

LA DOCTRINA DE LA SOBERANÍA DEL MONARCA (1250-1700)

José M^a. García Marín

I. Normativismo bajomedieval y su reflejo en la concepción del poder. II. Oficio de rey y jurisdicción. El "atractivo" de la creación normativa. III. La visión cristocéntrica del poder: el teocratismo político. IV. Tiempos nuevos: aires de cambio. V. Problemas viejos: forcejeos por un protagonismo. VI. Postmedievalismo doctrinal. Los precursores de la doctrina de la soberanía. VII. Soberanía y razón de estado según Bodin. VIII. Preeminencia real y sus razones en la publicística y la realidad españolas.

I. Normativismo bajomedieval y su reflejo en la concepción del poder.

Es de sobra conocido que la Baja Edad Media, pero sobre todo la Edad Moderna contemplan una extraordinaria ampliación de las tareas que corresponden al titular del poder político, al monarca o, si se quiere, por la íntima relación que con él tiene, a la organización política estructurada, más o menos definidamente, bajo la forma de Estado. Se trata de una serie de competencias que afectan a las más diversas materias: legislativa, gubernativa, hacendística, y sobre todo militar y jurisdiccional. El rey altomedieval puede decirse que limitaba el campo de su actuación a dos funciones básicas: la administración de justicia y el mando militar, una y otra, sin embargo, no poco diluidas en medio de una organización política marcadamente feudal y vasallática que condicionaba seriamente el ejercicio del poder regio(1).

De lo que no se dudaba desde los primeros siglos medios era de que la monarquía era la forma de gobierno más adecuada. El fecundo pensamiento de San Agustín (354-430) había prestado al medievo los fundamentos teóricos de base cristiana que inspirarían la doctrina del gobierno de las comunidades humanas. En realidad esa *ordinatio ad unum* que preside el pensamiento medieval, en cuya virtud la pluralidad ha de subordinarse a la unidad en el gobierno de las sociedades humanas, como un reflejo fiel de la unidad del gobierno divino, tiene su origen en la obra agustiniana (*De civitate Dei*)(2).

Durante la Baja Edad Media y fundamentalmente por obra de la recepción del Derecho romano justiniano, se va a operar un cambio sustancial en el panorama político anterior. A partir de entonces (mediados del siglo XIII) las cosas ya no volvieron a ser igual. El nuevo príncipe no será en el futuro meramente el garante del orden establecido, una especie de *primum inter pares*, que se debatía un tanto espasmódicamente entre anhelos de supremacía y dependencia fáctica de los poderes señoriales y ciudadanos. Algunos como Juan II de Castilla, aprovecharán esta feliz circunstancia para transformarse incluso en intérpretes de sí mismos, de su propio protagonismo frente a los intentos del reino de conservar una parcela de su poder legislativo. Ahora se les ofrece a los reyes la gran oportunidad de transformarse en protagonistas e impulsores de los acontecimientos políticos. Aspirarán a controlar e incluso a transformar la sociedad de la que, por obra del nuevo Derecho, se han constituido en rectores(3). Y el instrumento básico del que se van a servir será la ley, o mejor "su" ley. El rey bajomedieval -y desde luego el del Renacimiento y el Barroco- es fundamentalmente un legislador y también un juez(4). Son fácilmente apreciables los cambios que en este período se producen en los ámbitos militar, hacendístico, jurisdiccional y especialmente normativo(5). Es el signo de los nuevos tiempos. Un

nuevo momento histórico que no constituye patrimonio exclusivo de uno o de varios príncipes. Por el contrario, de él encontramos manifestaciones incuestionables a todo lo ancho de Europa desde Sicilia (1230) hasta Dinamarca (1241), desde la propia instancia papal (1234) hasta Castilla (c. 1256), desde Aragón (1274) hasta Noruega (1274-1276)(6).

En la maduración y materialización de esas competencias asignadas al rey desde el siglo XIII, como cabeza de la comunidad política, como instancia suprema de poder y de jurisdicción, tendrán que decir no poco la propia ley, ley regia por añadidura y la cada vez más nutrida y especializada doctrina política surgida de las primeras Universidades(7). Doctrina política he dicho, pero también doctrina eclesiástica. Entre una y otra se establecerán, prácticamente desde siempre, unas relaciones estrechas, casi íntimas, configuradoras de una entente fructífera para los poderes espiritual y mundano que conocerá largos siglos de vida activa(8).

Significativamente será la ley -insisto, ley regia- y a su lado una doctrina jurídica y política que comienza a ser cada vez más abundante en tanto avanza la Baja Edad Media, la que proclamará abiertamente el origen divino del poder regio(9). Puede decirse que desde mediados del siglo XIII, en Castilla, el título de rey se configura como un título de "oficio público", el más encumbrado de todos y que supone para su detentador la obligación inexcusable de atender a una serie de obligaciones bien definidas por la tradición y por la propia ley. En efecto, así lo encontramos recogido en el *Código de las Siete Partidas* del rey Alfonso X el Sabio y así nos lo representan en sus escritos los autores políticos castellanos de los siglos XVI y XVII, muchos de ellos incardinados en la fértil corriente de pensamiento de la Segunda Escolástica salmantina(10).

Los fundamentos de lo que luego se llamará centralización, absolutismo, e incluso soberanía, están, pues, ahí, en la legislación regia bajomedieval, especialmente la castellana(11). Será esta tradición legislativa la que durante los siglos XVI y XVII iniciará, con infructuoso resultado, el asalto a la constitución pactista y federal, propia de una monarquía limitada, de los territorios de la Corona de Aragón. Se trataba, en definitiva, de imponer en ellos un sistema político absolutista y centralizador que uniformizase todos los territorios peninsulares bajo la impronta del Derecho de Castilla. Los esfuerzos realizados en este sentido desde los tiempos del Rey Católico hasta el último de los Austrias, no dieron el resultado apetecido. La asignatura pendiente de la unidad peninsular corrió pareja a similares designios de la corte madrileña por reducir las diferencias entre Castilla y otros estados europeos integrados en la Monarquía(12). Pero, como es también sabido, este proceso de homogeneización peninsular sólo podrá llevarse a cabo a principios del siglo XVIII.

Frente al inmovilismo que parecía presidir todos los aspectos de la vida altomedieval, la Baja Edad Media presenta, en cambio, una imagen de evolutividad y de dinamismo que, desde luego, tuvo sus reflejos en los ámbitos político, legislativo y gubernativo(13). Por ejemplo -y esta elección no es en modo alguno casual- en lo relativo al sistema de la función pública, esta creatividad se va a traducir en un primer esbozo de lo que se denominará por los modernos tratadistas "Monarquía administrativa". Se trata de una monarquía impulsada directamente por el rey y accionada por funcionarios, por letrados o togados; hombres dotados de una determinada preparación técnica, esencialmente jurídica, pero también práctica, con un

concepto racional del ejercicio de sus funciones y que estarán llamados a desempeñar un papel relevante al servicio del estado, o lo que es igual, de su rey que es quien los nombra, quien les hace depositarios de una parte de su jurisdicción ordinaria y suprema y quien los paga(14).

Para nosotros este fenómeno adquiere una importancia trascendental, desde el momento en que por vez primera se sientan las bases de unas estructuras organizativas cuyo principal agente propulsor es el oficial público pagado por el rey, servidor suyo y unido a él por estrechos lazos basados en la fidelidad y en la confianza(15). Pues bien, serán estos oficiales juristas, estos letrados, doctores o no en derecho civil o en ambos derechos, los que materializarán en la práctica los primeros balbucesos de la soberanía. Ellos serán los que sentarán las bases teóricas de la misma y los que la llevarán a la práctica diaria del gobierno. Su promotor, el príncipe, empieza a concebir la maquinaria de gobierno y su soporte humano, los ministros u oficiales públicos, como un aparato de dominación en el que cifra el logro de sus objetivos en cuanto poder político que en el interior tiende al absolutismo y de cara al exterior tratará más adelante de patentizar la nueva idea de soberanía(16).

II. Oficio de rey y jurisdicción. El "atractivo" de la creación normativa.

La literatura jurídica bajomedieval suele identificar dos términos que, a simple vista, pueden parecer diferentes. Me refiero a los conceptos de oficio (para nuestro caso oficio real, aunque lo que se dirá es predicable de cualquier otro de carácter subordinado) y de jurisdicción. No obstante, conviene precisar que esta concepción no es unánime entre los autores de este período.

Descendientes lejanos de la magistraturas romanas y, por lo que se refiere al contenido de su función, hijos directos del Derecho romano justiniano, los distintos oficios públicos bajomedievales, rey incluido, también llevan implícita en mayor o menor medida la jurisdicción. La cuestión estriba en delimitar cuál de los dos elementos componentes de ese todo, oficio y jurisdicción, es el definitorio. O si tratándose de componentes distintos alguno ha de tener prevalencia sobre el otro. En esto la doctrina comentarista bajomedieval no parece ponerse de acuerdo. En cambio sí lo está a la hora de definir la jurisdicción (*iurisdictio*): "potestas legitima, de publico introducta, cum necessitate iurisdicendi et aequitate statuendi"(17).

A la pregunta de si oficio y jurisdicción son o no una misma cosa, Bártolo de Sassoferrato (primera mitad del siglo XIV) se manifiesta afirmativamente. Su elucubración se halla recorrida por un escolasticismo que, por evidente, no deja de sorprender por su contundencia. Alega a este respecto que sólo es juez el que detenta oficio de este nombre y que juez sólo se es cuando se posee la jurisdicción. A simple vista tal argumento semeja conducir a una reducción al absurdo. Pero no lo es. Para él el vocablo juez alude a una persona, en concreto aquella que ostenta el cargo u oficio de ese nombre. En cambio el término jurisdicción viene siempre referido al oficio en sí, no a la persona que eventualmente lo detente. Por tanto oficio y jurisdicción son una misma cosa con independencia de la persona que en un momento determinado administre el cargo. Por su parte Baldo de Ubaldi, discípulo del anterior, entiende que la jurisdicción nace del oficio no siendo otra cosa que una cualidad del mismo. En cambio Cino de Pistoia, contemporáneo del primero opina lo contrario: la jurisdicción es la potestad de

persona pública competente, mientras que el oficio no es otra cosa que el ejercicio de esa potestad. En esta misma línea interpretativa Paulo de Castro entiende que una cosa es el oficio y otra la jurisdicción: el oficio es el continente, la jurisdicción el contenido "y así pertenece la jurisdicción al oficio como el alma al cuerpo"(18). Lo importante de toda esta doctrina comentarista es que sus postulados continuarán vigentes durante los siglos XVI y XVII, influyendo decisivamente en la moderna noción que en el Renacimiento y en el Barroco se tiene por los doctrinarios políticos tanto del oficio de rey, ahora identificado con el estado, como de aquellas personas en quienes aquél delega una parte de su autoridad o su jurisdicción(19).

A estas alturas de nuestra exposición resulta inevitable dar respuesta a una pregunta que se hace ineludible. Cuando para este período hablamos de jurisdicción ¿a qué aludimos, a actividad judicial en sentido estricto o a jurisdicción como equivalente a capacidad normativa?. O por el contrario ¿aludía el vocablo *iurisdictionis* simultánea e indistintamente a uno y otro concepto?. Esto parece ser lo más cierto ya que, como se ha repetido con frecuencia, casi toda la actividad desplegada por el rey durante la Edad Media y, en su nombre, por "sus" oficiales, se englobaba dentro del genérico concepto de justicia. Ya hemos dicho que el rey medieval era fundamentalmente un rey justiciero, un juez, aunque a partir del siglo XIII esa potestad que implicaba la suprema *iurisdictionis* abarcase también la capacidad legislativa(20). Innecesario, pues, insistir en que localizar la fuente originaria de la jurisdicción equivalía a hacerlo también del derecho y del poder político. En suma, se trataba de identificar la sede primera de la soberanía.

El Derecho romano clásico redescubierto en los siglos medios a través de la obra de Justiniano recogía el principio ulpiano de que lo que place al príncipe tiene valor de ley. Esta atribución al rey de la suprema jurisdicción e imperio era fruto de una transferencia de ambos en el príncipe por parte de la comunidad. A partir de la mencionada *translatio iurisdictionis* aquél quedaba facultado para ejercer el mando y dictar normas(21). ¿Quiere esto decir que el poder originario residía en la comunidad?. La respuesta ha de ser necesariamente matizada. Como toda doctrina, o más aún como cualquier teoría perteneciente al complejo campo del pensamiento político, ésta a que me vengo refiriendo conoció un dilatado proceso de gestación y desarrollo en el que están presentes vacilaciones y hasta retrocesos, pasos en falso y enmiendas que a la postre se transforman en radicales. En la determinación de la sede originaria de la *iurisdictionis* habían contendido durante largo tiempo dos tendencias abiertamente contrapuestas. Una, la "ascendente" situaba ese origen en la propia comunidad que, voluntariamente, transfería el poder al príncipe quien, de esta forma, se transformaba en representante de la misma. Es la tesis que encontramos aplicada en Roma hasta el siglo IV. La otra, la "descendente", profundamente influenciada por el cristianismo, afirmaba categóricamente que el origen de todo poder está en Dios. Esta concepción es la propia de la Europa cristiana medieval. La doctrina del vicariato está íntimamente unida a esta concepción teocrática o cristocéntrica, puesto que el rey, según la misma, no es otra cosa que un representante suyo en la tierra que, en su nombre, ejerce la *summa potestas*. Es conocido que el propio Justiniano había hecho de esa doctrina el eje de toda su obra jurídica. Sólo a fines de la Edad Media y merced a complejas razones de la más diversa naturaleza que están en los inicios de lo que se ha venido llamando la modernidad, se advierte un retorno a la vieja noción ascendente sobre el origen del poder político(22).

En el fondo la contradicción entre ambas formas de concebir la soberanía, la del derecho divino y la popular, fue durante largo tiempo más aparente que real. Era lógico,

puesto que la Europa cristiana era concebida como un *corpus*, como una *universitas christiana* más que como un sistema político. Más que de súbditos cabría hablar de comunidad de creyentes. Las fronteras espiritual y temporal permanecían en extremo difusas. Desde esta óptica es fácil entender que se sostuviese -aunque no faltase la disputa- la supremacía del papa(23). Hay que esperar a fines del siglo XVI o mediados del XVII para que, en virtud de una secularización paulatina de la política, nos encontremos con la consolidación del llamado estado moderno, ya sea en la forma de sacralización de la realeza a través de la implantación de una monarquía verdaderamente absoluta, o el supuesto contrario de la consolidación del principio de la soberanía popular(24).

III. La visión cristocéntrica del poder: el teocratismo político.

El Derecho romano justiniano redescubierto en Bolonia en el siglo XII e interpretado por los comentaristas de los siglos XIII y XIV tenía una fuerza atractiva que no podía pasar desapercibida a las distintas instancias de poder que, recelosas entre sí, confluían en la Europa medieval. Papas, emperadores y reyes encontraron en él los principios básicos que sustentaban el ejercicio de una potestad normativa que podía ser ejercida -al menos en principio- sin límites. El problema era quién había de ejercerla sin contrastes y sin sombras, como una *summa potestas* reconocida por todos(25).

Como he escrito en otra ocasión, es evidente que algunos de los principios insertos en el Derecho romano que ahora se recibía, completados e interpretados extensivamente por la glosa y sobre todo por el comentario, aunque referidos originariamente al emperador (no se olvide que en el Código de Justiniano 1,14,12,3 se consignaba que *leges condere soli imperatori concessum est*), habrían de favorecer las expectativas políticas de los reyes, especialmente interesados en potenciar su discutido poder frente al reino. La conocida afirmación de Ulpiano *quod principi placuit legis habet vigorem* y aquella otra que, como complemento de la anterior, consideraba a los reyes desligados del cumplimiento de las leyes (*Princeps a legibus solutus est*), ambas insertas en el Digesto justiniano, constituirán el cimiento legal sobre el que se proyectará una copiosa doctrina defensora del absolutismo regio(26). Debo insistir en que durante la Edad Media sólo puede hablarse de formación del absolutismo. Los conceptos clave, como veremos, son poder superior, suprema jurisdicción, capacidad de crear leyes, etc., todos ellos referidos a la persona de un príncipe (emperador o rey). La aclaración no es casual ya que la idea de estado queda difuminada y solapada tras la persona de quien ejerce el poder, con el que llega a confundirse en un largo proceso que discurre ininterrumpidamente hasta fines del Antiguo Régimen. Por otra parte, aunque pueda hablarse de estado, la idea de soberanía le es absolutamente ajena, entre otras cosas porque ese estado se mantendrá durante largo tiempo supeditado a la ética cristiana y a la aplicación de un Derecho entendido como valor trascendente(27).

La doble supeditación aludida tendrá su corolario doctrinal en la ficción jurídica del rey como *persona mixta*, es decir, dotado de la doble naturaleza de "señor" y de "ministro de la justicia", es decir, servidor de ella. El período bajomedieval contempla la irrupción de un iuscentrismo político que, apoyado firmemente en la base del Derecho romano, desplaza en parte el cristocentrismo anterior. Es un nuevo modelo de *persona mixta* más jurídico, más real en cuanto había perdido parte de su carga teológica. Su primera manifestación se halla en las *Constituciones Sicilianas o Liber Augustalis* del

emperador y rey de Sicilia Federico II(28). Era lógico que así sucediera. Los reyes de fines de la Edad Media aspirarán a ser independientes en el sentido más completo de la palabra: independientes del papa, del emperador, de otros reyes con los que pronto establecen una relación de rivalidad. Independientes incluso ante su propio pueblo. De este modo, aún sin saber con certeza cuál era el verdadero alcance de sus aspiraciones, estaban construyendo para el futuro una de las ideas clave de la historia del pensamiento político: la noción de soberanía. Por eso, cuando algunos papas y especialmente el incansable Gregorio VII mostraron amenazadoramente a los díscolos y ambiciosos príncipes seculares y al propio emperador cuáles eran sus poderes, echando mano para ello de los Libros Sagrados, aquéllos no tuvieron más remedio que replegarse un tanto consternados y heridos en su orgullo. Es entonces cuando se refugian en el Derecho de Roma, el viejo Derecho imperial al que ahora habrían de despojar de buena parte de la carga teocrática que no sirviera específicamente a sus intereses.

Aquella doctrina, algunos de cuyos representantes gozaban de una autoridad incontrastada incluso en los siglos XVI y XVII, daba por sentado que el *condere legem*, es decir, la facultad de dictar leyes reconocida al emperador (o a los reyes), una vez operada la *translatio iurisdictionis* del pueblo en su persona, tenía carácter general, o lo que es lo mismo obligaba a todos los súbditos que habitasen en el territorio sobre el que espacialmente se proyectase su jurisdicción suprema(29). En Castilla las Partidas de Alfonso X recogían puntualmente el citado principio de hacer recaer exclusivamente en el príncipe el ejercicio de la máxima jurisdicción(30). Cualquiera otro que ejerciese de alguna forma algún tipo de jurisdicción en el reino -es el caso de los oficiales, magistrados y ministros públicos- siempre se entendía que lo era en su nombre, es decir, subordinada y derivativamente y desde luego nunca comportaba el ejercicio de la alta jurisdicción(31). Si, como veremos seguidamente, el oficio de rey se atribuía por la gracia de Dios, los oficios públicos inferiores tendrán su origen en la gracia del rey, en la merced real(32).

¿Quiere lo anterior decir que el Derecho territorial castellano acogía sin reservas los principios de la tesis ascendente del gobierno, tal como a primera vista parece mostrar la tesis de la *translatio iurisdictionis*?. Exactamente sucede lo contrario. En Partidas II,1,5 se proclama abiertamente que "Vicarios de Dios son los reyes..."(33). Con esta fórmula Alfonso X no sólo se anticipa a los doctrinarios franceses(34), sino que consume el suficiente alejamiento del pueblo como para que su *iurisdictio* no quede comprometida para lo sucesivo. Lo que sucede es que en Castilla se adopta, a partir de este rey, una solución que puede calificarse ecléctica o de un cierto compromiso. Era lógico, puesto que demostrar que Dios le había delegado directa y formalmente la *summa potestas* era, como veremos, ciertamente complicado. O tal vez Alfonso X se siente en una posición de mayor fuerza que otros reyes europeos de su tiempo, e incluso que el propio emperador, como advierte severamente en Partidas II,1,8. Lo cierto es que admitiendo la solución teocrática, se considera que el poder originario pasa primero de Dios a la comunidad y después de ésta al príncipe quien en adelante lo transmitirá a sus descendientes. En lo sucesivo ya no será necesario el beneplácito de los súbditos para que sus sucesores accedan al trono. Queda, pues, instaurado legalmente el sistema hereditario en Castilla. El sistema electivo propio de la concepción ascendente del poder había dado pruebas históricamente de ser poco operativo. Primero, porque implicaba la previa sujeción del rey al pueblo. Después, porque tradicionalmente había estado unido a desórdenes, cuando no a graves discordias civiles(35).

Operada la *translatio* ya la comunidad no podrá reclamar a los reyes esa potestad suprema(36). Sobre ésto último -salvo contadas y sonoras excepciones- harán hincapié los tratadistas políticos castellanos de la Edad Moderna, entre otras cosas porque admitir la posibilidad de una restitución jurisdiccional, equivalía a dejar desactivado el núcleo de la teoría de la *plenitudo potestatis* y, por lo mismo, de la soberanía(37).

Era lógico, puesto que toda la obra legislativa alfonsina y, sobre todo las Partidas, está transida de teocratismo. También lo están todas las fuentes de conocimiento, jurídicas o no, de este período que quieran consultarse. Desde mediados del siglo XIII hasta fines del XV y salvo excepciones que no hacen otra cosa que desentonar del conjunto, el teocratismo apuntado se ha instalado en los textos oficiales y en los literarios. La expresión "majestad real" como algo propio del oficio de rey, la encontramos en los cronistas, los documentos, los escritores políticos, las Cortes castellanas y de la Corona de Aragón, etc.(38). Lo mismo sucede en el resto de Europa(39). Si el rey es tal, lo es "por la gracia de Dios" y si puede dictar leyes es justamente en función del carácter sacral de su realeza y de su condición de vicario de Dios(40). De esta manera los primeros pasos, normativos y doctrinales, para la consolidación del proceso que había de conducir a la monarquía absoluta, estaban dados(41).

