

POLÍTICA Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO DE JUAN MÁRQUEZ (1565-1621)

INTRODUCCIÓN

Juan Márquez nace en Madrid el año 1565¹. Realiza sus primeros estudios en el convento agustiniano de San Felipe el Real de Madrid, donde llega a profesar como agustino el año 1581. Se traslada, entonces, a Toledo para iniciar su formación teológica, obteniendo en dicha Universidad los grados de Bachiller, Licenciado y Doctor entre los años 1587 y 1588. Terminada su formación universitaria, es destinado al convento de San Agustín de Salamanca, donde deberá profesar por segunda vez, al ponerse en cuestión su profesión en San Felipe el Real por no contar con la edad prescrita para la misma. En Salamanca, y salvo dos breves periodos en Alcalá y Medina del Campo, Márquez desarrolla su carrera docente, con sucesivos intentos a las Cátedras de Escoto y Durando, ambos fallidos, y a las de Sustitución de Vísperas de Teología y Vísperas de Teología en posesión, esta última lograda finalmente en 1607, después de haber regentado un Partido de Teología durante algunos años. De esta manera encontrará la muerte en enero de 1621, habiendo desempeñado diversos cargos como Predicador Real, Consultor del Santo Oficio o Prior y Definidor de la Orden agustiniana.

En cuanto a su obra, cabe destacarse por su proyección e influjo, *Los dos Estados de la Espiritual Jerusalén* (Medina del Campo 1603), *El Gobernador Cristiano* (Salamanca 1612), *Origen de los frailes ermitaños de la Orden de San Agustín* (Salamanca 1618) y *Vida del Venerable P. Fr. Alonso de Orozco* (edición póstuma de Tomás de Herrera; Madrid 1648). Pero tampoco debemos olvidar otros tratados que compusiera al hilo de su ejercicio docente sobre

1. Cf. G. de Santiago Vela, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín*, V, Impr. Asilo Hfnos. S.º Corazón, Madrid 1920, pp. 174-231; también ténganse presentes nuestros estudios, 'Aportaciones documentales para la biografía de Juan Márquez (1565-1621)', de próxima aparición en *La Ciudad de Dios*; y 'Juan Márquez (1565-1621): influjo y proyección historiográfica', *Revista Agustiniana*, XXXVII (1996) 93-132.

materias filosóficas y teológicas: *Materia de Iustificacione* (1616), *Tractatus de Misterio Sanctissimae Trinitate* (1616?), *De Visione Dei* (1616?), o su *Tractatus de voluntario et involuntario* (1619).

De cara a nuestro estudio, nos centraremos fundamentalmente en los contenidos de su obra *El Gobernador Cristiano*, aunque tampoco dejemos de considerar las aportaciones contenidas en otras obras, en especial las vertidas en su *Espiritual Jerusalén*, obra de carácter espiritual, aunque también de alcance político y religioso, como veremos más adelante ².

I. MARCO HISTÓRICO-DOCTRINAL: DE LA «RATIO CONFSSIONIS» A LA «RATIO POLITICA»

Pocos autores han puesto de manifiesto tan claramente la enorme dificultad de conciliar lo ético con lo político, lo espiritual con lo temporal, la ley de Dios con los medios humanos..., como lo hizo Márquez en el Prólogo de su obra *El Gobernador Cristiano*:

«Siempre ha parecido la mayor dificultad del gobierno cristiano, el encuentro de los medios humanos con la ley de Dios; porque si se echara mano de todos, se aventuraría la conciencia; y si de ninguno, peligrarían los fines, en detrimento del bien común. Esta consideración ha tenido en cruz a cuantos desearon excusar escrupulos, sin remitir las obligaciones del cargo» ³.

Estos dos órdenes de los que hablamos, el temporal y el espiritual, no se encontraban, en la época en que escribe Márquez, en un mismo plano, pues

2. *El Gobernador Cristiano* (Salamanca 1612), surge como consecuencia del encargo que el duque de Feria hace a Márquez en 1604, teniendo como precedente los que hiciera el duque de Sessa a otros dos agustinos, Luis de León y Marco Antonio de Camos, con el mismo propósito. Márquez construye un tratado asistemático y con gran abundancia de citas bíblicas y de autores de diversas épocas y tendencias (hasta 4.693 citas acumuladas y 316 autores citados), asumiendo una línea expositiva «empírico-moralizante», frente a los clásicos tratados escolásticos, confirmando la imagen de un autor formador antes que expositor. Así, el agustino, advirtiendo en el prólogo de la obra que no pretende «sutilezas para letrados», emprende la tarea de construir un tratado mediante la deliberación que trate de las cosas del gobierno, es decir, un discurso deliberativo sobre la política con un marcado sentido educativo, moral y práctico, utilizando la retórica como medio eficaz para mover y persuadir, aunque todo dentro de unos fines delimitados por lo religioso. Un discurso, en definitiva, deliberativo de marcadas raíces barrocas. Cf. S. Álvarez Turiénzo, 'Pensamiento barroco: proyecto intelectual ambiguo', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVI (1988) 201-240, pp. 217-19; H. Méchoulán, 'Les penseurs espagnols de la première partie du XVII siècle face au modèle scripturaire', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII (1985) 141-162.

3 J. Márquez, *El Gobernador Cristiano*, Prólogo. Citaremos esta obra por la edición impresa en Salamanca por M. Martín en 1773.

la prioridad del orden religioso hacía depender al orden de la política de su juicio y consideración. Sin embargo, en este tiempo de seguridades amenazadas, existe ya una razón histórica suficiente que trata de desempeñar el logos del Estado y orientarlo hacia el cumplimiento de sus fines. Autonomía del orden político que va a provocar una inevitable tensión dialéctica entre el funcionamiento neutral del ámbito político y la visión confesional del mismo. Tensión, por tanto, que tendrá su polaridad máxima en la dialéctica religión y política: para mantener la religión será imprescindible mantener el reino; pero éste exige ahora su propia lógica⁴.

Así, ante los intentos del maquiavelismo de convertir la religión en un mero instrumento de la política, la tesis dominante en el mundo ideológico de la Contrarreforma tratará de cancelar la oposición entre la razón del Estado y la *ratio confessionis*, pues ambas son partes de un único orden y se complementan entre sí⁵. Sólo la religión es firme fundamento de los Estados, pero no es el príncipe quien debe determinar la religión de su reino, ya que no hay más que una verdadera religión y sólo le corresponde reconocerla y defenderla. Es decir, existe para estos contrarreformistas una cierta comunidad ontológica entre Dios y el príncipe, pues, como afirma Rivadeneyra, «el rey y el poder del rey es una participación del ser y del poder divino, y así requiere el favor del cielo divino para poderse dignamente sustentar»; por lo que, continúa el jesuita, «no hay otra razón para conservar el Estado mejor que la que el Señor de todos los Estados nos ha enseñado para la conservación de ellos»⁶.

Todo este proceso de formación del Estado en dialéctica entre razón política y razón revelada tiene sus ancestros en la literatura política medieval, aportando los elementos necesarios a los pensadores de los siglos XVI y XVII⁷. En este sentido, lo que distinguía la época medieval era precisamente la conciencia de que Iglesia e Imperio no podían vivir en esferas distintas y que, por tanto, no constituían dos esferas diferenciadas. Así, la lucha medieval entre ambos poderes será por la superioridad de uno sobre el otro⁸.

En efecto, a pesar de no haber dado nunca a entender que el Estado tenga alguna dependencia del orden sobrenatural en su origen y misión, y de no exigir, por consiguiente, la absorción de lo temporal en lo espiritual, estos teóricos del medievo acuden sistemáticamente a San Agustín y sus escritos para funda-

4 Cf. C. Schmitt, 'La época de la neutralidad', en *Escritos Políticos*, Ed. Cultura Española, Madrid 1941, pp. 21 y ss.; M. García Pelayo, *Del Mito y de la Razón*, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1968, pp. 279 y ss.

5 Cf. García Pelayo, o. c., p. 284.

6 P. de Rivadeneyra, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano*, P. Madrigal, Madrid 1595, p. 452.

7 Cf. A. García y García, 'Sacerdocio, imperio y reinos', en *Cuadernos Informativos de Derecho Histórico Público, Procesal y de la Navegación*, II (1987) 499-552.

8 H. Rommen, *El Estado en el pensamiento católico*, Ed. Rialp, Madrid 1956, p. 610.

mentar sus tesis, en lo que se ha denominado *agustinismo político*⁹. Pero, al lado de la expansión de esta desviación agustiniana, surge durante el siglo XIII una concepción que acabará con la hierocracia. Se trata del *naturalismo aristotélico* fundado sobre la plena autonomía con la que el Estagirita adorna la naturaleza. Tomás de Aquino aceptará esta autonomía y la aplicará al terreno de la moral, haciendo de la «ética sin Dios» aristotélica una moral que respeta ambos órdenes sin mezclarlos¹⁰.

Sin embargo, a pesar de estos intentos intelectualistas de intentar la armonía frente a la absorción, el llamado *agustinismo político* da su golpe de gracia el 18 de noviembre de 1302 con la bula *Unam Sanctam*, a la vez que egregios teólogos como Egidio Romano o Santiago Viterbo patrocinan este nuevo impulso hierocrático. Bien es cierto que poco después surgirá la réplica, también extrema, por parte de Okcham, Marsilio y otros conciliaristas, anticipando la secularización moderna del orden político del Estado¹¹.

