



MÁSTER

Europa y el Mundo Atlántico:

Poder, Cultura y Sociedad

TRABAJO FIN DE MÁSTER

**Constancia y prudencia. El debate político
en la Europa de las guerras de religión,
1560-1610**

Presentada por: Arturo Fernández Fernández

Dirigido por: Adolfo Carrasco Martínez (Dpto.
Historia Moderna)

Convocatoria: 26 de julio de 2021

Resumen

Siguiendo las ideas del filósofo del siglo XX Ernst Cassirer, durante el Renacimiento y la Reforma las verdades del pasado se derrumbaron, ocasionando una profunda crisis cultural e individual, la cual necesitó de un nuevo sistema para restaurar el sistema universal. El presente trabajo tiene como objetivo esclarecer el momento de incertidumbre y confusión causado por la alteración de la anterior estructura cultural y política de la Edad Media y la creación de un nuevo orden social y político. Las guerras de religión en Europa a finales del siglo XVI fueron cruciales para el desarrollo de nuevas perspectivas en las que filósofos y pensadores intentaron comprender su tiempo mediante la recuperación y aplicación de filosofía antiguas, principalmente aquellas centradas en torno a la idea del estoicismo. En este trabajo analizaremos las aportaciones de determinados pensadores católicos a la filosofía política moderna con la finalidad de responder a los retos de esta nueva era.

Palabras Clave: Prudencia, Constancia, Estoicismo, Razón de Estado, Reforma protestante, Contrarreforma, Guerras de religión, Legitimación del poder, Tiranía, Maquiavelismo.

Abstract

Following the ideas of the XX century philosopher Ernst Cassirer, during the Renaissance and the Reformation the truths of the past crumbled, causing a deep cultural and individual crisis, which needed a new system to restore a universal system. The present work aims to clarify the moment of uncertainty and confusion caused by the disruption of the former cultural and political structure of the Middle Ages and the creation of a new social and political order. The wars of religion in Europe during the late XVI century were crucial in order to develop the new perspectives in which the philosophers and thinkers tried to understand their time by reclaiming and applying ancient philosophies, mostly those focused around the idea of stoicism. In this work we are going to analyze the contributions of certain catholic thinkers to the modern political philosophy in order to find answers to the challenges of this new age.

Key Words: Prudency, Constancy, Stoicism, Reason of State, Protestant Reformation, Counter-Reformation, Wars of religion, Legitimacy of power, Tyranny, Machiavellism.

Índice

Introducción	5
Contexto histórico	9
1. Origen, legitimación y estructuración del Estado	11
1.1. ¿Cómo se forman los Estados?.....	11
1.2. Las formas de gobierno.....	14
1.2.1. La monarquía.....	15
1.2.2. La tiranía.....	21
1.3. Legitimación de la soberanía.....	23
1.3.1. Jean Bodin y la legitimación del poder absoluto	24
1.3.2. Justo Lipsio y la legitimación de la soberanía.....	27
1.3.3. Juan de Mariana y la legitimidad de la soberanía.....	31
1.4. La estructuración de la República.....	36
1.4.1. La estructura pragmática frente a la utopía.....	37
1.4.2. Propiedad pública y propiedad privada	38
1.4.3. Auge y caída de la república.....	41
2. Derecho Natural frente a razón de Estado	43
2.1. ¿Qué es el Derecho Natural? Escolástica.....	45
2.2. ¿Qué es la razón de Estado?	47
2.2.1. Tacitismo y neoestoicismo en la reflexión política del siglo XVI.....	48
2.2.2. Antimaquiavelismo: otra razón de Estado en el pensamiento contrarreformista	50
3. Guerras de religión: delimitación y definición.....	57
3.1. Derecho a la resistencia armada de los protestantes.....	59
3.2. Protestantes contra el poder absoluto en Francia	61

3.3.	Revuelta de los Países Bajos.....	65
3.4.	La participación de España en las guerras de religión	69
3.5.	La cuestión de la tolerancia religiosa: si es bueno que haya una sola religión o varias en el reino.....	71
4.	Prudencia y constancia: las grandes virtudes políticas del Estado Moderno	73
4.1.	Prudencia: la virtud del gobernante	74
4.1.1.	Las virtudes del príncipe.....	78
4.1.2.	El buen gobierno.....	79
4.1.3.	Economía y libertad de los súbditos	86
4.1.4.	Del uso de la mentira en la política.....	89
4.2.	Constancia: remedio de los males públicos	92
4.2.1.	La Constancia según Justo Lipsio	92
4.2.2.	El límite de la constancia: sobre el magnicidio.....	95
	Conclusiones.....	100
	Bibliografía	103
	Fuentes.....	103
	Bibliografía adicional.....	104

Introducción

Aunque bien es cierto que la historia es un continuo de evoluciones y transformaciones de la vida de los pueblos e individuos, no es menos cierto que en algunos momentos precisos de la historia de esos pueblos se produce tal acumulación de innovaciones en un periodo de tiempo muy breve y en todos los órdenes de la existencia humana que suponen un cambio radical y a veces traumático no sólo en las condiciones de vida, sino también en las cosmovisiones que modifican de una manera sustancial el orden establecido hasta ese momento. En este trabajo vamos a intentar hacer una modesta aproximación de uno de esos periodos en los que la historia de los pueblos europeos se vio inmersa en una encrucijada que modificó no sólo las fronteras y las estructuras de los Estados, sino el propio pensamiento y la propia autoconcepción de Europa como entidad política.

El movimiento renacentista, que intentaba rescatar el pensamiento, la estética e incluso la política de la antigüedad clásica, convergió con una multitud de elementos que produjeron una transformación radical del pensamiento y las formas de vida: la colonización de América y su transformación del mundo conocido por Europa, la crisis de la relación entre la Iglesia y el Estado, la aparición de la Reforma protestante y las respuesta contrarreformista de la Iglesia católica, las nuevas teorías políticas, eminentemente pragmáticas, sobre la estructuración del Estado como el maquiavelismo y otras muchas.

El presente trabajo tiene como objetivo abordar la transformación del pensamiento político que se produjo en la segunda mitad del siglo XVI desde la perspectiva de unos autores que intentaban buscar una postura intermedia entre la tradición medieval, que ya resultaba insostenible para dar respuesta a los nuevos problemas políticos, principalmente la conflictiva relación entre la Iglesia y el Estado y las nuevas teorías rupturistas que se asentaban en el planteamiento pragmático y amoral del maquiavelismo y la pulsión disgregadora de la Reforma protestante. Este último acontecimiento acabaría manifestándose como una confrontación bélica que desgarró Europa durante más de un siglo, no sólo desde una perspectiva meramente instrumental, sino también intelectual y moral.

En este contexto de guerras civiles y enfrentamientos de religiones, los autores moderados solidificarán sus posturas mediante el uso de ciertas herramientas ligadas a la recuperación de la tradición del pensamiento estoico, fundamentalmente el de Tácito, y se basarán en las dos virtudes políticas en particular, que son la constancia y la prudencia.

Este empeño nos llevará también a hacer un breve recorrido sobre otras cuestiones de importancia como son el origen, la legitimación y la estructuración de los Estados.

El presente trabajo tiene la intención de explicar la importancia de las aportaciones que hicieron una serie de autores desde la perspectiva estoica (tacitismo) a las transformaciones radicales de la estructura social, política y religiosa que se produjeron en la modernidad y que vendrían a resumirse en los siguientes temas:

Cabe resaltar el análisis de este tema no sólo ayuda a entender una dimensión más del contexto sociopolítico que fueron la Reforma protestante o las guerras de religión, sino que las discusiones y reflexiones sobre la política y las relaciones de poder darán a luz nuevos elementos que hoy día consideraríamos indispensables, como el concepto moderno de *Estado*, la división entre la confesión religiosa y el poder político, o la legitimación de la soberanía.

Veremos de esta manera cómo las propias guerras de religión fueron dando forma a los Estados modernos a través de la separación entre Iglesia y Estado, ya sea a partir de la vía de ruptura que llevaron a cabo los países que adoptaron la religión protestante o la de la reacción de la propia Iglesia católica frente a las nuevas exigencias que intentaba implantar la Reforma protestante y que acabaron plasmándose en la Contrarreforma surgida a partir del concilio de Trento.

En el presente trabajo haremos referencia a diversos intelectuales de la segunda mitad del siglo XVI e incluso a algunos predecesores que influenciaron sus escritos, algunos relativamente cercanos a su tiempo como Maquiavelo, y otros que se remontan a la antigüedad grecorromana, como Séneca o Aristóteles. Sin embargo, el foco se fijará en cuatro autores particulares y sus obras más importantes: el abogado francés Jean Bodin, autor de *Six Livres de la Rèpublique* (1576), el filólogo y filósofo belga Justo Lipsio, escritor de *De constantia in publicis malis* (1583) y *Politicorum Sive Civilis Doctrinae Libri Sex* (1589), el clérigo piamontés Giovanni Botero, autor de *Della ragion di Stato* (1589) y el padre jesuita Juan de Mariana, autor de *De Rege et Regis institutione Libri Sex* (1599).