En Inglaterra la ficción legal que suponía en los siglos XVI y XVII la teoría de los Dos Cuerpos del Rey, cuerpo natural y cuerpo político, contaba con un claro antecedente altomedieval: la doctrina que entendía que el príncipe era una *persona mixta*(42), un ser que aunaba en sí dos capacidades distintas, una de naturaleza temporal y otra espiritual. Una de las fuentes más tempranas donde se recoge la doctrina cristocéntrica de la realeza anglonormanda es el "Anónimo Normando", que fue escrito en torno al 1100. Es significativo y aleccionador al mismo tiempo que el citado autor encuentre uno de los fundamentos más sólidos de su teoría en los concilios toledanos. En concreto subyugaba al anónimo y lejano teórico del pensamiento político, la idea de que los reyes visigodos mantuviesen su peculiar relación simbiótica con la Iglesia y que se traducía, entre otras cosas, en la facultad de convocar y presidir los concilios(43). Y sobre todo reparaba en un hecho de singular trascendencia para él: el derecho visigodo distinguía claramente entre la persona del rey y el oficio real(44). Utilizando fuentes de diversa naturaleza y procedencia el Normando alumbró la idea de que el rey era la *imago Christi*, no la imagen de Dios (*imago Dei*). Este desliz intelectual o esta traición del subconsciente propiciada por la honradez en sus convicciones o por sus excesivos escrúpulos, determinó que su teoría no alcanzase demasiado predicamento, ni a medio ni a largo plazo. Parece lógico que así sucediera, ya que las aspiraciones de los príncipes seculares eran en extremo elevadas a la hora de fundamentar el origen de su poder(45).

En 1453 Juan II de Castilla con ocasión de las circunstancias que determinaron la pérdida del favor regio por don Alvaro de Luna y ante la necesidad de restablecer una justicia que él entendía había de corresponderle a él, hace saber la obligación por parte de todos de mantener el "respecto é consideracion al logar que de Dios tengo en la tierra para administrar é exercer aquella..."(46). Y los Reyes Católicos en las Cortes de Madrigal de 1476, en una intervención verdaderamente significativa afirman: "Y como el (Dios) hizo sus vicarios a los rreyes en la tierra e les dio gran poder en lo temporal, cierto es que mayor seruicio auerá de aquestos e mas le son obligados que aquellos a quien menor poder dio. Y esta tal obligacion quiere que le sea pagada en la

administracion de la iusticia, pues para esta les prestó el poder. E para la execucion della les hizo rreyes e por ella rreyenan"(47).

Tanto en un caso como, muy especialmente, en el otro de los expuestos, hay algo en lo que conviene llamar la atención. Se trata de la estrecha vinculación existente entre el oficio de rey y la recta administración de la justicia. Entiéndase este último concepto en una acepción amplia y trascendente interpretada como derivación de la justicia divina, a la que había que añadir su correlato más directo y tangible representado por el bien común(48). El teocratismo implícito en el oficio de rey no significa que éste pueda actuar arbitrariamente. Por el contrario, el ejercicio de la potestad suprema está severamente condicionado por el logro de un ideal de justicia. Sirvan, pues, estos dos como ejemplos, entre otros muchos que podrían alegarse, del carácter omnímodo que la administración de justicia tenía en este período y la prevalencia que su ejercicio suponía respecto de otras actividades propias del oficio real. El rey seguía siendo fundamentalmente un justiciero y para el recto cumplimiento de su actividad jurisdiccional había recibido de Dios el poder supremo. Ahí está, pues, la vinculación apuntada entre la teoría del vicariato y el ejercicio del poder regio.

Obsérvese que en la época medieval la actividad del gobernante está profundamente influida por condicionamientos morales y religiosos, más que políticos en el sentido que la modernidad imprime a este vocablo. El rey medieval desempeña un oficio, palabra que tomada del Derecho romano postclásico es revestida de tintes éticos y trascendentes por obra del Derecho canónico a partir del siglo XII(49). Es por ello que el oficio (*officium*) de gobernante es calificado por las fuentes normativas y doctrinales como divino, en la medida en que su titular queda obligado a plasmar a través de él la voluntad de Dios utilizando la vía del Derecho. Teocratismo y iuscentrismo aparecen, pues, estrechamente imbricados(50). Juan de Salisbury en su *Policraticus* (1159) ensayaría la difícil solución de conciliar un monarca dotado de poder absoluto (*legibus solutus*) con su total subordinación al *Derecho* (*legibus alligatus*)(51). Puede decirse que esta idea trascendente del destino del poder temporal es común a los distintos reinos europeos. En realidad es el vínculo que los hermana y que, en buena medida, transforma a la Europa cristiana medieval en una unidad. La unidad de los países de Europa occidental se fundamenta, pues, en la común aceptación por los poderes temporales de esa noción trascendente del poder. Esto es lo que más la diferencia de la Europa moderna.

Que ésta sea la tónica general no quiere decir que no se den algunas excepciones que resaltan por su estridencia. Como escribió en su día Meinecke "el emperador Carlos IV en Alemania y el rey Luis XI en Francia dieron el ejemplo de una política hacia el interior racionalizada y desprovista de escrúpulos. Y el mismo mundo eclesiástico preparaba el espíritu de un nuevo arte político con sus transformaciones internas, con la progresiva identificación del Papado con intereses políticos seculares..."(52). Nos está hablando de los inicios de una nueva ciencia, de la ciencia política que, surgida al amparo y como consecuencia de las transformaciones de los estados nacionales, comienzan a sustituir los viejos conceptos medievales del *corpus christianum* por otros que hablan de política e incluso de razón de estado(53). Aún así, como tendremos ocasión de comprobar, el proceso habrá de ser lento y no conocerá de un progreso uniforme.

IV. Tiempos nuevos: aires de cambio.

La anterior afirmación tiene su razón de ser y está plenamente justificada por los hechos. Hasta el punto de que a fines del siglo XV la propia Iglesia había dado suficientes pruebas de necesitar su propia renovación. Una renovación que había de

acometerse en el sentido de purificar y fortalecer la vida religiosa desembarazándola del lastre materialista que arrastraba desde hacía tiempo y devolviéndola a su sencillez primitiva(54). Caso contrario, de seguir así las cosas poco ejemplo podía dar a unos poderes temporales que tan estrechamente habían ligado su suerte a los fines promovidos por la Iglesia de Roma. Los ecos de las encendidas admoniciones de Savonarola en las postrimerías del siglo, habían sido callados por la hoguera. No así sucedería con Lutero quien años más tarde en su escrito de 1520 dirigido a los cristianos alemanes, alerta contra los excesos de la Iglesia de Roma y niega que en las actuales circunstancias pueda ésta alegar ningún tipo de superioridad sobre el poder temporal. Es más, llega a aconsejar en estos casos la desobediencia a la jerarquía eclesiástica(55).

Innecesario explicar que los términos en que Lutero se expresa y seguirá expresándose durante el resto de su vida, resonaron en la común conciencia europea con la contundencia de un mazazo. Por vez primera se abría una brecha, que a la postre sería infranqueable para una porción importante de Europa o de los cristianos europeos, en la secular unión entre religión y política. Al confinar a la Iglesia a una función puramente espiritual Lutero determinó la escisión entre dos esferas o reinos (*die zwei Reiche*), el espiritual o eclesiástico que afectaba a las almas de los individuos y el temporal que tenía que ver con la vida terrena del hombre. Lo curioso del caso es que la escisión apuntada al final condujo a un predominio del poder estatal sobre el eclesiástico, no demasiado lejano del viejo cesaropapismo imperial que parecía superado(56). Quizás el ejemplo más significativo venga representado por Enrique VIII de Inglaterra quien en una sorprendente decisión -que, sin embargo, contaba con un antecedente francés- culminó la escalada de enaltecimiento del poder temporal incorporando la Iglesia Anglicana al *corpus politicum* de Inglaterra del cual él era la cabeza. Ignorando la venerable teoría que conciliaba el estado con la Iglesia en un *corpus mysticum*, se limitó a relanzar el proceso de secularización reduciendo a la Iglesia a un mero cuerpo político e incorporándolo al otro cuerpo político del que era la cabeza monárquica, al reino de Inglaterra(57).

Es lo cierto, sin embargo, que la nueva teología que trajo consigo la Reforma arrumbó como algo inservible los restos de la doctrina agustiniana y medieval fundada en la dualidad comunicativa entre las dos ciudades, la celestial y la terrena y, con ella, del principio *nulla potestas nisi a Deo* aplicable tanto a papas como a príncipes seculares. La autonomía de la religión arrastró consigo la autonomía de la política, una política que pronto habría de ser la propia de un estado moderno(58). Puede decirse que a partir de Lutero el viejo modelo medieval de la soberanía limitada, deja paso al *divine right of kings* que, como principio político, alcanzará su punto de madurez en el siglo XVII. Es el momento en que se afirman las grandes monarquías europeas (Inglaterra, Francia, España) generadoras de estados nacionales de carácter territorial en cuya ascendente evolución nada podían aportar los viejos conceptos medievales de origen paulino y agustiniano.

Muchas cosas estaban cambiando, pues, a principios del siglo XVI en el terreno de las relaciones entre religión y política. No sin traumas, desde luego. En 1527 los países católicos europeos aún asistirían estupefactos a otro sonado acontecimiento. Me refiero al saqueo de Roma por las tropas del emperador Carlos V. Quiero referirme a ello

brevemente por lo que de sorprendente e ilustrativo tuvo, desde el momento en que el hecho se produjo por parte de quien en ese momento era considerado campeón de la Cristiandad, rector de un imperio de cristianos, brazo armado de la Iglesia dentro del universalismo utópico -de resonantes ecos medievales- propio de la *Respublica Christiana*. Dejando a un lado las circunstancias que rodearon el acontecimiento, lo cierto es que el emperador no era del todo ajeno a la idea de hacer una severa advertencia a un papa que, desde hacía tiempo y según su óptica, venía comprometiendo seriamente el futuro de la Cristiandad(59).

Aunque los documentos a que voy a referirme no hubieran salido de la mano del propio emperador, desde luego sí reflejaban un determinado estado de opinión ante la actitud de la Iglesia y, en concreto de Clemente VII, precisamente entre personas especialmente allegadas al César. Esos individuos y en especial el secretario Alfonso de Valdés formaban parte del estrecho círculo de sus colaboradores. La circunstancia de que tales impresiones sobre los hechos ocurridos tengan mucho que ver con el grupo de los erasmistas próximos a Carlos V, no resta importancia al hecho en sí. Ni Valdés estaba sólo a la hora de compartir y airear tales ideas, ni el mismo Carlos V estaba totalmente al margen de lo ocurrido, aunque los hechos se hubieran precipitado y escapado de control. De hecho el emperador había acusado al papa de haber "traicionado su misión". En carta a Carlos V desde Italia de fecha 25 de mayo de 1527 el agente imperial Lope de Soria escribe: "Si le parece que la Iglesia de Dios no está como debe y que la grandeza que tiene de estado temporal le da atrevimiento para solear pueblos y convocar príncipes para hacer guerras, pienso que sin pecado puedo acordar a Vuestra Majestad que no lo sería reformarla..."(60).

El 8 de junio Bartolomeo Gattinara le hace saber que todos esperan sus órdenes, concretamente "saber cómo quiere Vuestra Majestad que se gobierne la ciudad de Roma, y si en esta ciudad ha de haber alguna especie de sede apostólica o no". Y por si cabe alguna duda sobre el verdadero sentido de sus palabras agrega: "No dejaré de mencionar la opinión de ciertos criados de Vuestra Majestad que dicen que no se debería suprimir del todo la sede apostólica de Roma, porque en ese caso el Rey de Francia creará un patriarca en su reino y negará obediencia a dicha sede apostólica, y otro tanto harán el Rey de Inglaterra y los demás príncipes cristianos. *Los dichos criados de Vuestra Majestad opinan que habrá que mantener la dicha sede apostólica en tal estado de sumisión, que Vuestra Majestad pueda siempre disponer de ella y darle órdenes*"(61). Sobran comentarios. El hecho era que el propio Carlos V se sentía perplejo ante el alcance de los hechos: Roma había sido saqueada y el papa estaba en sus manos. De la interpretación que a los acontecimientos dieran los príncipes cristianos dependía el éxito o el fracaso de su política imperial como rector de un imperio de cristianos. La ocasión, desde luego, no tenía precedentes y el emperador se sintió obligado a adoptar una solución que puede calificarse de conservadora entre las diversas opciones posibles(62).

Pero ¿cuál era el parecer del erasmista Alfonso de Valdés?. No resulta supérfluo anticipar que el secretario imperial no disfrutaba de las dosis de moderación, cuando no de ambigüedad que tradicionalmente se ha atribuido a su maestro(63). Decidido a presentar la versión española de *los acontecimientos*, no vaciló en su *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* cargar las culpas a un papa que había sido quien rompió la paz, un vicario de Cristo que hace la guerra en un momento en que el peligro otomano, que era un riesgo para toda la Cristiandad, era más inminente que nunca. Dado que el contencioso sólo tenía dos partes, el papa y el emperador, el secretario imperial tomó

inmediata y decididamente partido por este último. Así, juzga con el mayor rigor los derechos y deberes del pontífice respecto a la política europea, llega a cuestionar incluso la significación del papado calificando al titular de la sede de jefe de estado más que de rector espiritual de la comunidad de creyentes. Y sentencia ásperamente: "...los Sumos Pontífices... más libremente podrían entender en las cosas espirituales si no se ocupasen de las temporales...". Finalmente decide descubrir el juego: Clemente VII más que vicario de Dios es un príncipe italiano más. El es quien ha iniciado las hostilidades y lo ha hecho porque su verdadero propósito era expulsar al emperador de sus dominios italianos(64). Desde su punto de vista, expuesto de manera apasionada pero clara a través de los dos personajes imaginarios que, a través de su pluma, dan vida al Diálogo (Lactancio y el Arcediano), el enfrentamiento entre Carlos V y Clemente VII es una pugna entre la cabeza visible del poder temporal en una república de cristianos, colocado en una situación coyuntural y única para reformar una Iglesia corrupta, y el vicario de Cristo demasiado ocupado en cuestiones temporales que para nada benefician al futuro de una Iglesia que él, como discípulo de Erasmo, considera debe ser reformada.

Por lo que se refiere a la doctrina política, desde mediados del siglo XV y aunque subsistan no pocos resíduos medievales reacios a desaparecer, la idea de poder se concretiza en lo material, se seculariza como también se seculariza el Derecho. La anterior unidad, aunque sólo fuera como idea aglutinante, se rompe para dejar paso a unos estados nacionales que entienden el poder como instrumento para el logro de unos fines concretos y particulares, con frecuencia opuestos entre sí(65).

Fines, en suma, que en muchos casos sólo son factibles por la vía de la confrontación. El caso de Italia es paradigmático. También lo es el de Francia, aunque de otra forma. No es casualidad que sea en Italia donde surgan los primeros teóricos de un pensamiento filosófico-político nacido precisamente como reacción ante la paralizante realidad de un país de glorioso pasado y ahora dividido en pequeños estados independientes. Como dirá un autor "en esta empresa (los reyes) son celosamente apoyados por los juristas de la corona, educados en las leyes, que utilizando el Derecho romano crean un concepto de soberanía estrictamente jurídico y a partir de doctrinas de la Antigüedad tardía sustituyen la idea medieval del Derecho, de carácter moral y religioso, por el moderno Derecho Natural"(66).

El tema del origen del poder y, consecuentemente, el de crear leyes es algo que, lógicamente, preocupará a una doctrina jurídica medieval profundamente comprometida con la política de su tiempo. Preocupará a ellos de la misma manera que en la Castilla de los siglos XIV y XV preocupará a los sucesores del rey Sabio(67). Un par de ejemplos podrán servirnos de referencia. El infante don Juan Manuel, nieto de Fernando III, en el *Libro de los Estados* refiriéndose a "qué estado es el del Papa", nos dice: "...el Papa ha poder cumplido en todo lo spiritual, así como Nuestro Señor Jesucristo lo dió a sant Pedro que dejó por su vicario... Otrosí ha muy grant poder en lo temporal; mas cuál ó cuánto es este poder, porque yo só de Castiella, et los reys de Castiella et sus reinos son mas sin ninguna subjección que otra tierra del mundo..."(68). En 1306 y con ocasión de pleito entre don Diego López de Haro y Fernando IV, ante la intención de aquél de apelar al papa, los consejeros juristas del rey dictaminaron que "Don Diego non podía facer esta apelación... porque el Rey e todos los sus reinos de Castilla é de León son esentos en la iglesia de Roma, que non han nin deven aver ninguna juridición por ningund agravamiento que el Rey ficiese... que non podía apelar dél para el Papa ni para ante otro ninguno, é que esta esencion guardaron siempre todos los Reyes onde él

venía..."(69). En 1333 tiene lugar la unción y coronación de Alfonso XI. El cronista nos describe con minuciosidad la solemne ceremonia. Nos quedamos con un dato bastante revelador que éste procura dejar en claro: "...et ungió el Arzobispo al Rey en la espalda derecha con olio bendicho... Et desde que el Rey fué ungió, tornaron al altar... el Rey subió al altar solo, et tomó la su corona, que era de oro con piedras de muy grand prescio, et pusola en la cabeza: et tomó la otra corona, et pusola à la reina..."(70).

La concepción teocrática o descendente del poder es a fin de cuentas un artificio desarrollado por los juristas medievales, con el auxilio de la patrística y las fuentes bíblicas, para explicar la razón de ser del poder de mando y de jurisdicción que, residiendo en el príncipe, se ha de extender legítimamente sobre los súbditos. Se busca, pues, la legitimidad en su más alta instancia. Pero no es del lado del derecho civil donde surge con mayor fundamento este posicionamiento doctrinal. En otra sede he escrito que esta forma "hacia abajo" de la adquisición del poder de gobernar la toma el derecho secular del ejemplo vivo que le ofrece la consolidación de la misma doctrina que se produce en el ámbito del derecho canónico, donde el poder papal se había configurado como la más pura manifestación de la concepción teocrática o descendente del poder(71).

Es fácil de entender, puesto que la Iglesia había sido la verdadera continuadora del Imperio romano, la única que había demostrado ser capaz de sustituirle, porque su lenguaje y el mensaje que proponía tenían de por sí un carácter supranacional. La Iglesia había logrado hermanar espiritual y culturalmente lo que la caída del Imperio romano había deshermanado políticamente, aunque los inestimables restos del Imperio (la lengua, el Derecho) estuviesen ahí, a la vista de todos para ser reutilizados en la construcción de una nueva unidad.

Creo conveniente recordar que durante la Edad Media la filosofía cristocéntrica del poder, cuyo origen paulino y agustiniano se condensaba en el *principio nulla potestas nisi a Deo*, envolvía e inspiraba tanto a la teoría ascendente como a la descendente del origen del poder político poder, cuyo origen paulino y agustiniano se condensaba en el. Quiere ésto decir que tanto en un caso como en otro la voluntad de Dios estaba en la base de la autoridad del soberano. Más directamente en la tesis teocrática que en la ascendente, pero en ambas actuaba como la verdadera razón legitimadora del poder. Es por ello que durante todo el medievo no se puede hablar de absolutismo político en sentido estricto, el absolutismo contenido en la idea de la *plenitudo potestatis* es más doctrinal que efectivo. De ahí que la monarquía europea medieval sea siempre y en todo caso una monarquía preeminencial o, si se quiere, limitada(72). Limitada por la ley divina, por la ley natural y hasta por el derecho consuetudinario de origen popular que, como veremos, siempre es anterior al derecho regio.

En cambio, durante el siglo XVII, cuando la Modernidad ha calado ya en lo profundo del ser europeo, entre ambas teorías se producirá una disociación en tono creciente hasta hacerse radical, abrupta. Se llega así a una situación que bastante poco tiene que ver con la mentalidad típica del mundo medieval. En la concepción descendente se operará un cambio cualitativo de gran envergadura, desde el momento en que la idea del origen divino del poder, al secularizarse y desprenderse de las enquistadas adherencias medievales, será utilizada por algunos monarcas para fortalecer su propia posición personal ante el reino y frente a otros estados nacionales. El caso más

típico es el de Luís XIV de Francia quien al realzar hasta un nivel inusual su figura como monarca absoluto, se hará reconocer por sus súbditos como rey-Dios. Es la apoteosis del absolutismo monárquico, la teoría de la soberanía del estado (o del rey) llevada a su más alta cota tras la crisis de las guerras de religión. En el lado opuesto, Inglaterra acometerá un proceso de laicización de la vieja tesis ascendente hasta depositar a todos los efectos el poder originario en la comunidad (*commonwealth*). Esta última será a partir de 1688, con la *Glorious Revolution* la única soberana y el monarca, en principio muy a su pesar, se constituirá en un delegado o representante suyo. Nos encontramos ante la primera formulación europea de una monarquía constitucional(73).

Lo que sí ocasiona más quebraderos de cabeza a la jurisprudencia bajomedieval es conciliar el principio de la *plenitudo potestatis* del príncipe con aquel otro que proclamaba que éste había de considerarse a *legibus solutus*, es decir, que el rey no sólo está capacitado para dictar normas generales, sino que también se encuentra por encima de ellas, tal como recogía el Derecho romano. La íntima compenetración de los gobiernos europeos medievales con la cosmología cristiana imponía un principio de respeto del propio rey a las leyes que habían sido dadas, incluso por él mismo. El rey ha de actuar conforme a Derecho, entre otras razones porque las leyes humanas han de acomodarse a las divinas de las que son fiel reflejo y si éstas son de obligado cumplimiento, de la misma manera deben serlo aquellas(74). En España ese principio tenía una larga tradición, puesto que ya era reconocido desde los tiempos de la monarquía visigoda(75). La tensión entre ambas concepciones a que acabo de hacer alusión se advierte claramente en las Partidas, donde al mismo tiempo que se reconoce que el rey debe guardar las leyes, también se hace la advertencia de que nadie puede obligarle a hacerlo(76). Evidentemente al afirmar ésto en "sus" Partidas, Alfonso X tiene el pensamiento puesto en otro sitio.

No olvidemos que el derecho que el rey castellano bajomedieval "crea" es, en realidad, un derecho nuevo, o para entendernos mejor, un derecho viejo pero nuevo en Castilla. Un ordenamiento jurídico en gran parte venido desde fuera, asumido por él porque le interesa ya que reafirma su posición ante el reino, y que consiguientemente él hace suyo. No así el reino, que desde el primer momento muestra su hostilidad contra él. Sin embargo, al lado de este nuevo derecho preexiste un derecho antiguo, propiamente castellano, de origen altomedieval, de formación consuetudinaria y judicial, es decir, eminentemente popular que el rey no puede soslayar porque los estamentos se lo impiden, ya que lo consideran propio. Para Iglesia Ferreirós es ese derecho tradicional el que el rey ha de respetar. Según este autor, descartado que la fórmula *quod omnes tangit ab omnibus debet approbari* implique la vigencia en los siglos medios de un principio verdaderamente democrático, lo que queda es una lucha por la titularidad de la creación jurídica entre ambas partes, rey y reino. "No se trata de substituir al rey en la tarea de crear el derecho -dirá el citado autor-, no se trata de discutir la *summa potestas* del rey; se pretende, sin embargo, poner límites al ejercicio por parte del rey de esa *summa potestas*, vinculándolo al derecho del pasado, en último término manifestación del ordenamiento divino"(77). Así es como el autor interpreta en el caso castellano la aparente contradicción a que antes se hacía referencia. Una contradicción que fuera de España estaba suscitando no pocas controversias entre los juristas apegados al *mos italicus*, con dudosas posibilidades de clarificación en beneficio de un rey legislador y *supra iuris*(78).