Todo este convulso legado medieval va a ser puesto en entredicho, ya en el siglo XVI, por Vitoria, que trata de separar y determinar las potestades de la Iglesia y el Estado, y cuya reflexión culminará, especialmente con Suárez, en la llamada teoría de la *potestad indirecta*. Pero en el tiempo en que escribe Vitoria, la estructura política ya no es la del *mundus christianus* universal, sino la del pluralismo de Estados soberanos, que es donde va a surgir el problema moderno de las relaciones Iglesia-Estado. Y es frente a esta nueva configuración política cuando la Iglesia percibe la necesidad de fundamentar su puesto como organización jurídica y social, apareciendo, así, los tratados *De Ecclesia* de la pluma de teólogos como los ya mencionados Egidio Romano o Santiago Viterbo¹². Material que va a ser utilizado por nuestros teólogos del siglo XVI para elaborar la doctrina de la *potestad indirecta* de la Iglesia, que, distinguiendo el orden espiritual del temporal, per-

9 Rivera de Ventosa encuentra las siguientes razones que justifican la incoherente utilización de san Agustín: la carencia de un concepto claro de naturaleza y de una distinción entre el orden natural y el sobrenatural; la utilización, por parte de san Agustín, de esquemas mentales del Antiguo Testamento para sus razonamientos políticos, lo que conduce a un entrecruzamiento de poderes; y la descripción de los antiguos imperios en un sentido negativo y crítico, lo que hace pensar en una fácil confrontación Iglesia-Estado. Cf. E. Rivera de Ventosa, 'El agustinismo político en Suárez', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VII (1980) 107-119, p. 110.

10 Cf. A. Uña Juárez, 'La modernidad del siglo XIV', en *La Ciudad de Dios*, CCVI (1993) 703-758.

11 Cf. García y García, o. c., pp. 509 y ss. También, M. Pacaut, *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Aubier, París 1957; E. Gallego Blanco, *Relaciones entre Iglesia y Estado en la Edad Media*, Revista de Occidente, Madrid 1973; K. Pennington, *The Prince and the law, 1200-600. Sovereignty and rights in the wester legal tradition*, Univ. of California Press, Berkeley-Los Angeles 1993.

12 Cf. A. Dempf, *La filosofía cristiana del Estado en España*, Ed. Rialp, Madrid 1961, pp. 323 y ss.

mite la construcción jurídica del poder del Estado como orden supremo en sí mismo ¹³.

En efecto, estos teólogos contrarreformistas entienden que la potestad de la Iglesia es de orden distinto a la potestad con que los príncipes rigen sus pueblos, que es plenamente soberana en su orden y que ha sido conferida por el pueblo ¹⁴. Así, frente a la pretensión política de dar consistencia doctrinal al absolutismo regio, los teólogos españoles van a defender que la potestad de la Iglesia, aunque de esencia espiritual, se extiende a los asuntos del ámbito político y temporal. Suárez utilizará, entonces, la doctrina del *poder indirecto* de la Iglesia, expresión usada ya por Santiago de Viterbo, según la cual el llamado *poder indirecto* representa una potestad implicada en la única que Cristo transmite a la Iglesia: la potestad espiritual ¹⁵.

En definitiva, lo que estos autores, incluido también en este caso Márquez, tratan de poner de relieve es que afirmar la condición jurídica y de soberanía temporal implicaba que en el Papado hay un verdadero poder coactivo sobre todos los príncipes y gobernantes cristianos; poder que le es dado concomitante a su poder espiritual para conducir a los hombres hacia el reino de Dios ¹⁶. Lo original del argumento estaba en el reconocimiento a la Iglesia del exclusivo poder espiritual, dado que el poder temporal viene dado por el pueblo a sus gobernantes.

Sin embargo, lo que en el fondo defendían estos teólogos con tal doctrina no era sino la absoluta sumisión del orden temporal al espiritual, mediante una especie de tutela supralegal. Lo que ocurre ahora, frente a los defensores de la potestad directa, es que se limita el campo del ejercicio del poder de la Iglesia, reservándose áreas que afectaban directamente a la actuación de la Iglesia y a sus intereses ¹⁷. De esta forma se salvaba el papel de la Iglesia en el orden político, a la vez que se impedía la escisión definitiva de ambos órdenes de vida. Es decir, que el bien común, o fin último de la sociedad temporal, será el medio para el fin último del hombre; y la sociedad espiritual que es la Iglesia se convierte en impulsora de todo lo humano ¹⁸.

13 Cf. J. A. Maravall, *La teoría del Estado en el siglo XVII*, Instit. Estud. Políticos, Madrid 1944, pp. 74 y ss.

14 Cf. A. Osuna, 'El poder de la Iglesia de Vitoria a Suárez', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, VII (1980) 81-106, pp. 82 y ss.

15 *Ibid.*, pp. 87-89; F. Suárez, *Principatus Politicus: Defensio Fidei III*, Trad. L. Pereña y E. Elorduy, CSIC, Madrid 1963, XXII, nn. 10 y ss.

16 *Ibid.*

17 Cf. A. de la Hera, 'Posibilidades actuales de la teoría de la potestad indirecta', en *Rev. Española de Derecho Canónico*, XIX (1964) 775-780, p. 779.

18 Las fuentes de esta doctrina contrarreformista se encuentran en Juan de Torquemada (1388-1468), que propugna un poder espiritual para el Papa, dejando de lado las tesis hierocráticas medievales; Vitoria, más tarde, legará a la escuela salmantina la idea de un poder espiritual del Papa, sometido también al mundo de lo político y donde el bien común de la sociedad política es sólo medio respecto del fin para el que Cristo dio potestad al Papa; así, también Soto, Báñez o Molina,

Este colosal intento de fundamentar un orden universal entre lo natural y lo sobrenatural desde una *sociedad cristiana* tiene el inconveniente, como señala Osuna, de no explicar cómo de una concepción teológica del orden divino se puede pasar a una unidad de una única sociedad civil y de una única autoridad suprema en el orden jurídico¹⁹. Parece, más bien, que se trataba de apoyar a las monarquías absolutistas emergentes, a pesar de que una de las fuentes más socorridas de estos teólogos, santo Tomás, había dejado claramente definido el problema: la sociedad humana, de derecho natural, tiene un fin político propio autónomo, de plena soberanía en su orden, que no necesita ser rectificado por la suprema jerarquía espiritual²⁰.

Sin embargo, Bodin, padre de la nueva concepción de la soberanía, no sólo rechaza el poder temporal de la Iglesia, sino que, rompiendo la relación del Estado con toda religión positiva, sostiene la exclusiva necesidad de una religión natural que no sería más que el contenido mínimo de todas las religiones: la idea de un Ser Supremo que con su providencia gobierna la Historia²¹. De esta manera, el Estado se convierte en guardián de esa religión natural, sin dependencia de ninguna Iglesia concreta. Más tarde, Hobbes y Spinoza harán del propio Estado, Iglesia.

Pues bien, este Estado absoluto que encierra en sí la religión es extraño a la doctrina española. Ésta entiende que el Estado es distinto y soberano, aunque subordinado ocasionalmente a la Iglesia Católica cuando actúa ejerciendo la potestad indirecta. Parte, pues, del hecho de que la nueva época que les toca vivir se organiza a partir de los siguientes supuestos, descritos por Maravall: una organización jurídicamente establecida, objetiva y duradera, con un poder supremo independiente en su esfera de cualquier otro, que ejerce sobre un grupo humano determinado y diferenciado de los demás²².

Pero no bastará la religión como elemento comunitario de unión para todos. Márquez, por ejemplo, se da cuenta de que la religión no califica suficientemente al extranjero, puesto que percibe que se puede seguir teniendo la misma religión siendo, sin embargo, extraño a la comunidad. Así, entiende, como otros muchos autores, que la religión es un vínculo de unión esencial, pero no suficiente para constituir una nación como un orden total²³.

defenderán que el poder espiritual del papado conlleva un poder temporal; doctrina aceptada «oficialmente» con la figura de Bellarmino, su principal divulgador. Cf. Osuna, o. c., pp. 95 y ss.

19 *Ibid.*

20 *Ibid.* Abril Castelló apunta, en este sentido, que en los países en que el pueblo y el rey permanecieron ligados a la misma religión, ninguno de esos derechos ni libertades subsistieron. Cf. V. Abril Castelló, 'Los Derechos Humanos en la encrucijada del 1600', en *Arbor*, CVI (1980) 151-67.

21 Cf. P. Mesnard, *Jean Bodin en la Historia del pensamiento*, Instit. Estudios Políticos, Madrid 1962, pp. 54 y ss.

22 Cf. Maravall, *La teoría del Estado en el siglo xvii...*, p. 89.

23 J. Márquez, *El Gobernador Cristiano*, I, II, p. 15.

Como apunta Maravall, la tesis de que una sociedad política está legítimamente constituida con sólo atender al orden natural era admitida por todos los escritores a los que nos referimos. Pero ellos lo que pretenden es formar a un príncipe de manera que responda a las exigencias particulares de la nueva situación histórica²⁴. De ahí la afirmación reiterada de que el príncipe es «el alma de la República»; es decir, que es quien realmente asegura el orden de la misma. El problema será el tinte providencialista que impregna sus consejos, hecho que va a impedir otro desarrollo de la teoría política española en su conjunto: mezclan la moral, la política y la teología, sin reparar en que más allá de los Pirineos había comenzado un camino que acabará por imponer, en palabras de Álvarez Turiénzo, «un largo silencio en la corte de los teólogos»²⁵.