En estos libros, los autores intentan presentar una respuesta a los problemas religiosos y políticos del siglo XVI. Pese a ser católicos, escriben con la intención de llegar a un público receptivo a las nuevas ideas que se estaban gestando, con una visión pragmática que consiga superar las confrontaciones religiosas. Por ejemplo, Bodin fue leído en la Inglaterra anglicana, o Mariana, que presenta una visión peligrosamente cercana al Derecho protestante a la resistencia contra el soberano.

Es reseñable que, debido a la cercanía cronológica que tienen estas obras entre sí, existieron influencias entre los diversos autores, con diferentes grados de sintonía o alejamiento, pero siempre con la intención de aportar nuevos conceptos para la comprensión de una realidad enteramente novedosa que estaba transformando la realidad sociopolítica europea.

Para poner en contexto a todos estos autores se ha empleado obras de investigación adicionales extraídas de diversas fuentes para tratar tanto la situación política del momento como las tendencias filosóficas y religiosas. Al tratarse de un trabajo que aborda aspectos no sólo históricos, sino también filosóficos, religiosos, legales... he tenido que introducir diversas aportaciones bibliográficas en orden a precisar los conceptos necesarios para el desarrollo del tema, como el concepto de Derecho Natural, las controversias teológicas, filosofía política (Platón, Aristóteles, Maquiavelo).

Asimismo, también he consultado numerosos trabajos académicos especializados en diversos temas que he abordado en el trabajo. En todo momento he intentado que hubiera aportaciones lo más diversificadas que fuera posible para abordar aspectos que en muchas veces aparecían en forma de controversias que aún siguen abiertas, como la legitimidad de los planteamientos amorales en política.

El trabajo comenzará con una exposición inicial para situar el contexto histórico y las tendencias filosóficas que serán de importancia para abordar los puntos que componen el grueso del trabajo en sí. Después de esto, entraremos en la primera parte, que estará dedicada a explicar algunos conceptos de las estructuras políticas, como la propia definición de los Estados y las formas de gobierno según una perspectiva aristotélica, de entre las cuales destacaremos la monarquía y su corrupción, la tiranía. En ese mismo apartado comenzaremos a hablar de algunas de las posiciones de tres de estos cuatro autores respecto a la soberanía: Jean Bodin, Justo Lipsio y Juan de Mariana, seguido por un último epígrafe que intentará explicar el ente tan complejo que es la *res publica*, siguiendo el proceso de Jean Bodin, un abogado y legislador francés con experiencia en la temática.

Siguiendo con el segundo punto, trataremos algunos temas de carácter ético y filosófico que van a tener una trascendencia innegable en la evolución de la política y la organización de los Estados, sobre todo la discusión sobre los principios de legitimación del ejercicio del poder fundamentados en el Derecho Natural, un concepto vinculado con la escolástica de la Edad Media o la aparición de un nuevo concepto que será determinante en el debate de este complejo entramado político y religioso que aparecerá en la modernidad y que es la razón de Estado. Aquí identificaremos las tres formas de la actuación política: una de corte maquiavelista, desprovista de moral que se enfrentaba a la tradición escolástica de férrea vinculación entre la Iglesia y el Estado y una tercera vía influenciada por nuevas corrientes de pensamientos como el tacitismo o el neoestoicismo que intentaba buscar un punto de equilibrio entre los dos extremos de la confrontación anterior. Cabe destacar en este apartado a Giovanni Botero, quien dio carta de naturaleza al término de razón de Estado con su obra homónima y al jesuita Pedro de Rivadeneira, quien presentó un nuevo ejemplo de monarca con su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar el Estado* (1595)

opuesto a los pragmáticos preceptos de Maquiavelo, diferenciando la razón de Estado según sus preceptos morales.

Después de ese apartado centrado en las aportaciones de la filosofía al debate sobre la legitimación de los nuevos Estados modernos, en el punto tercero hablaremos de un tema algo más asociado con la historia narrativa, centrándonos en las guerras de religión. Aunque también rastreamos los orígenes de la Reforma con Martín Lutero y el desarrollo de las razones que justificaron la resistencia abierta frente al poder opresor que se negaba a aceptar las nuevas perspectivas de índole religiosa, pero que acabarían teniendo influencia en las estructuraciones políticas, llegando a producir numerosas confrontaciones religiosas, no sólo intelectuales sino también bélicas a lo largo del siglo XVI. Para analizar estas confrontaciones nos centraremos particularmente en los escenarios de Francia, los Países Bajos y la visión de la Monarquía de España. Gracias a cada uno de estos apartados, pondremos a tres de nuestros autores más importantes en su respectivo contexto: Bodin en las guerras de religión en Francia, particularmente la serie de acontecimientos que llevaron a la masacre de San Bartolomé de 1572, Lipsio en la revuelta de los Países Bajos que desembocó en una guerra civil entre las Provincias Unidas del norte y el Flandes leal a los Austrias en el sur y Mariana en el final del reinado de Felipe II y el inicio del reinado de Felipe III, a quien va dirigido su libro *Del rey*. Terminando este apartado con una reflexión sobre la visión de la tolerancia religiosa con respecto a los Estados modernos.

Por último, trataremos sobre las dos virtudes estoicas que dan título a nuestro trabajo. El hecho de haberlas situado al final del trabajo está justificado por la necesidad de realizar un análisis detallado que contextualice su importancia dentro del marco histórico en el que se desenvolverán. Por un lado tenemos la prudencia, una virtud que articula jerárquicamente las demás virtudes que deben tener los gobernantes para mantenerse en poder a la par que se ganan el amor y la confianza de sus súbditos, produciendo una interrelación que resulte beneficiosa para ambos. Aquí cabe mencionar la presencia de un subapartado en el que se trata el uso del engaño como una herramienta a veces permitida para lograr el bienestar común de la república, siempre y cuando ese engaño no afecte a valores fundamentales.

Por otro lado está la constancia, una virtud cualidad que los escritores recomiendan a los súbditos, basándose en la corriente neoestoica que proponía un estado de paz interior para soportar los males terrenales, enlazando el bienestar público con la espiritualidad cristiana. En este apartado sobresale especialmente Justo Lipsio con su obra *De la Constancia*. También expondremos una opinión inusual y discordante en buena medida con los demás autores, y es la que expone Juan de Mariana en su *Del rey y de la institución real*, donde legitima el uso de la violencia en caso de que el rey se esté comportando como un tirano.

Contexto histórico

En la Edad Moderna se produjeron grandes transformaciones en el ámbito del pensamiento, de la mentalidad y de la cultura en general, debido en gran medida al impacto de los descubrimientos geográficos y científicos, y a la irrupción de la Reforma protestante, que supuso una modificación del panorama político y religioso de Europa, pero sobre todo por la aparición de diversas corrientes de pensamiento, la mayoría inspiradas por la recuperación de ciertas ideas de los eruditos de la antigüedad grecorromana. Algunos de los autores que cultivaron esas filosofías, como por ejemplo Pomponazzi, Erasmo, Luis Vives, Montaigne y Campanella, entre otros, contribuyeron con sus obras a la creación del paradigma del pensamiento moderno. El hecho de que existiera entre muchos de ellos una relación epistolar con debates intelectuales dio un nuevo sentido a la República de las Letras de los humanistas, que traspasó las fronteras de los estados emergentes en toda Europa y ejerció influencias en el cambio de pensamiento y, ante la nueva coyuntura de rivalidades, se aferró a sus ideales de una cosmópolis o fraternidad de intelectuales unidos por el amor a la cultura clásica y, sobre todo, por su convicción de que en el legado de los antiguos se hallaban las claves para superar los desafíos contemporáneos¹.

El desarrollo de la imprenta facilitó la difusión de las ideas a una velocidad y en unas extensiones absolutamente revolucionarias. Gracias a las múltiples reediciones de los trabajos de estos autores se fomentó el debate, llegando a propiciar muchas y muy fecundas polémicas intelectuales que tuvieron gran trascendencia también en el mundo político. Probablemente la más notable y la más transformadora de todas esas polémicas fue la surgida en torno a las consecuencias de la Reforma protestante. Y es que cualquier escrito del siglo XVI, de manera implícita o explícita, acababa envuelto en cierta medida en esas polémicas religiosas alentadas por la confrontación que generó no sólo en el ámbito religioso, sino también en el político, la implantación de la Reforma protestante, obligando a los autores a posicionarse del lado de alguna de las facciones.