V. Problemas viejos: forcejeos por un protagonismo.

Los textos que he citado más arriba y algunos otros que aparecen dispersos por la Compilación justiniana, fueron objeto de una interpretación por parte de los juristas que en buena medida flexionaba su sentido originario, hipertrofiando a veces las facultades imperiales. Esto se explica porque tanto glosadores como comentaristas, especialmente estos últimos, situados en un primer plano de la vida política de su tiempo, se habían alineado muchos de ellos del lado del emperador, favoreciendo así la difusión de su consideración como *dominus totius mundi*. Lo mismo sucedió respecto del papa, dando con ello lugar a la formación de dos tendencias contrapuestas, la pontificia y la imperial, que pugnaban entre sí a la hora de atribuir a uno u otro la primacía universal(79).

Sin embargo, queda claro que el emperador, lo mismo que el rey *teocráticos*, van a encontrar doctrinalmente mayores dificultades para demostrar su condición de vicarios de Dios. Aunque su esfuerzo por justificar una supremacía universal se produce antes en el tiempo, ellos no podían demostrar formalmente, como sí podían hacerlo los sucesores de Pedro, que había existido en su favor una delegación expresa por parte de Dios(80).

El problema no era, desde luego, nuevo ya que se remonta a los primeros tiempos de la Iglesia. El cesaropapismo inaugurado con Constantino (306-337), que suponía, además de que el emperador pudiera legislar en materias eclesiásticas, la obediencia de la Iglesia al Estado, persistió como una inquietante herencia, primero en las dos partes del Imperio y, más tarde, en la mitad oriental, en Bizancio. Hay que esperar a los tiempos del papa León I (440-461), para encontrar una reacción enérgica por parte de la Iglesia. Como era de esperar, esa reacción iba a descansar en el principio de que la teoría monárquica de la Iglesia encuentra su origen nada menos que en la directa designación por parte de Cristo de San Pedro como su sucesor y que de éste pasaba a sus continuadores al frente de la Iglesia. Lo cual suponía, ni más ni menos que reconocer la supremacía jurisdiccional de la Iglesia de Roma en todo el orbe cristiano(81).

El no reconocimiento de este principio por parte de los emperadores de Oriente sólo traería conflictos entre ambas potestades. Conflictos que se arrastrarían durante siglos. Era lógico, puesto que estaba en juego nada menos que la idea de dominio universal cuyos fundamentos encontraban los emperadores en el propio Derecho de Roma. Frente a la primacía papal, Constantinopla opuso la doctrina del carácter sacerdotal de los emperadores, que les facultaba para gobernar el Imperio de los cristianos no sólo en materia temporal, sino también espiritual. El mismo Justiniano (527-565), bajo cuya mano se realizó la gran obra del *Corpus iuris*, según hemos visto, justificaba la doble vertiente, temporal y espiritual, de su condición de *basileus* en el principio del origen divino del poder imperial.

Y sería precisamente ese principio el que dió el argumento básico a los papas para proclamar su supremacía: el emperador sólo podía serlo si era ungido por el papa, única autoridad verdaderamente universal, ya que su poder derivaba directamente de Dios a través de San Pedro, primer papa. Esta legitimidad de origen nunca podían probarla los emperadores, por mucho que se proclamaran a sí mismos vicarios de Dios en la tierra, de conformidad con la teoría teocrática o descendente del poder que la doctrina jurídica, de inspiración romanista, había elaborado cuidadosamente a favor de sus pretensiones(82).

El papa Gregorio VII (1073-1085) personificaría los momentos más duros del enfrentamiento entre ambas potestades en lucha por lograr el *dominium totius mundi*, la primacía incontrastada en el gobierno de un imperio de cristianos. Su *Dictatus papae* (1075) proclamará no sólo que el papa es el legislador supremo, sino que además está facultado para deponer reyes y emperadores(83). Sin duda el alcance de la proclamación gregoriana fue enorme. Lo fue para el emperador y también lo sería para los reyes. Unos reyes que, siglo y medio más tarde, inentarán delimitar el ámbito de su poder tanto frente a la instancia papal como la imperial, construyendo su propia *summa potestas*, su *plenitudo potestatis* más tarde identificada como soberanía.

En los siglos XIV y XV y tras diversas vicisitudes, la suerte de aquella doctrina pontificia frente a los reyes-sacerdotes y al *principatus* de los emperadores, entró en crisis y con ella la autoridad del papado. La posición de fuerza en que los nuevos emperadores y los reyes de Francia e Inglaterra se encontraron, unido a las graves consecuencias del gran cisma, provocaron un claro retroceso en los logros obtenidos por Gregorio VII y que habían sido precipitados por sus antecesores(84). Los nuevos aparatos estatales, accionados por poderes seculares ansiosos de glorificar su imagen y servidos, a su vez, por una doctrina secular incondicional, encontraron no sólo en el Derecho romano y en el canónico, sino en la teología y la doctrina eclesiástica el material prestado que necesitaban para elaborar una doctrina propia del estado. Se trataba ya de un estado territorial, protonacional e independiente de cualquier otro poder, al que los juristas al servicio de los reyes calificarán sin titubeos de *Corpus Reipublicae mysticum* en una clara apropiación de conceptos elaborados con tenacidad por la doctrina eclesiástica(85). Como sabemos, más tarde Enrique VIII de Inglaterra se encargaría de hacer pedazos la secular ficción del cuerpo místico, para sustituirla por la nueva doctrina política en la que el rey fuera la cabeza de los cuerpos político y espiritual(86).

El auge de la doctrina conciliarista en el primer tercio del siglo XV vino a suponer nada menos que la puesta en entredicho de la supremacía papal en el propio seno de la Iglesia, en beneficio de una *plenitudo potestatis conciliar*. Ahora eran los padres conciliares quienes se consideraban destinatarios de la suprema potestad otorgada por Dios. No por mucho tiempo, ya que dos décadas más tarde el papa Eugenio IV consumará la victoria del papado sobre el movimiento conciliar. Al fin, esto supuso la implantación de una "monarquía absoluta" dentro de la Iglesia y "el inicio del mundo moderno" que "preparó el camino a Lutero y Maquiavelo en la doctrina del estado, y a Ignacio de Loyola en la Iglesia"(87).

Una polémica similar a la habida entre emperadores y papas, se va a plantear en la Baja Edad Media entre emperadores y reyes. Los juristas sostenedores de la tesis de la primacía imperial había elaborado, sobre la base del Derecho romano justiniano y de los Derechos canónico y feudal, un *ius commune* destinado a tener aplicación en el nuevo Imperio medieval, sucesor del romano. La nueva fórmula arbitrada por los juristas de los siglos XIII y XIV suponía la difusión por Europa de la nueva unidad jurídica, es decir, del *unum ius* propio del *unum imperium*.

Pues bien, de aquí surgirá precisamente la contraposición entre ese derecho de vocación unitaria que es el Derecho común y los distintos derechos particulares propios de cada territorio o reino situado en el solar del Sacro Imperio Romano Germánico (*iura*

propria, iura singularia o municipalia), formados en cada estado con anterioridad a la recepción de aquél.

La mencionada contraposición surgirá justamente de la resistencia de los distintos reyes y príncipes a admitir una superioridad imperial y, por tanto, la vigencia de un Derecho considerado por algunos juristas como prevalente respecto de sus derechos particulares. El incipiente nacionalismo de algunos reinos europeos se sentía con ello seriamente amenazado. Con estas premisas los juristas al servicio de los reyes contribuyeron con sus elucubraciones doctrinales a superar el antagonismo así planteado. Y lo hicieron sobre la base de, por un lado, aproximar la imagen política de los reyes a la del emperador, atribuyéndoles así la misma *plenitudo potestatis* de aquél. Por otro, logrando romper la sujeción que los comentaristas defensores de la supremacía imperial habían establecido entre los reinos particulares y el Imperio, a través de la formulación de independencia de aquéllos respecto de éste (*exemptio imperii*). Ambas medidas presuponían conjuntamente la privación de virtualidad práctica al principio imperialista inserto en el Código de Justiniano, de que sólo el emperador está facultado para dictar leyes (*leges condere soli imperatori concessum est*)(88).

Será a comienzos del siglo XIII cuando, por obra de los juristas contrarios al emperador -y por tanto al servicio de los reyes-, se acuñará y difundirá por Europa un principio destinado a colocar a los reyes y príncipes en un plano de igualdad respecto de aquél. La nueva fórmula, expresada en los términos *rex superiorem non recognoscens in regno suo est imperator*, venía a significar inequívocamente que el poder del rey en su reino es igual al del emperador en el imperio y que, por lo tanto, ningún monarca reconoce poder superior alguno en lo temporal. El artificio doctrinal parecía haber dado resultado. Tal independencia respecto del emperador fue fundamentada de distinto modo por parte de las diversas monarquías europeas, en base a argumentos que, a la postre, desembocaban en la plena asunción de los principios emanados de la anterior fórmula. En el caso de Francia, la decretal *Per Venerabilem* del papa Inocencio III proclamaba claramente la *exemptio ab Imperio* del rey francés. El caso de España, sin embargo presenta peculiaridades que interesa destacar(89).

En los reinos ibéricos no se hizo necesaria la instrumental incorporación de la teoría de la *plenitudo potestatis*, justificativa de un nacionalismo que liberase a sus reyes de la supremacía imperial, sencillamente porque ya el reino visigodo había logrado su propia *exemptio ab imperio*, de la que eran herederos directos los reinos surgidos al amparo de la Reconquista. Pero la oposición a un Derecho común, de fuerte inspiración romana, en cuanto Derecho de un Imperio cuya supremacía (*principatus*) se rechaza, no impedirá que, precisamente como consecuencia del proceso de equiparación entre el rey y el emperador ("imperialización"), los reyes acepten ese Derecho que inicialmente debería haber servido sólo a los fines del emperador. Y es que la atracción que tal Derecho ejercía sobre reyes y príncipes era grande, no sólo por su calidad técnica, sino también porque permitía a aquéllos atribuirse una potestas legem condendi, una capacidad de crear leyes hasta entonces desconocida. En suma, se rechaza la superioridad del emperador, pero se admite sin reservas el Derecho imperial(90).

VI. Postmedievalismo doctrinal. Los precursores de la doctrina de la soberanía.

La doctrina política cuyos puntos más significativos han sido someramente expuestos, recibe un nuevo impulso en el último tercio del siglo XV. Esto se produce

esencialmente por obra de una serie de autores que, aunque en principio tratan de armonizar los postulados medievales con una nueva filosofía más laica y pragmática, después tenderán a prescindir de muchos de los condicionamientos trascendentalistas que tanto habían influido en la formulación de la idea de poder desde el siglo XIII. Su difusión, especialmente en Francia, se produce a principios del siglo XVI. La teoría de la plenitud del poder, correlativa a aquella otra que proclamaba la capacidad del príncipe del Renacimiento para crear leyes, tenían como uno de sus principales objetivos desvincular al rey del reino, alejarlo de él para situarlo en un plano de superioridad. Un plano en el que la toma de decisiones de gobierno no se encontrara interferida por instancias de inferior rango. Puede decirse que el príncipe del Renacimiento se proclamará ante todos como un monarca cristiano, nacional, antifeudal y legítimo.

Aunque en un principio pueda parecer algo obvio, creo oportuno recordar que la soberanía era, en realidad, el punto de llegada de un largo y áspero camino que rey y juristas cortesanos habían recorrido para lograr la deseada *plenitudo potestatis* de aquél a todos los efectos y como una realidad incuestionable. Si nos paramos a considerarlo serenamente, esta última, como su equivalente la *summa potestas*, no eran, desde mediados del XIII y hasta la segunda mitad del XV, más que meras elucubraciones doctrinales que encandilaban los ojos y encendían el espíritu de unos reyes fuertemente condicionados en el ejercicio de su poder. Se trataba, en suma, de verdaderos artificios teóricos creados por una doctrina apegada al Derecho romano y firmemente alineada junto al rey que durante bastante tiempo pleiteó por materializarlos e imponerlos. Sabemos que las construcciones teóricas tienen históricamente un gran valor en el discurrir de los estados y, en muchos casos, como medio de justificar teóricamente hechos ya consumados. En sí mismas no tienen otro valor que el de las propias palabras que encierran. Su verdadera significación está en realidad subordinada a los hechos, es decir, sólo se legitiman, o mejor, alcanzan su plenitud por los resultados. La doctrina de la soberanía del monarca sólo fue un valor seguro en la medida en que sus postulados se vieron realizados en determinados casos (Francia, España, Inglaterra) en los inicios de la Modernidad, con la aparición de los primeros estados territoriales(91).

Había, pues, que vencer obstáculos reales, no imaginarios. Estos obstáculos eran en el interior de las organizaciones políticas los estamentos (nobleza, alto clero, ciudades) a los que las circunstancias altomedievales había dotado de un poder efectivo casi siempre a costa de y frente al príncipe. Cara al exterior suponía la no dependencia de poderes ajenos, ya fuera el poder papal o imperial e incluso de otras monarquías que, de igual manera, habían luchado o seguían luchando por desembarazarse de uno u otro. El instrumento teórico, el aporte doctrinal, correrá de cuenta de los juristas "a cargo del rey", de los "políticos", entre los cuales y el príncipe se establecerá una línea de comunicación directa y permanente, una entente fructífera en virtud de la cual los intereses de uno y otro tenderán a confundirse. En esta atmósfera de entendimiento una cosa quedará clara: ya no es útil la vieja fórmula paulina de "rey por la gracia de Dios" o "por voluntad de la república". Su aplicación sólo había generado tensiones y obstáculos en el camino iniciado hacía dos siglos de fortalecimiento del poder de los reyes, a su independencia y a su indivisibilidad. El teocratismo se entiende ahora de otra manera: como directa encarnación de Dios en el cuerpo del príncipe. En el largo navegar por las disquisiciones filosófico-políticas, los tratadistas, ahora fundamentalmente juristas, fondean en un puerto seguro, el que de aquí en adelante será conocido como "soberanía absoluta"(92).

Habrán también unos instrumentos prácticos a través de los cuales la idea de poder y de mando efectivo se corporeizará en la práctica. Estos vendrán constituídos por los oficiales públicos, los ministros "del rey", bien formados profesionalmente, servidores suyos que, como ejecutores de su voluntad llevarán a la acción sus proyectos centralizadores y dirigistas. Junto a ellos, la aparición de los primeros síntomas de un ejército profesionalizado y más o menos permanente, representará ante otras formaciones políticas coetáneas la imagen exterior del rey absoluto, del monarca autoritario y soberano, aquél que no reconoce superior ni dentro ni fuera de sus fronteras(93). Este ejército será el responsable no sólo de lo que hoy se llamaría la "seguridad del estado" -un estado que, no lo olvidemos, se identifica ahora plenamente con la persona del monarca- sino también el brazo ejecutor de una política que, para el mayor servicio del monarca absoluto, tiende además a ser expansionista.

Ya en el último tercio del siglo XV Egidio Colonna había publicado una obra, el *De regimine principum libri tres* que conoció una edición latina en Francia en 1473 y otra en francés de 1517 con el nuevo título de *Le Miroire Exemplaire et très Fructueuse*. Otro italiano, Francesco Patrizi, publicará su *De Institutione Rei publicae libri novem* en 1465-1471, traducida al francés en 1520 como *Le livre de François Patrice de l'institution et administration de la chose publique*. Del mismo autor es otro libro titulado *De regno et regis institutione* de 1481-1484, sólo publicada en Francia en 1577 con título diferente (*Les Ecrits du règne ou domination d'un seul, dicte Monarchie et de l'Institution d'un bon Roy*)(94).

Puede decirse que estos dos tratadistas italianos, aunque impregnado su pensamiento por la filosofía medieval, inauguran el tratamiento profundo de la filosofía política de forma acorde con los nuevos tiempos. Ellos, entre algunos más, serán los que sienten las bases de un nuevo modo de entender la imagen del príncipe postmedieval: él es quien crea la ley, quien está por encima de la misma, quien debe gobernar con realismo, pero también el que está obligado, como juez supremo, a gobernar con justicia para no caer en la tiranía(95). La limitación que impone el origen divino del poder, al que no se renuncia, quedará compensada ahora por la *potestas* efectiva que este origen atribuirá a su persona, gracias a una más refinada elaboración doctrinal. Como vemos, en ellos aún no se ha producido la ruptura con el pensamiento medieval al que hemos venido aludiendo. Algo parecido sucede también con el francés Guillaume Budé (1467-1540) quien en su *Institución du prince*, publicada por vez primera en 1547, al insistir en el carácter absoluto del poder real, vincula tanto la legitimidad de origen como la de ejercicio con Dios. Por ello cuando afirma que los súbditos deben una obediencia ilimitada a su rey, se preocupa de dejar constancia de que ello es precisamente porque su poder deriva de Dios directamente(96). Ni que decir tiene que el pensamiento de Budé seguía siendo tributario del Derecho romano y que sus ojos estaban puestos fijamente en la monarquía francesa encarnada modélicamente en Francisco I.

El problema ético del oficio gubernativo que tanto parece preocupar a algunos teóricos, especialmente los teólogos moralistas salmantinos del siglo XVI, se planteará justamente cuando la ética comienza a dar muestras de ser ignorada en su ejercicio, lo cual no deja de ser lógico. Esto se producirá desde fines del siglo XV en forma de debate doctrinal a partir de que Maquiavelo formulara sus posicionamientos sobre el tema(97). Hasta entonces este tipo de confrontación no había sido necesaria. El florentino consumó en *Il Principe* (1513) y también en sus *Discorsi* (1513-1520) la secularización de la teoría del Derecho y del Estado, la separación entre una forma de

governar inspirada en el trascendentalismo medieval y otra más directa y positiva, más realista y orientada a lograr resultados. Su planteamiento de la cuestión de gobierno atendía primordialmente al beneficio material de un Estado ahora nacional, independiente, fuerte, soberano y personificado en el príncipe. Desde este momento un buen príncipe no tenía por qué ser un príncipe bueno. El príncipe bueno, es decir, adornado de todas las calidades éticas podía ser un mal gobernante si no era capaz de hacer prevalecer la razón de estado. Para Maquiavelo el príncipe ha de ser ante todo un buen gobernante, no importa que como persona pueda ser incluso radicalmente malo(98).

En esto se diferencia radicalmente el florentino del holandés Erasmo (*Institutio principis christiani*, 1516) y del inglés Tomás Moro (*Utopía*, 1516). Frente a Maquiavelo Erasmo busca un estado basado en un pacifismo cristiano y humanístico en el que la moral cristiana presida la vida individual y colectiva. Si Maquiavelo era un rompedor, un disidente, Erasmo se sitúa en el lado opuesto, él era, con los matices que se quieran, no un continuista, pero sí un pensador moderado en sus planteamientos, incluso se ha dicho de él que la ambigüedad era la característica más acusada de su filosofía. Es así que su pensamiento filosófico-político puede ser incardinado plenamente en el humanismo político. Moro, por su parte, desde una óptica humanístico-cristiana desplegará una verdadera crítica social, insistiendo en la búsqueda de un estado del bienestar en el que la política antes que racionalizada ha de ser moralizada, frenando el egoísmo de los poderosos y promoviendo la justicia social(99).

Los dos planteamientos, como vemos, son esencialmente distintos respecto del filósofo y publicista florentino. Pero no serán los únicos. Las tesis de Maquiavelo continuarán provocando cualquier cosa menos indiferencia y frialdad en el futuro para un nutrido sector de la doctrina política europea y española señaladamente. En realidad el radicalismo ideológico de Maquiavelo está en relación directa con el alto grado de malestar que le producía la situación política de la Italia que le había tocado vivir. Su problema se agravaba porque, en realidad, era un encendido patriota. Es significativo que el maquiavelismo haya representado un papel más bien secundario en Francia y, desde luego, poco más que mera anécdota en España. La explicación a este hecho se halla seguramente en que uno y otro país representaban lo que el florentino hubiese deseado para el suyo. La lectura de sus escritos hace crecer la impresión de que el buen gobernante es más un superhéroe que un ser de carne y hueso. Todo lo que su visión pesimista de la sociedad humana no veía en los súbditos, quería atribuírselo a un príncipe modélico. Si el individuo es desorden, malignidad, ambición, la política ha de ser todo lo contrario: orden, previsión y cálculo(100). Tal vez esa imposible trasposición de lo imaginario al plano de lo real resultaría ser el mejor antídoto para los males de Italia. Alimenta esa sospecha la chocante manipulación que hace de la religión católica y de la moral, en definitiva, de todo aquello que había configurado una ética política tan propia de los ideales medievales.

El problema de la tesis maquiaveliana en su conjunto está en el carácter abiertamente rupturista que la preside. En un momento en que una nueva era del pensamiento -político o no- comienza a abrirse en Europa con la cadencia con que, históricamente, todas las nuevas ideas se van imponiendo sobre las antiguas, el pensamiento de Maquiavelo golpea las conciencias de todos como un machete. O de casi todos, si tenemos en cuenta la brillante excepción de Fernando el Católico(101). El uso descaradamente instrumental que hace de la religión(102) habría de resultar

demasiado fuerte incluso para la mentalidad de los hombres del Renacimiento. Una cosa es cuestionarse principios largamente vigentes y hasta ahora sólidamente anclados en la conciencia colectiva y otra muy distinta es rechazarlos de plano, o lo que es peor, manipularlos al antojo. Resulta difícil sustraerse a la sospecha de que Maquiavelo parece no saber qué hacer con la religión católica. Su imponente realidad intercepta tozudamente el discurso lógico de sus planteamientos sin que acierte a determinar a qué carta quedar. Da la impresión de que como no sabe qué hacer con ella, la manipula desconcertado y exasperado la sitúa en uno y otro lugar del cuadro lógico que ha elaborado paciente, genialmente, hasta que al final decide usarla como un comodín, utilitaristamente, pretendiendo ignorar o buscando que los demás ignoren su contenido ético y trascendente que discurre inevitable por encima de hombres y de reyes.