En efecto, la España de los siglos XVI y XVII se exigía a sí misma una defensa de la religión y una unión con la Santa Sede, por encima de toda razón política o de Estado. Dos razones eran las esgrimidas por los defensores de esta peculiar situación: el orgullo de haber quedado inmunes de todo contagio herético; y el ejercicio del mayorazgo, por parte del monarca español, sobre los príncipes católicos, dado el dominio preponderante de España en la causa contrarreformista y dada su gran extensión territorial²⁶. Pues bien, todo esto condujo a lo que Ortega definiera como *tibetización* o ensimismamiento de España, cuando el resto del continente se abría a un mundo cultural y político nuevo de la mano de los racionalismos²⁷.

Sin embargo, no fueron siempre convergentes los intereses de España y de Roma. Ya desde los Reyes Católicos y, sobre todo, desde el reinado de Carlos I, comenzaron a surgir conflictos de importancia, a medida que las relaciones entre el orden político y el eclesial se hacían cada vez más frecuentes. Esto va a manifestarse de forma especial en los conflictos sobre *inmunidades*, pues se venía admitiendo por ambas partes, como principio básico, la exención total del clero. Pero pronto se empiezan a establecer límites por un lado y contrapartidas por otro, de tal suerte que cada uno tratará de imponer la práctica más favorable para sus intereses²⁸.

Estas disensiones ponen a las claras de qué forma se estaba viviendo ya un nuevo estado de cosas, cuyo exponente máximo será la nítida distinción de dos esferas, la política y la de la fe, exigiendo la primera el monopolio de sus propios recursos. Es decir, por una parte se caminaba en toda Europa hacia una Iglesia menos política y más espiritualizada, mientras el Estado se mostraba

24 Cf. Maravall, o. c., p. 122.

25 Cf. Álvarez Turiénzo, 'Discordia en la ética...', p. 44.

26 Cf. Q. Aldea, 'Iglesia y Estado en la España del siglo XVII', en *Miscelánea Comillas*, XXXVI (1961) 143-544, p. 157.

27 Cf. E. Rivera de Ventosa, 'La tibetización de España en el siglo XVII', en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII (1985) 79-102.

28 Cf. Aldea, o. c., pp. 189 y ss.

menos religioso y más secularizado, y, sin embargo, España apostó por un Estado confundido en sus fines con los de la Iglesia.

Pues bien, en este caldo de cultivo se alza la voz de nuestros escritores, a medio camino entre la realidad del nuevo Estado soberano que emerge y la idea providente de la política. Vitoria, por ejemplo, al mismo tiempo que refuta la opinión que atribuía al Papa el señorío del universo, le reconoce potestad indirecta en las cosas temporales; por tanto, los príncipes, aun no dependiendo del papado, sí están obligados en lo relacionado con los fines espirituales²⁹. Y en cuanto al problema de las inmunidades eclesiásticas, resuelve admitiendo la exención en materias civiles y tributarias, aunque no reconoce a estos derechos el carácter de ley natural. Por eso cree Vitoria que se deben cumplir las leyes civiles concernientes al gobierno y administración del Estado, reconociendo, además, a la potestad temporal la facultad de limitar o suprimir tales exenciones en caso de grave daño para la República³⁰.

Mariana, por su parte, defiende la estrecha unión entre ambas potestades, manifestando el deseo de que el clero intervenga directamente en la gobernación del Estado; por lo que pedirá que los prelados tengan asiento en las Cortes, gozando de privilegios jurisdiccionales singulares³¹. Mientras que otro jesuita, Pedro de Rivadeneyra, aunque asienta el principio de separación de potestades, sostiene a la vez que el príncipe debe apoyar lo que fuera establecido por los prelados eclesiásticos, «so graves penas y castigar soberanamente a los que no obedecen»³².

Finalmente, Suárez entiende, sobre esta materia, que si un príncipe cristiano incurre en herejía, el Papa puede privarle inmediatamente de su autoridad y dignidad³³. Sin embargo, a pesar de la rotundidad de esta medida, el jesuita entiende que a pesar de la excelencia y perfección de la potestad eclesiástica, no se sigue que la potestad civil le esté subordinada; por eso, aclara, el Papa sólo tendrá señorío temporal en aquellos territorios donde sea rey, mientras que en los restantes sólo le corresponden las atribuciones espirituales inherentes a su potestad, careciendo, por tanto, de jurisdicción para decidir sobre los títulos de dominio de los reyes o sobre títulos civiles y, menos aún, para derogar las leyes que cada gobierno establezca para su mejor administración³⁴.

Estas restricciones se entienden sólo en los negocios temporales, porque en lo que se refiere a los fines espirituales los reyes están sujetos, según Suá-

29 F. de Vitoria, 'De Potestate Ecclesiae', en *Obras* (F. de Vitoria), BAC, Madrid 1960, n. 10.

30 *Id.*, *De Potestate Ecclesiae*, nn. 3 y 4.

31 J. de Mariana, *La dignidad real y la educación del rey*, Ed. L. Sánchez Agesta, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1981, III, 2.

32 Rivadeneyra, *Tratado del príncipe cristiano*, I, 22.

33 F. Suárez, *Las leyes*, trad. J. R. Eguillor, Instit. Estudios Políticos, Madrid 1967, III, IX, 5.

34 *Ibid.*

rez, al Papa, en cuanto Pontífice y Cabeza de la Iglesia. Por tanto, si la administración de un reino redundase en manifiesto perjuicio de la salud espiritual de sus súbditos y el Papa así lo declarase, el rey estaría obligado a modificarla, aun cuando tales medidas sean beneficiosas para sus intereses como soberano. En cambio, si el Papa declara que una determinada ley es conveniente para la administración del Estado, no habría que sujetarse a su parecer, porque ese juicio le está encomendado y reservado al príncipe y no a la autoridad pontificia. Cada potestad tiene señalado, por consiguiente, su propio fin y a él deben referirse sus mandatos ³⁵.

Podemos, por tanto, concluir estas notas sobre la difícil relación entre el orden temporal y el espiritual, con la visión suareciana de dos órdenes soberanos y autónomos cada uno *en su propio orden*, pero en permanente estado de alerta ante las posibles intromisiones mutuas. Pasemos, así, a ver las soluciones que aporta Márquez sobre estas relaciones, en definitiva, entre la religión y la política.

II. APORTACIÓN DOCTRINAL DE MÁRQUEZ

En este apartado nos centraremos en las respuestas que Márquez va desgranando a lo largo de su obra política por excelencia, *El Gobernador Cristiano*, aunque no dejemos de atender otros textos del autor donde también desarrolla contenidos sobre estas materias ³⁶. Pero, antes de nada, debemos advertir que Márquez no es un tratadista sistemático que aborde las cuestiones planteadas, como lo hacen los autores de los tratados *De Iustitia et Iure* o *De Ecclesia*. Por el contrario, el agustino afronta un modo expositivo retórico y persuasivo, donde los contenidos doctrinales aparecen diseminados entre centenares de citas y comentarios bíblicos. Además, Márquez no es un autor original en sus planteamientos de doctrina, sino que sigue, básicamente, aquellas posturas defendidas por tratadistas como Alfonso de Madrigal, Vitoria, Báñez, Soto, Molina o Vázquez, añadiendo, eso sí, su peculiar perspectiva propedéutica y ejemplarizante, y apostando siempre por la seguridad doctrinal y política.

35 Vitoria, *De Potestate Ecclesiae*, n. 5; L. de Molina, *Los seis libros de la Justicia y el Derecho*, 4 vols., trad. M. Fraga, Ed. Fac. Filosofía y Letras, 1941-44, II, d. XXIX, 19.

36 Márquez trata sobre estas materias en los siguientes apartados de *El Gobernador Cristiano*: I-XIII; I-XXII; I-XXV; II-X; II-XI; II-XV; II-XXV; II-XVI; II-XXXII; II-XXXIII; II-XXXIV; II-XXXV.

1. *El fin providente de la República*

En el capítulo XXXI del Libro I de *El Gobernador Cristiano*, Márquez enuncia los fines de su forma de entender la política:

«No está la gloria del reino en ensanchar los límites, incorporar en sí la vecindad y hacer el pueblo numeroso, sino en conservar en todo su vigor la religión, mantener sin turbaciones la paz, desterrar la envidia, enseñar el temor de Dios, favorecer las letras, honrar la virtud y la sangre»³⁷.

En efecto, para Márquez, como para el resto de autores políticos de tradición aristotélico-tomista, la finalidad constituye el elemento esencial y definitorio de la acción política, en contra de la concepción de «esos políticos» de tintes maquiavélicos que sólo entenderían de medios. Así, a lo largo de *El Gobernador Cristiano*, Márquez no hace otra cosa que desarrollar los medios propios de un gobierno que, además de cristiano, busca ser eficaz. Pero el fundamento de estos medios se halla en la finalidad a la que debe orientarse toda política; según su opinión: la conservación y aumento de la religión.

Por esta razón, Márquez precisa justificar la necesidad de que todo gire alrededor de esta motivación religiosa, para lo cual desarrolla lo que podríamos denominar fundamentos ontológicos del orden político. Y esto cobra una especial importancia en su discurso, al percibir que las nuevas concepciones políticas que apuntan en Europa socavan, precisamente, el mundo de los fines en beneficio de los medios, con la única limitación real de la suma de utilidades.

