacimiento. A pesar del proyecto imperial que encarna Carlos V, este está minado por fuerzas religiosas (Reforma Protestante) y fuerzas políticas (Estados nacionales). El ideal de la monarquía universal (ideología cristiana medieval) se confunde rápidamente, en su pretensión de poder planetario, con el ideal más laico de imperio. La tensión entre una visión confesional (*monarchia universalis*) y la “Realpolitik” de la teoría del imperio colonial (mercados mundia-

les) constituyen la esencia de la discusión doctrinal en el conflicto inter-estatal del siglo XVII. España intenta una y otra vez responder con un catolicismo a ultranza a los desafíos de la política exterior que se ordenan y desarrollan de acuerdo a los criterios de un orden imperial, es decir, a los intereses fundamentalmente económicos que inspiran a los Estados desde el momento mismo del inicio de la expansión europea. En otras palabras, a partir del siglo XV colonialismo e imperialismo serán los vectores de la política internacional de los Estados europeos y no la monarquía universal católica. De hecho, el conflicto entre España y sus dominios europeos en los Países Bajos, que comenzó como una rebelión interna, se transformó luego en un conflicto entre imperios<sup>16</sup>.

Ahora bien, si la monarquía era la forma de gobierno históricamente aceptada en Europa desde los inicios de la Edad Media, la irrupción de la Reforma Protestante y del Liberalismo, generará distintas concepciones de esta forma de gobierno: autocráticas (derechos divino de los reyes) y liberales constitucional (representativas). En efecto, la controversial constitucional de los siglos XVI y XVII en Europa, cuyo origen está en Francia cuando se enfrentan absolutistas (Bodin) y constitucionalistas (Beze, Hotman) tendrá repercusiones significativas en el sistema político de Europa y determinará el grado de participación y representatividad de los estamentos en los respectivos Estados del sistema político europeo de la Temprana Edad Moderna<sup>17</sup>. A pesar de que España tenía una fuerte trayectoria histórica-constitucional de libertades forales, éstas se verán disminuidas por factores ideológicos y por una fuerte represión de toda disidencia, donde la Inquisición será un instrumento de control político eficaz<sup>18</sup>. Como veremos en los textos de Saavedra Fajardo, éste formula siempre una crítica sutil a la monarquía de España, responsable directa de los fracasos tanto de la política interna como externa. Esta crítica, que podríamos hasta cierto punto estimar como disidencia era una conducta extremadamente riesgosa. De ahí pues el mayor valor como testimonio histórico de la crisis española del siglo XVII, narrada por un diplomático y escritor que comprendió cabalmente las características del sistema político internacional europeo del siglo XVII, el sistema de alianzas interestatales, las debilidades de una política exterior que fluctuaba entre el ideologismo extremo de la *monarchia universalis* y la construcción de un imperio moderno según los desafíos de una geopolítica planetaria.

Saavedra Fajardo comienza señalando, con un estilo propio de su época, el reconocimiento del origen divino del poder político: “*La mayor potestad descende de Dios. Antes que en la tierra se coronaran los reyes en su eterna mente. Quien dio el primer móvil a los orbes, le da también a los reinos y repúblicas*”<sup>19</sup>. Aun cuando

---

<sup>16</sup> Véase: ISRAEL, J., *Un conflicto entre Imperios: España y los Países Bajos, 1618-1648*, en ELLIOT, J (editor), *Poder y sociedad en la España de los Austrias* (trad. cast., Barcelona, 1982), pp.145-197.

<sup>17</sup> Véase: HUESBE, M. A., *Teoría, administración y participación en el Estado moderno: Bodino, Arnisaeus, Beza* (Valparaíso, 2008).

<sup>18</sup> Véase: KAMEN, H., *La Inquisición española* (trad. cast., Barcelona, 1980); BENASSAR, B., *Inquisición española: poder político y control social* (trad. cast., Barcelona, 1981).

<sup>19</sup> SAAVEDRA FAJARDO, D., *Empresas políticas* (Barcelona, 1988), empresa 18ª, p. 121.

se trata de una estructura lingüística propia del discurso político cristiano de la época, esto es, reconocer el origen divino del poder, está implícita en la obra de Saavedra una crítica a la monarquía como sistema político toda vez que ésta se inclina en la praxis política por la razón de Estado, olvidando así sus fundamentos doctrinales. En temas de política internacional este riesgo era permanente dada las características de los conflictos bélicos, especialmente cuando se trata de guerras religiosas. Pero el argumento todavía es más profundo. En efecto, el reconocimiento divino del poder da paso al llamado Estado confesional católico. Si bien la relación entre política y religión fue una realidad objetiva en la Edad Media, especialmente en el caso de la monarquía española que remonta esta relación a la época de los Concilios Toledanos, donde tal vinculación era estrecha, con el advenimiento de los Tiempos Modernos la relación entre religión y política se torna más compleja. En efecto, ya no se trata sólo Iglesia cristiana, sino de dos: Católica y Reformada. Cada una de ellas desarrolla una confesionalidad no sólo de acuerdo a los principios evangélicos, sino de acuerdo a los intereses político-nacionales, los que no siempre coinciden con los intereses religiosos. Desde el siglo XVI la razón de estado laica, aquella que justifica el poder y las acciones de los soberanos entra en conflicto con frecuencia con los intereses religiosos de Roma, o específicamente en términos de Maquiavelo, de la monarquía pontificia<sup>20</sup>. Especialmente grave será esta situación en los casos de los dos más importantes Estados confesionales católicos modernos: España y Francia. La política exterior del Papa no siempre era congruente con los objetivos de la política exterior de los soberanos católicos. De hecho, en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648) el Papa era enemigo acérrimo de la política exterior de la monarquía española, y como tal conspiraba en contra de sus objetivos.

Para Saavedra Fajardo la culminación de la fidelidad religiosa católica de los monarcas españoles, emblematizada por Pelayo en la caverna de Covadonga, se ve premiada con el tiempo en la construcción del Imperio español a partir del siglo XV: “*Y creciendo desde allí la monarquía, llegó (aunque después de un largo curso de siglos) a la grandeza que hoy goza, en premio de su constancia en la religión católica*”<sup>21</sup>. Y a continuación agrega: “*Siendo, pues, el alma de las repúblicas la religión, procure el príncipe conservalla*”<sup>22</sup>. Con todo, Saavedra no desconoce los riesgos que genera la existencia de un Estado confesional en el contexto del Estado nacional soberano —aunque monárquico confesional—, pues dicho Estado siempre estará atento, por razones de seguridad y conservación del poder y de los territorios, a definir su política exterior de acuerdo a los criterios de la razón de Estado, aunque dichos objetivos se alejen o incluso contradigan en más de un punto sus fundamentos confesionales. El desarrollo de las teorías regalistas (España), galicana (Francia), anglicana (Inglaterra) y biconfesionales (Alemania, 1555) son prueba de la controversia ideológica y lucha por el poder entre la Iglesia y el Estado que se prolongarán hasta el siglo XVIII, cuando se logre de iure una solución a las disputas teológicas entre el poder religioso y el poder civil.

<sup>20</sup> MAQUIAVELO, N., *El Príncipe* (trad. cast., México, 1973).

<sup>21</sup> SAAVEDRA FAJARDO., D, *Empresas políticas* (Barcelona 1988), empresa 24<sup>a</sup>, p. 167.

<sup>22</sup> *Ibíd.*

Ahora bien, definida la condición confesional del Estado, Saavedra Fajardo se dedica al análisis de la política exterior de la monarquía española, la que enfrenta en su época los siguientes problemas: el conflicto global de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), donde las dos principales monarquías católicas de Europa, España y Francia, se enfrentan en una prolongadísima guerra; la insurgencia de los territorios de las Provincias Unidas; la piratería practicada por Inglaterra que irá minando el comercio colonial y los necesarios flujos de metálico a España para solventar la guerra; la secesión de Portugal; la rebelión permanente del pueblo mapuche en las posesiones coloniales del imperio español en América, que en el siglo XVII conoce su punto de mayor combatividad, sólo comparable con la resistencia de los holandeses en el mismo período. Con este tipo de desafíos de la política exterior, y enfrentados en una guerra global por la hegemonía del mundo, sin duda que la monarquía española no sólo resentirá sus dominios, y de hecho perderá algunas de sus posesiones europeas, sino también verá amenazado permanentemente su imperio americano. Este punto es esencial para comprender la obra de Saavedra Fajardo y en general la política de los Estados monárquicos europeos. En efecto, hasta el siglo XV algunos nacientes Estados europeos mantenían cierto tipo de relación comercial regular con otros países, pero no se habían enfrentado al dominio súbito de espacios muy superiores en extensión y recursos a los europeos. Tal fue la realidad que enfrentó a Europa, y primera y principalmente a España, con los descubrimientos del siglo XV. Desde ese momento junto a la teoría política que se elabora para la monarquía y el Estado nacional soberano, se formula a la vez una teoría del imperio. En el caso específico de España, Vitoria, Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Suárez, Saavedra Fajardo y Quevedo, entre los más señeros, se dan a la tarea de formular un discurso sobre el imperio. La única experiencia histórica era la de Roma. Pero el imperio romano territorialmente era Europa; marítimamente el Mediterráneo. Pero no había experiencia en la realidad de los espacios oceánicos y continentales recién descubiertos. El punto no es menor, porque a partir de esta nueva experiencia geopolítica se construirá la teoría de los imperios europeos y las prácticas de un imperialismo siempre voraz de recursos.