Nadie sostiene hoy con suficiente fundamento que el 1500 supusiera, desde cualquier ángulo que se examine, borrón y cuenta nueva respecto de lo medieval(103). Entre las orillas de uno y otro período histórico discurre toda una corriente de pensamiento que es más integradora que rupturista. Son más los puentes que unen que los vacíos que separan. En el campo de las ideas políticas no se produce, desde luego, ninguna excepción que suscite la alarma o el desconcierto(104). No es, desde luego, ninguna novedad, al fin y al cabo lo mismo sucede con cada período histórico que queramos someter a examen en cualquiera de sus múltiples aspectos. Sin embargo, cuán distante se nos representa el pensamiento maquiaveliano, por ejemplo, respecto de Rodrigo Sánchez de Arévalo (¿-1470), castellano de claro linaje, culto, inteligente y, como alto dignatario eclesiástico, ejercitado en cargos de alta responsabilidad de su tiempo, cuando en su reputada *Suma de la política*, escrita sólo medio siglo antes que *El Príncipe*, nos manifiesta convencido: "...en qualquier fecho que nos venga, debemos bien considerar si es onesto o torpe; despues, entre las cosas onestas, devemos examinar qual es la más onesta, y de las cosas útiles, qual es la más útil. Otrosí devemos escutir y deliberar sobre el combate y conflicto de amas cosas, útil y onesto. En este examen y deliberación siempre lo onesto devemos anteponer a lo provechoso, ca non puede ser útil si no es onesto, y de aquí verná... lo que es onor de Dios a lo que es provechoso temporal"(105).

En la primera mitad del siglo XVI confluyen en Inglaterra distintos tratadistas en cuyas obras se aprecia claramente la tendencia monárquica hacia un absolutismo no meramente doctrinal. Común a todos ellos es la aceptación de la idea de que la obediencia de los súbditos hacia su rey no es otra cosa que una exigencia natural. "El rey no está, en este mundo, sometido a la ley, y puede a su gusto hacer el bien o el mal, y no dará cuenta más que a Dios", dirá William Tindale (*The obedience of a Christian Man*, 1528). "El rey representa la imagen de Dios sobre la tierra", expresará Stephen Gardiner (*De vera oboedientia*, 1535)(106).

Entre 1510 y 1540 y tomando como objetivo la monarquía francesa, se escriben tres obras representativas del nuevo rumbo adoptado por el pensamiento político postmedieval y que se incardinan plenamente en el origen de lo que denominamos doctrina de la soberanía. Las tres, al estar fuertemente influenciadas por la filosofía cristiana de tradición medieval, se sitúan en una posición abiertamente disconforme con las tesis de Maquiavelo. Se trata de la *Insignia Peculiaris* de Jean Ferrault (1509-1510), el *Catalogus gloriae mundi* de Barthélemy de Chasseneux (1529) y el *Regalium Franciae* de Charles de Grassaille (1538). Para Sciacca estas obras, con independencia de la similitud de su contenido o tal vez por eso mismo, tienen dos puntos en común que

ahora nos interesa resaltar. Por un lado muestran que la *potestas erga omnes* del soberano francés era aún fuertemente tributaria del pensamiento medieval, lo que no nos sorprende. Por otra, que el mismo concepto, entendido como "superioridad", "majestad", no sujeción a las leyes, etc., tan comunes a la literatura comentarista medieval, se entienden por los tres autores como algo que corresponde al rey de Francia por vía de privilegio, es decir, como algo excepcional y no como un atributo propio y connatural a la monarquía francesa(107).

Para Ferrault el fundamento jurídico del mencionado privilegio se halla en la superior voluntad de Dios, quien opera la *translatio iurisdictionis* al rey francés a través del pueblo(108). En Chasseneux la idea de dignidad, de honor o de poder adquiere una forma piramidal, de forma que partiendo de Dios se extiende a las dignidades eclesiásticas, al rey, a los oficios públicos y a los súbditos. Fuertemente influenciado por la filosofía cristiana sitúa el origen del poder político en la necesidad de promover la justicia en una sociedad convulsionada por las consecuencias del pecado original. De ahí que la justicia, que el autor entiende al modo medieval, constituya la principal tarea del oficio de rey. Como función complementaria de ésta y, por tanto, en un plano subordinado se encuentra la potestad legislativa que, no se olvide, la posee el rey de Francia como un privilegio. Uno y otro matiz son los que sitúan a nuestro autor en una posición aún lejana del supremo *conditor legum* a que harán referencia autores posteriores(109).

Un poco más próxima a los teóricos políticos del absolutismo resulta la tesis de Grassaille. Para él el poder del rey de Francia es originario no sólo respecto del emperador, sino también del papa. Su independencia de éste se manifiesta en que ni es consagrado por él ni le debe juramento de fidelidad, como es el caso del emperador. Repite, sin embargo, el carácter privilegiado, es decir, no propio, de la *potestas regia* pero considerándola como una delegación divina. El rey lo es por la gracia de Dios, pero en virtud de un privilegio muy especial y codiciado. En este punto su concepción del derecho divino del rey francés se aleja un tanto de la tradicional interpretación escolástica, desde el momento en que no considera necesaria la *translatio iurisdictionis* del pueblo. Aunque en este autor vemos superada tanto la tesis de la necesaria delegación del pueblo, como aquella más antigua que consideraba que el origen del poder político estaba en el pecado original y, por lo tanto, en la maldad intrínseca de la naturaleza humana, no es factible incardinar a Grassaille entre los verdaderos teóricos del absolutismo defensores del derecho divino de los reyes(110). El hecho de que considere su poder incluso superior al del emperador por recibir el reino por herencia y no por elección, en nada adelanta la tesis consignada casi tres siglos antes por Alfonso X de Castilla en las Partidas, como ya vimos. Sí resulta novedosa su consideración de la *potestas legem condendi* como prerrogativa exclusiva de la corona y de la ley en sí como expresión de la voluntad del soberano, cuya única limitación se encuentra en el parlamento de París, máximo custodio de las que este autor (como sus predecesores) considera leyes fundamentales del reino(111). El camino hacia la doctrina bodiniana está con este autor, pues, mucho más cerca.

VII. Soberanía y razón de estado según Bodin.

Situada entre un medievalismo claudicante y los destellos de una Modernidad ya instalada en las conciencias y en el pensamiento de los doctrinarios políticos, la tesis bodiniana de la soberanía del estado personificado en el monarca absoluto con poder de

crear leyes y desligado de su cumplimiento, en realidad no será otra cosa que un absolutismo de transición. El paso previo e inmediato al verdadero absolutismo. El príncipe de Bodín siempre estará condicionado en su quehacer por la voluntad de Dios y la materialización positiva de ésta, la ley divina y su derivación directa el derecho natural. Aún así su tesis es revolucionaria en una importante medida, desde el momento en que defiende y razona la tesis del rey *a legibus solutus* y capacitado para legislar sin otras restricciones que las que imponga su conciencia(112). De alguna forma, pues, la filosofía cristiana medieval construida sobre el sólido pilar de la *nulla potestas nisi a Deo*, sigue pesando sobre su pensamiento. Seguramente a su pesar, ya que como representante cualificado del partido de *les politiques* uno de sus objetivos esenciales fue desvincular el poder del estado de la influencia de la religión(113).

Aún así los pasos fundamentales para la doctrina del absolutismo político y la construcción del principio de la soberanía están dados. El lenguaje del derecho, Derecho romano por más señas, había estado íntimamente imbricado con el lenguaje de la Biblia, de la patrística y de los textos religiosos. Algunos pasajes de la obra de San Agustín habían sido incluso determinantes. En gran medida eso pasará a la Historia a partir de mediados del siglo XVI. Al menos pertenecerá al pasado el método que había sido utilizado por la doctrina filosófico-política medieval en la interpretación, de forma interconexa, de tales textos. El poder político moderno -escribirá Terni- nace "a través del largo trabajo de la formación de las grandes monarquías territoriales y del *estado moderno*, de la gradual mutación de la concepción cristiano-medieval de la soberanía: una autoridad de origen y naturaleza exclusivamente divina, que responde a las instancias teológicas de la fórmula paulina *nulla potestas nisi a Deo*, cuya existencia terrena se justifica en función de los designios superiores de la universal y omnipresente *civitas Dei* agustiniana. La nueva soberanía es sin embargo la de un estado sustancialmente secularizado, más allá de la decisiva configuración del *divine right of kings* de los monarcas de los siglos XVI y XVII, y se legitima por lo tanto no sólo sobre una investidura *gratia Dei*, sino también y sobre todo sobre el derecho natural de los súbditos"(114).

Bodin era un historiador y un jurista y desde su doble perspectiva ha de verse su obra. No sólo *La République* (1576), sino también su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1556) responden a este punto de partida de la formación de un autor del que, por la fecundidad de su pensamiento y la influencia que ejerció en la posterior publicística europea, existe una bibliografía amplísima. Desde su doble condición de técnico en Derecho y de historiador intentará penetrar en las razones profundas que le permitan conocer la realidad compleja de la Francia de su tiempo y con arreglo a ello elaborar una doctrina coherente, compacta. En suma, Bodin es el producto típico de las grandes transformaciones de todo orden que se producen en la Francia de la segunda mitad del XVI(115). Sobre todo su obra es la consecuencia filosófico-política de la necesidad de dotar a la Francia salida de las guerras de religión de un estado nuevo, un "Estado moderno", con entidad específica y propia, fundamentado en el absolutismo monárquico, único e indivisible, es decir, no compartido por nadie, capaz de restituir a Francia el prestigio perdido(116).

Consciente de las ventajas que podía proporcionar un régimen democrático para la vida de los estados, al no verse afectado su curso por las normales contingencias de la vida de una sola persona, tratará de demostrar las particulares ventajas de un régimen monárquico(117). El tema de la posible inseguridad que podría acarrear para Francia la

muerte del rey queda, a su juicio, compensado por el normal funcionamiento de la maquinaria burocrática cuya estabilidad en el tiempo asegura la buena marcha del reino(118). Por otra parte, la existencia en Francia de una constitución tradicional no escrita (*Lois du royaume* a diferencia de las *lois du prince*) actúa como un antídoto contra posibles situaciones de grave convulsión social y política. Sobre todo las "leyes fundamentales del reino" que la componen y que desde la Edad Media están sometidas a la guarda del parlamento de París, constituyen un freno eficaz frente al ejercicio arbitrario e ilimitado de la autoridad real(119). El respeto a esa constitución de origen consuetudinario es lo que hace que el estado francés de la Edad Media quede configurado, al menos en aspectos puntuales que afectan fundamentalmente a la integridad del reino o a las leyes de sucesión o devolución de la corona, como una monarquía absoluta sometida, sin embargo, a ciertas leyes fundamentales. Las leyes fundamentales, pues, son superiores a la autoridad real.

Respecto a la posible contradicción de principios que pueda darse entre la prevalencia indiscutible -que Bodin sostiene sin ambages- de la ley divina y natural con los eventuales recursos a una razón de estado que de por sí reclama la adopción de soluciones basadas en el pragmatismo, el pensador francés adopta una posición claramente antimachiaveliana. Para él "la lógica de la razón de estado no equivale por sí misma a la pura ley de la fuerza" sino más bien a la búsqueda, a través de la equidad natural o de lo que denomina la "iustice harmonique", del interés común(120). Como ha escrito Meinecke "La idea del moderno Estado de Derecho se abrió camino en él con enorme fuerza y claridad, logrando combinar magistralmente las necesidades del poder con las exigencias del Derecho. Sin embargo, la vinculación ética y jurídica del Estado sólo la logró por medio de exigencias ideales que no podían, por principio, cerrar todos los caminos al maquiavelismo"(121).

Para el autor de Angers el punto de partida del poder político reside en el estado, este último y su personificación el príncipe, es quien detenta de forma incompartida la soberanía. No obstante, que la *puissance souveraine* resida y se identifique con el poder estatal, no quiere decir que Bodin no esté pensando que el verdadero titular de la soberanía es el rey, rey de Francia, por supuesto. Hablamos de una soberanía cuyo principal objetivo es mantener a los franceses en la unidad. Y un matiz importante: frente a ese "estado" entendido como soberanía, el "gobierno", que para Bodin constituye el ejercicio práctico del poder(122). Punto en extremo relevante, porque a partir de ahora queda aislado conceptualmente el concepto de oficio público administrativo, elemento clave en una Monarquía administrativa como la francesa(123). Algunos años más tarde Loyseau, en su célebre *Traité des offices* (1610) pondrá de relieve el esencial papel que los funcionarios públicos tendrán en la práctica diaria del gobierno. Ellos serán los brazos ejecutores del verdadero y único titular de una soberanía que, según nos indica, abarca el gobierno, la justicia y las finanzas, a las que calificará ilustrativamente como *les trois fleurons de la couronne*(124).

El rey bodiniano es el vicario de Dios en la tierra y quien le perjudica hace afrenta a Dios. Si de éste procede el soberano, de ambos proviene la soberanía. Una soberanía que no reconoce superior en lo temporal, pero que está limitada por la ley de Dios. Aquí puede verse con mayor claridad cómo el concepto de soberanía al modo bodiniano tiene connotaciones éticas y religiosas. En efecto, el rey más que una persona es una entidad mística, diríase que un concepto trascendente corporeizado cuya majestad más que apoyarse en consideraciones jurídicas, tiene su origen en la filosofía

cristiana. Desde esta perspectiva, como delegado de Dios y como factor aglutinante entre los franceses, está obligado a perseguir el bien público, la libertad natural, la propiedad de los bienes y la unidad religiosa dentro del estado(125).

La más importante de las prerrogativas del monarca es la de dictar leyes. Esto ha de entenderse en un sentido muy amplio, ya que "no significa sólo producir leyes o edictos sino también abolir leyes precedentes, además de modificar las normas del secular derecho consuetudinario". Para ello no necesita el consentimiento de los súbditos, sólo actuar con justa causa, cosa que queda a la libre apreciación del rey. Mientras tanto a los súbditos sólo les queda hacer una cosa: obedecer, ya que el poder de su rey no es sino la emanación del poder de Dios, o dicho de forma más clara, él mismo es una especie de Dios en la tierra(126). De esta forma Bodin consagra sobre bases doctrinales firmes y para el futuro el carácter sacral de la realeza en Francia y su posición ontológicamente superior a la de cualquier hombre. El paso siguiente, salvando la excepción intermedia representada por algunos sostenedores del principio de la "monarquía moderada"(caso de Claude de Seyssel (*La Grand Monarchie de France*, 1519)(127), sin apenas repercusión en la práctica, vendrá constituido por autores que, como Guillaume Barclay, escocés de nacimiento y francés de adopción (*De regno et regali potestate...*, París 1600), Cardin Le Bret (*De la souveraineté du Roi*, 1632), o Jacobo VI de Escocia y I de Inglaterra (*The Trew Law of free Monarchies*, 1598, *Basilokon Doron*, 1599), defiendan como modelo político capaz de mantener el orden en el reino en cualquier circunstancia, un gobierno absoluto y autoritario. Un gobierno en que el rey, como titular de un derecho divino, sólo responda ante Dios, ostente un poder sacral, los súbditos le deban una obediencia religiosa y no esté sometido a ley positiva alguna, ni siquiera las que procedan del Parlamento(128).

VIII. La preeminencia real y sus razones en la publicística y la realidad españolas.

Aludía al principio a la vigencia en España y más concretamente en Castilla de la concepción teocrática o descendente del poder, si bien atemperada por la aplicación del principio de la *translatio iurisdictionis* que, en alguna medida, permitía dotar a la constitución política de aquella de un cierto carácter pactista. Sin duda esta naturaleza pactista del poder y el gobierno, no sólo duró poco en Castilla desde el punto de vista de la práctica política, sino que además nunca adquirió la importancia que tuvo en los territorios de la Corona de Aragón(129). Como sabemos, las bases de esta doctrina del poder quedaron establecidas en el Derecho medieval y especialmente en las Partidas de Alfonso X el Sabio. El nexo que, desde el punto de vista de la doctrina política, enlazará la doctrina medieval del poder con la moderna, vendrá constituido por una serie de escritores tardomedievales o, si se quiere, premodernos del siglo XV. En todos ellos el término "soberanía" será utilizado prematuramente con una clara intencionalidad voluntarista y de orden eminentemente político(130). El Derecho y los autores políticos de los siglos XVI y XVII no hacen otra cosa que ratificar con mayor o menor contundencia, actualizándolo, lo establecido a mediados del siglo XIII por el código alfonsino(131). Era lógico, puesto que la Monarquía Hispánica se fundamentaría, para bien o para mal, en el Derecho y la filosofía política de Castilla.

Veamos en los propios autores de los siglos XVI y XVII qué es lo que piensan a propósito del origen del poder, quién, a su juicio, es el titular (originario o no) de la jurisdicción suprema y, en consecuencia a quién corresponde la potestad normativa y el consiguiente ejercicio de la soberanía(132). Los textos que recojo ahora podrían ser

mucho más numerosos. Incluso no sería difícil hallar contradicciones, a veces chocantes, en los mismos autores. Rehuyendo de una exhaustividad innecesaria, citaré algunas opiniones de cualificados representantes del pensamiento político castellano.

Un genuino representante de la filosofía política apegada a la concepción teocrática o descendente del poder, que sitúa el origen del mismo primero en Dios, después en la comunidad y de ésta al príncipe, es Bernardino de Mendoza, quien en tono grandilocuente se dirige a los reyes en estos términos: "...soys superiores a los hombres; *mas por causa de los hombres*; y soys no sólo señores y árbitros de las cosas, pero también tutores y administradores... *Dios y los hombres han puesto la República en vuestro seno*"(133).

Arias Montano nos dice: "El Príncipe para gouernar bien téngase por tutor y no señor de sus vassallos, y de su Reyno: y piense que ha de dar cuenta de la administración"(134). Visión teocrática, sí, pero con severas limitaciones a un rey que en todo caso ha de responder de sus actos ante el reino. La traslación de la jurisdicción suprema no constituye al príncipe en soberano *per se*. Plantea, pues, una soberanía limitada o, si se quiere, una potestad preeminencial, bastante lejos de la tesis bodiniana.

Pedro de Rivadeneira dirá: "Ante todas las cosas, entienda (el príncipe) que las honras y riquezas que posee son más de la república que no propias suyas, y que no las debe repartir por su antojo y afición... porque, como el príncipe y su república, *el rey y el reino hacen un cuerpo*; todo el servicio que se hace al Rey, como señor y cabeza del reino, redundará en pro del mismo reino, y todo el bien del reino, como de su cuerpo, es del Rey, y él le debe tener por propio y pagarle con los bienes del mismo reino, *cuya administración el Rey soberano del cielo le encomendó*"(135). Una posición cristocéntrica, bastante similar a la anterior, pero que a diferencia de aquella pone mucho mayor énfasis en la aproximación del rey al reino, hasta el punto de estimar que ambos constituyen un solo cuerpo político. Lejos, pues, de la concepción bodiniana anteriormente descrita.

Eugenio Narbona: "El Rey es para el Reyno, no el Reyno para el Rey"(136). Tan escueta como ilustrativa aseveración, tan próxima a la del anterior autor, aparecerá en otro lugar menos cargada de severidad a la hora de juzgar el oficio de rey en una relación de compromiso con el reino. Veamos: "Grande, ilustre y casi divino oficio es el de los Reyes... Y género de divinidad es por cierto ser voluntad de tantas voluntades, siendo la suya por la que todos se gobiernan, *sin discutir si es razón o no lo que se manda*"(137). Desvinculación nada solapada de la voluntad del reino, configuradora de una *summa potestas* más próxima al modo bodiniano. Se podría muy bien colegir que aparta, por elevación, al rey de la comunidad de los súbditos, creando una instancia superior. No hay una precisa indicación de que el origen del poder supremo resida en Dios. En base a una supuesta delegación por parte de la comunidad, el príncipe encarnaría al estado y ambos ejercerían de forma indivisible, inobjetable y sin contrapesos la soberanía.

El tacitista Baltasar Alamos de Barrientos se expresa de una forma muy poco comprometida, cuando escribe que "Hay tanta trabazón y dependencia entre el Príncipe y su República, que no le puede acontecer a uno dellos cosa que el daño o prouecho della no toque al otro; siendo el Príncipe el alma y la República el cuerpo"(138). El

planteamiento de Rivadeneira le queda, pues, bastante próximo, a pesar de que, como tacitista, se presente como un seguidor disimulado de Maquiavelo.

Otro tacitista, Juan Alfonso de Lancina escribe: "...quando encarga el Soberano un orden preciso, el oficio del Magistrado es obedecerlo, no disputarlo; estos son arcanos de la Soberanía, donde la obediencia es ciega"(139). La indivisibilidad de la soberanía regia es para él indiscutible y, siéndolo para los ministros públicos, con mayor motivo ha de serlo para los súbditos. El teocratismo que revela esta sentencia eleva un muro infranqueable entre un rey que es soberano y un reino que ha de limitarse a seguir sus pasos.

No mucho más expresivo, aunque pueda parecer lo contrario, es Salvador de Mallea: "El príncipe ha de ser tan absoluto en su gobierno, que ha de tener a raya hasta sus mismos pensamientos"(140). A pesar de ello, al afirmar ésto está pensando en la incomunicabilidad existente entre rey y reino y, en consecuencia, en la preeminencia en la que los designios regios se hallan, muy por fuera del alcance de los súbditos.

Diego de Saavedra Fajardo señala que aunque en un principio el pueblo constituyó al rey en la potestad suprema, sin embargo, "no tanto se despojó de ella que, si bien se la dió suprema en el gobierno y disposición de las cosas, no quedase en el cuerpo universal de la república otra mayor autoridad, *aunque suspensa en su ejercicio, para oponerse al príncipe tirano o que declinase de la verdadera religión, y reducille o deponelle*"(141). Reconoce la traslación de la jurisdicción suprema de la comunidad al rey, pero asegurando para aquella la posibilidad de deponerle cuando actuase contra la religión Católica, en cuyo caso más que rey se trataría de un tirano.

Diego Tobar y Valderrama: "...en la traslación que hizo el pueblo del imperio y potestad suprema en la *persona soberana del Príncipe...* por la propia naturaleza del contrato, *no le quedó al pueblo propiedad alguna...* ni le quedó esperanza de tiempo en que recaer en la potestad suprema, *ni derecho alguno de vindicar ni juzgar las acciones de su Príncipe, por falta de aquella jurisdicción, que para siempre renunció en el mismo...* En consecuencia... *la potestad suprema no reconoce otro superior que a Dios y a la razón...* De lo qual se infiere que el Príncipe soberano, en quanto persona pública *quedó desobligado de reconocimiento alguno a preceptos y ordenaciones positivas civiles... mas no por eso quedó libre ni absuelto de la ley divina...*"(142). Admitiendo la traslación jurisdiccional consagra de forma clara el desgajamiento de la potestad suprema, que pasa definitivamente al rey, el cual aunque queda desligado de las leyes civiles no lo está de las divinas. Si eliminamos el requisito de la transferencia inicial, aquí Bodin se nos aparece mucho más cerca.