Fue en torno a esta época y en este contexto cuando se produjeron los cambios fundamentales en el pensamiento político, un área de conocimiento centrada en el planteamiento sobre el origen y legitimación del poder político y el desarrollo de las estructuras de gobierno. Las nuevas ideas vinculadas al desarrollo de los nuevos Estados que estaban surgiendo y en torno a la realidad del poder se vieron envueltas en una gran polémica que cuestionaba muchos de los principios cristiano-medievales del ejercicio del poder político: ¿deben ocupar un lugar central en la visión del Estado las cuestiones morales o deben estar separadas del ejercicio del poder? Y, de responder negativamente a la cuestión, ¿cuáles serían las alternativas para afianzar las estructuras políticas? La posibilidad de que la alternativa

¹ Para más información sobre este fenómeno intelectual consultar Fumaroli, *La República de las letras*

pasara por la aceptación del principio asociado a Nicolás de Maquiavelo y a los distintos seguidores de esta corriente, que sostenía que la acción política es eminentemente pragmática y que en algunas ocasiones, las circunstancias obligan a que el príncipe elija los medios para obtener un bien superior prescindiendo de los planteamientos morales fue uno de los ejes fundamentales de la discusión política, lo que suponía una apuesta desestabilizadora para los parámetros de la visión tradicional. Esto suponía introducir una buena dosis de pragmatismo que ayudara a encontrar los elementos más útiles para la construcción de los nuevos estados y chocaba con las visiones de corte teocrático y, sobre todo, cuestionaba la idea de que el poder para ser legítimo debía ser cuidadosamente moral.

Muchos eruditos del siglo XVI manifestaron su aversión a ese tipo de pensamiento cargado de pragmatismo, no sólo porque se alejaba de las nociones éticas defendidas por una parte mayoritaria de los teólogos cristianos, sino porque también desvinculaba la política de cualquier lazo moral, presentando la política no cómo un medio para asegurar el bien común, sino como una habilidad para conquistar y conservar el poder. Frente a este pragmatismo, hubo muchos pensadores que intentaron mantener los principios de la moral cristiana como eje vertebrador del nuevo Estado, instando a los poderosos y a los príncipes, para que gobernasen de manera concordante con lo que ellos denominaron *prudencia*, pero reconociendo la legitimidad de los súbditos para actuar contra los gobernantes en el caso de un ejercicio del mal gobierno.

No cabe duda de que esta interpretación heterodoxa del pensamiento cristiano que manifestaron algunos autores se acercó peligrosamente a un cierto utilitarismo de los principios religiosos que en algunos casos resultaban casi indistinguibles de aquellos autores maquiavelistas a los que criticaban, recibiendo críticas por parte de algunos correligionarios del pensamiento cristiano.

En este momento convulso que supuso el inicio de la Edad Moderna encontramos gran cantidad de acontecimientos y situaciones en constante transformación, que han inspirado grandes volúmenes de tratados sobre la política. Son tantos los puntos de vista sobre un evento histórico que aun poniendo el foco de atención en un periodo de tiempo medianamente corto, el número de autores y opiniones puede ser abrumador para un trabajo de esta extensión. Por eso, en el presente trabajo, vamos a centrarnos en las aportaciones de aquellos eruditos del católico, dentro de la polémica generada por la Reforma protestante de la que ya hemos hablado anteriormente. Aun así, el ideario filosófico y político de estos autores veremos que resulta bastante complejo y lleno de matices que vamos a intentar desentrañar. Los principales autores sobre los que nos vamos a centrar en este trabajo son, fundamentalmente: el abogado francés Jean Bodin, el clérigo piamontés Giovanni Botero, el filólogo y filósofo flamenco Justo Lipsio y el padre jesuita Juan de Mariana, cuyas trayectorias intelectuales se desarrollaron entre las décadas de 1560 y 1610, coincidiendo con la revuelta en los Países Bajos contra el dominio de

los Austrias y las guerras internas en Francia, ambos acontecimientos ligados indisolublemente al conflicto entre católicos y protestantes al que nos hemos referido con anterioridad. Asimismo, la concentración de obras de teoría política del periodo señalado (obras de estos y de otros muchos autores, católicos y reformados) coincide con una fase de transformación de las estructuras de poder en los Estados, más allá de lo estrictamente confesional. No obstante, aunque esos son los cuatro autores fundamentales, también resultarán imprescindibles las alusiones a muchos otros coetáneos (e incluso anteriores, como el ya citado Maquiavelo) para reforzar los argumentos y contraargumentos que se expondrán a continuación.

1. Origen, legitimación y estructuración del Estado

Desde que los filósofos griegos del siglo IV a.C. iniciaran una reflexión racional sobre el origen del poder y la necesidad de su legitimación y su articulación, los seres humanos nos hemos visto en la obligación de explicar y justificar de una u otra manera quién tiene que ejercer el poder, qué o quién lo legitima para ejercerlo y cómo debe estructurarse. Estas cuestiones han recibido multitud de respuestas a lo largo de la historia. En el presente trabajo vamos a centrarnos en la transformación radical que se produjo en el planteamiento del problema del origen, legitimación y organización del Estado en el siglo XVI que acabó concluyendo con una modificación radical de las respuestas que se venían dando durante toda la Edad Media y el Renacimiento. Estamos hablando de la transición desde una concepción teocéntrica de la cuestión hacia un planteamiento humanístico crítico que recogía las aportaciones del Renacimiento y que va a finalizar con el surgimiento del Estado moderno.

Este proceso de transformación del orden político que venía anunciándose desde los últimos siglos de la Edad Media (XIV-XV) en las reflexiones de autores como Guillermo de Occam, Marsilio de Padua y otros muchos autores e intelectuales humanistas del Renacimiento, empezó a acelerarse con la irrupción de la Reforma protestante y las consecuencias políticas y sociológicas que acabaron convulsionando toda Europa y transformando radicalmente la manera de organizar la estructura política.

Para poder entender cómo se gestaron estas transformaciones es imprescindible abordar unas cuestiones previas de pensamiento político relativas concretamente al surgimiento de los Estados como expresión de la organización del poder en las sociedades humanas.

1.1. ¿Cómo se forman los Estados?

La explicación del origen y la estructuración del poder en las primeras comunidades humanas es un tema bastante controvertido porque obliga a plantear cuestiones relativas a la condición humana en un tiempo del que no tenemos documentación escrita de ningún tipo, y por eso los autores se ven obligados a retroproyectar conductas y relaciones de las que no

tenemos una constancia fehaciente. Así, se recurrió a explicaciones facticias, es decir, la invención de discursos con elementos verosímiles pero que no eran comprobables. En consecuencia, se trataba de elegir entre una explicación que conectara con una concepción moralista y trascendente o por el contrario, otra más pragmática.

En este aspecto, las preconcepciones de los politólogos de la Europa Moderna estaban dominadas inicialmente por el esquema de la escolástica que reconoce cuatro órdenes generales: las Leyes de Dios, el Derecho Natural, el Derecho de gentes y el Derecho Político o Civil. Pero la relación entre estos cuatro órdenes está sometida a una rigurosa jerarquización que reconoce que la voluntad divina, que es la primera del orden general, la ley suprema, a la que se encuentran sometidos todos los demás mandatos. En segundo lugar tendríamos el Derecho Natural que es una plasmación de la ley divina en la propia naturaleza, que no es más que un resultado del acto creador de Dios, y por eso jamás podría entrar en contradicción los principios de la voluntad divina con las leyes de la naturaleza. Por ende, las leyes naturales son inherentes a cualquier persona, independientemente de su condición, cultura o raza. En tercer lugar está el Derecho de gentes, que ya es un derecho positivo y por tanto elaborado por los seres humanos, y que reconoce aquellos principios reguladores de la conducta y que están por encima de todas las leyes positivas desarrolladas por cada una de las naciones (un tema de gran extensión en el que no profundizaré debido a su irrelevancia frente al pensamiento político, para más información). Y el cuarto y último sería el Derecho positivo, que es el que regula la convivencia de un grupo social establecido a partir de un pacto político que creará las leyes civiles².

El orden jerárquico de estos cuatro tipos de normas supone una secuencia unidireccional y descendente que impone que ningún nivel inferior pueda transgredir las leyes de uno superior. De manera que el rey, que promulga el derecho civil, no podría contravenir las leyes de Dios ni las leyes naturales. Este será uno de los elementos fundamentales de discusión en la concepción del poder en esta época, cuando determinados autores desvinculen de manera progresiva las leyes positivas con relación a los principios morales o religiosos, pavimentando el camino hacia la secularización del poder.

Siguiendo esta clasificación que acabamos de hacer, existen varias interpretaciones que buscan explicar el paso de los seres humanos desde un estado natural primitivo a la organización de sociedades complejas.