Las guerras europeas del Estado español en los siglos XVI y XVII son guerras territoriales. Desde los inicios del imperio americano se abre el desafío del espacio marítimo como escenario de conflictos bélicos. Y en esta nueva realidad la razón de estado se impone a la razón confesional. En palabras de Saavedra Fajardo: “*La política destes tiempos presupone la malicia y el engaño en todo, y se arma contra él de otros mayores, sin respeto a la religión, a la justicia y fe pública. Enseña por lícito todo lo que es conveniente a la conservación y aumento*”<sup>23</sup>. Las palabras de Saavedra no hacen sino constatar la práctica de la política internacional de los Estados europeos ajustada estrictamente a los principios de la razón de estado y no a criterios de índole doctrinal religiosa. En la Empresa 68<sup>o</sup>, Saavedra describe con detalle los fundamentos geopolíticos del imperio, prescindiendo de razones doctrinales confesionales. Lo esencia del imperio son el comercio y las flotas de

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, empresa 67<sup>a</sup>, p. 466,

mar y guerra. El modelo a seguir es el portugués. Así señala Saavedra Fajardo: “*Conociendo estas conveniencias los reyes de Portugal, abrieron por ignotos mares con las armas el comercio en Oriente, con el comercio sustentaron las armas. Y, fundando con éstas y aquél un nuevo y dilatado imperio*”<sup>24</sup>. Si bien estos fundamentos se encuentran ya parcialmente desarrollados en las talasocracias de la Antigüedad, éstas estaban limitadas por el espacio marítimo del Mediterráneo, mar esencialmente interior. Distinta es la situación con los espacios oceánicos abiertos. Para Saavedra: “*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 y conservalle. La disposición es grande y mucha la comodidad de los puertos para mantenellas y para impedir la navegación a las demás naciones que se enriquecen con ella y crían fuerzas para hacelle la guerra; principalmente si con las armas se asegurare el comercio y mercantía, la cual trae consigo el marinaje, hace armerías y almacenes los puertos, los enriquece de todas las cosas necesarias para las armadas, da sustancia al reino con que mantenellas, y le puebla y multiplica*”<sup>25</sup>. Pero ya Inglaterra había formulado su geopolítica de dominio oceánico, que al final de la Guerra de los Treinta Años, donde Inglaterra aparece como una potencia secundaria, constituirá la base del futuro imperio colonial británico. Las palabras de Saavedra Fajardo arriba citadas tienen los mismos objetivos que se propusiera O. Cromwell, el Lord Protector de la República inglesa, con su famosísima *Navigation Act* de 1651. Saavedra advierte estos hechos con los casos de Holanda y Francia, Estados que sin poseer los territorios imperiales de España, le disputan en Europa el dominio del mundo. España tiene un imperio pero su comercio es débil y está entregado a manos extranjeras. Sus flotas de mar y guerra no son precisamente las que requiere para controlar los mares y liderar el comercio internacional. Así sostiene Saavedra Fajardo: “*Y nosotros, descuidados, perdemos los bienes del mar. Con inmenso trabajo y peligro traemos a España, las perlas, las aromas y otras muchas riquezas. Y, no pasando adelante con ellas, hacen otros granjería de nuestro trabajo, comunicándolas a las provincias de Europa, África y Asia. Entregamos a genoveses la plata y el oro con que negocien, y pagamos cambios y recambios de sus negociaciones. Salen de España la seda, la lana, la barrilla, el acero, el hierro y otras diversas materias. Y volviendo a ellas labradas en diferentes formas, compramos las mismas cosas muy caras por la conducción y hechuras, de suerte que nos es costoso el ingenio de las demás naciones. Entran en España mercancías que, o solamente sirven a la vista o se consumen luego, y sacan por ellas el oro y la plata [...]*”<sup>26</sup>. Pero poco o nada podía hacer la monarquía española para revertir esta crisis interna y externa. La crisis interna está caracterizada por una dinastía incompetente: los Austrias, como lo demuestran los detallados estudios de los hispanistas británicos J. Elliot y H. Kamen. Externamente España enfrenta a potencias que sí entienden los negocios, el comercio y las finanzas y que, para su protección, han desarrollado las respectivas flotas de mar y guerra. Luego de la Paz de Westfalia (1648), España conserva físicamente sus territorios americanos, ha perdido sus posesiones

<sup>24</sup> *Ibíd.*, empresa 68ª, p. 478.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, empresa 68ª, p. 476.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 477.

europas, especialmente los Países Bajos. En palabras de B. Gracián, que publica su novela *El Criticón* en vísperas de la derrota internacional del imperio español (1651), España se ha convertido en las Indias de Europa.<sup>27</sup>

Existen también causas internas en la crisis y colapso española del siglo XVII, que Saavedra Fajardo describe detalladamente: monopolios, centralismo administrativo, exención tributaria, estragamiento del comercio, exceso de letrados y pocos hombres de ciencias y de artes prácticas, un estamento clerical numeroso, poca población del reino, guerras interminables que agotan todo posible financiamiento. De hecho la monarquía española en el siglo XVII se declara un par de veces en quiebra. Ni todo el oro y plata de América fueron suficientes para mantener el imperio. Las causas de esta crisis financiera crónica de España se enraízan en el período mismo del descubrimiento y en la mantención de ejércitos en guerra permanente durante 140 años<sup>28</sup>.

### III. LA TEORÍA DE LA GUERRA, EL DERECHO DE INTERVENCIÓN Y LA PAZ EN FRANCISCO SUÁREZ

La figura del jesuita F. Suárez es conocida como para ahondar en detalles biográficos de su persona, su actividad como teólogo y filósofo de la Compañía de Jesús y su extraordinario aporte al desarrollo de una teoría del derecho internacional y de las relaciones internacionales (guerra, paz) en el contexto de la cultura del Barroco. La teología política suareciana se incardina en tres fuentes principales: La Escuela de Salamanca, la fundación de la Compañía de Jesús y el Concilio de Trento. Todos estos procesos culturales del Humanismo español constituyen una repuesta, siempre desde una perspectiva teológica esencial, a los problemas del siglo<sup>29</sup>. La sentencia de F. de Vitoria, en el sentido que todo quehacer social es parte de las preocupaciones del teólogo, tiene una expresión destacadísima en la persona y obra de Suárez. Ahora bien, cuando hablamos de teología en Suárez hacemos concretamente alusión a los fundamentos de la reflexión social suareciana: la Biblia y todos aquellos elementos que han conformado la cultura católica a lo largo de los siglos. El discurso teológico de Suárez, y esto es clave en su obra, es secular en la medida que se preocupa de los temas sociales, pero no deja por ello de ser teológico – confesional, pues su cosmovisión es católica reformada. Suárez es uno de los críticos más agudos del Absolutismo moderno. Su teoría sobre el origen del poder político, la soberanía popular, el derecho de resistencia, el tiranicidio, la comunidad internacional y su derecho,

<sup>27</sup> GRACIÁN, B., *El Criticón* (Madrid, 1976).

<sup>28</sup> KENNEDY, P., *Auge y caída de las grandes potencias* (trad. cast., Barcelona, 2004), p. 91: "Fue este aumento en espiral de los costos de la guerra lo que expuso la verdadera debilidad del sistema habsburgués. La inflación general, que entre 1500 y 1630 quintuplicó el precio de los alimentos y triplicó los precios industriales, ya era un golpe bastante duro para las finanzas del Gobierno; pero además esto se agravaba por la duplicación y reduplicación del tamaño de Ejércitos y Armadas".