Parece claro que la doctrina política castellana considera -matices aparte- que el príncipe recibe íntegro el poder que la comunidad le ha entregado, lo que le faculta para, subrogado en el lugar de ésta, actuar en el ejercicio de unos poderes que ahora le pertenecen(143). Sin embargo, el planteamiento anterior no escapa a ciertos condicionamientos que afectan a la naturaleza y contenido mismos del poder regio. El contemporáneo Tomás Sanchez se encargará de recordárnoslos. A su juicio los poderes del rey no pueden considerarse de absoluto dominio, como sí sucede en el caso de la república. Y ello por una razón de peso: ésta los tiene *propter se ipsam*, en tanto que el rey los detenta sólo *propter rempublicam*(144).

Maravall andaba acertado cuando ponía de relieve el "dualismo aparentemente contradictorio" que se produce al reconocerse simultáneamente el derecho divino de los reyes y el derecho divino de los pueblos, al par que, junto a las doctrinas que tratan de explicar el origen divino del poder de los reyes, aparecen otras en las que se les atribuye un origen humano, secularizando con ello la imagen del rey y relacionándola con la comunidad civil a la que sirve y con cuyo acuerdo actúa. Según este autor, la doctrina contractualista del poder "se estima como razón legitimadora del poder en el siglo XV y gran parte del XVI y, como reminiscencia doctrinal, más o menos inoperante, se mantiene durante el XVII y en las teorías del despotismo dieciochesco"(145).

Creemos que la organización política a la que llamamos Monarquía Católica puede ser calificada, respetando matices, de estado(146). Los matices a que me refiero están, desde luego, conectados tanto con las dimensiones que adquirió el Imperio como con el carácter multicéntrico y multinacional que revistió su contenido territorial (147). Durante la Edad Moderna en España, como sucede en otros países europeos, se produce una sintomática confusión entre ese estado, considerado ya como organización en sí misma, y el monarca. Hablo de un monarca en cuyas manos las circunstancias históricas y la influencia ideológica, han depositado un conjunto de poderes teóricos configuradores de un absolutismo político más real y efectivo que el que mostraba el doctrinarismo político medieval, al que ya nos hemos referido(148). En el plano práctico y de cara al exterior, la soberanía de los reyes españoles desde luego durante el siglo XVI, pero también, aunque en menor medida, durante la primera mitad del siglo XVII, había adquirido caracteres tales que se ha podido hablar con fundamento del "impresionante y alarmante poderío mundial de España"(149). De que "Felipe II era responsable de una porción desmedidamente grande de la superficie de la tierra"(150). Que "La España de los Habsburgo era, en el siglo XVI, indiscutiblemente el más poderoso estado del occidente de Europa"(151). Ello sin perjuicio de que la misma idea latía ya en los propios tratadistas políticos contemporáneos, ya fueran españoles o extranjeros(152).

Sería poco coherente no conectar estas afirmaciones con el reconocimiento de un alto nivel de eficacia gubernativa. No sólo predicable del poder central de la Monarquía, sino también del enjambre de individuos que en distintos niveles y regiones, siguiendo los dictados de Madrid, hicieron posible en todos los rincones del inmenso imperio la materialización de una realidad que a muchos se nos aparece como fruto de una racionalización temprana, típicamente moderna y estatal(153). El carácter plurinacional y pluriconstitucional de la Monarquía española, determinó que fuera el propio rey quien personificara la unidad del conjunto, a través de una potenciación extraordinaria de su figura(154). Pero también hay que tener en cuenta a los agentes del rey, a los numerosos ministros y magistrados. Puede decirse de todos ellos que su quehacer aparece sujeto a un principio de legalidad, en el sentido de que las líneas fundamentales de su actividad se encuentran normativizadas, es decir, recogidas estatutariamente desde mediados del siglo XIII. Con independencia de que la base de esa regulación jurídica se encuentre en la propia voluntad del soberano(155).

El monopolio que el centro de poder de la Monarquía Católica ejercerá sobre la máquina burocrática a nivel territorial o local, no es tanto un acierto del príncipe, como un logro de los propios oficiales y ministros públicos. Estos últimos sabrán darse a conocer y mostrar ante todos, y desde luego ante el propio monarca, los beneficios derivados de buscar su alianza(156).

De su condición de letrados derivó precisamente su fuerza como grupo y su influencia política en el seno de las ciudades. Al mismo tiempo, sus conocimientos jurídicos les acercaron al poder transformándolos en elemento indispensable para el funcionamiento de la organización estatal. Los dos grandes sectores de la actividad del poder, ejercidos con pretensiones monopolistas por el soberano, la legislación y la administración de justicia, fueron "ocupados" por los oficiales togados. Desde ahí ejercieron una suerte de dictadura que, al par de sujetarlos estrechamente al poder soberano, los alejó de una sociedad por principio desconocedora de los arcanos de la técnica jurídica y de sus trascendentales consecuencias. Su actividad en interés del príncipe presentó en todo momento un tono de colaboración pragmática e interesada que, además -y hemos de insistir en ello- propició el contraste, a veces abrupto, con los fines a los que por principio estaban llamados a servir, es decir, las aspiraciones e intereses de la comunidad(157).

Puede decirse que el rey español postmedieval ostenta un poder inconstrastado, independiente del emperador y del papa y, en medida apreciable, alejado de los intereses del reino. Más difícil, en cambio, es que pueda hablarse con suficiente fundamento de monarquía absoluta(158) . En realidad, entre los distintos poderes que, en el corazón de la Monarquía, disputaban entre sí el protagonismo de la vida política española del momento (realeza, Iglesia, aristocracia y representantes de las ciudades en Cortes) no parecían existir elementos de acción comunes que definieran una política concertada de actuación. Aunque los textos normativos vigentes (por ejemplo Partidas II,1,1: "segund natura, el Señorío non quiere compañero nin lo ha menester") y en general la doctrina política castellana de estos siglos, como hemos visto, se empeñan denodadamente en considerar al príncipe como titular de una jurisdicción suprema, irrevocable e indivisible, la realidad fue que los hechos, una vez más, circularon por caminos diferentes de la teoría(159) .

Inmersa en los postulados postmedievales de la doctrina teocrática del poder, la Monarquía española del Renacimiento y el Barroco no había logrado desembarazarse de los designios y objetivos de la alta aristocracia. Por otra parte, la pretendida desvinculación con respecto a la Iglesia, no va a pasar de ser una formulación doctrinal bastante vacía de contenido. Aunque los principios formulados por Bodin no aparezcan recogidos fielmente por la iuspublicística castellana, la realidad fue todavía más restrictiva que la teoría filosófica y política. En el fondo del panorama político castellano y español, lo que en realidad late es una convulsa situación en la que las distintas instancias de poder se acomodan a un estado de cosas en el que lo que realmente prima es una lucha sorda por obtener cada una su propio interés(160).

En alguna ocasión he escrito que el nuevo *statu quo* se delinea de acuerdo con perfiles un tanto fluctuantes, con arreglo a los cuales los diferentes poderes existentes en el seno de la Monarquía van buscando su propio acomodo en distintas parcelas de poder fáctico. La propia monarquía contribuirá a esa situación. De un lado haciendo suya una parte de los intereses de los grupos privilegiados, con cuya influencia y poder efectivo necesitaba contar. De otro, apoyando y sirviéndose al mismo tiempo de las formulaciones doctrinales de una Iglesia cuyos postulados constituían la más firme garantía de uniformidad y estabilidad políticas(161).

Hace años me refería a que la noción de soberanía, difundida pronto y entendida al modo bodiniano, representaba, en no pocas de sus vertientes, una amenaza real para

una aristocracia que nunca había abandonado -ni consta que entonces pretendiera hacerlo- los viejos resabios de orden feudal. De ahí la dialéctica contraposición de intereses entre los titulares de señoríos jurisdiccionales y la vigilante actitud del monarca por impedir excesivos traspasos de competencia en materia gubernamental y jurisdiccional. En todo momento la nobleza consideró jurídicamente válidos e inderogables sus privilegios. Por su parte, la monarquía no dejó nunca de reconocerlos con tal de que, manteniendo siempre propicios a sus titulares, no sobrepasaran la más alta jurisdicción del rey, su *mayoría*, ejemplificada en esa *dirección superior o eminencia en el gobierno* tantas veces esgrimida por los teóricos, sea ante los altos cargos burocráticos o los propios señores. Consciente de sus limitaciones, puede decirse que, en última instancia, la realeza jugó como pudo y jugó bien su papel como defensora de una preeminencia, que requería tanto del oportuno freno a las ambiciones nobiliarias, como de mantener pragmáticamente su colaboración en tanto que verdaderos sostenes de su poder. De ahí el juego de intereses, a veces contrapuestos y a veces convergentes, entre ambas instancias de poder social y político. Si la participación de los Grandes en la actividad gubernativa, sea de forma directa o indirecta, era una realidad incuestionable desde la Edad Media, la monarquía del Renacimiento y también la del Barroco supo en todo momento manejar los hilos conductores del *Mando*, entendido como poder efectivo y práctica de gobierno, de modo que, contando con aquellos, buscara las diversas maneras de controlar sus ambiciones y de impedir que se perpetuara una situación que los hiciera indispensables colaboradores, es decir, copartícipes del Poder de manera estable(162).

Por otra parte, el examen de la extensa doctrina política o político-moral de este período, a poco que se profundice en ella, delata no una separación entre Iglesia y Estado o, lo que es lo mismo, Iglesia-Monarquía, sino por el contrario, una situación de entente, en la que cada parte colabora en la formación del conjunto, definiendo unas posiciones en buena medida coincidentes. Los documentos, por su parte, no hacen otra cosa que confirmar esa sospecha. A la vista de lo mucho que sobre el tema se ha publicado en los últimos años, no es ninguna novedad admitir que la aparición y consolidación del Santo Oficio, precisamente como tribunal de la corona, en gran medida al margen de la Santa Sede, constituye un factor de primer orden para entender y valorar el proceso de "estatalización" de la Iglesia que entonces se opera en España(163).

Así pues, puede afirmarse sin mayores vacilaciones que uno de los frutos de ese entendimiento entre Iglesia y monarquía -y tal vez el más relevante- fue el instituto de la Inquisición, cuya incierta naturaleza, a caballo entre lo teológico y pontificio, por una parte, y lo político por otra, hizo del mismo uno de los instrumentos más eficaces para la consolidación del poder absoluto. Así se explica lo prematuro de su aplicación en América, su pronto traslado a Sicilia y los numerosos intentos de implantarla en Nápoles y Milán(164). No es nada difícil rastrear entre la doctrina jurídica y política de este período apelaciones elogiosas hacia la Inquisición. Sin embargo, voy a limitarme a citar el caso de uno de los juristas más representativos de este período y, sin duda el más conocido por los historiadores juristas de hoy. Me refiero a Castillo de Bobadilla. En un texto al que he tenido ocasión de referirme en otra ocasión y con una finalidad parecida a la de ahora, nos dice en un tono de franca complacencia: "gracias a Dios que con este tan santo oficio florece España entre todas las provincias del mundo en la Christiana Fè y religion"(165).

¿Y qué decir de las Cortes castellanas como organismos más o menos representativos del reino?. ¿Constituyeron realmente un freno al poder del monarca?. Quien se asoma a los Cuadernos de Cortes castellanos de la Baja Edad Media, fácilmente percibirá el calor de unas diatribas que, en aquel momento, tenían suficiente razón de ser. Sin embargo, en la Edad Moderna, desde el momento en que la doctrina secular se vuelca unánimemente en la tarea de potenciar la imagen del rey, se revela exitoso el nuevo talante adoptado por la Iglesia y se produce la temprana irrupción de los elementos típicos de una poderosa y eficaz monarquía administrativa que, en el caso español, servía con éxito los intereses de un poder central esparcidos por cuatro continentes, no mucho contrapeso pudieron suponer(166).

¿Y la iuspublicística española?. ¿Qué peso tuvo la fértil doctrina política y teológico-moral castellana en la determinación del alcance del poder regio?. Como es sabido las controversias doctrinales no suelen surgir de la nada. Siempre tienen una razón de ser que suele coincidir con determinados acontecimientos cuya irrupción, o bien las origina, o bien son éstos últimos su consecuencia. El clima de confrontación religiosa en que se hallaba inmersa Europa había de ser ambiente propicio para la aparición de doctrinas que, desde ángulos opuestos, analizasen el sempiterno problema de la confluencia de lo temporal con lo espiritual y trascendente en el uso del poder. No en vano muchas cosas habían cambiado en este punto desde comienzos del XVI. Y evidentemente una de las cosas que habían cambiado era, también, el papel que España, o la Monarquía Católica estaba desempeñando como protagonista de la vida política europea. Ambas cosas, el tenso clima religioso y la emergencia española como estado nacional de primer rango, habían de estimular una doctrina acorde con la importancia de los hechos.

Es indudable que los teóricos políticos influirán no poco en la *praxis* gubernamental de los siglos XVI y XVII. Situados en una posición de privilegio en el seno de una sociedad que se resistía -y seguirá resistiéndose durante largo tiempo- a abandonar viejas ataduras feudales, su pensamiento contribuirá de manera decisiva a elaborar una teoría del poder en parte acorde y en parte diferente a la de otros estados nacionales europeos. Condenadas por la Iglesia las obras de Maquiavelo en 1599, el maquiavelismo político-doctrinal no encontró eco ni hueco en la España de la Contrarreforma. Sí germinó, en cambio, una forma bastante edulcorada de maquiavelismo. Se trata de los representantes del empirismo o pragmatismo político, especialmente interesados en dar a la política un tratamiento más racional. Son los llamados "tacitistas", es decir, aquellos autores que aún oponiéndose al absolutismo tiránico, de manera más o menos abierta defienden la razón de estado como una forma de imponer el realismo político que los nuevos tiempos requerían.

Desde luego que las formas de manifestarse en la práctica esa razón de estado era muy variada. Sin embargo, y puesto que después voy a conceder más espacio a los representantes de la corriente "oficialista", no quiero dejar pasar esta vez la oportunidad de citar un caso que me es muy familiar y al que hasta ahora no he tenido oportunidad de referirme. Se trata del consejo que a su príncipe da Mateo López Bravo, a propósito del otorgamiento de cargos públicos. Con una elegancia de estilo unida a un tono distendido y directo al tratar problemas nucleares, tan diferentes a la mayoría de sus contemporáneos, hace saber al destinatario de sus consejos: "preocúpate de buscar la mediocridad, hasta donde lo soporta la razón de Estado, ya que, cuando el poder se halla en manos de uno solo, conviene que haya -como muy bien sabes- algunos señores"(167). En esta corta frase está encerrada toda una teoría realista de algo tan fundamental como era la selección de oficiales y ministros. Da por sentadas dos cosas:

que la mediocridad es lo que abunda y que tampoco se puede prescindir para los puestos de los señores, aunque no sean los más hábiles. Como éstos no pueden eliminarse, hay que dar entrada a gobernantes mediocres, pero eso sí, siempre que ello no ponga en peligro la razón de estado.

Al lado de aquellos, o frente a aquellos y en posición antagónica en lo que se refiere a los puntos de partida, se situarán los "eticistas" o moralistas propugnadores de una doctrina tradicional reforzada por la Contrarreforma(168).

Lo importante del caso es que como telón de fondo de toda la diatriba figurará por mucho tiempo el pensamiento político de Maquiavelo. Lo atrevido de su posicionamiento ante la religión y la moral- impensable incluso en su época- a las que había otorgado un papel meramente instrumental respecto de la política(169), constituirá el centro de gravedad sobre el que girará un áspero debate doctrinal que, por encima de fronteras nacionales y de confesiones religiosas, enfrentará a partidarios y a críticos. Al consumar la separación de hecho entre religión y política, Maquiavelo había roto con siglos de conjunción o de simple connivencia -en todo caso fructífera, por necesaria- entre dos esferas de actuación que, en el fondo, responden a la dualidad intrínseca del hombre como ser social. El principio de la "razón de estado", como consecuencia lógica y última de esa dicotomía trazada por el pensador florentino, será en el futuro el polo de atracción de quienes se ocupen de analizar el alcance del poder de los reyes y el valor que en el ejercicio de ese poder habrán de darle a una religión o a cualquier religión. Los maquiavelistas aceptarán la doctrina del florentino con todas sus consecuencias. Los antimachiavelistas, entre los que destacarán por su número y el ardor de sus ataques los españoles, tratarán de refutar esa teoría volviendo del revés los argumentos de aquél. De lo que se trataba era de reconducir la tan vituperada razón de estado de Maquiavelo a los cauces de la religión Católica, transformar en algo útil para una monarquía católica un concepto que había sido pensado al margen de toda religión o conectado, eventual y utilitariamente, con cualquier religión. Pero es lo cierto que en el futuro estos últimos "no podrán prescindir ya de la noción de *razón de estado*, si bien... sometiéndola a los preceptos de la moral cristiana"(170).

La singularidad española respecto a otros estados nacionales europeos radica en su fuerte compromiso con una religión, la Católica. El universalismo utópico de la *Respublica Christiana* carolina deja paso a la más pragmática, aunque no menos cristiana concepción felipina del imperio español, más acorde con los nuevos tiempos, más agresiva y precisa en sus objetivos finales(171). Si Carlos V nos proporciona durante su largo mandato numerosas declaraciones, públicas y privadas, en este sentido refrendadas por una práctica política nuclearmente transida de catolicidad, no es muy diferente la actitud mantenida por sus descendientes Habsburgos. El pragmatismo y autoritarismo de Felipe II, apreciable en su diario quehacer, está íntimamente unido a una concepción mesiánica de su misión como rey. Recién llegado al poder y conociendo el peligro que suponía la guerra en los Países Bajos, la más costosa y cruenta de sus guerras, llegó a afirmar que "perdiéndose la religión (católica) ya perdería mys estados" y alertaba a sus consejeros sobre la necesidad de perseguir los intereses de Dios "que es lo que principalmente yo pretendo"(172). El arraigo de esta convicción felipista, de la que serían herederos sus sucesores, explica que casi con las mismas palabras un siglo más tarde el jesuita Andrés Mendo discorra del siguiente modo: "La fe verdadera conserva el estado de los reinos y ayuda a su gobierno político"(173). En tiempos de Felipe IV, tal vez empujado por uno de esos momentos de euforia que tan sagazmente describiera Marañón, Olivares llegó a sentenciar: "Dios es español y combate con

nuestra nación en estos días"(174). Difícil resulta imaginar mayor mesianismo político ni mayor confianza en el destino trascendente de un país al que, como fruto tardío del peculiar Renacimiento español, aún se consideraba elegido por Dios para defender su Iglesia.

Pero no hay que olvidar que tras las declaraciones y los actos oficiales siempre hubo, o al menos los hubo desde los inicios del siglo XVI a mediados del XVII, toda una literatura prohispanica decidida a potenciar el predominio español con la mira puesta en el logro de una Catolicidad universal. No me referiré al caso de los consejeros personales del monarca y, especialmente del emperador. El fogoso fraile calabrés Tomasso Campanella, uno de los más vehementes utópicos de este período se mostró casi hasta el final de su vida como un ferviente prohispanico que participaba de una visión teocrática y espiritual del gobierno político. Sus postulados iban enderezados hacia la creación de un gobierno universal que él consideraba había de ser liderado por España aunque sometido tanto en lo espiritual como en lo territorial al papado. Para él la Monarquía Universal Española era la única, en su opinión, capaz de acabar con las estériles individualidades políticas europeas tan perjudiciales para el sostenimiento de la religión Católica. Alertaba en sus escritos (*De Monarchia Hispanica*, 1600-1601) contra los engañosos mensajes de una razón de estado que, a su juicio, conducía fatalmente a la tiranía(175). Similar, aunque más moderado en sus planteamientos era el pensamiento de Giovanni Botero quien también ponía su confianza en la última monarquía universal (*Discorso dell'eccellenza della monarchia*, 1607)(176).

Dentro de los moralistas y sostenedores de una ideología profundamente recorrida por la ética del Catolicismo, José Laínez identificará libertad de conciencia con libertad de pecar(177). Pedro de Rivadeneira (1527-1611) considerará a los denominados "políticos", y a sus epígonos es decir, a los seguidores más o menos encubiertos de Maquiavelo, como la peor amenaza para la religión y la libertad de los pueblos, sencillamente porque "apartan la razón de Estado de la ley de Dios"(178). Y en un párrafo donde se condensa buena parte de su pensamiento político, sentenciará: "Y porque ninguno piense que yo desecho toda la razón de estado (como si no hubiese ninguna), y las reglas de prudencia con que, despues de Dios, se fundan, acrecientan, y conservan sus estados. Pero que esta razón de estado no es una sola, sino dos: una falsa y aparente, otra sólida y verdadera; una engañosa y diabólica, otra cierta y divina; una que del estado hace religión, otra que de la religión hace estado..."(179). Lo mismo sucederá con Blazquez Mayoralgo que criticará a quienes, maquiavélicamente, sostienen que "el príncipe debe fingir la religión y no ser religioso", por la simple razón de que éstos piensan que "no sabe reinar quien no sabe disimular"(180). Todos ellos tienen de común su preocupación por la laicización de la vida política que amenazaba con dar al traste con todo el enorme edificio político-teológico de la Monarquía.

El radicalismo religioso dará paso a la intolerancia como fruto natural e inevitable, intolerancia de la que uno de sus máximos representantes es el jesuita Juan de Mariana (1536-1624), quien con prolijidad de argumentos rechazará el reconocimiento de la libertad religiosa, de tal modo que el príncipe que admite la tolerancia en este punto, debe ser depuesto e incluso muerto(181). En el fondo de su posición doctrinal late con fuerza la vieja idea de que la potestad eclesiástica prevalece sobre la potestad temporal. Su *De rege et regis institutione* (1599) contiene la más severa admonición contra el principio ya divulgado en algunos países europeos, y sobre todo en Francia, de que el príncipe está desligado del cumplimiento de las leyes.