Giovanni Botero (1544-1617) considera que los hombres elevaron como rey a aquel sobre el que profesaban mayor afecto y tenían en la más alta estima, la cual era consecuencia de la reputación de su perfección. Los hombres de la antigüedad no otorgaron el gobierno a uno

² Visión asociada con la escolástica del siglo XVI

por complacerlo, sino porque esto garantizaría el bien común a través de la bondad del príncipe³. Es una visión centrada en la búsqueda del bien común para superar el estado de necesidad en el que se encontraban los seres humanos carentes de una condición predeterminada en su existencia y, por ende, la elección del gobernante supone una responsabilidad para con la gente que dirige y no una recompensa, como piensan los maquiavelistas desde una perspectiva pragmática y oportunista.

Juan de Mariana (1536-1624) comparte esta opinión aludiendo también a que los primeros hombres eran víctimas de desgracias y atentados contra su vida por parte tanto de fieras como de sus semejantes que, abusando de su superioridad física, saqueaban, robaban y mataban. Para salvarse de estos peligros, y sirviéndose del don de la palabra que les había otorgado Dios, los seres humanos comenzaron a asociarse entorno a aquel que consideraban superior en lealtad y en justicia, esperando que bajo su amparo se evitara toda forma de violencia y se estableciera la igualdad, creando así las primeras sociedades constituidas y la dignidad real, “que no se obtenía en aquel tiempo con intrigas o dádivas sino con moderación, honradez y otras virtudes manifiestas⁴”. Entendiendo de esta manera que el vínculo que aúna las sociedades es la protección y seguridad de los súbditos a través de la integridad y de la confianza recíproca entre ellos y un individuo que sobresale por su rectitud.

Cabe resaltar un tercer relato sobre el paso del estado natural a la sociedad organizada, el que manifestó Jean Bodin (1529/30-1596) desde un punto de vista mucho más cargado de realismo político y alejado del ideario de los jesuitas. El legislador francés señala como origen de la república a los jefes de familias (la unidad de organización humana más pequeña según los parámetros aristotélicos) que, movidos por la violencia, la ambición y la venganza, guerrearón unos contra otros hasta que se distinguieron dos grupos: por un lado estaban los vencedores, que eran los súbditos del capitán que les había llevado a la victoria, convirtiéndose en ciudadanos libres, aunque limitados frente a la majestad de aquel al que deben obediencia; y por el otro se encontraban los esclavos, que habían sido derrotados por los primeros, convirtiéndose en súbditos forzados y carentes de libertad⁵. Su opinión es importante, ya que muestra un origen del poder basado en criterios alejados por completo del ámbito moral, algo que rechazaban abiertamente los detractores del maquiavelismo, como ya hemos visto en los casos de Botero y Mariana.

³ Botero, *Razón de Estado*, Libro I, Cap. VII, pp. 100-101

⁴ Mariana, *Del rey*, Libro I Cap. I, pp. 33-34

⁵ Bodin, *República*, Libro I, Cap. VI, pp. 35-36

1.2. Las formas de gobierno

El planteamiento del pensamiento político de la Edad Media, inspirado fundamentalmente en la teoría dualista radical de Platón (mundo sensible/mundo de las ideas), que cargaba con connotaciones negativas todos los elementos terrenales, incluyendo la naturaleza malvada del hombre, la cual requería del aspecto represivo del Estado. Sin embargo, en el pensamiento Moderno podemos apreciar la incorporación progresiva del planteamiento aristotélico sobre el Estado, que buscaba no sólo asegurar el bienestar colectivo siguiendo unos patrones ideales absolutos, sino que empiezan a tener importancia las consideraciones materiales y, por tanto, mucho más pragmáticas.

Como bien señala Bobbio:

“Llamo concepción negativa del Estado a la que considera que la tarea esencial del Estado es poner remedio a la naturaleza malvada del hombre, y en la cual el Estado es visto sobre todo como una dura necesidad y es considerado preponderantemente en su aspecto represivo (...) para Aristóteles el fin del Estado no es solamente permitir la vida colectiva sino hacer posible que quienes viven juntos tengan una vida buena⁶.”

La mayor parte de los politólogos del Renacimiento y la Edad Moderna centran su análisis sobre las formas de gobierno en las teorías de los pensadores grecorromanos, fundamentalmente en las enseñanzas de Aristóteles, en especial en su obra, *Política*, donde hace una clasificación de las diferentes formas de gobierno en función de quién o quiénes ostentan el poder:

“Un régimen político una ordenación de las diversas magistraturas de la ciudad y especialmente de la que tiene el poder soberano. Y en todas partes es soberano el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen. Digo, por ejemplo, que en las democracias es soberano el pueblo, y, por el contrario, en las oligarquías la minoría. Y así afirmamos que su régimen es distinto, y aplicaremos ese mismo argumento respecto de los demás⁷.”

Fruto del análisis eminentemente empírico de las formas en las que se organizan los Estados, el propio Aristóteles se fue alejando de la búsqueda de un modelo ideal de corte platónico para reconocer que incluso aquellas que consideraba óptimas también eran susceptibles de corromperse, convirtiéndose por consiguiente en algo negativo para el bien común:

⁶ Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno*, p. 58

⁷ Aristóteles, *Políticas*, Libro III, Cap. VI, p. 168

“Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad⁸.”

Guiándose por esta concepción y poniendo énfasis en las normativas legales, Jean Bodin clasifica los diferentes tipos de gobierno según quién o quiénes sean los depositarios de la soberanía: si la soberanía la ostenta un solo príncipe es una monarquía, si todo el pueblo es partícipe del poder soberano se trata de un Estado popular, y si depende de tan sólo una pequeña parte del pueblo, recibe el nombre de Estado aristocrático⁹. Una clasificación que parece completamente extraída de la aristotélica, aunque no reconoce como formas de gobierno las versiones corruptas, restando importancia al elemento moral del gobierno como si no fuera un carácter determinante de su naturaleza¹⁰.

1.2.1. La monarquía

La inmensa mayoría de los filósofos, autores y politólogos al inicio de la Edad Moderna aceptaban que el gobierno de uno sólo, según el modelo de la monarquía, era el que mejor respondía a los problemas de origen, legitimación y estructuración del Estado. No sólo se trataba de una cuestión de preferencia intelectual, sino que era la constatación de una evidencia empírica: la monarquía se extendía como el modelo habitual en la inmensa mayoría de la Europa cristiana, incluyendo las regiones que en el pasado tuvieron un gobierno descentralizado o una monarquía electiva. Sobre este aspecto, el piemontés Giovanni Botero, férreo defensor del poder tradicional de la monarquía absoluta, reconocía que esta forma de gobierno era de tal excelencia que incluso los pueblos nórdicos y eslavos, que valoraban mucho más la fuerza que la astucia, y por tanto inclinados a gobiernos más descentralizados o menos estables, habían aceptado el modelo monárquico por imitación de los pueblos que consideraba más aptos para el gobierno, como los franceses y los españoles.

Sin embargo, no todos aceptan el mismo modelo monárquico como paradigma del gobierno, cada escritor tiene su propio razonamiento, sus propias conclusiones y sus propios límites respecto al poder del monarca.

⁸ Aristóteles, *Políticas*, Libro III, Cap. VII, p. 172

⁹ Bodin, *República*, Libro II, Cap. I, p. 87

¹⁰ Bodin, *República*, Libro II, Cap. II, p. 96

El legislador francés Jean Bodin llegó a la conclusión que la monarquía era la mejor forma de gobierno y descartaba las otras dos. Así lo explica en su obra, *Seis Libros de la República*, en el Libro II, donde consideraba la aristocracia menos estable que la monarquía debido a la posibilidad de que el pequeño grupo de gobernantes se pudieran corromper y llegara a crear un gobierno oligárquico de varios tiranos, lo cual sería muchísimo peor que si se corrompiera un sólo gobernante, convirtiéndose en un solo tirano¹¹. Resulta evidente, según su razonamiento, que cuanto más gente intervenga en la práctica del poder soberano, más aumentan las probabilidades de que se corrompan.

En el caso del estado popular, además del argumento que utiliza para desacreditar la aristocracia, añade un problema mucho más grave que vendría dado porque la gran cantidad de individuos que componen la ciudadanía no pueden ejercer una forma de gobierno operativa y eficaz, puesto que es casi imposible que todos ellos se coordinen para llevar a cabo las funciones básicas de la soberanía como la elaboración de leyes o el nombramiento de magistrados. Esta imposibilidad de que todos los ciudadanos estén en disposición de participar en las acciones de gobierno, congregándose en un mismo sitio, por problemas de tiempo o espacio, hace que al final sólo un pequeño grupo tome las decisiones principales, argumentado la necesidad de seguir el criterio de una mayoría simple frente a la ineficacia de una gran asamblea. Bodin cita como ejemplo la situación de Roma durante los primeros años de República, cuando de entre las 35 tribus en las que se dividían los ciudadanos, 18 tenían el poder sobre los demás, o un caso más contemporáneo a la realidad de Bodin, como el que ocurría en la Serenísima República de Venecia, donde el Gran Consejo podía derogar las leyes que no habían sido aprobadas por un mínimo de mil hombres¹².