<sup>29</sup> Véase: ANDRÉS M., *Algunas aportaciones de los teólogos españoles a los grandes problemas de la Iglesia, de la sociedad y del hombre*, en GARCÍA-VILLOSLADA, R. (editor). *Historia de la Iglesia en España* (Madrid, BAC, 1980), cap. 4º, pp. 306-361.

entre otros, son temas que pertenecen al debate de asuntos temporales de su época, los cuales no son ignorados por los miembros de la Compañía de Jesús en su temporalidad, pero su explicación es eminentemente teológica. Su extenso tratado *Defensio Fidei*, contra el Rey de Inglaterra Jacobo I, es una expresión del jesuitismo político del Barroco español. Pero en lo que nos ocupa aquí, trataremos específicamente del tema de la guerra y la paz en Suárez. En la tradición que representa la Escuela de Salamanca sobre la guerra y la paz, Suárez tiene sin duda un sitio destacado, pues por su condición de jesuita español su obra está en el centro de las controversias doctrinales de las monarquías europeas. El tema de la guerra y la paz constituyen los temas prioritarios en la teoría de las relaciones internacionales del período. En efecto, la guerra es uno de los mecanismos que emplean los Estados para la solución de sus controversias internacionales<sup>30</sup>. Esta ha sido una doctrina históricamente fundada y constituye uno de los temas del pensamiento occidental, desde los escritos de los padres de la ciencia histórica en Grecia: Herodoto y Tucídides, como señala N. Bobbio. A tal punto es gravitante la filosofía de la guerra en el pensamiento occidental que Bobbio estima que se trata de uno de los grandes temas del pensamiento. Según Bobbio: “La guerra ha sido siempre uno de los temas obligados y predilectos de toda filosofía de la historia, por lo que tiene de terrible y fatal, que parece o casi siempre ha parecido inherente a ella. Si la filosofía de la historia es la reflexión sobre el destino de la humanidad en su conjunto, la presencia de la guerra en cada fase de la historia humana, por lo menos hasta hoy, constituye para dicha reflexión uno de los problemas más inquietantes y fascinantes. Incluso, como se ha de notar repetidas veces, el punto de arranque y crecimiento de las filosofías de la historia son las grandes catástrofes de la humanidad, y entre éstas la guerra ocupa un lugar de privilegio”<sup>31</sup>. Las palabras de Bobbio las podemos corroborar con los escritos de Tucídides en el mundo griego a los escritos de Schmitt en el siglo XX. Ahora bien, el Cristianismo ha mantenido hasta el siglo XIX una postura intermedia en torno a la guerra: ni abierta aprobación como instrumento de la política internacional ni rechazo absoluto como último medio. Es precisamente esta posición ideológica intermedia la que posibilita la formulación de un discurso sobre la guerra basado en el principio de guerra justa. Existe sin duda una contradicción lógica entre el contenido de una teoría de la justicia y la más radical expresión de la inequidad, la guerra. En la época de Francisco Suárez la teoría de la guerra justa defendida por los teólogos y juristas cristianos confesionales se opone al concepto de guerra fundado en el principio de razón de estado. De hecho en el mismo siglo de Suárez, Grocio escribe su completo tratado sobre el derecho a la guerra y la paz. También en el siglo XVII se desarrolla la revolución científico-tecnológica que tendrá un impacto significativo en la tecnología militar<sup>32</sup>. Esta revolución militar tiene un impacto a la vez directo en la teoría de la guerra, los

---

<sup>30</sup> Véase: BULL, H., *La sociedad anárquica. Un estudio sobre el orden en la política mundial* (trad. cast., Madrid, 2005).

<sup>31</sup> BOBBIO, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz* (trad. cast., Barcelona, 2000), pp. 23-24.

<sup>32</sup> Véase: PARKER, G., *The Military Revolution. Military Innovation and the Rise of the*

ejércitos, la tecnología militar y los objetivos estratégicos. Desde ese momento los objetivos estratégicos militares serán prioritariamente civiles. La Guerra de los Treinta Años dejó en evidencia este cambio en la estrategia militar: los objetivos no son estrictamente militares, sino abiertamente civiles. De ahí pues que una teoría de la guerra justa como la postulada por Suárez y su escuela resulte un tanto anacrónica, y, en definitiva, un mero formalismo jurídico. Sin embargo, procuró establecer un conjunto de restricciones morales y jurídicas para emprender un conflicto bélico. Un segundo argumento en Suárez es el derecho de intervención. Un tercero y último se refiere al tema de la paz, el más breve de los temas tratados, expuesto en las conclusiones. Para Suárez: “*La lucha exterior que se opone a la paz externa se llama propiamente guerra, cuando se entabla entre dos soberanos o entre dos Estados [...]*”<sup>33</sup>. Definición breve pero precisa que limita el término de guerra al conflicto armado entre dos Estados. A partir de esta definición la guerra es siempre un conflicto interestatal. De acuerdo a un orden expositivo escolástico Suárez estructura su discurso sobre la guerra en nueve capítulos<sup>34</sup>. Existe una argumentación esencialmente casuística jesuita en la exposición de Suárez. Interpretando las Sagradas Escrituras señala que la guerra en cuanto tal no es intrínsecamente mala porque hay circunstancias, especialmente frente a los enemigos de la fe, que sí la justifican. Suárez señala explícitamente objetando los argumentos de quienes señalan la maldad moral de la guerra, lo siguiente: “*La guerra no es contraria a una paz honesta, sino a una paz mezquina, ya que significa el medio mejor para obtener una paz justa y estable. Tampoco se opone al amor de los enemigos; porque no odia a las personas el que lícitamente hace la guerra, sino las acciones que justamente castiga por medio de las armas*”<sup>35</sup>. En este punto la argumentación de Suárez es mero ideologismo ético porque la guerra sí engendra odios y jamás permitirá alcanzar una paz justa; tal vez sí estabilidad política, pero con las reservas morales y estratégicas que permitan revertir dicha situación cuando el equilibrio de poder, otro término clave de la teoría de la guerra de la época Moderna, lo posibilite. Sin duda incurriríamos en un anacronismo si juzgásemos la teoría de Suárez con los criterios actuales. Atendamos pues a los hechos bélicos de los ejércitos imperiales de España, y la percepción de las víctimas. Citemos dos ejemplos de la época de Suárez que desmiente rotundamente su argumentación: la conquista de América y los horrores cometidos en contra de la población aborígen –invocando el principio de guerra justa y guerra contra los infieles–, según

---

*West. 1500-1800* (Cambridge, 2006); HALE, J. R., *War and Society in Renaissance Europe, 1450-1620* (London, 1986).

<sup>33</sup> SUÁREZ, F., *Guerra, Intervención, paz Internacional* (Madrid, 1958), p. 49.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, cap. 1º: ¿Es la guerra intrínsecamente mala?; 2º: ¿Quién tiene poder legítimo para declarar la guerra?; 3º: ¿Está permitido a los clérigos declarar la guerra y tomar parte en ella?; 4º: ¿Cuáles son los títulos justos de guerra según la razón natural?; 5º: ¿Tienen los príncipes cristianos algún justo título de guerra, además del que dicta la razón natural?; 6º: ¿Qué certeza se requiere sobre la causa justa de la guerra?; 7º: ¿Cuál es el modo justo de hacer la guerra?; 8º: La sedición ¿es intrínsecamente mala?; 9º: La guerra privada o duelo ¿es intrínsecamente malo?

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 54.

señala Las Casas y otros clérigos<sup>36</sup>. La conquista fue una empresa llena de crueldades y abusos en contra de los aborígenes<sup>37</sup>. El segundo ejemplo corresponde en la teoría de Suárez a la sedición o guerra interna. Se trata de la resistencia contra la dominación tiránica de la monarquía española en los Países Bajos. Las acciones represivas del duque de Alba se mantienen hasta hoy en la conciencia histórica y en el imaginario histórico de las Provincias Unidas<sup>38</sup>. El terror y la represión del duque de Alba fue la norma de las tropas imperiales españolas y no la ley, ni civil ni natural. Aproximadamente mil personas fueron ejecutadas bajo su mandato en los Países Bajos<sup>39</sup>. No sólo la guerra es justa, sino también Suárez llega a defender la justicia de la guerra de agresión: “*muchas veces es necesario que el Estado haga la guerra para evitar la injusticia y reprimir a los enemigos perversos; que sin esto no podrían los Estados vivir en paz. En conclusión, está permitida la guerra por derecho natural y, en consecuencia, también por la ley evangélica, que en nada deroga el derecho natural, ni contiene nuevos preceptos divinos [...]*”<sup>40</sup>. El término necesidad constituye en definitiva la reserva moral para hacer la guerra. Necesidad que se confunde, a pesar de la sutileza del pensamiento suareciano, con la terrenal razón de estado del príncipe de Maquiavelo. Sin embargo, Suárez al final del primer punto señala que la guerra es un negocio inmoral y su licitud demanda el cumplimiento de un conjunto de exigencias: “*Aunque no es la guerra intrínsecamente mala, es uno de esos negocios que muchas veces llegan a ser inmorales a causa de los muchos males que lleva consigo. Por esta razón son necesarias muchas circunstancias para que la guerra sea lícita*”<sup>41</sup>. Los argumentos que se exponen en los siguientes puntos son una especificación de los requisitos que deben concurrir para llevar a cabo una guerra. El capítulo quinto sobre los títulos justos de guerra según la razón natural, constituye una de las formulaciones teóricas más acabadas desde la perspectiva de una ideología jurídica iusnaturalista. Para que exista una causa legítima debe existir previamente una situación de hecho gravísima que amerite la guerra, ya que ésta implica la pérdida del patrimonio, de la vida y la libertad. Semejante costo, sostiene Suárez, debe ser justificado por razones fuertes (injurias). Especialmente importante es este tema, pues la guerra, según las palabras de

<sup>36</sup> MEZA, N., *Historia de la política indígena del Estado español en América* (Santiago de Chile, 1976).