Así, Márquez, siguiendo al Estagirita, entiende que ha de existir una causa primera que no haya comenzado nunca y que no dependa de ninguna otra, siendo por sí misma y poseyendo en sí su firmeza y necesidad³⁸. Es decir, para el agustino, si ha de existir una finalidad cierta, debe guardar relación con esa primera causa, y así lo pone de manifiesto:

«... porque el movimiento de la causa es medio necesario para él, y siendo infinitos los medios, no se podría atravesar la distancia, y quedaría el fin siempre por alcanzar y consiguientemente ninguna de las causas obraría con esperanza de conseguirla»³⁹.

Pues bien, entiende Márquez que probado el primero de los argumentos, es decir, probado *que hay Dios*, necesariamente se debe admitir que debe cuidar de las demás cosas, «pues dar tan gran poder a un Señor sin ojos, sería

37 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXXI, p. 294.

38 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXIII, p. 202. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, II, 2.

39 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXIII, p. 203.

locura no pensada»⁴⁰. Por tanto, toda la realidad, y también la realidad política, no es fruto del azar o de la casualidad, sino que responde a una sabiduría infinita que cuida providentemente hasta de lo más pequeño. Providencia que no termina en esta vida, sino que cuenta con la posibilidad de «equilibrar la balanza» después de aquélla. Equilibrio que habla, según Márquez, de la justicia intrínseca de esa realidad providente⁴¹.

Pero, junto a ese destino providente está el freno de la libre voluntad del hombre, libre para querer o dejar de querer aquello que se le antoja, sin reparar en su honestidad o en la adecuación o no a su finalidad⁴². Por eso es importante para Márquez definir dicha finalidad y tratar de conducir cada cosa a sus respectivos fines, incluidas las cosas de la política. Es decir, admitir la libertad natural del ser humano no implica la renuncia a desarrollar una concepción providente del mundo. Y esto es lo que hace Márquez; ya que, según él, «las cosas de acá abajo están sujetas a la providencia de arriba»⁴³. Y por ello, su modo de entender la política estará en consonancia con esta visión providente de los acontecimientos, entendiéndolo que los fines últimos de un reino cualquiera nunca podrán estar en la extensión de sus límites territoriales, ni en el mayor o menor número de su población. Por el contrario, los únicos fines que se deducen de una concepción providente de la política serán la conservación de la religión, el mantenimiento de la paz y, sobre todo, transmitir al pueblo el temor de Dios⁴⁴.

Éste es el *bien común* del que habla Márquez. Bien común al que ha de tender toda acción de gobierno y que representa la regla suprema que regula ese destino providencial de los hombres hacia su propio fin, reflejo de la voluntad revelada del Creador. Y bien común que actúa como un postulado para la integración de todas las fuerzas que operan en el cuerpo social, aunque la determinación concreta dependa luego de los factores que conformen su estructura política y económica⁴⁵.

Y para cerrar este círculo de finalidad que habíamos iniciado en la demostración de la existencia de una causa primera que impele al fin, toca ahora ver su puesta en práctica en las sociedades concretas. Para lo que, según Márquez, resulta imprescindible la actuación preponderante del príncipe como verdadero

40 *Ibid.*

41 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXIII, p. 204.

42 Márquez dedicó todo un tratado al problema de la voluntariedad del obrar humano, su *Tractatus de voluntario et involuntario* (1619), siguiendo y comentando el *Commentarium et disputationem in Primam Partem S. Thomae* (Alcalá 1598) del jesuita Gabriel Vázquez. Lcción manuscrita en 90 folios que se conserva en la Biblioteca Particular de los PP. Agustinos del Monasterio de El Escorial, sin signatura.

43 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXXI, p. 294.

44 *Ibid.*

45 Cf. A. F. Utz, 'Prólogo', en *El bien común y la moral política* (E. García Estébanez), Herder, Barcelona 1970, pp. X-XI.

artífice y conductor de la sociedad política hacia sus fines. Sociedad que habrá de mirarse en su gobernante como en un espejo, ya que «el príncipe es el alma de su palacio»⁴⁶.

De esta forma, *bien común* y *providencia* quedan unidos por la acción conjunta del hacer libre del hombre y del hacer asistente de Dios⁴⁷. Es decir, Márquez se muestra en consonancia con la doctrina escolástica de las llamadas *causas segundas*, considerando que aunque sea Dios la causa de todas las cosas, no siempre actúa directamente, sino que suele hacerlo a través de una cadena de factores o causas subordinadas. Ahora bien, el agustino remarca el hecho de que ayude Dios o no a nuestras operaciones y las permita alcanzar su fin existe un fondo de justicia: el esfuerzo recto y virtuoso merecerá siempre la asistencia divina. Es, pues, la Providencia quien guía al mundo histórico, cooperando con el libre albedrío humano, por lo que el éxito o fracaso de éste habrá de valorarse como *sanciones* de un comportamiento determinado, y no como un mero producto del azar. Ésta es la razón por la que Márquez cree firmemente en la posición de ventaja que ocupan los gobernantes cristianos, o en la inutilidad final de faltar a los juramentos, ya que todo se resuelve en justicia. En la justicia providente de Dios⁴⁸.

2. *Dos órdenes, dos potestades*

Aceptado por Márquez que la Providencia guía el acontecer histórico y, por tanto, político, cooperando así con el libre hacer del hombre, el siguiente paso ha de ser la delimitación concreta de esos dos órdenes de vida, el espiritual y el temporal, representados respectivamente por la Iglesia y el Estado. Y el agustino, que como hemos advertido no trata sistemáticamente ninguna materia, en este caso introduce el problema preguntándose acerca de si los predicadores deben o no desautorizar a las dignidades públicas en sus intervenciones.

Y la primera reflexión que plantea es que si se deja de decir y denunciar algo que conviene al conjunto de la República, quedaría desdibujado el cometido y la responsabilidad social del clero, aunque reconoce abiertamente que tocamos una materia que puede fácilmente convertirse en arma de doble filo, ya que también la denuncia puede resultar contraproducente para la paz interna de la propia República, algo sagrado para Márquez. Dificil equilibrio, por tanto, que nuestro autor dilata en largas disquisiciones a lo largo del capítulo XXII del

46 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXXI, p. 319.

47 Cf. F. Murillo Ferrol, *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Inst. Estudios Políticos, Madrid 1957, pp. 107 y ss.

48 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, I, XXIII y XXXIV.

Libro I de *El Gobernador Cristiano*, en un verdadero alarde de compensación entre fines y medios:

«... intentaré averiguar hasta dónde pueden llegar con la reprehensión los ministros evangélicos, y cuándo comenzarán a exceder de la autoridad de su oficio; qué a callar en conciencia, y cómo deben recibir los reyes, y los príncipes eclesiásticos las advertencias de aquel lugar; porque lo que los ministros están obligados a decir, necesariamente lo deben escuchar con paciencia los reyes»⁴⁹.

Señala, entonces, Márquez dos clases de materias en que pueden faltar los príncipes: unas que estima dignas de reprehensión, como sería no cumplir la palabra dada, menospreciar el papel de la religión, someter a los súbditos a tributos sin justificación suficiente, vender dignidades o beneficios eclesiásticos, no administrar justicia o hacerlo arbitrariamente, o no pagar los salarios a sus criados y empleados; y, por contra, otras materias no tan claras, como serían las remuneraciones excesivas, la dedicación a aficiones como el juego, las comedias, las cacerías y demás diversiones con detrimento del bien común, materias éstas que sin estar prohibidas, en principio, sí lo deben estar llegado un cierto grado. Pues bien, si del primer grupo de materias Márquez estima que deben ser objeto de atención por parte de los predicadores, sobre las materias del segundo grupo opina que no conviene censurarlas con excesivo celo⁵⁰.

Ese primer grupo de materias que considera graves para la propia República, cree Márquez que nunca pueden ser pasadas por alto o disimuladas por el clero, pues estima que la salud del común está en peligro. Y justifica la intervención del orden eclesial aludiendo a la publicidad del propio exceso cometido por poder público por lo que pública debe ser también, a su juicio, la advertencia. Es decir, Márquez entiende que el oficio de predicador debe ser, precisamente, desengañar y advertir al pueblo, «afeando y reprendiendo» los vicios suyos y de sus gobernantes, tratando siempre de colaborar en la reforma de las costumbres públicas⁵¹. Esto recuerda al consejo que otro agustino diera años antes en el mismo sentido y con la misma intención:

«En lo que más en estos tiempos se trabaja, y con gran razón, es en lo que toca al sentido moral (de la Escritura), porque hay gran necesidad de reformación en las costumbres»⁵².

Le parece obvio a Márquez que aquel que deja pasar el delito manifiesto sin advertirlo y denunciarlo, cae inmediatamente en la sospecha de estar de

49 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, I, XXII, p. 274.

50 *Ibid.*, p. 275.

51 *Ibid.*, p. 277.

52 Alonso de Orozco, 'Epistolario cristiano para todos los estados', en *Obras* (Alonso de Orozco), 2 vols., J. Subirana, Barcelona 1882, p. 50.

parte, dando a entender, nuestro autor, que incluso los súbditos tienen licencia para criticar y poner en entredicho los excesos de sus gobernantes. Aunque, advierte, este punto ha de tomarse con cautela, ya que salvo que el príncipe hubiere faltado contra la religión, los demás comportamientos que no conlleven un grave riesgo para la República, Iglesia y súbditos deben abstenerse para no poner en peligro el principio de autoridad. Esta es la prudente postura de Márquez, que completa con aquellos casos en que se trate de algún vicio oculto, recomendando, entonces, que se preserve en lo posible la fama del gobernante; fama que considera «preciosísima», por lo que aconseja tan sólo la amonestación y corrección privada por parte del consejero eclesiástico ⁵³.