No obstante, Bodin reconoce que esa forma de gobierno que dispersa el poder entre muchos tiene algunas excepciones en las que sí funciona adecuadamente. Uno de los casos más reconocidos de esta forma de gobierno popular en la Edad Moderna es el de los cantones suizos, que han conservado el ejercicio de las libertades de sus pueblos para crear las leyes que los gobiernen.

De esta manera, Bodin termina decantando su preferencia por la monarquía, considerándola la forma de gobierno más segura de las tres presentadas debido a que la concentración del poder soberano en un solo individuo es muchos más eficaz y operativa que cuando se divide entre unos pocos o muchos.

¹¹ Bodin, *República*, Libro II, Cap. VI, p. 109

¹² Bodin, *República*, Libro II, Cap. VII, pp. 111-112

Sin embargo, la elección de Bodin de una soberanía monárquica como forma de ejercicio del poder, no excluye necesariamente cualquier tipo de intervención del pueblo en los asuntos de gobierno. Antes bien, la majestad soberana, que sigue residiendo en un solo individuo, puede aceptar la participación de la ciudadanía en la gestión práctica del Estado, creando un modelo de gobierno que denomina “monarquía con gobierno popular”, estableciendo un cierto tipo de equidistancia entre la monarquía absoluta y el Estado popular propiamente dicho: “La monarquía es opuesta al estado popular, pero la majestad soberana que reside en un solo príncipe puede gobernar su estado popularmente” (...) “(la monarquía con gobierno popular es) la monarquía más segura posible¹³.”

Juan de Mariana, presbítero de la Compañía de Jesús, siguiendo la tradición del *iusnaturalismo*, justificó la preferencia de la monarquía como forma de estructurar y gobernar las sociedades basándose en la evidencia de que es la forma de gobierno más concordante con los modelos que se encuentran en la naturaleza. Cita como ejemplo a las abejas, que se organizan en torno a una reina o, en el ámbito musical, la necesidad de que los sonidos de cada uno de los instrumentos dentro de una orquesta, tienen que ser guiados necesariamente por una voz dominante para que formen un conjunto armónico. De lo contrario, la falta de ese elemento unificador podría llevar al desorden y al caos:

“Para la conservación de la paz interior es también mejor que gobierne uno solo, pues siendo muchos, pueden disentir fácilmente y tener más trabajo en arreglar sus propias controversias y discordias que en dirimir los ajenos pleitos y contiendas. Es menos en un príncipe que en muchos la desordenada codicia, con la cual se ciega el entendimiento, se corrompe la justicia y sufren graves perturbaciones las cosas privadas y las públicas; y es evidente que disminuida la codicia, ha de ser mayor la equidad y mayores nuestras libertades¹⁴.”

El filósofo y filólogo belga Justo Lipsio (1547-1606) plantea inicialmente si es posible que se puedan mezclar las tres formas de gobierno aristotélicas en determinadas circunstancias. Sin embargo, siguiendo el criterio del historiador Publio Cornelio Tácito, acabará concluyendo que, aunque se trate de un intento encomiable en la teoría, en la práctica esta tarea se presenta como un reto difícil de realizar y de muy inciertos resultados, por lo cual termina imponiéndose la necesidad de que prevalezca una de las tres por encima de las otras dos:

“Todas las naciones y ciudades están gobernadas por el Pueblo, o por los Primados (aristócratas), o por Uno Solo. (...) Un gobierno que nace de la elección y de la mezcla

¹³ Bodin, *República*, Libro II, Cap. VII, p. 113

¹⁴ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. II, p. 40

de estas tres formas es más fácil de elogiarse que de realizarse: e incluso si lo hace, no puede ser duradero¹⁵.”

De nuevo enfrentados en la tarea de elegir una de las tres formas de gobierno destinada a sobreponerse sobre las otras dos, Lipsio también se inclina por el gobierno de uno solo, es decir, el principado o monarquía. Y no sólo tiene en cuenta los criterios de eficacia que hacen de esta forma de organización política la más antigua y frecuente a lo largo de toda la historia, sino que es también la más natural porque las otras dos exigen un nivel de coordinación y cooperación bastante elevado para poder resultar eficaces a la hora de poner en práctica las cuestiones de la gobernanza de una comunidad: “El principado, entonces, es también la forma que mejor se adapta a la razón, ya que parece que un solo cuerpo político debe ser gobernado por una sola alma, así como un barco debe ser guiado por un solo timonel¹⁶.”

Esta alegoría del reconocimiento de la eficiencia y eficacia de un solo timonel para dirigir una nave (metáfora que aparece con frecuencia en los textos) frente a la enorme complejidad que supondría intentar encontrar consensos entre los tripulantes es una crítica abierta a los gobiernos de corte pluralista, tanto el aristocrático como el democrático. Esta prevalencia está también extendida en la modernidad, la modernista italiana Tiziana Providera resalta cómo la alegoría de Lipsio está indudablemente conectada con el pensamiento de Jean Bodin (cuya obra, *Los Seis Libros de la República* precede a las *Políticas* de Lipsio), suponiendo una justificación de un orden político fuertemente jerarquizado de inspiración tomista¹⁷.

No obstante, la preferencia por una estructuración tan fuertemente jerarquizada no supone la aceptación de un gobierno arbitrario y tiránico, sino que considera que el príncipe debe respetar las costumbres y las leyes del reino, y ser aceptado por sus súbditos. Parece pues necesaria una correspondencia entre un gobierno fuerte y único y una obediencia por parte de los súbditos que sólo podría darse cuando el gobierno tenga como objetivo primordial no sólo el beneficio de los dirigentes, sino el bien común de los súbditos.

Juan de Mariana va más allá de la clasificación meramente empirista de las tres clases de gobierno que hace Bodin y enfatiza la necesidad de reconocer no sólo los tres gobiernos rectos sino de sus respectivas desviaciones, introduciendo un criterio moral para hacer esta nueva valoración, como ya había planteado Aristóteles. De esta manera, las diferencias entre las formas de gobierno no atienden exclusivamente a cuestiones de eficacia funcional, sino que

¹⁵ Tácito, *Anales*, IV, 33, 1

¹⁶ Tácito, *Anales*, I, 12. En Lipsio, *Políticas*, Libro II, Cap. II, p. 36

¹⁷ Providera, *Ética e política in Goistp Lipsio*, Cap. IV

también existen unos criterios morales que diferencian aquellas que son justas de las que no lo son:

“Como tiene la república (buen gobierno popular) por antítesis la democracia (mal gobierno popular), tiene la aristocracia por la que llamaron los griegos oligarquía, en la cual, si bien los poderes públicos están confiados también a pocos, no se atiende ya a la virtud, sino a las riquezas, y es preferido a los demás el que disfruta de mayores rentas. La tiranía, que es la última y peor forma de gobierno, antitética también de la monarquía, empieza muchas veces por apoderarse del poder a viva fuerza; derive de bueno o mal origen, pesa siempre de una manera cruel sobre la frente de sus súbditos¹⁸.”

Reconoce que tanto en la república como en la democracia son los ciudadanos los que toman partido en el gobierno principal, con la diferencia de que en la primera se rigen por sus méritos, mientras que en la segunda no distinguen a los que considera que son desiguales por naturaleza. Según Mariana, el desajuste moral que se da en la democracia vendría dado por el intento de equiparar en dignidad a aquellos que la naturaleza (o una fuerza superior) ha hecho desiguales. Cuando se produce esta igualación entre desiguales, se corre el peligro de que el gobierno acabe cayendo en manos de los menos preparados y dispuestos para su correcta ejecución.

Otro tanto ocurre cuando un reducido número de magnates es el que rige el Estado, tanto en forma de aristocracia como en la oligarquía. La diferencia del criterio moral que distingue a un buen gobierno de un mal gobierno estriba en que, mientras en la aristocracia los gobernantes tienen ventaja sobre los demás por sus virtudes personales, en la oligarquía se enfatizan las riquezas por encima de las demás cualidades. Cuando gobiernan estos últimos, centrarán sus esfuerzos en acrecentar sus propios beneficios, dejando de lado las necesidades de la república.

Por último, la monarquía y la tiranía concentran todos los derechos de gobierno sobre un único individuo, con la diferencia de que el tirano siempre termina oprimiendo a los súbditos, ya que sólo mira por sus propios intereses y al hacerlo daña a los súbditos, razón por la que es considerada como la peor de las seis formas de gobierno: “Teme el tirano, teme el rey; pero teme el rey para sus súbditos, y el tirano teme para sí de sus vasallos; teme que los mismos que gobierna como enemigos lleguen a arrebatarse su gobierno y sus tesoros¹⁹.”