<sup>37</sup> Véase: VILLALOBOS, S., *Para una meditación de la conquista* (Santiago de Chile, 2003), p. 8: “Además de combatir a las huestes araucanas, el ejército realizaba una guerra de devastación; su paso quedaba marcado por cadáveres de ancianos, mujeres y niños, rucas incendiadas, enseres destruidos y sementeras arrasadas. Los hombres jóvenes eran muertos o se les mutilaba atrocemente a manera de escarmiento. También se les tomaba prisioneros para venderlos a mineros y hacendados en Concepción o en Santiago y muchos eran remitidos al Perú en este buen negocio deparado por las armas. De esta manera, la lucha era ensombrecida por toda clase de crueldades y por lo cual se hacía odiosa”.

<sup>38</sup> Véase: KAMEN, H., *El Gran Duque de Alba. Soldado de la España imperial* (trad. cast., Madrid 2005).

<sup>39</sup> Véase: ISRAEL, J., *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, en *The Oxford History of Early Modern Europe* (Oxford, 1998), VIII: “Repression under Alva, 1567-1572”, pp.155-168.

<sup>40</sup> SUÁREZ, F., *Guerra, Intervención, Paz Internacional* (Madrid, 1958), p. 56.

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 58

Suárez, es siempre un conflicto interestatal. Y como ambos tienen jurisdicción y gozan de legitimidad para declarar la guerra, se trata de preservar la integridad de los derechos de los Estados representados por sus legítimos soberanos. El argumento de Suárez es extremo, pues llega a afirmar: “*Ha sido instituida la guerra agresiva para hacer las veces del tribunal que administra justicia*”<sup>42</sup>. La analogía es sugerente, pero de nuevo estamos ante la justificación ideológica de la guerra; peor todavía, el reconocimiento de la legitimidad de la guerra de agresión. La teoría de la guerra justa y de la guerra agresiva se torna rápidamente en una ideología ética –Derecho natural– del terror y violencia para justificar el dominio por la fuerza de otro Estado. Y en este sentido la propuesta de Suárez sirve plenamente a los intereses del Estado imperial monárquico español. Con todo, se trata de una visión hasta cierto punto más civilizada de la teoría de la guerra y del imperio que comenzaba a desarrollarse en Europa para explicar los fundamentos del dominio material y espiritual de la civilización occidental sobre las restantes civilizaciones del mundo. Este tópico es necesario reiterarlo porque Suárez no sólo formula un discurso abstracto y formal, si bien general, su objetivo no es una mera disputa doctrinal sobre el tema sino la consolidación de una normativa que mejor resguarde los intereses del imperio colonial católico español.

Un tema destacado en la teoría suareciana de la guerra es el procedimiento bélico en sí, esto es, la manera de comenzar y llevar a cabo el conflicto. Para Suárez un Estado –el soberano como su representante– debe manifestar a su enemigo las motivaciones para emprender una guerra y exigir, previo a las acciones militares, el reconocimiento de la injuria y las reparaciones correspondientes. Si así procediere el Estado considerado injuriante, la guerra quedaría clausurada como vía de resolución del conflicto: “*Antes de emprender una guerra, está obligado el príncipe a exponer al Estado enemigo los motivos que son causa de guerra justa y reclamar una reparación adecuada. Si el otro Estado la ofrece, está obligado a aceptarla y desistir de la guerra. Si no lo hace así, la guerra será injusta. Pero si el otro Estado rehúsa dar satisfacción, legítimamente puede entonces emprender la guerra*”<sup>43</sup>. El problema con esta teoría surge cuando el otro estado tiene la capacidad militar suficiente como para responder con la guerra a un Estado que se ha considerado injuriado y le reclama reparaciones por ello. En efecto, la política exterior del Estado moderno se ha encaminado por la senda contraria a lo propuesto por Suárez en este punto. Los ejemplos de Inglaterra y Francia, Estados enemigos de la monarquía española durante la Temprana Edad Moderna, son pruebas incontestables de la voluntad de llegar al conflicto bélico y rechazar todo acuerdo por medio de una reparación.

En cuanto a la sedición, la teoría suareciana se incardina en los argumentos y praxis del cristianismo católico (*Rom.* 13,1-7). La legitimidad política de la autoridad proviene de Dios, resistirse a ella es resistir los mandatos divinos. Pero en este punto, aunque no se extiende sobre la materia, Suárez se inclina abiertamente por lo que en su época se consideraba como núcleo de la doctrina de la soberanía

---

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 105.

popular jesuítica: el derecho de resistencia contra un príncipe tirano, llegando incluso a la medida más radical: el tiranicidio. Así afirma Suárez: “*La guerra del pueblo contra su soberano no es intrínsecamente mala, aunque ella sea agresiva; deben cumplirse, sin embargo, las otras condiciones de una guerra justa para que ésta sea honesta. Solamente tiene lugar esta conclusión en el caso de que el príncipe sea un tirano; puede ocurrir de estas dos maneras, como anota el cardenal Cayetano: primera, si el príncipe es tirano en cuanto a su dominio y poder; segunda, si solamente es tirano en cuanto a la manera de gobernar. Cuando sucede la tiranía de la primera clase, el Estado, en cuanto tal, y aun cualquiera de sus miembros, tiene derecho a levantarse contra el tirano; cualquier ciudadano podrá vengar al Estado de esta tiranía y matar al tirano. Porque el príncipe es agresor e inicuaamente tiene declarada la guerra a la República y a cada uno de sus miembros. Todos los ciudadanos tendrán derecho a defenderse*”<sup>44</sup>. Este texto es célebre en la teoría democrática moderna. Recoge toda la tradición cristiana sobre el derecho de resistencia y tendrá un fuerte impacto tanto en las controversias doctrinales de la Temprana Edad Moderna como en el constitucionalismo posterior<sup>45</sup>.

El tema de la intervención se refiere concretamente a la jurisdicción espiritual del Papado de evangelizar. Se trata de un tema que generó profunda controversia entre la Iglesia y el Estado. En efecto, las prerrogativas de la Iglesia católica estaban garantizadas por medios del régimen jurídico del patronato. Pero una cosa era el reconocimiento de los privilegios que la monarquía otorgaba a la Iglesia, y otra cosa era la participación de la Iglesia en la política internacional de la época. La intervención del Papado en la política exterior de las monarquías europeas, especialmente la española y francesa generó permanentes conflictos de intereses entre los monarcas y el Papa. Esta situación llegó a punto de extrema tensión durante la Guerra de los Treinta Años, pues los intereses del Papado no coincidían plenamente con los de la monarquía española y francesa. Por último está el tema de intervención con el objetivo de evangelizar tierras de infieles. En este punto no sólo se trataba de un problema meramente confesional, sino, además, tenía implicancias de tipo político porque generaba conflictos entre la condición de cristiano y súbdito, sus derechos, capacidades y obligaciones. La controversias teológico-jurídica de Indias iniciada en el momento mismo del descubrimiento abre un capítulo profundamente doctrinal sobre estos tópicos y cuya continuidad

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>45</sup> CARVAJAL, P., *Derecho de resistencia, derecho de revolución, desobediencia civil. Una perspectiva histórica de interpretación*, en *Revista de Estudios Políticos* 76 (1992), pp. 63-101; EL MISMO, *El derecho de resistencia en la doctrina alemana contemporánea del Estado y la Constitución*, en *Revista de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso* 16 (1995), pp. 73-100; EL MISMO, *El derecho de resistencia en la teología política de Juan Calvino*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 22 (2000), pp. 335-351; EL MISMO, *En la herencia de Antigona: El derecho de resistencia en J. Althusius*, en *Persona y Derecho. Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 39 (1998), pp. 19-30; EL MISMO, *Human Rights in Althusius' Political Theory: The Right of Resistance*, en CARNEY, F. - SCHILLING, H. - WYDUCKEL, D. (editores), *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie* (Berlín, 2004), pp. 227-241.

se prolonga prácticamente hasta fines del régimen colonial del imperio español en el continente americano<sup>46</sup>.