En general, pues, vemos que Márquez entiende que los hechos censurables de las autoridades públicas están reservados a Dios, temiendo que la reprensión pública descomponga el orden social ⁵⁴. Es más, manifiesta que «la espada de la lengua» no está hecha tampoco para las autoridades eclesiásticas, aunque su falta sea merecedora de advertencia, pues cree preferible mantener el secreto de tales faltas y preservar, así, la dignidad y los privilegios, evitando cualquier escándalo. Es decir, Márquez expresa su convicción en la necesidad de prevenir y castigar los delitos públicos cometidos por personas investidas de autoridad, pero expresa también su temor a que las denuncias terminen por convertirse en división del propio cuerpo social. Éste es el difícil equilibrio que debe mantener la Iglesia: discernir los casos en que verdaderamente la falta de reprensión pública provoque males mayores para el común ⁵⁵.

De todo ello deduce Márquez que la verdadera finalidad de las advertencias públicas de los predicadores y consejeros eclesiásticos no es la corrección de los particulares, sino la instrucción general del pueblo mediante la explicación de la doctrina, para que se pueda discernir en todo momento lo que se debe tener por bueno y lo que no. Es más, advierte que el predicador no puede utilizar el púlpito para convertirse en «ministro de causas privadas», sino que debe procurar el aprovechamiento general de todos, ya que de lo contrario entrará, según nuestro autor, en un camino inútil y peligroso por la irritación que causa el verse públicamente acosado. Es decir, Márquez entiende que la corrección, aun siendo una «misericordia espiritual», conlleva el riesgo de endurecer aún más al reprendido, lo que en el caso del gobernante puede, a su juicio, resultar contraproducente e innecesariamente peligroso para los propios súbditos ⁵⁶.

Por tanto, el bien de la comunidad pesa más, según el agustino, que la posible gracia conseguida por cualquier predicador o consejero mediante sus advertencias. Por eso exige prudencia y tacto a la hora de denunciar los abusos

53 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, I, XXII, p. 282.

54 *Ibid.*, p. 284.

55 *Ibid.*, p. 288.

56 *Ibid.*, pp. 289-91.

del poder, pues antes, incluso, que procurar el cambio de actitud de un gobernante, se debe buscar la paz social y evitar cualquier posible revuelta de protesta. Es decir, debe evitarse crear un estado general de insatisfacción y resentimiento frente al poder investido de autoridad, pues entiende Márquez que lo que está en juego no es el alma del príncipe, sino la misma estabilidad de la República⁵⁷:

«... en los delitos ocultos no es obligación del predicador reprenderlos, nombrando las personas, aunque sean plebeyas y ordinarias, antes las tiene muy estrecha de mirar por la honra de todos, que es una joya de grande importancia»⁵⁸.

De todas formas, aclara que instruir al príncipe es enseñar, en definitiva, a todo el pueblo, por lo que aconseja que se nombren predicadores reales a personas «muy doctas», pues lo que importa es la educación y ésta se alcanzará más eficazmente si los educadores tienen los conocimientos adecuados. Además, recomienda a los elegidos que equilibren sus juicios sin buscar el halago fácil y sin temer ser vituperados, y que actúen en función de la dignidad del oficio que desempeñan:

«Una constitución preceptiva de la Orden de nuestro gran padre San Agustín, en el capítulo nono de la quinta parte, donde habiendo encargado a los predicadores que miren, como cosa sagrada, por la dignidad y autoridad de los eclesiásticos, y a esa proporción de todas las potestades, absteniéndose de reprender en particular, se da por razón»⁵⁹.

En definitiva, Márquez apuesta por el equilibrio y la mesura a la hora de tratar la siempre difícil relación entre el mundo secular y el mundo espiritual, dentro del orden social de la convivencia. Prudencia que debe conducir al mutuo respeto y a la limitada interacción entre ambos órdenes, lo que conlleva un modo práctico de entender el ejercicio de lo que hemos denominado anteriormente *potestad indirecta*.

3. *El problema de las inmunidades*

Aclarado el lugar que debe ocupar cada parte en esa dinámica del ejercicio de la potestad pública y de la potestad eclesiástica, pasemos a otro punto conflictivo dentro de las relaciones Iglesia-Estado. Nos referimos al problema de las

57 *Ibid.*, p. 293.

58 *Ibid.*, p. 296.

59 *Ibid.*, p. 304.

inmidades eclesiásticas, que arrancan del privilegio de las iglesias de guardar y dar refugio al pobre y desvalido, y que se extienden a la exención de tributos y otras cargas a los eclesiásticos.

Pues bien, respecto del privilegio de las iglesias de dar cobijo a menesterosos, Márquez advierte que dicho privilegio no incluía de ninguna manera el refugio de delincuentes y malhechores, sino que se trataba de una simple consecuencia del debido respeto a los lugares sagrados y, por tanto, inviolables. De hecho, arguye el agustino, no existe nación, por bárbara que sea, que no haya guardado respeto a los templos de sus religiones, juzgando severamente los ataques a su inviolabilidad ⁶⁰.

Se indigna Márquez por la reprobación que hace el jurista Juan de Ferrara de la inmunidad de las iglesias, con el argumento de que las leyes canónicas e imperiales que amparaban tales prácticas habían sido dadas por capricho y, además, contra el propio consejo bíblico de no convertir la casa de Dios en cueva de ladrones ⁶¹. El agustino responde aduciendo la autoridad de los pontífices que interpretaron la Escritura en un sentido de defensa de los más desfavorecidos, admitiendo, por tanto, el refugio de inocentes, aunque entre ellos se introdujesen algunos inculpados sin castigo. Es decir, Márquez entiende que es preferible dejar de castigar determinados crímenes y faltas, que permitir que el celo de la justicia entre una sola vez en lugar sagrado, ya que esto daría ocasión a que en otras circunstancias se violentara la inmunidad sin verdadera justificación ⁶².

Late en el fondo, evidentemente, una lucha cerrada por mantener intacto el ámbito de la potestad por parte de ambos órdenes, apuntando hacia una visión, por parte de Márquez, de dos potestades independientes, aunque subordinadas a un mismo fin. Fin que es interpretado por la Iglesia desde su óptica salvífica y de redención, por lo que entiende que debe guiar y aconsejar al poder temporal sobre sus propios fines. Por tanto, tal separación es puramente formal, ya que la Iglesia exige ejercer su papel de guía, al menos en aquellos asuntos que incidan en la conservación de la religión que, para la mayor parte de nuestros escritores, representa el verdadero fin de la República ⁶³.

Abunda Márquez en sus conclusiones, recordando que los emperadores y príncipes seculares han sido protectores de la Iglesia y de la Religión, incluso por medio de las armas; pero, advierte, que en ningún caso esto les otorga derecho a constituirse en jueces de las mismas, por lo que no deben perjudicar-

60 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXXII, p. 335.

61 A pesar de lo defectuoso de la cita, parece que Márquez se refiere al canonista italiano loannes de Imola (c. 1367-1436), profesor en Bolonia y Ferrara, y autor de comentarios jurídico-canónicos como sus tratados *In Primum Decretalium Commentaria* (Venetiis 1575), o *In Secundum Decretalium Commentaria* (Venetiis 1575).

62 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXXII, pp. 337-40.

63 Cf. Osuna, 'El poder de la Iglesia...', pp. 82 y ss.

las con sus leyes e, incluso, deben colaborar al cumplimiento de los decretos eclesiásticos, frenando a los que temen más la espada del poder temporal que el «estoque de fuego» que desenvaina la Iglesia mediante la excomunión⁶⁴.

En definitiva, Márquez no se aparta de la línea de los teólogos españoles de esta centuria, manteniendo siempre ese difícil equilibrio de aceptar una teórica y formal autonomía de ambas potestades, a la vez que requerir del ámbito temporal todo el esfuerzo posible en la implantación de los fines espirituales, propios del orden eclesiástico. Autonomía y cooperación sabiamente combinadas, aunque las más de las veces en detrimento de alguno de los dos ámbitos, y siempre bajo el criterio último de aquellos fines a los que ambas potestades deben servir en común.

4. *El problema de la tolerancia religiosa*

Siguiendo el hilo conductor de las relaciones entre el orden espiritual y el orden temporal, entramos ahora en una cuestión de máxima importancia en el período histórico-político que tratamos. Nos referimos al problema que suscitaban en aquella sociedad de cristianos los herejes y, con esto, la actuación del Estado hacia ellos. A este respecto, no sólo existía la propuesta tolerante en materia de religión del pensador de Angers Jean Bodin, sino que, incluso con anterioridad, un autor español como Furió Ceriol postulaba ya parecidos contenidos en sus escritos⁶⁵.

Pues bien, lo primero que encontramos en Márquez es la sentencia de que lo que la Iglesia hace en estos casos no debe llamarse persecución, sino corrección y advertencia, pues lo que busca es el remedio para sus almas. Persecución sería, según el agustino, precisamente lo que los herejes promueven contra la Iglesia, «pervirtiendo a los fieles y apestando a la República con el cáncer de la falsa doctrina»⁶⁶.

Esta drástica opinión inicial la culmina con una clara advertencia contra las posturas de «algunos políticos» de su tiempo, que pregonan la tolerancia y aconsejan a los príncipes cristianos que no tomen las armas frente a la herejía, aconsejando, más bien, un trato sin violencia y mediante el diálogo, y utilizando, además, el argumento de la mansedumbre propia del cristiano y de la gra-

64 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXXII, p. 341.