¹⁸ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. V, pp. 70-71

¹⁹ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. V, p. 78

Aun reconociendo que todas y cada una de las formas de gobierno tienen sus ventajas y desventajas, puesto que el mal de la corrupción es inherente a cualquiera de ellas, Mariana también acaba aceptando (como los autores anteriores) la forma de gobierno monárquica como la más beneficiosa para la organización de la sociedad. Pero, matiza este autor, que el monarca sólo puede fundamentar la dignidad de su gobierno cuando se somete a las leyes del reino y no cuando gobierna sin límites a sus designios de manera completamente arbitraria y menospreciando las leyes. Para lograr ese objetivo de un gobierno ecuánime y justo, es necesario que tenga a su alrededor un grupo de ciudadanos cualificados que ejerzan un papel de refuerzo, pero también de contrapeso, para evitar los posibles excesos a los que pudiera sucumbir el monarca:

“(…) hasta con los más grandes filósofos, que son generalmente los que más favorables se han manifestado a la institución monárquica, como nos demuestra el mismo Aristóteles, el cual aun aceptando esta forma de gobierno, principalmente cuando el rey aventaje a todos los ciudadanos en bondad y prudencia y reúna en sí todas las dotes del cuerpo y del ánimo, como si la naturaleza se hubiese puesto en lucha consigo mismo para agraciarse y levantarse sobre los demás mortales, cosa que raras veces acontece, cree más útil que sean gobernadas por muchos las ciudades donde sobresalgan muchos en virtud e ingenio, y llega hasta calificar de inicuo que se confíe exclusivamente el poder supremo y se entreguen todos los negocios al que no puede presentar ni mayores conocimientos, ni más honradez, ni más acierto y tacto²⁰.”

Este delicado equilibrio entre el gobierno del monarca y la necesaria participación de un grupo de ciudadanos notables en las tareas de gobierno, está encaminada a prevenir y evitar los posibles excesos del monarca, orientando la práctica política a la constitución de un gobierno unificado libre de despotismo y corrupción. Pero, en la misma medida, hay que controlar que esos órganos assemblearios que ejercen la función de contrapeso no acaben convirtiéndose a su vez en una especie de soberanía colectiva. De hecho, Mariana acomete contra la soberanía colectiva al argumentar que las fuerzas tienden a debilitarse cuando se dividen los negocios entre los ciudadanos, siendo preferible la figura de un monarca que intervenga y convoque a un consejo de los mejores ciudadanos en calidad de senado para que lleven a cabo la administración de los negocios públicos y privados por mutuo acuerdo. Sin duda se trata de un difícil equilibrio tan sutil como necesario para conjurar las amenazas de la tiranía.

²⁰ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. II, p. 44

1.2.2. La tiranía

Así como la monarquía es considerada por muchos pensadores como la forma de gobierno preferente y la más preeminente en la Edad Moderna, la posibilidad de que ésta acabe corrompiéndose y convirtiéndose en tiranía también pasa a ser una enorme preocupación real e intelectual por cuanto podían identificarse en ese momento como monarcas arbitrarios, por motivos tanto confesionales como políticos. En gran medida porque, como vamos a analizar en este apartado, es muy difícil delimitar de manera precisa una teoría acerca de cuándo una actuación política concreta desborda los parámetros de una monarquía aceptable y comienza a convertirse en tiranía. Veremos cómo incluso algunos autores defienden y justifican el uso de ciertos métodos, que otros verían como simples actos de tiranía, justificándolos como medios necesarios para obtener como objetivo final el bien y la supervivencia del Estado. La discusión en torno a la tiranía nos sitúa realmente en los límites del ejercicio de la autoridad, la obediencia y el derecho de resistencia.

Bodin, Lipsio y Mariana exponen una serie de criterios para diferenciar el buen gobierno del malo, es decir, a los reyes buenos y legítimos de los tiranos. Sin embargo, esta línea que separa la probidad de la perversión parece ser tan fina que los parámetros varían de manera notable en cada autor. Un ejemplo que trataremos más adelante es el de cómo deben considerar los súbditos a los malos soberanos o tiranos y cómo deben reaccionar ante esas actitudes de manera justa y legal.

Comencemos por definir qué es un tirano para estos autores. Según Bodin, un tirano es alguien que gobierna ejerciendo un uso exclusivo de la fuerza, ignorando las leyes positivas que forman la relación entre el soberano y los súbditos, y por tanto, reina de manera contraria a la Ley Natural y de Dios:

“Cuando el magistrado soberano por sólo un año o por tiempo limitado y predeterminado continúa en el ejercicio del poder que se le dio, necesariamente ha de ser o por mutuo acuerdo o por fuerza. Si es por fuerza, se llama tiranía; no obstante, el tirano es soberano, del mismo modo que la posesión violenta del ladrón es posesión verdadera y natural, aunque vaya contra la ley y su anterior titular haya sido despojado²¹.”

Bodin es consciente de que el gobernante siempre va a tener a su disposición la posibilidad real de manifestarse de una manera tiránica, por eso debe poner todo su esfuerzo en gobernar de manera justa y concorde con sus súbditos. Vencer esta inercia hacia el uso de la fuerza requiere una actitud intencional por su parte, que tiene mucho que ver con la forma de ejercer la virtud.

²¹ Bodin, *Republica*, Libro I, Cap. VIII, p. 50

De hecho, Bodin expone que de la misma manera que no existe príncipe que no tenga vicios, tampoco existe tirano tan cruel que carezca de virtud alguna. Por tanto la elección entre vicio y virtud es una condición que tendrá que concretar el propio monarca. Por eso Bodin reconoce que la principal diferencia entre el rey y el tirano es que el primero es devoto y seguidor de las leyes divinas y de la naturaleza, mirando siempre por el bien público, mientras que el tirano desprecia las leyes naturales, carece de Dios y actúa en su propio interés. Parece una cuestión derivada de la propia naturaleza humana, que debido a su mutabilidad resulta siempre imperfecta, incluso aunque esta persona represente a una gran institución como es el reino.

De manera completamente contraria a Bodin, que considera la posibilidad de que los tiranos puedan llegar a tener comportamiento virtuoso, el padre Juan de Mariana los condena radicalmente, negándoles cualquier comportamiento justo que puedan tener y los equipara con personajes mitológicos que encarnaban el ejercicio de una fuerza bruta, arbitraria y dañina para los inocentes: el gigante Anteo de Libia, Gerión en Hispania o bestias de apariencia monstruosa como la Hidra de Lerna o la Quimera de Licio. Todos ellos se convirtieron en oponentes de grandes héroes, loados a lo largo de la historia por haberles librado de tan horrible opresión:

“No pretenden esos tiranos sino injuriar y derribar a todos, principalmente a los ricos y a los buenos, (...) pues temen siempre menos sus propios vicios que la virtud ajena (...). Caiga todo lo que está alto, dicen para sí, y procuran la satisfacción de sus deseos, sino de un modo manifiesto y apelando la fuerza, con malas mañas, con secretas acusaciones, con calumnias. Agotan los tesoros de los particulares, imponen todos los días nuevos tributos, siembran la discordia entre los ciudadanos, enlazan unas con otras las guerras, ponen en juego los medios posibles para impedir que puedan sublevarse los demás contra su acerba tiranía. Construyen grandes y espantosos monumentos, pero a costo de las riquezas y gemidos de sus súbditos. ¿Creéis acaso que tuvieron otro origen las pirámides de Egipto y los subterráneos del Olimpo en Tesalia^{22?}”

Otra de las consecuencias perniciosas que tiene el gobierno tiránico es que genera una división y sufrimiento entre las gentes sobre las que gobierna el tirano, lo cual le otorga mayor poder y autoridad y desarticula la capacidad del pueblo de oponerse al tirano, pues sin unidad no es posible oponerse a su despotismo²³.

Este planteamiento esencialmente radical de Mariana probablemente tenga que ver con sus fuertes convicciones religiosas reforzadas por su posición en la Compañía de Jesús, que en

²² Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. V, p. 77

²³ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. V, pp. 77-79

aquellos momentos se encontraba enfrascada en la cruzada contra la Reforma protestante. En momentos de conflicto abierto, los matices pasan a un segundo plano, y no olvidemos el compromiso intelectual casi estatutario de los jesuitas a favor de la Contrarreforma²⁴. Pero además de ello, hay que tener en cuenta las convicciones personales de Mariana, más allá de las propias de su congregación. Entre otras cosas porque pocos años antes, su hermano de orden, Pedro de Rivadeneira, había publicado unas opiniones políticas al respecto que divergían abiertamente de las suyas²⁵. Mariana no ocultó su recho a la privanza de Lerma y tampoco sus prevenciones contra una política regia que, en su opinión, estaba violando la ley del reino en materia fiscal y monetaria. Por eso sus escritos le produjeron los conocidos problemas en Francia y por ello acabó procesado por el Santo Oficio, acusado por inducción del valido de Felipe III más por contradecir su política que por asunto de ortodoxia religiosa²⁶.