Finalmente, el tema de la paz, al que Suárez dedica la parte menor de su escrito. Si bien el tema de la paz constituye un capítulo importante en la teología moral cristiana, no existe empero un cuerpo teórico desarrollado como el de la teoría de la guerra. Suárez no escapa a esta limitación. Y esto se entiende a la luz de los sistemas políticos que se han sucedido históricamente, los que en su conjunto durante más de mil quinientos años han desarrollado una teoría y una institucionalidad autocrática basada en la obediencia y en el poder absoluto de los gobernantes. Estos tienen como atributo específico de su poder la facultad para declarar la guerra y firmar la paz. Sólo con la formulación del discurso kantiano sobre la *Paz Perpetua* (1795) y el desarrollo de unas instituciones específicas en el siglo XX –siglo de guerra total– la paz logrará un espacio permanente en el pensamiento político. La guerra como teoría y praxis, para decirlo en términos braudelianos, pertenece a la teoría macro histórica y su temporalidad corresponde a la larga duración. En cuanto a la brevísima pero no menos esencial propuesta suareciana sobre la paz, el jesuita español señala: “*la paz es un precepto, porque es una manifestación esencial del amor, el cual busca la unión entre los hombres. Así dice San Pablo: “vivid en paz y el Dios de la Caridad y de la paz será con vosotros”*<sup>47</sup>. Siendo un precepto falta el desarrollo de una doctrina sobre la paz<sup>48</sup>. Sólo con la experiencia de la guerra total del siglo XX, cuando la guerra civil europea destruye las bases mismas de la civilización, comienza un discurso teológico sobre la paz<sup>49</sup>. Una primera formulación concreta de un discurso sobre la paz en el contexto histórico de la Guerra Fría, cuando la amenaza nuclear torna obsoleta la doctrina católica de la guerra justa, se encuentra en la Encíclica del Papa Juan XXIII: *Pacem in terris* (1963)<sup>50</sup>. Luego el discurso cristiano contemporáneo sobre una teología de la paz será desarrollado por el teólogo H. Küng en el contexto de un diálogo ecuménico intercivilizatorio<sup>51</sup>. La Guerra de los Treinta Años (1618-1648) inaugura el conflicto internacional –mundial, global, planetario– que enfrentará a Europa por el dominio de los espacios del mundo. Este ciclo político de la guerra comenzado en el siglo XVII culminará en el siglo XX, cuando los Estados imperiales europeos modernos queden literalmente exangües, y la amenaza de una nueva guerra mundial, ahora con armas de destrucción masiva, implicaría de hecho el fin material de toda civilización y la realidad del Apocalipsis de Juan y del Armagedón, como consumación de los tiempos. Para finalizar este tópico podemos decir que una de las primeras y más completas formulaciones de un

<sup>46</sup> Véase: MEZA, N., *Historia del Estado español en Hispanoamérica* (Santiago de Chile, 1976).

<sup>47</sup> SUÁREZ, F., *Guerra, Intervención, Paz Internacional* (Madrid, 1958), p. 209.

<sup>48</sup> Véase: METTNER, M., *vos Paz*, en EICHER, P. (editor), *Diccionario de conceptos teológicos* (trad. cast., Barcelona, 1990), II, pp. 184-205.

<sup>49</sup> Véase: SCHOOF, T. M., *La nueva Teología católica* (trad. cast., Buenos Aires, 1971).

<sup>50</sup> JUAN XXIII, *Pacem in terris. Sobre la paz mundial fundada sobre el orden en la verdad, la justicia, la caridad y la libertad*, en *Encíclicas Sociales* (Santiago de Chile, 1975), pp. 121-202.

<sup>51</sup> KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial* (trad. cast., Madrid, 1992).

discurso político-jurídico sobre la paz fue formulado en el siglo XX por H. Kelsen y sus discípulos. Cabe destacar que en varios puntos la propuesta de Kelsen, de impronta neo kantiana— es congruente con los principios de la ética y la teología moral cristianismo<sup>52</sup>.

#### IV. FRANCISCO DE QUEVEDO: POLÍTICA CONFESIONAL Y DEFENSA DE LA MONARQUÍA Y DEL IMPERIO

Si Quevedo no necesita presentación como escritor, pues su obra lo sitúa entre los grandes de la pléyade de ingenios del Siglo de Oro español del Barroco, menos conocida es su obra política con la cual sale en defensa de los principios doctrinales cristianos que sirven de fundamento a la monarquía confesional católica española, sino también en la crítica a la política exterior francesa en la Guerra de los Treinta Años, encarnada por la figura del Cardenal de Richelieu, a quien Quevedo sin miramientos llama “*tirano mayor de Francia*”<sup>53</sup>. Recordemos que Richelieu representa en materia de política exterior todas las contradicciones de la sociedad barroca cuyo sistema político monárquico absolutista es tan débil, por la misma incapacidad de reyes incompetentes, que los validos, ministros, secretarios y consejeros no sólo son arquitectos de la política del reino sino también sus principales ejecutores, como es el caso del Conde Duque de Olivares en España. Ambos, Richelieu y Olivares son los artífices de la política exterior de sus respectivas monarquías durante la guerra de los Treinta Años<sup>54</sup>. En este contexto Quevedo escribe su obra política. Su crítica a los gobernantes de España es sancionado con la cárcel. Esta experiencia amarga en la vida de Quevedo queda plasmada en un conjunto de obras donde emerge con tranquilidad su indomable espíritu forjado en la doctrina de los estoicos, filosofía que profesa y sobre la cual escribe una de las páginas más notables en el pensamiento político del siglo XVII. Quevedo no pretende congraciarse con los monarcas españoles; por el contrario, toda su obra, literaria y política, está cruzada por la crítica perspicaz e irónica de su ingenio portentoso.

La obra política de Quevedo no tiene las pretensiones de sistema, pero a pesar de ello constituye un aporte significativo a la doctrina política española del Siglo de Oro<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Véase: KELSEN, H., *Derecho y paz en las relaciones internacionales* (trad. cast., México, 1996); BOBBIO, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz* (trad. cast., Barcelona, 2000).

<sup>53</sup> QUEVEDO, F., *Escritos políticos. Relación sobre las trazas de Francia* (Madrid, 1961), p. 917.

<sup>54</sup> ELLIOT, J., *Richelieu y Olivares* (trad. cast., Barcelona, 1984).

<sup>55</sup> Quevedo escribió los siguientes discursos políticos: *España defendida y los tiempos de ahora. De las calumnias de los noveleros y sediciosos* (1609), *Política de Dios y Gobierno de Cristo* (1626), *Mundo caduco y desvarios de la edad* (1620), *Grandes anales de quince días. Historia de muchos siglos que pasaron en un mes. Memorias que guarda a los que vendrán* (1621), *Lince de Italia u zahorí español* (1628), *Tira la piedra y esconde la mano o el chitón de las tarabillas* (1630), *Marco Bruto* (1644), *Carta al Serenísimo, muy alto y muy poderosos Luis XIII* (1635), *Visita y anatomía de la cabeza del cardenal Armando de Richelieu* (1635), *Relación en que se declaran*

Tal vez la Política de Quevedo sea la obra de mayor contenido doctrinal ideológico católico del Siglo de Oro español. Al menos así lo estima uno de los estudiosos más agudos del pensamiento quevediano, O. Lira<sup>56</sup>. Sin duda Quevedo asume una postura confesional de la Política entendiendo que ésta constituye los basamentos de la monarquía española y los principios rectores de la comunidad internacional. Desde esta perspectiva la obra de Quevedo es un discurso político ideológico inspirado a la vez en los principios teológicos de la Contra Reforma católica tridentina. Pero en la época en que escribe esta obra, el pensamiento europeo, especialmente el de origen reformado protestante, ha tomado definitivamente un curso liberal y todo aquello que se funda en una óptica confesional y de política militante es rechazado. Este es el gran problema que enfrenta España y que se agudiza con la rebelión de los países bajos y el fracaso de la política exterior española en la Guerra de los Treinta Años. La palinodia política quevediana constituye una expresión de un mundo en crisis aguda y que comienza a derrumbarse inexorablemente.

La principal obra política de Quevedo, *Política de Dios y Gobierno de Cristo*, es la más extensa y la de mayor fundamento y argumentación en la teología política y moral católica española del siglo XVII. El escrito está dedicado a Felipe IV y al privado Conde Duque de Olivares, canciller de la monarquía española, real soberano de España frente a la debilidad e incompetencia de los monarcas de la casa de Austria<sup>57</sup>. Este es el gran problema de las monarquías de la época del Barroco: monarcas débiles e incompetentes en materias de Estado y validos y privados con grandes ambiciones de poder. La estructura del discurso corresponde a los “espejos de príncipes” medievales. Quevedo formula un admonitorio doctrinal sobre las obligaciones que tienen los gobernantes. Según la estructura paulina del origen divino del poder político Quevedo recuerda a cada uno de los que ejercen el poder la fuente del mismo: “*Prefación. A los hombres que por el gran Dios de los ejércitos tienen con título de reyes la tutela de las gentes: Pontífice, Emperador, Reyes, Príncipes*”<sup>58</sup>. Este breve texto introductorio resume la estructura de la política confesional de Quevedo: Dios - Pontífice - Monarcas. Esta forma de concebir la política en el siglo XVII, cuando ya han sido formulados los discursos de Maquiavelo, Bodin, Moro, Althusius y Arnisaeus y los monarcómanos protestantes, no deja de resultar sorprendente por la antimodernidad del mismo. España se ha encontrado con espacios inconmensurables para la imaginación europea moderna y desde ellos forja un imperio, es la potencia hegemónica europea en los inicios de la Guerra de los Treinta Años, pero no concibe estas dos realidades con criterios

---

*las trazas con que Francia ha pretendido inquietar los ánimos de los fidelísimos flamencos a que se rebelasen contra su rey y señor natural* (1637), *Descifrarse el alevoso manifiesto con que previno el levantamiento del duque de Berganza, con el reino de Portugal, don Agustín Manuel de Vasconcelos* (1639). Todos ellos se encuentran en la edición de las obras completas de QUEVEDO, F., *Obras completas*, I: *Obras en prosa* (Madrid, 1961), sección V: “Escritos Políticos”, pp. 480-950.