65 F. Furió Ceriol, *El Consejo y Consejeros del Príncipe*, Edic. de H. Méchoulan, Tecnos, Madrid 1993. La obra data de 1559, mientras que la obra del pensador de Angers, *Los seis libros de la República*, apareció en 1576. Furió concibe la religión como un lazo directo con Dios, siendo un motivo fundamental de unión entre los hombres y no un motivo de conflicto. Así, denuncia cualquier intento de discriminación racial o religiosa y huye de todo mesianismo político.

66 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XVII, p. 145.

tuidad del don de la fe. Éste es, evidentemente, el parecer de Bodin, que recuerda al emperador Teodosio y sus intentos pacíficos de reducir a los arrianos ⁶⁷.

Sin embargo, Márquez, aduciendo la experiencia del obispo de Hipona, que después de intentar combatir las herejías de su tiempo mediante buenas palabras tuvo, finalmente, que reconocer la necesidad del castigo como mejor medida para su extirpación, entiende desde un principio que la herejía en sí misma es un «cáncer» que tiende a extenderse, terminando por hacerse imparable ⁶⁸. Esta capacidad de crecimiento de tales doctrinas heréticas es explicada por nuestro autor en el sentido de que cuando el entendimiento se libra del yugo del misterio de la fe, la propia inclinación del hombre conduce a apetecer lo prohibido. Por lo que la única salida es el drástico remedio aconsejado por el mismo san Agustín: nada de complacencias; por el contrario, extirpar el mal «con navaja y botones de fuego», cortando de raíz todo posible contagio ⁶⁹. Así que, según Márquez, en este punto no vale la mera corrección fraterna, ya que considera irracional esperar enmienda por medio de la persuasión ⁷⁰.

En este sentido, justifica el agustino que se denuncie a los herejes, trayendo el ejemplo de san Ireneo y Tertuliano, que comentan cómo los discípulos de Jesucristo no se atrevían a tratar con los enemigos de la verdad ⁷¹. De manera que, en opinión de Márquez, el camino de dicha verdad no pasa por exhortaciones y prédicas, sino por reducir mediante la fuerza el ánimo del hereje ⁷².

Esta postura tan radical lleva a nuestro autor, por contra, a cuestionarse sobre si una República puede soportar el «revuelo de conciencias» que produciría una persecución violenta contra los enemigos de la fe, siendo, entonces, preferible el camino de la corrección sigilosa y prudente. Pero la respuesta que ofrece Márquez es clara y contundente: a pesar de los riesgos, conviene la denuncia y persecución, ya que el hereje no lo es por desconocer la doctrina cristiana, es decir, por ignorancia, sino que lo es en plena conciencia, lo que supone un desafío a la verdad y a la estabilidad de la autoridad de la Iglesia:

«¿Qué sano entendimiento se llegará a persuadir que por la sola su amonestación volverá del camino a quien tan gran freno no ha podido detener?» ⁷³.

67 J. Bodin, *Los seis libros de la República*, Ed. de P. Bravo Gala, Tecnos, Madrid 1985, IV, 7.

68 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXXIII, p. 350.

69 San Agustín, *De Civitate Dei*, XXII, 8 (PL XLI, 760).

70 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXXIII, p. 351.

71 San Ireneo, *Contra Haereses*, III, 3 (PG VII, 848); Tertuliano, *De Praescriptionibus*, I (PL II, 13).

72 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXXIII, p. 354.

73 *Ibid.*, p. 357.

Desde esta rotundidad, reta nuestro autor a que digan sus argumentos los que esperan reducir la herejía «con halagos y comprensión», concluyendo que lo único que realmente cabe hacer ante semejante problema es la condena severa, incluso «a pena de fuego», debiendo llegar a este extremo desde la seguridad de no tener otro medio para ganar el alma del sentenciado. Ahora bien, exceptúa el caso de reinos pacíficos en los que la religión se encuentre bien arraigada y los herejes sean pocos, caso en que se podría castigar la falta sin llegar al extremo antes mencionado ⁷⁴.

Por tanto, Márquez se muestra intransigente con la herejía y con los herejes, culminando su exposición con un texto del jesuita Pedro de Rivadeneyra, que viene en apoyo de su tesis del engaño que supone creer que por métodos suaves se puede llegar a persuadir a quien reniega de la verdadera fe:

«Era tan grande el cuidado que se tenía en Roma de lo que tocaba a la religión, que, como escribe Varron, siempre que se juntaba el Senado, la primera cosa que proponía y trataba en él era lo que tocaba a la religión» ⁷⁵.

5. *La propuesta de una verdadera «política cristiana»*

Para finalizar, y después de haber tratado dos cuestiones esenciales en torno a las relaciones Iglesia-Estado como son la delimitación de potestades y el arduo problema de los herejes, nos ocuparemos ahora de las vinculaciones de la religión con la política; es decir, de lo que Márquez entiende por una auténtica política cristiana.

Márquez trata, como es lógico, a lo largo de toda su obra *El Gobernador Cristiano*, de los problemas tanto teóricos como prácticos de lo que considera una *política cristiana*. Y arranca, en el capítulo XIII del Libro I, con una detallada descripción del relato bíblico sobre la embajada de Moisés y Aarón ante el faraón egipcio, haciendo especial hincapié en la soberbia y dureza mostradas por éste ante los mandatos de Dios. Pues bien, el relato bíblico le sirve al agustino para introducir este problema de las relaciones entre la política y la religión, dejando sentado desde un principio su convencimiento en que los gobernantes no deben oponerse, ni tan siquiera «regatear», a los preceptos divinos ⁷⁶.

En efecto, Márquez cree que los gobernantes que sólo ponen sus ojos en las razones de Estado y no en las de Dios terminan por dañar su propia autoridad ante el pueblo, que verá con pesar cómo son desatendidas materias esen-

⁷⁴ *Ibid.*, p. 361.

⁷⁵ Rivadeneyra, *Tratado del Príncipe Cristiano*, IV. En este sentido, Márquez se muestra firme partidario de la expulsión de los moriscos por parte de Felipe III, en 1609, cf. Márquez, *El Gobernador Cristiano*, I, II, p. 32.

⁷⁶ Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XI, p. 88.

ciales para la paz de la República. Descrédito que llegará a oídos de otros Estados extranjeros, resquebrajándose, según nuestro autor, el crédito exterior y todos los pactos y compromisos adquiridos. Es decir, un tratamiento desconsiderado hacia la religión por parte de un gobernante conducirá, en opinión de Márquez, hacia la inevitable erosión de «los dos quicios sobre que se manda la monarquía»: la paz interior y la credibilidad exterior ⁷⁷.

Por esta razón, aconseja nuestro autor a los príncipes que sean «adelantados» en las obras de virtud y caridad, no contentándose con cumplir sin más las obligaciones cristianas, sino más bien resultando celosos y ejemplares en su cumplimiento a los ojos del pueblo. Por tanto, para Márquez, tanto más vale un gobernante cuanto más desprece y renuncie a las glorias personales, pues un verdadero principado cristiano consiste en el testimonio que se pueda dar de vida gozosa por los beneficios otorgados por la Providencia a quien ha defendido y apadrinado la verdad ⁷⁸. Podríamos decir, en definitiva, que lo que busca no es otra cosa que un príncipe «militante» en la fe de la verdadera religión.

Precisamente, cree el agustino, que dicha militancia tiene su prueba de fuego en la aceptación y respeto que deben guardar dichos gobernantes hacia las excomuniones eclesiásticas, medida de la auténtica reputación de cualquier príncipe cristiano. De ahí que haga una verdadera exaltación de este medio de presión política que se encuentra en manos de la Iglesia; presión que justifica por la necesidad de mantener el prestigio y respeto ante sus decisiones ⁷⁹.

En conclusión, podríamos decir que Márquez traza un camino forzoso para que los gobernantes cristianos construyan su reino sobre las bases firmes del prestigio exterior y la confianza de su pueblo; camino que pasa por el temor de Dios y el abandono de la mera razón de Estado, pero que tendrá su recompensa en la acción providente de Dios. Es más, llega a considerar ridícula la pretensión de que el gobernante pueda adquirir fama y respeto por medio de maquinaciones y ardidés políticas, ya que al final Dios sólo toma en consideración las intenciones y no las estratagemas ⁸⁰:

«Así pues les sucederá a los señores, que quisieren granjear opinión de sabios, de poderosos, de grandes gobernadores, y otras calidades que les hacen respetados y temidos de las naciones extranjeras; que fiando para ello de las astucias, en que se dan a creer los hombres de seso mundano, todos sus intentos se volverán en humo, y escogiendo por medio la obediencia a las leyes divinas serán acreditados y temidos, aun antes que sus hechos lleguen a tener nombre de hazañosos» ⁸¹.

77 *Ibid.*, p. 90.

78 *Ibid.*, p. 92.

79 Cf. Rivadeneyra, *Tratado del Príncipe Cristiano*, I; Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XV, pp. 120-22.

80 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XV, p. 123.

81 *Ibid.*, p. 125.

Llegamos, de esta manera, a la cuestión central del problema que venimos desarrollando de la mano de Márquez; a saber, si es conveniente que el príncipe profese una confesión concreta en el ejercicio de su autoridad y, de ser así, cómo deberá gobernar sin agravio de la justicia ni de la religión. Sobre esta cuestión, Bodin mantenía que ya habían pasado los tiempos de las confederaciones religiosas o por causa de la fe; es más, señala el de Angers que los vencedores de una guerra territorial, en virtud de su *soberana potestad*, deben imponer sus leyes y costumbres a los vencidos, resultando más práctica la neutralidad religiosa de cara a adaptarse mejor a cualquier situación⁸². Razón que le lleva a defender el respeto de todas las creencias, lo que, según Bodin, contribuirá al apaciguamiento y concordia interna de las Repúblicas.