Este debate entre monarquía y tiranía nos obliga a abordar una cuestión más genérica entre las formas de gobierno y sus consecuencias, como es el problema de la legitimación del poder soberano.

1.3. Legitimación de la soberanía

El problema de la legitimidad del poder en el siglo XVI viene dado por el cuestionamiento de la tradición escolástica, por un lado, y por otro precisamente por la reactivación de esta manera de pensar en el poder político una vez que se ha consumado la escisión de los Estados europeos provocada por la Reforma protestante. Una de las consecuencias fundamentales derivada de esta escisión que va más allá de lo confesional es la necesidad de acudir a otro principio legitimador que irá alejándose cada vez más de la teología, ocasionando no tanto la progresiva separación entre el poder espiritual y poder terrenal, cuanto más la conciencia de que es imposible reagruparlos²⁷. Esta tendencia de legitimación de corte más racionalista y pragmática comenzó a formularla abiertamente Nicolás de Maquiavelo (1469-1527) al introducir la separación entre los principios morales y la razón de Estado, como analizaremos a continuación.

Aunque fue en la Edad Moderna donde los conflictos prácticos orientados a determinar si la base del poder político debería ser de naturaleza espiritual o el secular, sin embargo ya había algunos autores que habían planteado antes de que Maquiavelo promulgara su defensa

²⁴ Höpfl, *Jesuit Political Thought*

²⁵ Rivadeneira, *Príncipe Cristiano* (1595)

²⁶ Braun, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish political Thought*

²⁷ Prodi, *El soberano pontífice*

del Estado separado (no necesariamente enfrentado) de los principios morales. Durante la Baja Edad Media, pensadores como Marsilio de Padua o Guillermo de Occam reconocieron la evidencia de que el poder político comenzaba a sustentarse cada vez más en aquellos que estaban formados fuera de la jerarquía eclesiástica, cuando no abiertamente enfrentados²⁸:

“La intención de Marsilio es erradicar de la mente de los hombres esa opinión perversa en relación con el poder temporal del clero, guiar a los hombres hacia la paz. Porque era su deber utilizar la inteligencia que Dios le había otorgado para proclamar la verdad y ayudar a los oprimidos; imitará a Cristo en la enseñanza de la verdad por la cual dicha plaga de los gobiernos civiles puede ser extirpada del género humano, y sobre todo de los pueblos cristianos, ofreciendo ciertas conclusiones y testimonios necesarios para los ciudadanos, tanto en condición de gobernantes como en cuanto súbditos²⁹.”

O como dijo Occam en sus *Dialogus*:

“La autoridad del Papa no se extiende, según la norma, a los derechos y libertades de los demás para suprimirlos o perturbarlos, ya que los derechos y libertades de este género pertenecen al número de cosas del siglo, no teniendo el Papa autoridad sobre ellas. Por esta razón, el Papa no puede privar a nadie de un derecho que no proviene de él, sino de Dios, de la naturaleza o de otro hombre, no puede privar a los hombres de las libertades que les han sido concedidas por Dios o por la naturaleza³⁰.”

Para analizar la cuestión de la soberanía, aceptamos la definición que hace el politólogo Norberto Bobbio que identifica el concepto de soberanía con la expresión latina *summa potestas*, que significa “poder supremo” y que supone que no hay ninguna otra autoridad por encima de este poder. Según los juristas medievales, este poder supremo es la causa de la existencia de los Estados³¹.

1.3.1. Jean Bodin y la legitimación del poder absoluto

Bodin afirma que sólo existe una forma de poder destinado al mantenimiento de la república cuando dice: “Majestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas” (la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república³²). Cuando planteamos el problema

²⁸ Negro, *El Derecho Natural*, p. 68

²⁹ Black, *El pensamiento Político en Europa*, p. 90

³⁰ Muñoz Sánchez, *Guillermo de Ockham*, p. 101

³¹ Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno*, pp. 80-81

³² Bodin, *Libro I República*, Cap. VIII, p. 47

de la legitimidad del poder no estamos hablando de la legitimación de cada uno de los escalafones en la jerarquía de poder, sino de aquel único poder que da sentido a toda la estructura, y por eso, sólo puede existir un único soberano, que puede ser único o un órgano colectivo, pero es el que ejerce el poder perpetuo sobre todos los demás ciudadanos. Por eso, todas las demás autoridades que ostentan alguna forma de poder, sólo pueden hacerlo bajo restricciones temporales y como depositarios del poder cedido por el titular de la soberanía para cumplir una función determinada.

Para Bodin, la soberanía de los Estados debe cumplir dos requisitos esenciales: ser un poder perpetuo y ser un poder absoluto. Por esta razón, considera que no forman parte de la soberanía aquellos poderes que son concebidos como ejercicio temporal o destinados a cumplir una tarea específica a corto plazo, tal era el caso de los cónsules de la República Romana, que eran elegidos anualmente, o el dictador, que era nombrado en casos de extrema necesidad, puesto que tienen un periodo limitado de su ejercicio. En cuanto al carácter absoluto del poder soberano, esto implicaba que estaba exento e incluso libre de obedecer a las leyes (*legibus solutus*³³). La potestad del soberano sólo está limitada por las leyes naturales y divinas, inmutables para cualquier ser humano.

Aunque es cierto que el soberano tiene la capacidad de alterar todas las leyes de la república, Bodin sostiene un cierto grado de restricción respecto a las leyes fundamentales que cimentan el Estado. En primer lugar porque, utilizando esas mismas prerrogativas, su sucesor podría volver a modificarlas, llevando al reino a una situación de incertidumbre y un peligro real de desestructuración que supondría también un menoscabo de su propia soberanía.

Otra de las limitaciones que aconseja Bodin para el poder soberano es sobre el respeto a las leyes relativas a la propiedad privada de los súbditos. A lo largo de sus *Seis Libros de la República* defiende la diferenciación entre el ámbito de la vida pública y el de la privada, reconociendo que uno de los elementos fundamentales del ámbito de la vida privada es el derecho a la propiedad privada y, por tanto, debe encontrarse al margen de las actividades públicas del Estado³⁴. Sólo mediante unas razones muy específicas y justificadas podrá el soberano intervenir en los bienes ajenos para confiscarlos, como puede ocurrir en situaciones de guerra donde la necesidad de preservar el bien común exija tales acciones:

“Si el príncipe soberano no tiene poder para traspasar los confines de las leyes naturales que Dios, del cual es imagen, ha puesto, tampoco podrá tomar los bienes ajenos sin

³³ Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno*, p. 81

³⁴ Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno*, p. 82

causa justa y razonable, es decir, por compra, trueque o confiscación legítima, o bien para hacer la paz con el enemigo, cuando ésta sólo puede lograrse de este modo³⁵.”

Esta actitud de Bodin conecta con un movimiento que planteaba el surgimiento y reconocimiento de una identidad privada frente a la imposición del orden público y que se desarrollará a lo largo de la modernidad, distanciándose del modelo político y social que se planteaba en la Edad Media donde el ámbito privado quedaba disuelto dentro de la vida pública. Es decir, surge un espacio privado que debe ser respetado por los poderes públicos. Esta actitud va a ser determinante para la creación de los Estados modernos ya que la salvaguardia del espacio privado va a suponer un replanteamiento radical en la resolución de la cuestión de la legitimidad del poder, que tendrá su culminación en el siglo XVIII con las revoluciones inglesa, americana y francesa, y que acabará plasmándose en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789).

No obstante, para Bodin, la unidad de la república requería el indudable reconocimiento de los súbditos hacia su soberano, salvaguardando las bases del orden tradicional para evitar que se desengrane y se pierda el control. Lo que Bodin pretende es evitar una situación como la que se estaba produciendo en Italia en el siglo XVI, donde por falta de un príncipe que estuviera reconocido de forma legítima por todos, los grandes señores de la península ostentaban la soberanía rigiendo pequeños estados sin mucha preocupación por desarrollar una estructura que llevara a la creación de un gran estado moderno, a la manera que sí lo estaban haciendo grandes naciones como España, Francia, Reino Unido y Austria. Esta situación era absolutamente caótica, y se asemejaba más a una situación de guerra civil que les debilitaba para poder tener relevancia en el concierto de las naciones europeas.

El soberano tiene que actuar con un delicado equilibrio entre la imposición de su soberanía absoluta sobre sus súbditos y la necesidad de reconocer unos contratos mediante los cuales pueda hacerse más eficaz el gobierno de sus tierras. La soberanía es la piedra angular de la república, ya que del soberano dependen las leyes y los contratos.