<sup>56</sup> Véase: LIRA, O., *Visión política de Quevedo* (Madrid 1946).

<sup>57</sup> Véase: ELLIOT, J., *El Conde Duque de Olivares* (1986).

<sup>58</sup> QUEVEDO, F., *Política de Dios y Gobierno de Cristo*, en *Obras completas*, cit. (n. 55), I, p. 532.

políticos medievales. Aquí radica, a nuestro juicio, uno de los grandes errores tanto de la monarquía española como de sus pensadores. No entender el curso histórico de la modernidad que se abre en la conciencia europea como los espacios descubiertos por la expansión de los siglos XV y XVI, lo que en sí implicaba una nueva “Weltanschauung”.

En Quevedo hay doctrina confesional católica, defensa de la sacralidad de la monarquía y majestad de la condición real sólo comparable con la soberanía divina. En este sentido Quevedo es uno de los grandes ideólogos del Absolutismo confesional católico. Así señala en un texto expresivamente barroco: “*Sacra, católica, real majestad, bien puede alguno mostrar encendido su cabello en corona ardiente de diamantes, y mostrar inflamada su persona con vestidura, no sólo teñida, sino embriagada con repetidos hervores de la púrpura; y ostentar soberbio el cetro con el peso del oro, y dificultarse. / A la vida remotando en trono desvanecido, y atemorizar su habitación con las amenazas bien armadas de su guarda: llamarse rey, y firmarse rey; mas serlo y merecer serlo, si no imita a Cristo en dar a todos los que les falta, no es posible, Señor. Lo contrario; más es ofender que reinar. Quien os dijere que vos podéis hacer estos milagros, dar vista y pies, y vida, y salud, y resurrección y libertad de opresión de malos espíritus [...]*”<sup>59</sup>. El modelo es Cristo y la política confesional es el fundamento del reino. Pero, ¿cómo se puede enfrentar con estas doctrinas los desafíos de una política como la francesa, inglesa y holandesa, basada en la razón de Estado? Sin duda la razón confesional está siendo derrotada por la razón de Estado, y el declinar del imperio español comienza su curso. La ideología monárquica tiene en Quevedo, reiterémoslo, origen divino. Pero Quevedo advierte del origen ilegítimo de la monarquía humana y de los padecimientos que dicho sistema político irroga a los soberanos: “*La descendencia y origen de los reyes en el pueblo de Dios ni fue noble ni legítima, pues tuvo por principio el cansarse de la majestad eterna y de su igualdad y justicia*”<sup>60</sup>. Y a continuación agrega: “*Tan gran delito fue pedir rey, que mereció no sólo que se le diesen, sino también que no se lo quitasen cuando padeciesen con lágrimas el derecho que les predijo*”<sup>61</sup>. En la literatura política moderna prácticamente todos los autores, católicos y protestantes, destacan el discurso bíblico de Samuel en cuanto al origen de la monarquía. El texto del profeta se ha convertido en una de las piedras angulares de la ideología monárquica en el pensamiento político occidental. La monarquía como forma de gobierno fue concebida para privar a los judíos de la libertad de que gozaban en el gobierno de los Jueces. Esta concepción de la monarquía como pecado y no como premio cruza todo el pensamiento cristiano. De ahí pues la simbología barroca que presenta el discurso de Quevedo sobre la Política de Dios y Gobierno de Cristo puede resultar un tanto extraña en el contexto de la razón de estado, pero será el argumento favorito, por ejemplo, de los monarcómanos y de todos cuanto rechacen un sistema político basado en la voluntad individual. En este sentido la Política de Quevedo se sitúa en las antípodas del discurso político protestante que se funda en la teoría de la convención, del pacto de la alianza,

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 597.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 587.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 587.

instituciones también tomadas del Antiguo Testamento, pero que privilegian una visión libertaria del orden político.

Quevedo no abandona el sentido confesional y misional de su política. Sin embargo, en temas de relaciones internacionales su mordacidad frente a los llamados enemigos externos de la monarquía española alcanza niveles de agudeza no alcanzados ni por sus adherentes ni por sus adversarios. Quevedo se muestra aquí como un acabado conocedor de la controversia como género literario, esto es, del panfleto político, el que sin duda también forma parte del pensamiento político. Este es el género que escoge para develar las maquinaciones de la política exterior anti española de Francia en la Guerra de los Treinta Años. Dos son sus objetivos: Luis XIII y el Cardenal de Richelieu. Al rey de Francia le recuerda lo excelso de su descendencia y el título de Rey Cristianísimo que ostenta. Esta situación hace aun más incomprensible, al menos para el reduccionismo ideológico confesional español el pragmatismo de la política exterior francesa, fundada en la razón de estado. Así se expresa Quevedo de la política europea de Luis XIII de Francia: *“No me dio ocasión de embarazar vuestra soberana atención con estos renglones el haber tolerado contra la casa de Austria, cesárea y siempre augusta, ejército formidable de herejes, asistido del ímpetu del rey de Suecia; ni el haber dado en Italia vuestras tropas, como dice Lucano “el derecho a la maldad”*<sup>62</sup>. La sutileza en la imputación revela las maquinaciones del rey francés en contra de España. Se trataba, con todo, de una lucha por la hegemonía de Europa. La razón de Estado del Cardenal de Richelieu sin duda se impone como pragmática política, tanto en la guerra como en la paz. Ahora bien, donde el lenguaje del discurso se torna irónico, casi destemplado, es en la descripción de la persona y figura de Richelieu. La lección de anatomía de la cabeza de Richelieu —efectuada por Vesalio, según Quevedo— es una de las piezas magistrales de la literatura política panfletaria del Barroco. La descripción del *“morbo regio”* y *armandina*, patologías políticas que padece Richelieu, es una pieza magistral de sarcasmo político. Así afirma Quevedo: *“Viendo que hasta ahora el peor y más contagioso y asqueroso humor que infestaba el mundo era el que llaman mal francés [...]”*<sup>63</sup>. Y a continuación agrega: *“[...] buscando cuál cabeza será ésta, que es manantial de tanto veneno, he hallado que sea la del eminentísimo cardenal de Richelieu; no por conjeturas, sino por testificación ocular y experiencia mayor de toda excepción; y como para la cura sea necesario acudir al origen y reconocerle, he acudido a vosotros médicos, para que veas de qué suerte se podría explorar con la anatomía de esta cabeza la raíz de tan copiosa y mortal pestilencia”*<sup>64</sup>. Más allá del carácter panfletario del escrito subyace una crítica aguda a la política exterior de Francia y a la razón de estado como fundamentos de dicha política, razón que no diferencia aspectos morales, político, jurídicos o teológicos, sino que está siempre atenta a la consecución de los objetivos estratégicos del Estado absolutista. Resulta sorprendente constatar en la literatura de la época, y la obra de Quevedo es una prueba excelente, que los paradigmas del príncipe de Maquiavelo no son ni herejes protestantes ni turcos ni infieles. Por el contrario, se trata de los soberanos

<sup>62</sup> *Ibíd.*, pp. 891-892.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 904.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 904.

de las dos monarquías católicas más importantes de Europa en el siglo XVII, de cardenales de la Iglesia Católica y, en el curso de la Guerra de los Treinta Años, del mismo Papa, cuyos objetivos políticos no siempre resultaban congruentes con los intereses de Francia y España ni con los del Evangelio<sup>65</sup>.

#### V. EL ANTIMAQUIAVELISMO JESUITA

Finalmente, el tema del maquiavelismo y antimachiavelismo en la literatura de la época, especialmente en la española, que hacen del Príncipe del canciller florentino el paradigma del soberano absolutista, y de su política una praxis guiada sólo por la conservación del poder<sup>66</sup>. Desde esta perspectiva escriben los jesuitas españoles P. de Ribadeneira y B. Gracián; en Alemania continua esta corriente el jesuita A. Contzen<sup>67</sup>, y fue recibida esta doctrina incluso en Transilvania<sup>68</sup>. Maquiavelo es uno de los precursores de la teoría política moderna y como tal participa de la revolución teórica anti aristotélica que ven en el paradigma político del Estagirita una limitación frente a los nuevos desafíos que enfrenta la política europea. El tema central es determinar la contribución de Maquiavelo a la teoría política autónoma de la moral. Pero que una ciencia sea autónoma de la moral —como señala Weber— es una exigencia de tipo epistemológico y metodológico en el sentido de que la ciencia, el pensamiento científico, no obedecen a los criterios de una ética teleológica como la aristotélica, al menos no a partir de los cambios que experimenta la ciencia política desde el siglo XVI. Sin embargo, ello no significa una ciencia sin valores. Y este es el punto de discusión sobre la teoría de Maquiavelo. Reiteremos que Maquiavelo tiene como modelo de soberano un príncipe católico, Fernando de España, y el modelo de organización política es el Principado eclesiástico o pontificio. La conducta política de soberanos católicos y pontífices es una conducta guiada por un claro casuismo circunstancial que refleja en estructura discursiva la orientación positiva a la cual incluso el catolicismo más ortodoxo podía escapar, sin que arriesgara comprometerse con una visión utópica de la realidad. Maquiavelo es positivista en la medida en que describe la conducta de los políticos de su época —la mayoría católicos— y elabora un conjunto de principios a partir de dichas conductas. En este casuismo ético la moral de Maquiavelo se hermana en más de un punto con el casuismo moral de los jesuitas. De ahí nace también la leyenda negra sobre Maquiavelo y el maquiavelismo —como doctrina impía, al decir de los jesuitas—, doctrina que es forjada por algunos miembros de la Compañía de Jesús: P. Ribadeneira<sup>69</sup>, B. Gracián<sup>70</sup> o A. Conze. La Compañía de Jesús contribuyó de un modo sustantivo en algunas de las teorías políticas más

<sup>65</sup> BLET, P., *Richelieu et l'Église* (2007).