Mariana niega ésto y, además somete la autoridad del rey no sólo a la de Dios, sino incluso a la opinión de los ciudadanos. Esta singularidad de su pensamiento, que comparte con algunos de los miembros de la Segunda Escolástica salmantina, se basa en la idea de que el poder de los reyes procede de la comunidad en virtud de una traslación operada en su favor por los súbditos. Como representante cualificado de aquellos que, del lado católico, se oponían abiertamente a considerar al rey como titular de un poder autoritario y absoluto, y defensor, por tanto, del derecho de resistencia, será incluido dentro del grupo de los "monarcómacos"(182).

Como fácilmente se advierte, con planteamientos tales como los de los mencionados españoles, quedan sentadas sólidamente las bases para la configuración de un estado unitario, compacto y sin fisuras ideológicas o religiosas que puedan perjudicar el centralismo político y la imagen del monarca como titular de un poder ejercido sin contrastes. ¿Y qué decir del pujante iusnaturalismo castellano, ensalzado hasta la saciedad por algunos y criticado tímidamente por los menos?. No es éste el lugar para abordar con detenimiento este debatido tema. Sin desmentir el coraje moral de algunos de sus miembros, parece abrirse paso la idea de que, en su conjunto, estos eminentes profesores y tratadistas tuvieron algo menos de revolucionarios de lo que con frecuencia se nos ha mostrado(183). Esta idea se impone por sí misma cuando se observa con aire crítico el parecer de algunos de los integrantes de la escuela respecto al origen del poder, la concepción que tienen de la ley, la versión que nos dan de la *exemptio imperii*, el pacto de sumisión política que algunos defienden, etc. Correlativamente se abre paso la idea de que algunos de ellos fueron más conservadores de lo que se ha sostenido y más próximos en su filosofía política al poder constituido(184). Si la defensa de la fé católica era la principal preocupación de los reyes, como hemos visto, allí estaban ellos para disipar las dudas que plantease -y se presentó constantemente- el veloz expansionismo español por extensos y distantes territorios: el problema de la guerra justa, la libertad de los mares, los derechos de los indígenas, etc. Puede decirse que ellos trazaron las líneas maestras de orden jurídico, moral y espiritual que sirvieran, tanto para justificar e incluso consolidar los logros alcanzados, como para, en su caso, tranquilizar las conciencias de los reyes de la Casa de Austria.

Tanto quienes mantienen una actitud ortodoxa que vincula estrechamente religión (Católica) y política, como la de los denominados "políticos", fundamentan su pensamiento en unos planteamientos doctrinales, no por más divergentes, menos pragmáticos en cualquier caso. Quiero decir con ello que frente a la razón de estado de unos, se yergue desafiante la razón de estado de los otros. Si bien este término se propugna, con razón, respecto de quienes toman a Maquiavelo como modelo de actitud política, ello no quiere decir que respecto de los que engrosan la línea oficialista no quepa atribuirles su propia razón de estado, precisamente aquella que considera estrechamente unidos moral y estado, religión y política. Que esto fue así durante largo tiempo, lo demuestra la contextura político-religiosa que adoptó la Monarquía Católica, precisamente en unos momentos en que la misma ostentó la supremacía de hecho frente a otras formaciones políticas europeas contemporáneas, donde, por cierto, la razón de estado de Maquiavelo encontró mayor eco(185).

En este sentido, las siguientes palabras de Pedro de Rivadeneira nos parecen ciertamente ilustrativas en relación con lo que venimos diciendo: "...la diferencia que hay entre los políticos y nosotros es, que ellos quieren que los príncipes tengan cuenta con la religión de sus súbditos, cualquiera que sea, falsa o verdadera; nosotros queremos

que conozcan que la religión católica es sola la verdadera, y que a ella sola favorezcan"(186). La expresividad del razonamiento hace innecesaria la obligación de explicar su contenido. Sobre todo cuando Maquiavelo en sus *Discorsi* (I, 12) había aconsejado a los príncipes que, para conservar en orden el reino o la república, deberían impulsar cualquier religión, fuese verdadera o falsa.

NOTAS AL PIE DE PÁGINA

(1) David Torres Sanz, *La administración central castellana en la Baja Edad Media*, Valladolid 1982, pág. 13.

(2) Cfr. por todos Luís García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las instituciones españolas. Desde los orígenes al final de la Edad Media*, Madrid 1970, pág. 423. Incluso a mediados del siglo XV encontramos a Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Suma de la política*, en B.A.E., tomo CXVI, I, Madrid 1959, pág. 283, recogiendo la teoría agustiniana de la *ordinatio ad unum*, según la cual el modelo de la monarquía divina había de servir a los príncipes: "todo regimiento humano deve ser conforme a la *monarchia divina* y esta es regida por un Dios, rey e príncipe potentissimo, regidor y governador de todas las cosas, del cual *principado divino* todos los otros humanos regimientos deven tomar exemplo".

(3) Cfr. A. Marongiu, *Un momento típico de la monarquía medieval: el rey juez*, en "Anuario de Historia del Derecho Español", XXIII, Madrid 1953, págs. 702 y ss. También Benjamín González Alonso, *Poder regio, cortes y régimen político en la Castilla bajomedieval (1252-1474)*, separata de la obra "Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media", Valladolid 1988, págs. 206 y ss.

(4) José Antonio Maravall, *Estudios de Historia del pensamiento español*, Madrid 1967, pág. 131.

(5) David Torres Sanz, *La administración central castellana*, págs. 16-17.

(6) La bibliografía sobre este punto es enorme. Cfr. por todos Andrea Romano, *Constitutiones Regni Siciliae*, Messina 1991. Wolfgang Wagner, *Las Constituciones del emperador Federico II de Sicilia y la legislación de Alfonso X el Sabio*, en "España y Europa. Un pasado jurídico común", Murcia 1986, pág. 63. También Ditlev Tamm, *Un paralelo nórdico de la obra alfonsina: la legislación del rey Valdemar II de Dinamarca*, en "España y Europa...", págs. 81 y ss.

(7) Cfr. José Antonio Maravall, *Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X*, en "Estudios de Historia del pensamiento español", Madrid 1967, pág. 99.

(8) E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid 1985, pág. 188: "Las infinitas interrelaciones entre la Iglesia y el Estado, activas en todos los siglos de la Edad Media, produjeron híbridos en ambos campos. Los préstamos mutuos y los intercambios de insignias, símbolos políticos,

prerrogativas y derechos honorarios, se han venido realizando incesantemente entre los dirigentes espirituales y seculares de la sociedad cristiana".

(9) Fuero real, I, 2. Espéculo, II,1,5 y IV,7,29 Partidas, II, 1, 5 y 6.

(10) Ver Jesús Lalinde, Una ideología para un sistema (La simbiosis histórica entre el iusnaturalismo castellano y la Monarquía Universal) en "Quaderni Fiorentini per la Storia del pensiero giuridico moderno", 8/1979, págs. 61-156.

(11) Benjamín González Alonso, Poder regio, págs. 206-207 llega a afirmar que la política iniciada en Castilla por Alfonso X es del todo original, pudiéndose calificar sus proyectos de verdaderamente revolucionarios. Así su ideal unificador, sus esfuerzos por fortalecer la monarquía, el movimiento renovador de la cultura que impulsa desde el poder, etc. M^a Paz Alonso Romero, La monarquía castellana y su proyección institucional (1230-1350), en "Historia de España Menéndez Pidal", tomo XIII-I, Madrid 1990, pág. 511.

(12) Aunque la bibliografía existente sobre el particular es extensa, me voy a limitar a J.H. Elliott, La España imperial, 1469-1716, Barcelona 1976, donde pueden encontrarse numerosas referencias al tema.

(13) Sobre esta idea dinámica que desde Alfonso X se imprimió a la gobernación de Castilla, ver en general todo el trabajo de David Torres Sanz, Teoría y práctica de la acción de gobierno en el mundo medieval castellano-leonés, en "Historia. Instituciones. Documentos", nº 12, Sevilla 1986.

(14) José M^a García Marín, El Oficio público, págs. 76 y ss. y 244 y ss.

(15) José M^a García Marín, El Oficio público, págs. 76 y ss.

(16) Para todo lo dicho cfr. José M^a García Marín, Monarquía Católica en Italia. Burocracia imperial y privilegios constitucionales, Madrid 1992, págs. 34 y ss. Ver P. Koschaker, Europa y el Derecho romano, Madrid 1955, págs. 263-265 y 303.

(17) José M^a García Marín, El Oficio público en Castilla durante la Baja Edad Media, 2^a ed. Madrid 1987, pág. 35.

(18) José M^a García Marín, El Oficio público, pág. 36.

(19) José M^a García Marín, El Oficio público, págs. 36 y ss.

(20) Alfonso García Gallo, Cuestiones y problemas de la Historia de la administración española, en "Actas del I Symposium de Historia de la Administración", IEA., Madrid 1970, pág. 52.

(21) Cfr. Jesús Vallejo, Ruda equidad, ley consumada. Concepción de la potestad normativa (1250-1350), Madrid 1992, pág. 163.

(22) Walter Ullmann, Principios de gobierno y política en la Edad Media, Madrid 1971, págs. 23-28. También págs. 144-145. Del mismo autor Il pensiero politico del medioevo, utlizo ed. italiana Roma-Bari, 1984.

(23) Cfr. Helmut Quaritsch, Staat und Souveränität, Frankfurt, 1970, pág. 51, donde viene a resumir la cuestión, para la época medieval, en estos términos: Europa es la Iglesia y como la Iglesia tiene su centro en Roma, Europa depende de Roma. En consecuencia la plenitudo potestatis es del Papa como cabeza de la Iglesia.

(24) Massimo Terni, La pianta della sovranità. Teologia e politica tra medioevo ed età moderna, Roma-Bari, 1995, pág. 26.

(25) Cfr. Bartolomé Clavero, Derecho común, en "Temas de Historia del Derecho", Sevilla 1977, págs. 43 y ss.

(26) Enrique Gacto, Juan Antonio Alejandro y José M^a García Marín, El Derecho histórico de los pueblos de España, 4^a ed. Madrid 1987, pág. 292.

(27) riedrich Meinecke, La idea de la razón de estado en la Edad Moderna, Madrid 1983, pág. 29. P. Koschaker, Europa y el Derecho romano, pág. 262. También págs. 87 a 90.

(28) E.H. Kantorowicz, Los dos cuerpos del rey, págs. 101-102 y 107.

(29) Jesús Vallejo, Ruda equidad, pág. 209-214.

(30) Son diversos los pasajes en los que se reconoce taxativamente ésto. Por ejemplo en II,1,2 o en III,4,18 y en Espéculo I,1,3. Respecto a la obligatoriedad general de tales normas regias: Partidas I,1,15. Cfr. David Torres Sanz, La administración central castellana, págs. 17-18.

(31) José M^a García Marín, El Oficio público, págs. 36 y ss.

(32) José M^a García Marín, El Oficio público, págs. 20-22.

(33) En II,1,2 el propio Alfonso X tiene la precaución de enumerar, casi exhaustivamente, cuáles son las competencias concretas que corresponden a su plenitudo potestatis. Curiosamente, la primera que alega es la competencia para dar, derogar y enmendar leyes y fueros.

(34) José Antonio Maravall, Del régimen feudal al régimen corporativo, pág. 109.

(35) Cfr. Claudio Sánchez Albornoz, La sucesión al trono en los Reinos de León y Castilla, en "Estudios sobre las instituciones medievales españolas", México 1965, págs. 639-704.

(36) Cfr. Joaquín Gimeno Casalduero, La imagen del monarca en la Castilla del siglo XIV, Madrid 1972, págs. 24 y ss.

(37) Que la voluntad del príncipe está en el origen de la ley queda claro, por ejemplo, en Alfonso de Castro, *De potestate legis poenalis*, utilizo la ed. Madrid 1773 de su *Opera omnia*, tomo II, lib. I, cap. I, págs. 239-240: "Lex esta recta voluntas ejus, qui vicem populi gerit... Non est enim lex opus solius intellectus sed neccessarium est, ut ipsi intellectui accedat voluntas, jubendo aut prohibendo in quod ab intellectu praecognitum est... Non enim id quod princeps novit, aut bene intellexit, sed quod principi placuit legis habet vigorem. Praeterea hoc apertissime constare potest ex ipsis legis effectibus, qui... sunt imperare, vetare, permittere, punire. Nullus enim horum effectuum convenit intellectui: sed omnes... sunt proprii voluntatis effectus". Ley es, pues, sólo lo que le place al príncipe. Su voluntad queda desligada de cualquier interferencia de la comunidad. No es ley lo que aquél conoce por medio de su entendimiento, sino lo que establece, a través de un acto de su voluntad. Ninguno de los contenidos propios de la ley (ordenar, prohibir, permitir, castigar) son consecuencia de un acto cognoscitivo o intelectual, sino un efecto derivado de la manifestación expresa de su voluntad.

(38) Cfr. José Antonio Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, tomo I, Madrid 1972, pág. 255-257. Este autor, pág. 261, ha deslindado sagazmente dos formas en que el teocratismo se manifiesta, no sólo en este período sino, más aún, en los siglos XVI y XVII. Uno que enlaza con el origen del poder, que es la forma que con mayor frecuencia nos muestran las fuentes. Otra que viene referida a la naturaleza divina del derecho a reinar de los reyes. Es en ésta donde tendrá su origen el llamado "derecho divino de los reyes".

(39) José Antonio Maravall, *Estado moderno*, págs. 257-258.

(40) *Partidas*, 2,1,5: "Que cosa es Rey. Vicarios de Dios son los Reyes, cada uno en su reyno, puestos sobre las gentes, para mantenerlas en justicia, e en verdad quanto en lo temporal, bien assi como el Emperador en su Imperio...". Respecto a su contraste con el poder del emperador, II,1,8: "...Sabida cosa es, que todos aquellos poderes... que los Emperadores han... que esos mismos han los Reyes en sus Reynos, e mayores..."

(41) Cfr. Francesco Calasso, *I glossatori e la dottrina della sovranità*, Milán 1951, págs. 47 y ss.

(42) E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, págs. 53-56.

(43) E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, pág. 61. Como ha señalado Enrique Gacto, mientras la legislación del rey visigodo se ocupaba de cuestiones relativas a Derecho privado, penal y procesal, la precedente de las reuniones conciliares se ocupaba tanto de cuestiones del Estado como de la Iglesia. "Estas leyes generales y fundamentales del reino, normalmente tras su confirmación en la asamblea conciliar se insertan entre los demás cánones... Así sucedería con la ley recesvindiana sobre los bienes privados del rey y el patrimonio de la Corona (*Liber*, II,1,5), que serviría de base al canon 10 del Concilio VIII, o con la de Chindasvinto sobre reos de alta traición y desertores (*Liber*, II,1,6), que inspiraría el canon 1 del Concilio VII". Otro caso, esta vez inverso, sería el de la ley de Recesvinto (*Liber* II,1,7) que castigaba a quienes maldecían al rey y que procedía del canon 5 del Concilio V. Otro ejemplo paradigmático de la entente existente entre la corona y la Iglesia en la España visigoda, viene constituido por los casi literales contenidos de Concilio IV de Toledo (633), canon 75 y *Liber Iudiciorum* (654), tit. preliminar, 9, del que se ofrece traducción: "Que nadie de entre

nosotros arrebate con soberbia el trono. Que nadie excite las discordias entre los pueblos. Que nadie prepare la muerte de los reyes, sino que, muerto pacíficamente el rey, la nobleza de todo el pueblo, en unión de los obispos que recibieron poder de atar y desatar y por cuya bendición y unción se confirma a los príncipes, juntos todos y unánimes, queriéndolo Dios, constituyan al sucesor del reino para que...no se origine ninguna división de la patria..." En Enrique Gacto Fernández, Juan Antonio Alejandro García y José M^a García Marín, *El Derecho histórico*, págs. 118-120.

(44) E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, pág. 67. Probablemente la fecha que el autor refiere no sea la de 635, sino 653. Cfr. José Orlandis, *Historia de España. La España visigótica*, Madrid 1977, págs. 170-173. La ley a que alude Kantorowicz aparece recogida en las Decretales pseudoisidorianas. "En esta ley -nos dice el autor- el rey visigodo insistía en que el honor era debido no a la persona del rey, sino al poder real; no a la mediocridad personal del rey, sino al honor de su grandeza: los derechos y no la persona hacen a un rey".

(45) E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, págs. 68-69. Un ejemplo elocuente nos lo presenta el propio autor en págs. 70 y ss., cuando al hablar del frontispicio de los Evangelios de Aquisgrán nos dice que tanto la frase *imperator ad celum erectus* (proveniente, por cierto de la Colección canónica conocida como *Collectio canonum*, o también *Hispana*, del 633-636, cuya autoría pertenece a San Isidoro de Sevilla), como la imagen del emperador, a la que acompaña, con igual maiestas que Cristo, suponen una deificación del mismo inusual hasta el momento.

(46) *Memorias de Don Enrique IV de Castilla*, tomo II, Madrid 1835-1913, n^o XXV, año 1453, pág. 44. Menos contundente, aunque sí influenciado por la mentalidad política de su tiempo -era un monárquico convencido tanto en el plano de la potestad eclesiástica como temporal- se muestra el obispo Rodrigo Sánchez de Arévalo, *Suma de la Política*, B.A.E. CXVI, Madrid 1959, pág. 303: "Ca todas las leyes escriptas, así de gentiles como de cathólicos, dizen que pues el rey es una imagen de Dios en la tierra, toda criatura le deve abaxar la cabeça. Onde en tanto grado amonestan a esta obediencia y reverencia, que reputan ser crimen de sacrilegio juzgar o reprehender lo qu'el príncipe faze. Ca dizen que en la tierra no ay quien le diga "¿por qué fazes ésto?".

(47) *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla*, tomo IV, Madrid 1882, encabezamiento, pág. 1.

(48) Ver para ésto David Torres Sanz, *Teoría y práctica de la acción de gobierno en el mundo medieval castellano-leonés*, en *Historia. Instituciones. Documentos*, n^o 12, Sevilla 1986, pág. 18.

(49) José M^a García Marín, *El Oficio público*, pág. 22. Cfr. F.H. Hinsley, *Sovereignty*, London 1966, pág. 54.

(50) Cfr. E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, pág. 93 y 95: "Esta tipología -nos dirá- cubría, de hecho, dos aspectos del oficio real, uno ontológico y otro funcional, y ambos se reflejaban en los títulos honoríficos con los que tan a menudo se ensalzaba al gobernante medieval: Imagen de Cristo y Vicario de Cristo". No obstante, en pág. 99 advierte que el paso de la Alta a la Baja Edad Media supuso un cambio paulatino de la

"monarquía litúrgica" a la "monarquía por derecho divino". Ver F.H. Hinsley, *Sovereignty*, págs. 55-67.

(51) E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, págs. 99-100 y 109.

(52) Friedrich Meinecke, *Idea de la razón de estado*, pág. 29

(53) Helmut Quaritsch, *Staat und Souveränität*, págs. 72-73. Los nacionalismos bajomedievales constituyen ahora el principal problema de la Iglesia. Su lógica consecuencia, el papal-cäsaristischen, estará en el origen del final de la vieja *universitas christiana* acariciada por los papas y vista con cierta complacencia por los príncipes seculares.

(54) Es curioso que en la época del Renacimiento el pensamiento en general, con toda la carga de Modernidad que lleva consigo, en realidad aparece como ensimismado, detenido en la contemplación de un pasado clásico que considera insuperable y digno, él sólo, de ser imitado. Incluso los grandes movimientos religiosos, como la Reforma, en realidad el "cambio" que proponen no es otra cosa que una vuelta al pasado, en este caso a la pureza de la fe evangélica. Cfr. sobre ésto las hermosas reflexiones, llenas de contenido de Federico Chabod, *Historia de la idea de Europa*, Madrid 1992, págs. 50-51. Hacía tiempo que la Iglesia necesitaba una renovación. Ante las dudas, las tibiezas y vacilaciones del afamado Erasmo (que tanto excitaban a Lutero) para los católicos, y sobre todo los españoles, el rey a la cabeza, lo que el reformador alemán necesitaba era un hombre tan capaz como él de romper, dentro de la ortodoxia católica, la inercia que había desviado el curso normal de la Iglesia desde hacía varios siglos. Un hombre realista, un católico de acción que supliese, o mejor, conjugase las disquisiciones teóricas y las enriquecedoras controversias evangélicas, con la energía restauradora o contrarreformista que la Iglesia de Roma necesitaba. Lo que jamás se atrevió a hacer el mesurado humanista holandés, lo haría el enérgico hidalgo gipuzcoano. Cfr. Ricardo García Villoslada, *Loyola y Erasmo*, Madrid 1965.

(55) Cfr. Salvo Mastellone, *Storia del pensiero*, págs. 37-40.

(56) Antonio Truyol y Serra, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, II, Madrid 1975, págs. 36-37.

(57) E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, págs. 220-221. Cfr. Massimo Terni, *La pianta della sovranità*, págs. 106-121.

(58) Massimo Terni, *La pianta della sovranità*, pág. 81.

(59) Cfr. sobre tan tratado tema Manuel Fernández Alvarez, *Carlos V. Un hombre para Europa*, Madrid 1976, págs. 76-78. Del mismo autor *Política mundial de Carlos V y Felipe II*, Madrid 1966, pág. 83. También José M^a Jover Zamora, *Carlos V y los españoles*, Madrid 1963, pág. 215. El universalismo carolino, de firme implantación en el plano religioso, había servido o se había pretendido que sirviera de elemento de cohesión, no sólo de los disímiles elementos de la Monarquía Hispánica, sino incluso de toda Europa. Cfr. Ettore A. Albertoni, *Impero e Spagna nel pensiero politico italiano*, en "Il pensiero politico. Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociali", anno XXII, n° 1, Firenze 1989, pág. 25.