Esta propuesta tolerante y práctica del francés es contestada por Márquez con el argumento de la ofensa que supone para los ciudadanos no ver tratada su religión como estiman que merece, por lo que tal tolerancia terminará siempre en mayores conflictos internos todavía. Ahora bien, si un príncipe, dice el agustino, heredase un reino donde estuviera extendida la herejía, entonces se debe procurar introducir la verdadera fe con gran precaución y cautela, evitando rebeliones o disensiones al respecto, aunque siempre procurando beneficiar, en definitiva, a la verdadera religión; cosa que puede hacerse mediante la elección de ministros y consejeros católicos, con el mandato de ir debilitando, en lo posible, la implantación de la herejía⁸³. Por tanto, y siguiendo las indicaciones que hiciera san Isidoro, cree Márquez que los reyes católicos deben tomar a su cargo la defensa de la religión, respaldándola con su autoridad y poder, para que así los pueblos la tengan y consideren con la veneración que merece:

«Si todos los príncipes del mundo fueran cristianos, y trajeran siempre ante los ojos no agraviar a otros, antes perdonar sus ofensas, viviérase en gran tranquilidad y ceserán las guerras de todo punto, que fuera un gran beneficio de los reinos»⁸⁴.

Pero, a pesar de esta claridad de pensamiento, encuentra nuestro autor en todo ello un peligro evidente, que además fundamenta en las pretensiones del rey Jacobo I de Inglaterra, denunciadas por Bellarmino, que no es otro que el intento de hacer de la religión materia de Estado, lo que conduciría siempre a abrazar la fe que mejor sirviese a los intereses de la potestad regia⁸⁵. Peligro que considera extremo y al que pronostica «desgraciados fines», puesto que entiende que se trata de la mayor perversidad que pueda derivarse del ejercicio del poder.

82 Bodin, *Los seis libros de la República*, V, 6.

83 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXVI, p. 262.

84 *Ibid.*, p. 290. Cf. San Isidoro, *Sentencias*, III, 51 (PL LXXXIII, 723).

85 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXXIV, p. 363.

Este intento de manipular y utilizar lo religioso en beneficio del poder político tiene su continuación en el uso de la fe como medio seguro de obediencia a la autoridad. Uso que resultaría legítimo, según Márquez, si el príncipe tuviera por cierto que religión y política son los pilares de una República, pero que se volverían contra él si en su interior sólo anidara la ambición y el mero provecho utilitario⁸⁶. Es más, Márquez prueba lo torpe e inútil que resulta la utilización de la fe con fines políticos, considerando que no hay hombre tan falto de entendimiento que no repare en la verdad cuando se le pone ante los ojos. Razón por la que el gobernante optará por la religión verdadera, no por motivos de Estado, sino por creer verdaderamente en Dios, en su providencia, en sus premios y castigos, y en la inmortalidad del alma. Motivos, todos ellos, que deberá comunicar al pueblo y que éste creerá, no por su persuasión personal, sino por la persuasión de lo que comunica⁸⁷. Y así lo expresa Márquez con claridad:

«O me engaño o he hallado el alma de toda esta política»⁸⁸.

Sin embargo, previene el agustino de los políticos que miran más los deseos temporales que los del espíritu, dejándose llevar de «halagos fáciles y doctrinas aparentes» que prometen eficacia para sus intereses. Caso que prevé fácil en las monarquías, pero más aún en los regímenes aristocráticos y democráticos, donde la posibilidad del engaño, a su juicio, se multiplica⁸⁹.

Estas prevenciones las cree Márquez necesarias precisamente por el papel pacificador y vertebrador que la religión debe desempeñar en los reinos; papel fácilmente manipulable por quien ostente el poder político en cada momento. Porque cuando el poder del príncipe y la unidad de la República dependen del pueblo, comenta Márquez, no hay quien evite la división «en tantas creencias como cabezas», demostrándose entonces inútil la existencia de una jefatura común⁹⁰. Y esto es lo que sucedería, según nuestro autor, si se dejara libertad de conciencia, ya que si se practican varias religiones la que escoja el monarca será aborrecida por muchos, creando una gran inestabilidad en el gobierno⁹¹.

Pero, incluso en el supuesto de que todo el pueblo convergiera en una única religión, el príncipe, al convertirse a ella por el bien del Estado, dará inevitablemente lugar a ser tenido por mudable y falto de conciencia, lo que redundará, igualmente, en desprestigio de la autoridad y, por tanto, en inestabilidad del propio Estado. Por eso advierte Márquez sobre la proliferación de sectas,

86 *Ibid.*, p. 367.

87 *Ibid.*, p. 371.

88 *Ibid.*, p. 372.

89 *Ibid.*, pp. 372-4.

90 *Ibid.*, p. 375.

91 *Ibid.*

que para él no supone otra cosa que proliferación de divisiones y recelos, y prelude seguro de guerras civiles ⁹².

Trae Márquez, en este sentido, el testimonio de san Agustín cuando advierte que si se quiere atajar la relajación de costumbres, origen del desconcierto social y político, el principal freno ha de ser el vigor de la religión, que obliga a desviarse del mal y encaminarse hacia el bien mediante promesas de premios y amenazas de castigos futuros; por lo que concluye el de Hipona que no es posible que haya en una República más que una religión:

«... locura sería esperar de otro medio el concierto de las repúblicas, que de abrazar con sencillez esta sola religión dada por el mismo Dios para remedio del mundo» ⁹³.

No puede cerrar Márquez este apartado con más rotundidad: ni caben los subterfugios y apaños de una religión bajo capa de conveniencia de Estado, ni cabe la plena libertad de príncipes y súbditos para abrazar la creencia que deseen. Por tanto, concluye, sólo una religión común puede conferir a la República la necesaria paz y concordia interna, a la vez que respeto exterior; y sólo una única religión puede aportar al príncipe la autoridad y templanza que exige el gobierno, y a los súbditos el desapego de la vida temporal necesario para evitar avaricias y ambiciones ⁹⁴. Única religión que, evidentemente, debe ser la verdadera, pues el hombre ansía la verdad. Y verdadera sólo hay una para Márquez: la religión católica.

III. CONCLUSIÓN: LA RÉPLICA DE MÁRQUEZ A JEAN BODIN

Ya indicamos en la introducción histórico-doctrinal que este período en que escribe Márquez supone una encrucijada, donde aparece un nuevo modelo de Estado y nuevo modelo de poder, por consiguiente, que frente a la pervivencia medieval de un mundo dividido en potestades y un poder repartido en concesiones corporativistas, pretende ahora instaurar un modelo fuerte y *conservador*, donde la unidad de poder y autoridad resultan imprescindibles.

Pues bien, en este contexto, Márquez entabla un diálogo crítico a lo largo de *El Gobernador Cristiano* con el pensador francés Jean Bodin, porque percibe que el verdadero *quid* de la nueva estructura política que apunta se encuentra, precisamente, en lo aportado por el de Angers y no en el mero *tecnicismo político* de Macchiavelli ⁹⁵. De ahí, la huella dejada en Márquez por dos

⁹² *Ibid.*, p. 376.

⁹³ San Agustín, *De Civitate Dei*, II, 20 (PL XLI, 65).

⁹⁴ Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXXIV, p. 376.

⁹⁵ Cf. J. L. Bermejo, 'Estudio preliminar', en *Los seis libros de la República. Traducidos de lengua francesa y enmendados catholicamente por Gaspar de Añastro Isunza* (J. Bodin), 2 vols., C. Estud. Constitucionales, Madrid 1992, pp. 122-123.

autores, a la postre absolutistas, como Bodin y Pierre Grégoire, frente a esa otra tendencia de resabio medieval y a contrapelo de la tendencia histórica, que reivindicaba aún la presencia activa de contrapoderes⁹⁶.

Sin embargo, mientras Bodin opta claramente por un modelo basado en el ser histórico y no en un deber ser idealizado, en Márquez pervive esa contradicción entre el utopismo y el realismo político que le impide dar el salto definitivo a la *institucionalización* del poder encarnado en el soberano⁹⁷. Pero en Márquez, quizá como en ningún otro autor político español del tiempo, el Estado que apunta ha de ser fuerte y unitario, donde soberanía y autoridad se ejerzan sin contrapoderes, y donde los únicos límites aparecen en el reino de los fines, es decir, en el terreno de la religión, pero no en el de la política:

«Porque después que los pueblos los eligieron y les dieron la suprema potestad absolutamente, toda la jurisdicción queda en los príncipes, y los pueblos no quedaron con libertad de repugnar a sus órdenes, si no fuesen manifiestamente injustas»⁹⁸.