<sup>66</sup> Véase: HUESBE, M. A., *Historia de las ideas políticas en el Estado Moderno* (Valparaíso, 1996)

<sup>67</sup> CONTZEN, A., *Politicoorum libri decem* (Mainz, 1620).

<sup>68</sup> Véase: HÖPFL, H., *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State c. 1540-1630* (Cambridge, 2004); SHORE, P., *Jesuits and the Politics of Religious Pluralismo in Eighteenth-Century Transylvania* (2007).

<sup>69</sup> RIBADENEIRA, P., *Idea de un Príncipe cristiano* (1595).

<sup>70</sup> GRACIÁN, B., *Idea de un príncipe cristiano* (1640).

relevantes de la época moderna: derecho de resistencia, tiranicidio, utopismo, pactismo social. Sin embargo, el antimachiavelismo nació como una respuesta ideológica contra Maquiavelo y su teoría porque ella constituía una crítica del Papado y de su conducta social. Ahora bien, a pesar que el antimachiavelismo está arraigado en el imaginario histórico de los pueblos y de la opinión pública, siendo el adjetivo machiavélico sinónimo de perversión y maldad política, lo cierto es que el machiavelismo es uno de los hitos decisivos en el desarrollo de la teoría republicana moderna, teoría que servirá de base al proyecto político de la Ilustración y de las revoluciones democráticas del siglo XVIII. Como han demostrado las investigaciones de Pocock<sup>71</sup> y Skinner<sup>72</sup>, Maquiavelo más que un precursor del Absolutismo y de la teoría política de la tiranía, debe ser considerado como uno de los padres del republicanismo moderno y de la libertad individual<sup>73</sup>. Desde esta perspectiva hermenéutica Skinner sostiene que Maquiavelo es un filósofo de la libertad moderna, libertad que Maquiavelo recepciona, interpreta e innova desde la constitución de la República romana y la proyecta como fundamento de la constitución republicana moderna, y cuyo impacto será decisivo en la construcción de un orden constitucional en la República de Florencia, la República Holandesa y la República norteamericana. Estas son las fuentes del liberalismo moderno que Skinner enraíza con la constitución romana<sup>74</sup>.

La crítica jesuita de la política de Maquiavelo alcanza un nivel de ironía y mordacidad extrema con la obra de B. Gracián, *El Criticón*, la novela cosmopolita española que constituye una de las más agudas visiones sociales de siglo XVII, y que describe la realidad mundial desde la hegemonía española que está siendo disputada y estragada en todos sus dominios. Al referirse al tema de Maquiavelo, Gracián sintetiza toda la inquina jesuita en contra del canciller florentino: “¿Quién piensas tú que es este valiente embustero? Este es un falso político, llamado el Maquiavelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes. ¿No ves cómo ellos se los tragan, pareciéndoles muy plausibles y verdaderos? Y bien examinados, no son otro que una confitada inmundicia de vicios y pecados. Razones, no de Estado, sino de establo. Parece que tiene candidez en sus labios, pureza en su lengua y arroja fuego infernal, que abrasa las costumbres y quema las repúblicas. Aquéllas, que parecen cintas de sedas, son las políticas leyes, con que ata las manos a la virtud y la suelta al vicio. Este es el papel del libro que publica y el que masca, todo falsedad y apariencia, con que tiene embelesados a tantos y tontos. Créeme que aquí todo es engaño [...]”<sup>75</sup>. Desde esta perspectiva se aprecia el ideologismo hegemónico e imperial de los publicistas españoles, quienes están más dispuestos a refutar con argumentos de una ética y teología moral que ya no responde a los desafíos del contexto cultural de la sociedad barroca. No se trata de llevar al extremo los principios de una moral casuística que varía según las circunstancias, sino de comprender las transforma-

<sup>71</sup> POCOCK, J., *The Machiavellian Moment* (Chicago, 1981).

<sup>72</sup> SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), I.

<sup>73</sup> SKINNER, Q., *Maquiavelo* (trad. cast., Madrid, 1991).

<sup>74</sup> SKINNER, Q., *Liberty Before Liberalism* (Cambridge, 1999).

<sup>75</sup> GRACIÁN, B., *El Criticón* (Barcelona, 1968), Crisis VII: *La fuente de los engaños*, p. 100.

ciones que se están sucediendo a raíz del conflicto religioso interno (guerras de religión, rebeliones autonomistas y separatistas) y la gran guerra global del siglo XVII, la guerra de los Treinta Años, cuyo resultado será el comienzo del declive inexorable del imperio español y de su ideología imperial.

## VI. CONCLUSIONES

La doctrina política española del siglo XVII responde a los principios ideológicos católicos sobre los que se funda la monarquía universal hispana y el imperio de América. En este sentido los autores estudiados y otros aquí no considerados, pero en sí importantes por su contribución al desarrollo de dicha ideología, representan el último esfuerzo hispano por defender la tradición y la estructura de poder que ha dado a España el dominio del mundo.

La doctrina política española representada por Suárez, Saavedra Fajardo, Gracián, entre otros, es una respuesta al conflicto internacional de la Guerra de los Treinta Años. Los tópicos que estudia Suárez son los elementos constitutivos más importantes de una teoría de las relaciones internacionales (guerra, intervención, paz), elementos que hasta hoy siguen definiendo la agenda internacional de los Estados del sistema westfaliano y post westfaliano.

La teología moral católica, especialmente la de impronta jesuita, es una contribución destacada para comprender la búsqueda de una racionalidad jurídica y ética mínima para el conflicto bélico. Es el legado hispano que Grocio tendrá presente en su obra magna: *De iure belli ac pacis* y que reformulará en el siglo XX el jurista alemán C. Schmitt: *Lo político*. Se podrá discutir el fundamento de la doctrina de la guerra justa, de las causas que se invocan para su ejercicio, el procedimiento militar en sí para llevar a cabo la guerra, pero se trató, reiterémoslo, de una visión que debe ser comprendida con la mentalidad de la época del Barroco.

La Guerra de los Treinta Años es un conflicto por el dominio del mundo, que no termina de fijar sus límites en el siglo XVII, según una visión geopolítica del mundo. España, y en general los Estados europeos que disputan la hegemonía mundial a España, están sujeto a las mismas limitaciones técnicas y militares para el dominio y control de espacios geográficos inmarcesibles.

Es necesario estudiar nuevamente la doctrina política española del siglo XVII, avanzando sobre los estudios realizados por Maravall. La edición de las obras completas de estos autores con un aparato crítico nos permitiría tener una visión más completa de la política exterior española del siglo XVII, sus fundamentos ideológicos, la visión del mundo que en ese momento tiene la monarquía hispana y sus teóricos. El tema no es menor. Si sólo nos concentramos en la gran controversia de Indias entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, por ejemplo, podemos comprender la crítica de autores como Quevedo y Gracián sobre el papel de las Indias en la política europea de España.

El jesuitismo político debe ser estudiado de acuerdo a las últimas metodologías de investigación histórica, especialmente de la Escuela de Cambridge y de la Escuela alemana de los conceptos fundamentales. Los estudios europeos de ambas escuelas son altamente deficitarios en estudios sobre el pensamiento español de los siglos XVI y XVII. Ribadeneyra y Gracián en España, Contzen en Alemania,

éste último recepciona en Alemania la teoría de los jesuitas españoles, deben ser estudiados como fundamento de la controversia sobre el antimaquiavelismo de la Temprana Edad Moderna<sup>76</sup>.

Es necesario estudiar comparadamente la teoría del imperio y del imperialismo moderno. El imperialismo es una ideología desarrollada por todos los Estados que están participando en la disputa por los dominios extra europeos. En cuanto al imperio, esta forma de organización política varía en las distintas culturas de la época. Es fuerte en España y Alemania, casi inexistente en Francia.