- (60) Marcel Bataillon, Erasmo y España, México 1950, pág. 364.
- (61) Marcel Bataillon, Erasmo y España, págs. 364-365.
- (62) Escribe Bataillon, Erasmo y España, pág. 367: "...varios días después escribió Carlos de su puño y letra al Papa expresándole firmemente su deseo de paz universal y de reforma. Invitaba a Clemente VII a convocar un Concilio para destruir las herejías, reducir a los infieles y restaurar la Santa Iglesia. Le daba su real palabra de no tolerar que se planteara en este Concilio la cuestión de la deposición o suspensión del Papa. No era comprometerse demasiado con el prisionero del castillo de Sant'Angelo".
- (63) Johan Huizinga, Erasmo, Barcelona 1989, págs. 250-251.
- (64) Marcel Bataillon, Erasmo y España, págs. 368-371.
- (65) Al entender de Federico Chabod, Historia de la idea de Europa, pág. 47, durante los siglos XVI y XVII, la existencia en Europa de estados independientes no eclipsa totalmente la idea de corps politique, en el que los estados miembros participan, como siempre había sucedido, de unos principios comunes a todos.
- (66) Gerhard Ritter, El problema ético del poder, Madrid 1972, pág. 27.
- (67) Ver Joaquín Gimeno Casalduero, La imagen del monarca, págs. 45 y ss. donde reconoce idéntica fuerza en la ascunción del teocratismo en los Castigos e documentos de Sancho IV, el Libro de los cien capítulos de fines del siglo XIII o en la obra de Don Juan Manuel.
- (68) Don Juan Manuel, Libro de los Estados, cap. XXXVI, en B.A.E., LI, Madrid 1952, pág. 357. Aunque un tanto enigmáticamente agrega: "...por ende non sé yo mucho desto; mas los que son del imperio ó a los que esto tañe, ellos se lo vean; ca nos non habemos que adobar en esto nin nos queremos meter en lo que non habemos de librar". El mismo Don Juan Manuel en el Libro de los Castigos, dirigido, como se sabe, a su hijo Fernando, deja constancia no sólo del carácter vicarial del rey, sino de lo que entiende por rey y por tirano: "Fijo Don Fernando:... Vos debedes saber que los reyes en la tierra son à semejanza de Dios, et creed por cierto, que segund los merecimientos del pueblo... dales Dios buenos reyes... Et quando el pueblo yerra contra Dios, et non le sirven como deben, dales Dios Reyes torticeros, et crueles, et cobdiciosos...". En B.A.E., LI, cap. IV, pág. 268. Sobre el tema de la tiranía en Castilla y el derecho de los súbditos, ver las interesantes págs. de Joaquín Gimeno Casalduero, La imagen del monarca, págs. 95 y ss.
- (69) Crónica de Don Fernando IV, en "Crónica de los Reyes de Castilla", tomo LXVI, I, Madrid 1953, pág. 139.
- (70) Crónica de Don Alfonso XI, en B.A.E., tomo LXVI, I, Madrid 1953, pág. 235. Cfr. Joaquín Gimeno Casalduero, Imagen del monarca, pág. 60. También Walter Ullmann, Principios, pág. 145.
- (71) José M^a García Marín, El Oficio público, pág. 19.

(72) Cfr. Massimo Terni, *La pianta della sovranità*, Roma-Bari 1995, pág. 12 y 13.

(73) Massimo Terni, *La pianta della sovranità*, pág. 14. Como vemos las soluciones dadas en Francia y

en Inglaterra en el siglo XVII son divergentes. No debe sorprender, ya que el pensamiento político-filosófico de la Europa continental no había desarrollado aún una forma política asociada a instituciones parlamentarias. En Francia, como en España, por citar a los otros dos grandes estados territoriales del momento, habían sabido elaborar - sobre todo aquella- una teoría del Estado de carácter abstracto, es decir, entendido como una organización en sí misma. También había llegado a asociar e incluso identificar a ese estado con la persona del rey, pero nunca llegó a desplegar toda una doctrina que entendiera al rey como "corporación unipersonal", tal como se desprendía de la doctrina de los Dos Cuerpos del Rey. Ver E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, pág. 31. Sobre la importancia que el estamento de los juristas alcanzó en la Inglaterra de la primera mitad del siglo XVII, al combatir las prerrogativas absolutistas del rey esgrimiendo la bandera de la *supremacy of law*, ver P. Koschaker, *Europa y el Derecho romano*, págs. 261-262.

(74) Jesús Vallejo, *Ruda equidad*, págs. 341-342 y 362-363, 366 y 371-372.

(75) Así quedó firmemente establecido en el *Liber Iudiciorum* (654), II, 2, 1. Así lo defendió en términos inequívocos, con su imponente autoridad no sólo en el siglo VII sino en siglos posteriores, San Isidoro de Sevilla y así lo reflejan los cánones de algunos Concilios toledanos, especialmente el canon 9 del Concilio XVI. Cfr. por todos Luís García de Valdeavellano, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, Madrid 1970, pág. 192.

(76) *Partidas*, II,1,15. Cfr. Aquilino Iglesia Ferreirós, *La creación del Derecho. Una historia del Derecho español*, vol. II, Barcelona 1988, págs. 249-250.

(77) Aquilino Iglesia Ferreirós, *La creación del derecho*, págs. 250-251.

(78) Jesús Vallejo, *Ruda equidad*, pág. 343 y 359.

(79) Enrique Gacto Fernández, Juan Antonio Alejandro García, José M^a García Marín, *El Derecho histórico*, pág. 300. Cfr. P. Koschaker, *Europa y el Derecho romano*, págs. 77 y ss.

(80) Walter Ullmann, *Principios*, págs. 51-53.

(81) Enrique Gallego Blanco, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid 1973, pág. 18.

(82) Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política*, págs. 145 y ss. Cfr. P. Koschaker, *Europa y el Derecho romano*, págs. 80-81.

(83) Enrique Gallego Blanco, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado*, pág. 37. Bartolomé Clavero, *Derecho común*, pág. 53-56. P. Koschaker, *Europa y el Derecho romano*, págs. 80-83. La idea que Gregorio VII tenía de cuáles habían de ser las relaciones entre Iglesia y Estado, aparecen, si cabe, más claras aunque no más

contendientes en su Carta a Hermann Obispo de Metz. Cfr. Jean Touchard, Historia de las ideas políticas, Madrid 1972, pág. 128.

(84) Enrique Gallego Blanco, Relaciones entre la Iglesia y el Estado, págs. 37 y ss. Cfr. E.H. Kantorowicz, Los dos cuerpos del rey, págs. 200 y ss. Sin duda los principales adversarios con que contó la Iglesia en el siglo XIV fueron Marsilio de Padua (?-1342) y Guillermo de Ockam (1270-1347) quienes, con sólo diferencia de matices, llegan a atribuir toda potestad, incluso espiritual, al estado. Ver Jean Touchard, Historia de las ideas políticas, págs. 164-169.

(85) E.H. Kantorowicz, Los dos cuerpos del rey, pág. 201. La idea de *corpus mysticum* que la Iglesia había elaborado para explicar la relación de Cristo con su Iglesia, fue apropiada por los juristas laicos para explicar la relación existente entre el rey y el estado. Este nuevo concepto lo encontraremos aplicado tanto en reinos gobernados "políticamente" como Inglaterra, como en los que lo són "monárquicamente", como es el caso de Francia. Ver págs. 212-215.

(86) La doctrina del "cuerpo místico" aparece con fuerza, empero, en los tiempos del emperador, contemporáneo por cierto de Enrique VIII Tudor. Aunque los ejemplos pueden multiplicarse, me voy a remitir a uno. Fray Prudencio de Sandolval, Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos V, en B.A.E., tomo LXXX, Madrid 1955, pág. 226, recoge un pasaje del cronista Ayora, contemporáneo de Carlos V donde se dice: "Y el rey, asimismo, los debe oír y acoger e remediar (a sus súbditos) con sus propias entrañas y miembros unidos consigo mismo como con cabeza. De lo qual redundan un cuerpo místico, figurado del que Cristo y su Iglesia hacen". Cfr. Salvador de Madariaga, Carlos V, Barcelona 1995, págs. 79-100. Sobre la dualidad que en la persona y comportamiento de Carlos V se advierte de rey medieval a veces y a veces moderno, o si se quiere postmedieval, ver pág. 79. En pág. 87 discurre con todo sentido: "La diferencia entre ambos monarcas no era, pues, mera querrela personal; procedía de un desfase histórico: Francisco I vivía en el hoy para el mañana; Carlos V en el ayer para el pasado mañana. Francisco I estaba creando a Francia; Carlos soñaba en el imperio medieval y vislumbraba ya los Estados Unidos de Europa".

(87) Massimo Terni, La pianta della sovranità, págs. 68-73. Cfr. Enrique Gallego Blanco, Relaciones, págs. 60-61. Ver también A. Black, The Conciliar Movement, en "The Cambridge History of Medieval Political Thought, 350-1450", Cambridge 1988, págs. 577-582.

(88) Enrique Gacto Fernández, Juan Antonio Alejandro García, José M^a García Marín, El Derecho histórico, pág. 301.

(89) Ibidem.

(90) Ibidem, pág. 302.

(91) Inglaterra con Enrique VIII y Francia con Francisco I inician el proceso moderno de estatalización con la creación de monarquías nacionales y fuertemente centralizadas. Ellos reconstruyen a la medida de sus reinos la fragmentada potestas medieval en una unidad propia, pujante y agresiva, capaz de enfrentarse con éxito a los intentos simultáneos del papa y el emperador por imponer un trasnochado poder universal y

teocrático. No así sucede en Italia y Alemania donde la oposición papal e imperial, con el teocratismo como estandarte ideológico, propiciará la formación de principados autónomos contrarios por esencia a la unidad, el nacionalismo y las amplias construcciones territoriales propias de aquellos estados modernos. Ver Massimo Terni, *La pianta della sovranità*, págs. 76 y ss.

(92) Ver Massimo Terni, *La pianta della sovranità*, págs. 77 y ss.

(93) Ver J.H. Elliott, *España y su mundo (1500-1700)*, Madrid 1990, págs. 36 y ss. José M^a García Marín, *Monarquía Católica*, págs. 17 y ss., donde se puede encontrar bibliografía sobre el particular.

(94) Enzo Sciacca, Ferrault, Chasseneux e Grassaille. Alle origine della teoria della sovranità nel pensiero politico moderno, en "*Studi in onore di Cesare Sanfilippo*", vol. 6, Milano 1985, pág. 699. Cfr. del mismo autor *Le redice teoriche dell'assolutismo nel pensiero politico francese del primo Cinquecento (1498-1519)*, Milano 1975, págs. 69-86.

(95) Enzo Sciacca, Ferrault, págs. 699-700.

(96) Salvo Mastellone, *Storia del pensiero politico europeo dal XV al XVIII secolo*, Torino 1989, págs. 15-16.

(97) Cfr. Mario D'Addio, Machiavelli e antimachiavelli, en "*Il pensiero politico. Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociali*", año II, n° 3, Firenze 1969, págs. 329-336. Luigi Firpo, *Le origini dell'anti-machiavellismo*, Ibidem, págs. 337-367. En realidad todo el n° de esta revista está dedicado al pensador florentino.

(98) La bibliografía sobre Maquiavelo es extraordinariamente amplia. Sin el menor afán de exhaustividad, me remito a Gerhard Ritter, *El problema ético*, pág. 29. Antonio Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, II, Madrid 1975, págs. 10 y ss. Salvo Mastellone, *Storia del pensiero*, págs. 20-24. Sobre la esencia de la razón de estado en la Edad Moderna, ver el ya clásico estudio de Friedrich Meinecke, *Idea de la razón de estado*, a modo de introducción págs. 3 y 5. Escribe Meinecke, pág. 31 que aunque la Antigüedad conoció y sufrió la razón de estado, en la Edad Moderna el cristianismo dogmático prestó al concepto un valor realmente trágico. "Es por eso -dirá-, una necesidad histórica, que el hombre con quien comienza en el Occidente moderno la historia de la razón de Estado y del que ha recibido su nombre el maquiavelismo, fuera un pagano que no conocía el miedo del infierno, y que pudo, de esta suerte, dedicarse con serenidad clásica a reflexionar sobre la esencia de la razón de Estado".

(99) Gerhard Ritter, *El problema*, págs. 31-33. Salvo Mastellone, *Storia del pensiero*, págs. 25-36. También Pierre Mesnard, *Il pensiero politico rinascimentale*, trad. italiana, Bari 1963, donde pueden encontrarse consideraciones de interés sobre el tema. Antonio Truyol y Serra, *Historia*, págs. 9 y ss. Sobre Erasmo puede consultarse la ya clásica obra de Johan Huizinga, *Erasmo*, Barcelona 1989, con la apasionada introducción de Lucien Febvre.

(100) Mario D'Addio, *Machiaveli e antimachiaveli*, págs. 330-332. También Francisco Javier Conde, *El saber político en Maquiavelo*, Madrid 1976, págs. 96-97. Leo Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid 1964, págs. 74 y ss.

(101) Siempre me ha sorprendido por su agudeza y el pragmatismo que destila, una de las muchas frases que Maquiavelo dedica (Discorsi I, 27) a su admirado Fernando el Católico, al que poco menos que consideraba maestro en el arte de la simulación y del que elogia sin reservas el uso instrumental que hace de la religión en su permanente búsqueda de la razón de estado: "Cierto príncipe de nuestros días, al que no es bueno nombrar -dirá-, no predica nunca sino la paz y la fe y es el más grande enemigo de la una y de la otra, y tanto la una como la otra, si las hubiera observado, le habrían quitado en muchas ocasiones su reputación o su estado". En muchos casos Maquiavelo se nos muestra como un enigma y así puede seguir siéndolo por mucho tiempo. Ni asomo de titubeos en sus planteamientos doctrinales, paradigma de atrevimiento en su época. Da la impresión de que sus escritos no parecen transpirar ni transmitir esa angustia que, osmóticamente o por simpatía, circula por lo común entre el verdadero creador y sus anonadados lectores y seguidores. Hablo de una angustia familiar al intelectual, que nace de la duda lógica, de la vacilación en la aplicación de un método o el hallazgo de unas soluciones revolucionarias. Es algo que parece atribular a todo pensador que intenta sujetar, flexionar conforme a unas coordenadas no por atrevidas menos lógicas, previas y precisas el perenne discurrir de algo vivo como es un cuerpo social y político. En el caso del florentino, un ente a veces convulso y siempre en movimiento, como es el caso de la Italia de principios del quinientos, en realidad la principal preocupación de Maquiavelo.

(102) Por ejemplo en los Discorsi, I,12. Esclarecedor es el trabajo de Luigi Firpo, *Le origini dell'antimaquiavellismo*, en "Il pensiero politico...", anno ii, n° 3, Firenze 1969, págs. 336-367. Lo mismo puede decirse de Salvo Mastellone, *Aspetti dell'antimaquiavellismo in Francia: Gentillet et Languet*, Ibidem, págs. 376-415.

(103) Cfr. por ejemplo Federico Chabod, *Historia de la idea*, pág. 53.

(104) Me he referido a ello en *En torno a la naturaleza del poder real en la monarquía de los Austrias*, en "Historia. Instituciones. Documentos", n° 11, Sevilla 1984, pág. 116.

(105) Rodrigo Sanchez de Arévalo, *Suma de la política*, cit. pág. 291.

(106) Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, pág. 200.

(107) Enzo Sciacca, Ferrault, Chasseneux e Grassaille, pág. 710.

(108) Enzo Sciacca, Ferrault, Chasseneux e Grassaille, págs. 712-715.

(109) Enzo Sciacca, Ferraul, Chasseneux e Grassaille, págs. 716-736. También Vincenzo Piano Mortari, *Potere regio e consuetudine redatta nella Francia del Cinquecento*, en "Quaderni fiorentini per la historia del pensiero politico moderno", I (1972), págs. 131 y ss. Del mismo autor *Ordinamenti politici e diritto nel secolo XVI*, en "Diritto e potere nella storia europea", I, Florencia 1982, pág. 476.

(110) Enzo Sciacca, Ferraul, Chasseneux e Grassaille, págs. 716 y ss.

(111) Enzo Sciacca, Ferrault, Chasseneux e Grassaille, págs. 742 y ss. E.H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*, págs. 212-213 anota cómo desde principios del siglo XV encontramos en los doctrinarios franceses recogida la idea del estado como

"cuerpo político y místico". Su fundamento se halla en el reconocimiento expreso de la existencia de antiguas costumbres configuradoras de una verdadera constitución no escrita que regía por encima, incluso, de la voluntad de los reyes.

(112) Massimo Terni, *La pianta della sovranità*, págs. 13 y 19. Cfr. Friedrich Meinecke, *Idea de la razón de estado*, pág. 64.

(113) Friedrich Meinecke, *Idea de la razón de estado*, pág. 59.

(114) Massimo Terni, *La pianta della sovranità*, pág. 7. Ver también pág. 25.

(115) Cesare Vasoli, *Il metodo ne "La République"*, en *"Il pensiero politico. Rivista di Storia delle Idee Politiche e Sociali"*, año XIV, nº 1, Firenze 1981, págs. 3, 4, 8 y 12. Alberto Tenenti, *Teoria della sovranità e ragion di stato*, *ibidem*, págs. 36-37 anota que circunstancias semejantes a las que se producirían en la Inglaterra de mediados del XVII, se estaban produciendo en la Francia de la segunda mitad del XVI. Su situación de bienestar anterior había sufrido un cambio apreciable. En él confluían tendencias contrapuestas representadas por la católica España y la Inglaterra protestante. Sobre el carácter "científico" de la doctrina contenida en la *République*, y el paso que supuso desde una filosofía política a una ciencia política en sentido estricto, cfr. Salvo Mastellone, Bodin e la *"Science politique"*, en *"Il pensiero politico..."*, cit., págs. 52-53.

(116) Friedrich Meinecke, *Idea de la razón de estado*, págs. 59-61. Alberto Tenenti, *Teoria della sovranità*, págs. 36-37. Ver las sugerentes págs. de Antonio Marongiu, Bodin, lo Stato e gli "stati", en *"Il pensiero politico..."*, anno XIV, nº 1, Firenze 1981, págs. 78-92.

(117) Sobre la tipología de las formas de estado y de gobierno en *La République*, tratan los libros II y VI esencialmente. Aunque la bibliografía sobre el asunto es numerosa cfr. Donatella Marocco Stuardi, *La teoria delle forme di stato e di governo nella "République" di Jean Bodin*, en *"Il pensiero politico..."*, anno XI, nº 3, Firenze 1978, págs. 321-344. Ver las reflexiones a propósito del tema en Margherita Isnardi Parente, *Jean Bodin su tirannide e signoria nella "République"*, en *"Il pensiero politico..."*, anno XIV, nº 1, Firenze 1981, págs. 61-77.

(118) Incluso en algún momento de su obra llegará a afirmar que si la soberanía es cosa del rey, el poder efectivo corresponde a los oficiales públicos. Cfr. Salvo Mastellone, Bodin e la *"science politique"*, pág. 59. Del mismo autor hay interesantes consideraciones sobre el papel de la burocracia para lograr un estado "bien administrado", tanto en el aspecto civil como en el económico, ya que ellos son los verdaderos ejecutores de las normas emanadas del príncipe, en *La naissance de l'état administratif*, en *"Théorie et pratique politiques à la Renaissance"*, París 1977, págs. 471-481 y en *Storia ideologia d'Europa da Savonarola a Adam Smith*, Firenze 1979, pág. 120. Es lógico que esto sea así habida cuenta del carácter complejo que el estado moderno adopta, así como la imposibilidad de que el príncipe pueda acudir a todos los negocios. De ahí que los órganos judiciales y administrativos adquieran un relevante papel. Cfr. Vittor Ivo Comparato, *Bodin*, Bolonia 1981. También *Sulla teoria della funzione pubblica nella "République" di Jean Bodin*, en *"Il pensiero politico..."*, anno XIV, nº 1, Firenze 1981, págs. 93-112.

(119) Joseph Hudault, *Histoire des institutions de la France. Ancien Régime, Révolution, Empire*, París 1994, págs. 99-121. Hay un supuesto de particular interés en que el parlamento de París declara contraire aux lois fondamentales la decisión de un rey por atentar contra el principio fundamental de la inalienabilidad de los dominios de la corona. Se trata de Francisco I, quien tras la derrota de Pavia (1525) y siendo prisionero del emperador, abandona en manos de Carlos V la Borgoña en cumplimiento del Tratado de Madrid de 1526. Un arrê de 10 de diciembre de 1527 dictado por el parlamento de París declara nula esta cláusula del Tratado. P. Koschaker, *Europa y el Derecho romano*, págs. 250 y 262 ha hecho una breve pero clarificadora historia del parlamento de París, cuya sede permanente y organización en la capital data del siglo XIII, celebrando sus sesiones anualmente desde 1308. Sus reparos (remontrances) contra disposiciones reales puso en incómoda situación a reyes tan absolutos como Luís XIV y Luís XV.

(120) Alberto Tenenti, *Teoria della sovranità*, págs. 37-40. El mismo Bodin critica en el cap. IV del Lib. VI de la *République* la contradicción en la que incurre Maquiavelo, quien tras elogiar el estado popular como mejor forma de gobierno, más tarde estima que para que Italia recupere el lugar que le corresponde entre los países europeos, lo mejor es que sea gobernada por un príncipe dotado de poderes ilimitados, un verdadero tirano: cfr. Salvo Mastellone, *Bodin e la "science politique"*, pág. 56. Sobre lo que Bodin entiende por justicia armónica, ver *ibidem*, pág. 58. En el mismo vol. de "*Il pensiero politico...*", ver Donatella Marocco Stuardi, *La teoria della Giustizia armonia nella "République"*, págs. 134 y ss.

(121) Friedrich Meinecke, *Idea de la razón de Estado*, pág. 65.

(122) Salvo Mastellone, *Storia del pensiero politico*, pág. 48. Aunque el concepto de soberanía aparece por vez primera en su *Methodus*, es en la *République* donde recibe el tratamiento adecuado.

(123) Ver Salvo Mastellone, *Venalità e machiavelismo in Francia, 1572-1610*, Firenze 1972, donde se hallan abundantes consideraciones sobre los funcionarios públicos como agentes activos del poder centralizador de la monarquía del Renacimiento. Del mismo autor Bodin e la "*science politique*", cit. pág. 55 donde afirma que el estado para Bodin en cuanto poder administrativo debe gobernar sobre el plano jurídico, pero también sobre el económico. Sin olvidar a Roland Mousnier, *La venalité des officiers sous Enry IV e Louis XIII*, París 1971.

(124) Charles Loyseau, *Traité des offices*, París 1610, Livre I, Chap. I, nº 118-120. Cfr. Salvo Mastellone, *Il trattato di Ch. Loyseau "Du Doroit des Offices"*, en "*L'Educazione Giuridica. IV. Il pubblico funzionario: modelli storici e comparativi*". Tomo II, *L'età moderna*, Perugia 1981, págs. 17-26.

(125) Alberto Tenenti, *Teoria della sovranità*, págs. 43-44. Salvo Mastellone, *Storia del pensiero*, pág. 48 y 49.

(126) Alberto Tenenti, *Teoria della sovranità*, pág. 46. Salvo Mastellone, *Storia del pensiero*, pág. 49: "La monarquía regia o legítima es aquella en la que los súbditos odeben a las leyes del rey y el rey a las leyes de la naturaleza, quedando a los súbditos la libertad natural y la propiedad de sus bienes".