De esta manera, poder y finalidad quedan, en la concepción política del agustino, ontológicamente ligados, por lo que la política será aquella actividad humana capaz de informar y organizar la materia social preexistente dentro de un fin ontológicamente delimitado⁹⁹. Esto significa que en ese paralelismo de coincidencias doctrinales y terminológicas entre Bodin y Márquez, aparece

96 Bodin, que bebe de las fuentes romanistas y voluntaristas del último periodo medieval, entiende que la voluntad soberana ha de ser *última* y *perpetua*, con la lógica consecuencia de admitir sin matices la fórmula ulpianiana, recogida posteriormente en el Digesto, *Princeps legibus solutus*. Es decir, desde el voluntarismo escotista y desde la vuelta al principado romano que propician algunos glosadores imbuidos del espíritu sistematizador y lógico provocado por la lectura de Aristóteles a partir del siglo XIII, Bodin propugna una unidad objetiva del poder político, con un soberano que no reconoce superior, culmen de un todo político concluso y jerarquizado, no sujeto a Derecho. Y, frente a esto, los escritores españoles, celosos del repliegue que para la religión supone la concepción del poder auspiciada por el de Angers, y teniendo siempre presente el marco contrarreformista de la época, postulan un poder supremo en su orden y, por tanto, delimitado por su finalidad ontológica. Véase nuestro estudio, 'La fórmula romano-medieval *Princeps legibus solutus* en el pensamiento político español de los siglos XVI y XVII', en *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval*, SOFIME, Zaragoza 1996, pp. 329-338.

97 Cf. V. Abril Castelló, 'Derecho-Estado-Rey: Monarquía y democracia en Francisco Suárez', en *Rev. de Estudios Políticos*, CCX (1976) 129-88.

98 Márquez, *El Gobernador Cristiano*, I, XVI, p. 187. Resulta evidente la huella terminológica y doctrinal de Bodin en el texto de Márquez; aunque tampoco debemos olvidar la descripción que ofrece Luis de León sobre el poder político, pues también aquí hallaremos un indudable precedente de esta forma, por otro lado vitoriana, de entender el poder. Cf. Luis de León, *De Legibus* (1571), Edic. de L. Pereña, CSIC, Madrid 1963, I, 33, p. 36.

99 Cf. F. Murillo Ferrol, 'Sociedad y política en el *Corpus Mysticum Politicum* de Suárez', en *Rev. Intern. de Sociología*, VIII (1950) 139-158.

un punto de inflexión que definitivamente distancia ambas filosofías políticas: el mundo de los fines.

En efecto, hasta ahora hemos descrito la aportación de nuestro autor dentro de un ámbito doctrinal muy cercano al del pensador francés: se trata de constituir un Estado fuerte sobre la base de la seguridad, para la consecución de los fines propios de una República. Sin embargo, la autoridad soberana que demandan ambos autores procede de fuentes distintas, pues mientras que para Bodin la soberanía misma es principio fundante del ser de la República y es de su consideración histórica y real de donde nacen todos los derechos, para Márquez existe una causa última fundante del poder y de la autoridad. Es decir, lo que en Bodin se presenta como una metafísica de un orden armónico universal, en Márquez sugiere un sistema *ontocrático* donde lo político es en cuanto está ordenado hacia su fin ¹⁰⁰.

Vemos, pues, que si en Bodin la actividad política viene regida por los acontecimientos históricos, Márquez, como el resto de la escuela española, entiende que dicha actividad viene *exigida* por la misma estructura ontológica del cuerpo político ¹⁰¹. Esta diferencia de fondo tiene su contrastación en una cuestión vital, curiosamente, para ambos sistemas: el problema de la religión. En efecto, no parece extraño que Márquez se fijara tanto en la obra de Bodin, pues éste concede una importancia extraordinaria en su filosofía a la religión. Lo que sucede es que sus conclusiones son diametralmente opuestas a las del agustino, a pesar de que ambos entienden que el fundamento de la vida social y política es la religión; y fin no sólo de las metas humanas, sino también de la propia República ¹⁰². Es precisamente por esa sensibilidad hacia lo religioso que Bodin se plantea en toda su complejidad el problema de los cambios de religión y, por consiguiente, el problema de la tolerancia.

En definitiva, frente a la descomposición interna del Estado a la que asiste, el de Angers alza la bandera de la tolerancia como único modo de pacificación política, con la consecuente necesidad de que el poder político se abstenga en los asuntos religiosos. Ésta es la consecuencia de un proceso que irá parejo al desarrollo del Estado moderno: nos referimos a la secularización de la vida política, si bien en Bodin este paso no se termine de dar en toda su extensión. Es decir, el pensador francés no consuma la ruptura ya atisbada en Marsilio o Macchiavelli, sino que aún se aferra a un equilibrio entre ambos órdenes, pues entiende que lo religioso está en la base de lo social. Sin embargo, al ser consciente de la ruptura que se estaba operando en las estructuras espirituales e

100 Cf. L. Sánchez Agesta, 'Bodino en la Historia del Estado', en *Symposium Intern. J. Bodino-M. Pedroso*, UAM, México 1979, pp. 77 y ss.

101 Cf. Murillo Ferrol, o. c., p. 157.

102 Cf. P. Bravo Gala, 'Religión y política en Jean Bodin', en *Symposium Intern. J. Bodino-M. Pedroso*, UAM, México 1979, pp. 109-110; Bodin, *Los seis libros de la República*, IV, 4.

institucionales, opta por prescindir de las creencias religiosas como principio motor de la actividad política, reemplazando el principio legitimador de la religión por un principio secular e histórico, en torno a la idea dinástica ¹⁰³.

He aquí el matiz de fondo que diferencia dos concepciones políticas que, por lo demás, podrían ir de la mano, al menos hasta configurar un orden social seguro y estable. Por eso decíamos que no era extraña la atención de un *eticista-religioso* como Márquez a un autor como Bodin. Podríamos decir que la religión une tanto como separa a ambos autores; pero Márquez recriminará al francés la *incoherencia* de entender en un principio la religión como fundamento del orden social y político, para luego renunciar a su defensa y primacía. Es decir, para el agustino, si una República reconoce como básica y constitutiva a la religión, no cabe entonces otra postura que la de primar su conservación y crecimiento, pues éste será el de la propia República. Razón por la que no puede aceptar la tolerancia religiosa, semilla de inestabilidad y de todo aquello que, precisamente, trata de evitar con la instauración de un Estado unitario y fuerte.

Tenemos, por tanto, perfilada la aportación fundamental de Márquez a este período histórico y político que le toca vivir y pensar: tratar de incorporar al viejo edificio *ontocrático* del poder, expresado aún en la idea medieval de un príncipe providente que es guía y ejemplo del hacer político del cuerpo de la República, un nuevo concepto del poder definido por él mismo como «*suprema potestad absoluta*», porque entiende que es la forma de afrontar la construcción de una nueva estructura política acorde con los nuevos tiempos, aunque sin renunciar, como sucede en Bodin, a una legitimación de lo político desde lo religioso ¹⁰⁴. Es decir, Márquez no renuncia al *valor político* de la religión, en tanto que elemento conformador de una sociedad unitaria y estable; o lo que es lo mismo, cree firmemente que el ser de la República no sólo no se ve constreñido por el deber ser religioso, sino que precisamente éste lo confirma y apuntala ¹⁰⁵.

Evidentemente, Márquez no es el único autor que incorpora, de una u otra forma, la sabia política de Bodin; antes al contrario, podemos encontrar desarrollos variados de sus doctrinas en autores como Castillo de Bobadilla, González de Cellorigo, Fernández de Medrano, Cerdán de Tallada, Ramírez del Prado, Juan de Santa María, Mártir Rizo o Solórzano Pereira ¹⁰⁶. Sin embargo, y como hace notar Bermejo, ninguno se «toma tan en serio» al pensador de Angers

103 Cf. Bravo Gala, o. c., pp. 119-20.

104 Esto es precisamente lo que, según Méchoulán, encuentra un cripto-judío como Pereyra en un autor que, en definitiva, defiende la segregación racial. Cf. H. Méchoulán, *Hispanidad y judaísmo*, Ed. Univ. de Salamanca, Salamanca 1987, p. 79.

105 Cf. Márquez, *El Gobernador Cristiano*, II, XXXI, p. 294.

106 Cf. J. Beneyto Pérez, 'La obra y las ideas de Bodino en la España de los siglos XVI y XVII', en *Symposium Intern. J. Bodino-M. Pedroso*, UAM, México 1979, pp. 29 y ss.

como Márquez, aunque la lectura que haga y las consecuencias que desarrolle se aparten de aquél en el sentido que hemos ido apuntando a lo largo de esta conclusión ¹⁰⁷.

Parece claro, pues, que a Márquez cabe imputársele el mérito de haber captado la trascendencia de las aportaciones de Bodin, estableciendo un diálogo crítico con sus obras e introduciéndolas, de paso, en el común del pensamiento político del momento, desde una obra, por lo demás, poco sospechosa de otros fines que no fueran los propios de la Contrarreforma. Por todo ello, entendemos que Márquez aparece en los albores del siglo xvii hispano como un autor *arquetipo* de la realidad histórico-política de la España de Felipe III: una monarquía asentada sobre los principios de la seguridad, un poder fuerte y un progresivo proceso de institucionalización política. Arquetipo que, como la obra arquitectónica de El Escorial, muestra, tras sus recios pilares, un alma ético-religiosa que encarnará en su *Gobernador Cristiano* ¹⁰⁸.

FCO. JAVIER LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA

107 Cf. Bermejo, o. c., pp. 122-23.

108 Cf. S. Álvarez Turiénzo, 'Pensamiento Barroco: proyecto intelectual ambiguo...', pp. 214-219; G. del Estal, 'El Escorial, clave de Estado', en *La Ciudad de Dios*, CXCVII (1984) 5-24. También véase nuestro estudio, *Juan Márquez, un intelectual de su tiempo*, Ed. Revista Agustiniana, Madrid 1996.