Uno de los tópicos más destacados de la teoría macro histórica es la del pensamiento. Cuando se estudia el desarrollo del pensamiento y sus respectivos discursos podemos precisar el tema de continuidad y ruptura de los procesos históricos<sup>77</sup>. Esto nos lleva a investigar el pensamiento europeo sobre los espacios geográficos planetarios. Y América es el espacio que abre el debate doctrinal sobre la política exterior europea, las relaciones internacionales y el orden político internacional que se mantendrá hasta el presente, lo que obliga a España a una guerra permanente que se prolonga por más de 140 años, desde el inicio del descubrimiento de América hasta la Paz de Westfalia<sup>78</sup>.

[Recibido el 7 y aceptado el 31 de julio de 2009].

#### BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J., *El vínculo entre tradición y mundo moderno. Las teorías políticas de Derecho natural. 1600-1750*, en: VALLESPÍN, F. (editor), *Historia de la Teoría política* (Madrid, 1990), II.
- ANDRÉS M., *Algunas aportaciones de los teólogos españoles a los grandes problemas de la Iglesia, de la sociedad y del hombre*, en GARCÍA-VILLOSLADA, R. (editor). *Historia de la Iglesia en España* (Madrid, BAC, 1980).
- BENNASSAR, B., *Inquisición española: poder político y control social* (trad. cast., Barcelona, 1981).
- BLET, P., *Richelieu et l'Eglise* (2007).
- BLOOM, H., *Shakespeare. La invención de lo humano* (trad. cast., Bogotá, 2001).
- BOBBIO, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz* (trad. cast., Barcelona, 2000).
- BOBBIO, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz* (trad. cast., Barcelona, 2000).
- BULL, H., *La sociedad anárquica. Un estudio sobre el orden en la política mundial* (trad. cast., Madrid, 2005).
- CARVAJAL, P. - MONTEVERDE, A., *Diccionario de términos históricos* (Valparaíso, 2009).

<sup>76</sup> Véase: STOLLEIS, M., *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts* (Frankfurt am Main, 1990).

<sup>77</sup> CARVAJAL, P. - MONTEVERDE, A., *Diccionario de términos históricos* (Valparaíso, 2009).

<sup>78</sup> KENNEDY, P., *Auge y caída de las grandes potencias* (trad. cast., Madrid 1987).

- CARVAJAL, P., *Derecho de resistencia, derecho de revolución, desobediencia civil. Una perspectiva histórica de interpretación*, en *Revista de Estudios Políticos* 76 (1992).
- CARVAJAL, P., *El derecho de resistencia en la doctrina alemana contemporánea del Estado y la Constitución*, en *Revista de Derecho de la Universidad Católica de Valparaíso* 16 (1995).
- CARVAJAL, P., *El derecho de resistencia en la teología política de Juan Calvino*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 22 (2000).
- CARVAJAL, P., *En la herencia de Antígona: El derecho de resistencia en J. Althusius*, en *Persona y Derecho. Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 39 (1998).
- CARVAJAL, P., *Human Rights in Althusius' Political Theory: The Right of Resistance*, en CARNEY, F. - SCHILLING, H. - WYDUCKEL, D. (editores), *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie* (Berlin, 2004).
- CARVAJAL, P., *La Reforma política. Una introducción al pensamiento político-jurídico del Protestantismo en los siglos XVI y XVII*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* 21 (1999).
- CARVAJAL, P., *Los fundamentos geopolíticos del Estado moderno. Las controversias sobre colonialismo e imperialismo: Las Casas vs. Ginés de Sepúlveda; Grocio vs. Selden; Smith vs. Marx* (en prensa). Estas controversias constituyen las bases del Derecho internacional público moderno y del Derecho comercial y económico.
- CARVAJAL, Patricio, *La Geopolítica crítica y los espacios complejos: Ártico, Antártica, Amazonía*, en XXXIX Congreso Nacional y XIV Internacional de Geografía: "Complejidad e incertidumbre territorial. Nuevos problemas. ¿Nuevas respuestas?", Universidad de la Frontera, Temuco, octubre de 2008.
- CONTZEN, A., *Politicorum libri decem* (Mainz, 1620).
- ELLIOT, J., *El Conde Duque de Olivares* (1986).
- ELLIOT, J., *Richelieu y Olivares* (trad. cast., Barcelona, 1984).
- GARCÍA VILLOSLADA, R. (editor), *Historia de la Iglesia Católica, IV: Edad Moderna. La época del Absolutismo monárquico (1648-1814)* (Madrid, BAC, 1980).
- GRACIÁN, B., *Idea de un príncipe cristiano* (1640).
- GRACIÁN, B., *El Criticón* (Madrid, 1976).
- GRACIÁN, B., *El Criticón* (Barcelona, 1968).
- HALE, J. R., *War and Society in Renaissance Europe, 1450-1620* (London, 1986).
- HÖPFL, H., *Jesuit Political Thought. The Society of Jesus and the State c. 1540-1630* (Cambridge, 2004); SHORE, P., *Jesuits and the Politics of Religious Pluralismo in Eighteenth-Century Transylvania* (2007).
- HUESBE, M. A., *Historia de las ideas políticas en el Estado Moderno* (Valparaíso, 1996).
- HUESBE, M. A., *Teoría, administración y participación en el Estado moderno: Bodino, Arnisaeus, Beza* (Valparaíso, 2008).
- ILLANES, J. L. - SARANYANA, J. I., *Historia de la Teología* (Madrid, 1995).
- ISRAEL, J., *The Dutch Republic. Ist Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, en *The Oxford History of Early Modern Europe* (Oxford, 1998), VIII: "Repression under Alva, 1567-1572".
- ISRAEL, J., *Un conflicto entre Imperios: España y los Países Bajos, 1618-1648*, en ELLIOT, J. (editor), *Poder y sociedad en la España de los Austrias* (trad. cast., Barcelona, 1982).

- JUAN XXIII, *Pacem in terris. Sobre la paz mundial fundada sobre el orden en la verdad, la justicia, la caridad y la libertad*, en *Encíclicas Sociales* (Santiago de Chile, 1975).
- KAMEN, H., *El Gran Duque de Alba. Soldado de la España imperial* (trad. cast., Madrid 2005).
- KAMEN, H., *El siglo de Hierro* (trad. cast., Madrid, 1972).
- KAMEN, H., *La Inquisición española* (trad. cast., Barcelona, 1980).
- KELSEN, H., *Derecho y paz en las relaciones internacionales* (trad. cast., México, 1996).
- KENNEDY, P., *Auge y caída de las grandes potencias* (trad. cast., Barcelona, 2004).
- KENNEDY, P., *Auge y caída de las grandes potencias* (trad. cast., Madrid 1987).
- KÜNG, H., *Proyecto de una ética mundial* (trad. cast., Madrid, 1992).
- LIRA, O., *Visión política de Quevedo* (Madrid 1946).
- MAQUIAVELO, N., *El Príncipe* (trad. cast., México, 1973).
- MARAVALL, J. A., *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica* (Madrid, 1981), p. 55.
- MARAVALL, J. A., *Teoría española del Estado en el siglo XVII* (Madrid, 1944).
- METTNER, M., vos Paz, en EICHER, P. (editor), *Diccionario de conceptos teológicos* (trad. cast., Barcelona, 1990), II.
- MEZA, N., *Historia de la política indígena del Estado español en América* (Santiago de Chile, 1976).
- MEZA, N., *Historia del Estado español en Hispanoamérica* (Santiago de Chile, 1976).
- PARKER, G., *The Military Revolution. Military Innovation and the Rise of the West. 1500-1800* (Cambridge 2006).
- PELIZAEUS, L., *Der Kolonialismus. Geschichte der europäischen Expansion* (Wiesbaden, 2008)
- PELIZAEUS, L., *Der Kolonialismus. Geschichte der europäischen Expansion* (Wiesbaden, 2008).
- POCOCK, J., *The Machiavellian Moment* (Chicago, 1981).
- QUEVEDO, F., *Política de Dios y Gobierno de Cristo*, en *Obras completas*, cit. (n. 55), I, p. 532.
- QUEVEDO, F., *Escritos políticos. Relación sobre las trazas de Francia* (Madrid, 1961).
- QUEVEDO, F., *Obras completas, I: Obras en prosa* (Madrid, 1961).
- RIBADENEYRA, P., *Idea de un Príncipe cristiano* (1595).
- SAAVEDRA FAJARDO, D., *Empresas políticas* (Barcelona, 1988).
- SAAVEDRA FAJARDO, D., *Locuras de Europa*, en *Obras completas* (Madrid, 1946).
- SCHOOF, T. M., *La nueva Teología católica* (trad. cast., Buenos Aires, 1971).
- SKINNER, Q., *Liberty Before Liberalism* (Cambridge, 1999).
- SKINNER, Q., *Maquiavelo* (trad. cast., Madrid, 1991).
- SKINNER, Q., *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1978), I.
- STOLLEIS, M., *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts* (Frankfurt am Main, 1990).
- SUÁREZ, F., *Guerra, Intervención, paz Internacional* (Madrid, 1958).
- VILLALOBOS, S., *Para una meditación de la conquista* (Santiago de Chile, 2003).
- ZAVALA, S., *Filosofía de la conquista* (México, 1994).