- (127) Jean Touchard, Historia de las ideas políticas, págs. 201-202.
- (128) Salvo Mastellone, Storia del pensiero, págs. 55-59.
- (129) Cfr. Enrique Gacto Fernández, Juan Antonio Alejandro García y José M^a García Marín, El Derecho histórico, págs. 423 y ss. Cfr. Varios autores, El pactismo en la Historia de España, Madrid 1980.
- (130) Cfr. José Antonio Maravall, Estado moderno, I, págs. 273-274.
- (131) Sobre la teoría de la traslación de la jurisdicción suprema de Dios a la comunidad y de ésta al príncipe en algunos representantes de la Segunda Escolástica (Vitoria, Soto, Molina o Suárez), ver Francisco Murillo Ferrol, Saavedra Fajardo y la política del Barroco, Madrid 1989, págs. 94-95.
- (132) A todos ellos me he referido expresamente en La Burocracia castellana, págs. 27 y ss.
- (133) Bernardino de Mendoza, Los seis libros de los políticos o doctrina civil de Justo Lipsio, que sirven para el gobierno del Reyno o Principado, Madrid 1604, "Introducción".
- (134) Benito Arias Montano, Aforismo sacados de la historia de Cayo C. Tácito para conservación y aumento de las monarquías, Barcelona 1609, n^o 19, pág. 4.
- (135) Pedro de Rivadeneira, Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano, B.A.E. LX, Madrid 1952, pág. 458.
- (136) Eugenio Narbona, Doctrina política y civil escrita en aphorismos, Madrid 1621, aforismo n^o 44, pág. 60.
- (137) Eugenio Narbona, Doctrina política, págs. 1 y 2.
- (138) Baltasar Alamos de Barrientos, Tácito español ilustrado con aforismos, Madrid 1614. Annales, I, aforismo 289, pág. 39.
- (139) Juan Alfonso de Lancina, Comentarios políticos a Cayo Cornelio Tácito, Madrid 1687, pág. 43, n^o 1 y 2.
- (140) Salvador de Mallea, Rey pacífico y gobierno de rey católico..., Gánova 1646, pág. 58.
- (141) Diego de Saavedra Fajardo, Introducciones a la política y razón de Estado del rey católico don Fernando, Madrid 1631, II, IV, pág. 430. En Idea de un príncipe político cristiano, Amberes 1655, págs. 381-382 el mismo autor despliega esta sugestiva teoría respecto a la relación rey-ministros: "Conveniente es -dice- que los tenga... tan sugetos y modestos, que no aya resolución que la atribuyan a su consejo, sino al Príncipe. Asístanle al trabajo, no al poder. Tenga ministros, no compañeros del Imperio. Sepan que puede mandar sin ellos, pero no ellos sin él... Si todo lo confiere el Príncipe, más

será consultor que Príncipe. La dominación se disuelve cuando la suma de las cosas no se reduce a uno".

(142) Diego Tobar y Valderrama, Instituciones políticas, Alcalá 1644, II, II, págs. 113 y 115.

(143) Esta es, por ejemplo, la posición de Francisco de Vitoria, en quien vemos recogida la doctrina del absolutismo político de manera indubitada. Cfr. José Antonio Maravall, Estado moderno, I, pág. 262.

(144) Tomás Sanchez, Consilia seu opuscula moralia, Lugduni 1681, II, II, 35, nº 5.

(145) José Antonio Maravall, Estado moderno, I, pág. 289 y ss.

(146) Interesantes reflexiones sobre el particular pueden verse en Bartolomé Clavero, Institución política y Derecho: acerca del concepto historiográfico de "Estado moderno", en "Revista de Estudios Políticos" (Nueva Epoca), nº 19, enero-febrero 1981, Madrid 1981, págs. 43 y ss. En pág. 52 escribe: "El concepto de Estado sigue en ella (la Edad Moderna) faltando; falta su constancia en la 'mentalidad' de la época y falta, sobre todo, su presencia contrastada en las instituciones del momento". J.H. Elliott, Poder y propaganda en la España de Felipe IV, en "España y su mundo, 1500-1700", Madrid 1990, págs. 212- 213 tras reflexionar que el carácter multiterritorial de la Monarquía constituyó una dificultad añadida para potenciar la idea de poder central y, por tanto de estado, concluye que la idea de estado como entidad abstracta se dió en España con menos fuerza, por ejemplo, que en la Francia de Richelieu. De todas formas autores políticos que emplearon el término Estado en un sentido que nos sugiere algo más que un rango social o una simple referencia a territorio, sí que existieron. Brevemente quiero referirme a Mateo López Bravo, De rege et regendi institutione, concretamente la segunda edición Madrid 1627 traducida por Henry Mechoulán, Mateo López Bravo. Un socialista español del siglo XVII, Madrid 1977. Es curioso que en los dos primeros libros no utilice el término "Estado" y sí en el tercero, que añadió en la ed. de 1627, encontrándonos en los anteriores con el común vocablo "república" (págs. 151, 156, 176, 181, 182, 183, 193, 196...). Cuando se refiere a "Estado" con significado de "estamento", lo hace de manera muy clara (pág. 198). El autor explica ésto en su interesante Introducción. Estado como poder político lo encontramos muchas veces: 251, 268, 279, 288, 294, 300, 301, 311, 318, 335, 336, 338...

(147) J.H. Elliott, España y su Imperio en los siglos XVI y XVII, en "España y su mundo", cit., pág. 34: "...la adquisición de un imperio supone un enorme reto para las autoridades de la metrópoli. Estudiando la historia de la España de los Habsburgo es muy fácil olvidar los problemas sin precedentes y el heróico esfuerzo que implica dotar de gobierno efectivo un imperio global". Ver mi Monarquía Católica en Italia, voces "centralización-autonomismo", "constitución política y nacionalismo", estado moderno", págs. 409-410. También me he referido a ello con insistencia en España, Italia, cit.

(148) Cfr. José M^a García Marín, En torno a la naturaleza del poder real, cit. Jaime Vicéns Vives, Estructura administrativa estatal, siglos XVI-XVII, en "Coyuntura económica y reformismo burgés", Barcelona 1971, págs. 101 y ss. De todas formas, el principio de que el rey está desligado del cumplimiento de las leyes, no siempre quedó

claramente formulado por la literatura jurídica y política de estos siglos. Hay un caso al que me quiero referir. Se trata de Jerónimo Castillo de Bobadilla, Política para Corregidores y Señores de vasallos, Madrid 1597, II, X, nº 52, pág. 432-433. Aunque admite que el rey está a legibus solutus, sin embargo considera que "no hay cosa que mas incite y anime a los populares para guardar las leyes, que verlas guardar al Principe, y assi es, que injustamente se manda, lo que quien lo manda no lo observa, pues si es bueno lo que se manda, ¿porque ha de dexar de serlo para quien lo manda?". Partiendo de la base de que príncipe es un animal racional, político y mortal, el que esté desligado de las leyes y "tenga debaxo de sus pies las costumbres", no quiere decir que esté "disuelto del dictamen de la razon". Conclusión: será este dictamen de la razón el que sirva de autolimitación al monarca a la hora de alejarse de sus súbditos incumpliendo unas leyes que él dió para bien de todos. El tono moralizante que adopta aparece aquí más enraizado con la tradición medieval que con el modernismo filosófico-político.

(149) J.H. Elliott, La Europa dividida (1559-1598), Madrid 1973, pág. 303. Referencias al peso específico de España en Europa y el mundo, pueden encontrarse en José M^a García Marín, España, Italia y el peso del Imperio, cit.

(150) William S. Maltby, El Gran Duque de Alba, Madrid 1985, pág. 362.

(151) Geoffrey Parker, España, sus enemigos y la revuelta de los Pises Bajos (1559-1648), en "España y los Países Bajos, 1559-1659", Madrid 1986, pág. 20.

(152) La lista de autores de este período que tuvieron clara conciencia de este hecho es larga. Como simple recordatorio de unos pocos, me remito a mi España, Italia y el peso del Imperio, cit.

(153) Cfr. José M^a García Marín, Monarquía Católica, págs. 16, 17, 20, 24, 55, 56, 64, 65, 205, 239, 240, 251, 338, 339. J.H. Elliott, España y su imperio en los siglos XVI y XVII, en "España y su mundo", cit. págs. 34-39.

(154) J.H. Elliott, Poder y propaganda, pág. 210.

(155) José M^a García Marín, Monarquía Católica en Italia, pág. 27.

(156) Cfr. Rafaele Ajello, Arcana Iuris. Diritto e politica nel Settecento italiano, Napoli 1978, págs. 39, 40, 63. Salvo Mastellone, Bodin e la scienza politica dei 'gens de loi', en "Diritto e potere nella storia europea", I, Firenze 1982, págs. 451-461. José M^a García Marín, El dilema ciencia-experiencia en la selección del oficial público en la España de los Austrias, en "Revista de Administración Pública", 103, enero-abril 1984, págs. 185 y ss. Sobre el tema cfr. Renata Pilati, Officia Principis. Politica e amministrazione a Napoli nel Cinquecento, Napoli 1994.

(157) En José M^a García Marín, La ideología della città nelle sue élites di governo. Spagna e Italia nei secoli XVI-XVII, en "Archivio Storico per le Province Napoletane", Napoli 1993, pág. 107.

(158) Cfr. Benjamín González Alonso, Jerónimo Castillo de Bobadilla y la "Política para Corregidores y Señores de vasallos" (1597), en "Sobre el Estado y la administración de la Corona de Castilla en el Antiguo Régimen", Madrid 1981, págs.

100-101. Sobre la existencia de un constitucionalismo histórico en España durante todo el período del Antiguo Régimen, ver el sugerente trabajo de Santos Coronas González, *Las Leyes Fundamentales del Antiguo Régimen (Notas sobre la Constitución histórica española)*, en "Anuario de Historia del Derecho Español", tomo LV, Madrid 1995, págs. 127-218. En él habla de la presencia secular en España de un "difuso constitucionalismo histórico" constituido por unas eventuales leyes fundamentales de la monarquía, cuya finalidad era la de atemperar el poder absoluto del monarca.

(159) José M^a García Marín, *En torno a la naturaleza del poder real*, págs. 14 y ss. También *Inquisición y poder absoluto (siglos XVI-XVII)*, en "Revista de la Inquisición", n^o 1, Madrid 1991, pág. 106.

(160) José M^a García Marín, *Inquisición*, pág. 106.

(161) José M^a García Marín, *Inquisición*, pág. 107.

(162) *Ibidem*, págs. 19-20. Cfr. Salustiano de Dios, *El Consejo real de Castilla (1385-1522)*, Madrid 1982, págs. 482-485. Del mismo autor *Gracia, merced y patronazgo real. La Cámara de Castilla entre 1474-1530*, Madrid 1993. Aunque el tema del sentido que, a su juicio, debe darse al absolutismo en este período aparece a todo lo largo del libro, me remito a págs. 415 y ss.

(163) José M^a García Marín, *Inquisición y poder absoluto*, págs. 108-109. Ver Jesus Lalinde, *Una ideología para un sistema (la simbiosis entre el iusnaturalismo castellano y la Monarquía Universal)*, separata del vol. "Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno", 8/1979, Milán 1980, págs. 89-90 especialmente, donde argumenta que "a cambio del apoyo político de los Austrias, la escuela (de Salamanca) demanda el apoyo religioso de éstos a la religión católica". Sagázmente comenta J.H. Elliott, *Poder y propaganda*, pág. 209 que "Iglesia y rey eran los dos únicos elementos comunes en la dispar y fragmentada monarquía española, y la uniformidad religiosa, que el rey, la Iglesia y la Inquisición se encargaban de hacer observar, era garantía para un continuado orden y estabilidad políticos".

(164) José M^a García Marín, *España, Italia*, págs. 19-23, donde se cita bibliografía sobre el tema. También *Monarquía Católica*, págs. 39, 88, 113, 214, 136, 254, 255, 263, 278, 279, 290, 293, 344 y 347.

(165) Jerónimo Castillo de Bobadilla, *Política para Corregidores y señores de vasallos*, Madrid 1597, II, XVII, n^o 201, pág. 731.

(166) Ver Salustiano de Dios, *Las Cortes de Castilla y León y la administración central*, en "Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media", Valladolid 1988, págs. 257 y ss. En concreto ver págs. 316-317, donde aporta su particular e interesante visión de este organismo que ya había iniciado su declive como fuerza política. Respecto a la Edad Moderna, del mismo autor *La evolución de las Cortes de Castilla durante los siglos XVI y XVII*, en "Hispania. Entre Derechos propios y Derechos nacionales". *Atti dell'incontro di studio Firenze-Lucca* 25, 26, 27 di maggio 1989, Tomo II, págs. 593-755. Voy a reproducir algo de lo que el autor dice en pág. 754: "...las Cortes dieron de sí bastante más juego... pese a todas las presiones. Con disgusto de la Corte y de las ciudades, que

no acababan de ver cumplidas las expectativas que de las Cortes se hacían unos y otros. Tanto como para que de común acuerdo, por tácito que fuera, decidieran poner fin a su vida activa entre 1665 y 1667". El mismo autor ha estudiado El funcionamiento interno de las Cortes de Castilla durante los siglos XVI y XVII. Las ordenanzas de votar. Primera y segunda parte. En "Revista de las Cortes Generales", nº 24 y 25, tercer cuatrimestre de 1991 y primer cuatrimestre de 1992, págs. 186-274 y 134-215 respectivamente. Cfr. Benjamín González Alonso, Poder regio, Cortes y régimen político en la Castilla bajomedieval (1252-1474), sep. de la obra "Las Cortes de Castilla y León en la Edad Media", Valladolid 1988. Recientemente Felipe Ruíz Martín, Las oligarquías urbanas de Castilla y Felipe II, en "Revueltas y alzamientos en la España de Felipe II", Valladolid 1992, págs. 126 y ss. ha estudiado el impacto financiero del fracaso de la Armada contra Inglaterra sobre las oligarquías urbanas de Castilla. Independientemente de que los procuradores se habían comprometido a pagar al rey un servicio de 8.000.000 para atender a las necesidades de "la empresa de Inglaterra", ahora, en las Cortes de Castilla de 1596, se enfrentan a otro servicio de "millones" solicitado por Felipe II. Aunque simbólico por su cuantía, en "voto consultivo" acceden a la solicitud, pero "con una lista desorbitada de demandas inauditas que Felipe II, al conocerlas formalmente, considera atentatorias a su dignidad. Son veintidós esas condiciones, cuyo análisis denota en la intención de los que las han urdido... un secesionismo a ultranza, incompatible con la universalidad que preside como bloque a la Monarquía Hispánica" (págs. 130-131). Los oligarcas de las ciudades, erigiéndose en verdaderos representantes del reino una vez que en 1538-1539 la aristocracia había sido eliminada por el emperador, se permiten incluso determinar exactamente a qué partidas habían de destinarse los nuevos y exiguos recursos otorgados (págs. 132-134). Era una situación inédita en tiempos del autoritario Felipe II. Dos lecciones se derivan de esta actitud de los procuradores de las 18 ciudades con voto en Cortes. Una, que al menos en esta ocasión en que sus intereses económicos estaban en peligro, lograron imponer un freno al autoritarismo regio. Segunda, que el reino de Castilla, aristocracia al margen, parecía no estar demasiado solidarizada con los costosos proyectos europeos de la Monarquía Católica. Cfr. En la misma línea, Francisco Javier Guillamón Álvarez y otros, La Corona y los representantes del reino de Murcia (1590-1640): necesidad, negociación, beneficio, Murcia 1995, pág. 36 y 38.

(167) Mateo López Bravo, Del Rey y de la razón de gobernar, trad. de la ed. de 1627 por Henry Mechoulán, Mateo López Bravo, pág. 294.

(168) José M^a García Marín, Inquisición y poder absoluto, pág. 117. Cfr. Enrique Tierno Galván, El Tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español, Murcia 1948, donde describe un cierto paralelismo entre el florentino, Baltasar Alamos de Barrientos y Fadrique Furió Ceriol. Según Henry Mechoulán, Mateo López Bravo. Un socialista español del siglo XVII, Madrid 1977, pág. 26, también habría que incardinar en la corriente tacitista a Mateo López Bravo. Cfr. Salvo Mastellone, Storia del pensiero, pág. 55: "La posibilidad de afrontar los problemas del propio tiempo imitando la autoridad de un gran escritor clásico, fue ofrecida por Giusto Lipsio, que preparó una edición de las obras de Tácito (1576), y en los Politicorum sive civilis doctrinae libri VI, Amsterdam 1589, adaptó Tácito a la temática política de fines del Quinientos: los daños de un movimiento revolucionario podían ser más graves que aquellos causados por el mal gobierno de un tirano, era aconsejable actuar con prudencia y confiar en la Providencia". Antonio Truyol y Serra, Historia de la Filosofía del Derecho, págs. 85-87. Cfr. Francisco Murillo Ferrol, Saavedra Fajardo y la Política del Barroco, Madrid

1989, págs. 127 y ss. Sobre la escasa influencia de Tácito en Maquiavelo Kenneth Charles Schellhase, Tacitus in the political thought of Machiavelli, en "Il pensiero politico...", anno IV, n° 3, Firenze 1971, págs. 381 y ss.

(169) Gerhard Ritter, El problema, pág. 87 explica que para Maquiavelo el cristianismo lo que hizo fue debilitar a Europa, adocrinando a los cristianos en el sufrimiento y apartándolos de la verdadera virtù. Pero como no puede rechazarlo, lo acepta como freno contra la anarquía.

(170) Antonio Truyol y Serra, Historia de la Filosofía del Derecho, pág. 87. En pág. 88 refiriéndose a Giovanni Botero y a su obra Della ragion di Stato, Venecia 1589, señala que "contribuyó poderosamente a la difusión del término razón de estado, integrándolo en el contexto de lo que cabe calificar de realismo cristiano". La primera ed. española de esta obra se debe a A. de Herrera, Madrid 1593.

(171) Cfr. para este debatido punto Jaime Vicens Vives, Imperio y administración en tiempos de Carlos V, en "Charles-Quint et son temps", París 1959, en concreto pág. 20.

(172) Geoffrey Parker, Felipe II y el legado de Cristóbal Colón, en "La política de Felipe II", Valladolid 1996, pág. 91.

(173) Andrés Mendo, Príncipe perfecto y ministros ajustados. Documentos políticos y morales, Salamanca 1657, pág. 203.

(174) Geoffrey Parker, Felipe II y el legado de Cristóbal Colón, pág. 91.

(175) Anthony Padgen, El imperialismo español y la imaginación política, Barcelona 1991, pág. 79 y 82-84. En 1607 se dirigía a los príncipes italianos en estos términos: "Digo que es imposible resistir a esta monarquía, y todos los que se oponen a ella caerán y padecerán, en particular las repúblicas como las de los Países Bajos, Suiza y Venecia". Ver pág. 86. Salvo Mastellone, Storia del pensiero, págs. 78-80. Cfr. en general Luis Díez del Corral, La Monarquía Hispánica en el pensamiento político europeo. De Maquiavelo a Humboldt, Madrid 1976. En 1636 un Campanella abatido por los años y la enfermedad, aún alumbrará escritos en los que su decidido empeño antiespañol se mezcla con intuitivas apreciaciones sobre el poderío de España. Todos los datos apuntan hacia la superioridad francesa, se aprecian brotes de conjura contra la Monarquía por doquier, incluso la hipocresía religiosa que denuncia en la política española del momento anuncia cambios en el favor divino. Pero, metahistórico en sus planteamientos, visceral y elocuente hasta el fin, aún echará mano de su vieja tesis de la "anomalía cósmica" para concluir que aunque los elementos más diversos son favorables al predominio francés, "España impera sobre casi toda la redondez del orbe terrestre", cosa que Francia no alcanza a aspirar. En definitiva, la supremacía española sobre la francesa tiene el carácter de "prodigiosa y paradójica". Cfr. el interesante trabajo de Luigi Firpo, Idee politiche di Tommaso Campanella nel 1636, en "Il Pensiero politico...", anno XIX, n° 2, Firenze 1986, págs. 201-202.

(176) Anthony Padgen, El imperialismo español, págs. 83, 84 y 91.

(177) Cfr. José A. Fernández Santamaría, Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco, Madrid 1986, pág. 45.

(178) Pedro de Rivadeneira, Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan, Madrid 1595. Utilizo la ed. de la B.A.E., LX, Madrid 1952, págs. 452-455.

Semejante

es la posición de Fray Juan Márquez, El gobernador christiano, deducido de las vidas de

Moisés y Josué, príncipes del pueblo de Dios, Madrid 1640.

(179) Pedro de Rivadaneira, Tratado de la religión, pág. 456.

(180) J. Blazquez Mayoralgo, Perfecta razón de Estado deducida de los hechos del rey Don Fernando

el Católico..., México 1646, págs. 452-453.

(181) José A. Fernández Santamaría, Razón de Estado, págs. 67 y ss. El radicalismo de Mariana encontrará una oposición abierta en importantes tratadistas próximos o vinculados a la Reforma. Tal es el caso, que quisiera destacar, de Alberico Gentili (1552-1608). Jurista, vinculado al calvinismo, mostrará al final sus preferencias por la ideología absolutista en su más alto grado, puesta la vista en la Inglaterra que años atrás le acogiera. Decidido partidario de la tolerancia, este filósofo jurista mostrará en sus escritos la más absoluta oposición al uso de la fuerza en materia religiosa. Para él la tolerancia era el mejor medio para combatir los desórdenes políticos, eso sí, siempre que su aplicación no constituyese obstáculo para el logro de la razón de estado. Dicho en otras palabras, la tolerancia religiosa debería aplicarse siempre que no pusiese en peligro la constitución política protectora de la seguridad del estado. Diego Panizza, Le idee politiche di Alberico Gentili, en "Il Pensiero politico...", anno IX, nº 1, Firenze 1976, págs. 20-56.

(182) Salvo Mastellone, Storia del pensiero, pág. 54. Contra los "monarcómacos" y en defensa del poder absoluto del soberano, cuyo origen es divino, sin condicionamiento alguno por parte de los súbditos, sin sometimiento a las leyes positivas, escribió el escocés Guillaume Barclay un De regno et regali potestate adversus Buchananum, Brutum et reliquos monarchomanos libri VI, (París 1600). Antonio Truyol y Serra, Historia de la Filosofía, págs. 82 y 124. Sobre el sentido y el contenido que Mariana dió a la teoría del tiranicidio, cfr. pág. 125.

(183) Cfr. Jesús Lalinde, Una ideología para un sistema, pág. 90.

(184) Cfr. Jesús Lalinde, Una ideología para un sistema, ver en su totalidad. Para los puntos aludidos cfr. págs. 98-113.

(185) José M^a García Marín, Inquisición, pág. 119.

(186) Pedro de Rivadeneira, Tratado de la religión, págs. 458-459.