El soberano debe ser una figura de poder absoluto sobre todos sus súbditos, siendo necesario para ejercer esa potestad no rebajarse a una posición equiparable a estos, considerando que no hay nada más dañino para las leyes que el menosprecio del príncipe, del cual emanan. Pese a reconocer su vasto poder, Bodin considera que el príncipe debe tomar ciertas precauciones en cuanto a las leyes, siendo preferible conservarlas, además de nunca contravenir los mandatos de Dios, los cuales no pueden ser dispensables ni siquiera con la bendición del papa:

³⁵ Bodin, *Republica*, Libro I, Cap. VIII, p. 64

“Si es, pues, lícito al príncipe escoger, entre las leyes útiles, las más útiles, también le será lícito escoger, entre las leyes justas y honestas, las más equitativas y honestas, sin importar que perjudiquen a unos y beneficien a otros, siempre y cuando el provecho sea público y el perjuicio privado³⁶.”

De esta manera, Bodin justifica la existencia de un poder absoluto de las leyes terrenales a la par que promulga (recurriendo a fuerzas sobrenaturales) el respeto a la propiedad individual, un derecho que fue de gran importancia para el crecimiento del tercer estado en Francia, al cual el propio Bodin pertenecía.

En la preeminencia del poder absoluto del monarca, Bodin distingue que hay dos situaciones que marcarán dos formas completamente diferenciadas de actuar: por una parte, el ascenso de los príncipes al poder mediante la herencia natural o por otra cuando acceden a la corona de manera independiente de la línea de sangre o el testamento. En el primer caso, los príncipes tienen que someterse a las leyes de la familia, porque esa es la fuente que legitima su acceso al poder, mientras que en el segundo caso, al no tener vínculo de sangre con sus predecesores, pueden permitirse la alteración de las reglas que hayan acordado sus predecesores, ya que el monarca no está obligado a cumplirlas, porque no fueron su elemento de legitimación. Sólo estarían obligados a cumplir los compromisos que hicieron al ascender al trono, los cuales deberían cumplirse por el beneficio del reino.

1.3.2. Justo Lipsio y la legitimación de la soberanía

Justo Lipsio definió la autoridad como la opinión del rey y el reino imprimida en súbditos y extranjeros, es decir, como la proyección del ejercicio del poder vista desde la perspectiva de los ojos ajenos, que son los que se verán sometidos a ella de una u otra manera. La autoridad, por tanto, está compuesta de admiración y de miedo.

La autoridad del gobernante viene dada a partir de tres fuentes que vamos a pasar a analizar. En primer lugar tenemos la *forma imperii* en la que se analizan las características básicas que definen el ejercicio del poder. En segundo lugar está la *potentia imperii*, que estaría constituida por aquellos elementos que articulan el propio ejercicio práctico del poder. Y en tercer lugar los *moribus imperantis*, que recalcan la importancia que tienen la consolidación de los usos y costumbres, que terminan siendo una forma de legitimación tradicional del poder³⁷.

³⁶ Bodin, *Republica*, Libro I, Cap. VIII, p. 61

³⁷ Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

Lipio justifica esta división de las bases del poder sirviéndose de una gran cantidad de pensadores, poetas y escritores de la antigüedad grecorromana, los cuales cita con frecuencia a lo largo de sus obras y que trataremos de explicar en esta sección.

1.3.2.1. Características del imperio (*Forma imperii*)

En la *forma imperii* se distinguen tres características que definen cómo debe ejercerse el poder de manera severa, constante y restringida.

Severa (*Severa*): en primer lugar, Lipio recurre a uno de los principios fundamentales para explicar cuál es el motivo por el que la gente acaba obedeciendo las normas, y este no es otro más que la proyección de una amenaza real si éstas no son acatadas. El miedo a las consecuencias que acarrearía no cumplir las normas es el fundamento de la conducta que debe tener en cuenta todo gobernante. Como bien señala Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*: “Esto, de hecho, es tal que el vulgo no obedece a la modestia, sino al miedo, y se mantiene alejado de las acciones malvadas no porque sean viles, sino por temor a la pena y el castigo³⁸.”

Constante (*Constans*): igual de importante es para el gobernante mantener en su Estado una legislación perdurable y lo menos mutable posible, para que la gente sepa a qué atenerse y cómo solventar sus querellas sin estar sometido a las arbitrariedades de otros representantes del poder. Eso mismo aconsejó Dion Casio en su *Historia de Roma*:

“(…) las leyes, una vez establecidas, guardadlas con constancia y entereza, sin mudar ninguna de ellas; porque las cosas que se mantienen en un mismo estado y ser (...), son todavía más provechosas a la república que a las que con novedad se introducen, aunque parezcan mejores³⁹.”

Restringida (*Adstricta*): el hecho de que el ejercicio del poder necesite de distintas instituciones para su efectiva ejecución, debe respetar siempre el orden jerárquico que tiene en su cima al soberano como la principal fuente de legitimación de las normas. Si no se respeta este orden jerárquico, podemos encontrarnos con algunas contradicciones que acabarían debilitando la fuerza del principado al dispersarla entre varios ministros o consejeros. Lipio anima a que el soberano tome decisiones *motu proprio*, apoyándose sobre las palabras de Tácito: “(...) porque quiero que el príncipe administre o ratifique personalmente las cosas más

³⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 9, 1179b. En Lipio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

³⁹ Dion Casio, *Historia de Roma*, LIII, 10, 1. En Lipio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

importantes, para que no debilite la fuerza del principado sometiendo cada decisión al Senado⁴⁰.”

Para salvaguardar la posición del soberano frente a amenazas de origen interno, Lipsio también advierte sobre la excesiva dependencia de los que ostenten cargos relacionados con la guerra y el gobierno provincial, pues su influencia podría crecer exponencialmente sobre los demás súbditos, creando un rival en potencia que desafíe el poder de su soberano. De manera que la mejor solución para evitar futuras desavenencias con estos cargos sería la de establecer un límite de tiempo relativamente breve para su mandato, como dijo Tito Livio: “La gran seguridad de la libertad (y de un principado) es garantizar que los altos poderes no duren mucho⁴¹.” Y posteriormente Dion Casio: “Un poder prolongado y eterno levanta el ánimo y lleva a muchos a rebelarse⁴².”

1.3.2.2. Poder del imperio (*Potentia imperii*)

Las tres características anteriores sobre las que se sustentaban la legitimación teórica del poder tienen que apoyarse sobre una serie de elementos que son los que van a configurar el ejercicio práctico del propio poder. Sin estos elementos prácticos no habría ninguna posibilidad de ejercer un poder, por muy legitimado que estuviera teóricamente. Estos elementos son: riquezas, armas, consejos, amigos y fortuna.

Riquezas (*Opes*): parece obvio suponer que la riqueza es un elemento indispensable en la estructuración práctica de cualquier gobierno, ya que con riquezas se pueden comprar las voluntades, servicios, lealtades, etc. Uno podría decir que de los cinco elementos, las riquezas pueden dar acceso a los demás. De esto ya eran conscientes los pensadores de la antigüedad, como bien señala Lipsio al recurrir a una cita de Aristóteles: “Si queréis tener amigos o soldados, ellos los darán, siendo todas las cosas vendibles por dinero⁴³.”

Armas (*Arma*): otra de las columnas vertebrales de un Estado son las fuerzas armadas que posea, tanto contra amenazas de enemigos externos como para la organización del propio territorio a través de la instrucción de sus súbditos: “De hecho, es cierto que los grandes

⁴⁰ Tácito, *Anales* I, 6,3. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

⁴¹ Livio, *Historia de Roma*, Libro IV, Cap. 24, 4. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

⁴² Dion Casio, *Historia de Roma*, Libro LII, Cap. 23, 2. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

⁴³ Aristóteles, *Retórica*, II, 16, 1391A. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

imperios no se rigen por la debilidad, sino por la lucha con los hombres y con las armas⁴⁴.” “En esta floresta humana jamás faltarán lobos que roben la libertad ajena⁴⁵.”

Consejos (*Consilia*): aunque las armas son de gran importancia para defender el principado, no son menos importantes las leyes que se encargan de mantener el orden dentro de las fronteras del territorio. Como bien señalan Floro y Séneca: “Es más difícil conservar el reino que conquistarlo. Se toman por la fuerza, pero se mantienen por la ley⁴⁶.” “Aborrezco a los precipitados que prefieren hacer mal a otros sin guardar lo que puede sucederles⁴⁷.”

Amigos (*Foedera*): pese a todos los recursos de los que pueda disponer un Estado por sí solo, Lipsio parece estar convencido de que no conseguirá mucho sin un sistema de alianzas que lo respalde en la política exterior. Aunque también previene sobre algunos aliados que más que ayudar, pueden acabar arrastrando al Estado a empresas cuyas consecuencias no sólo sean poco fructíferas sino incluso desastrosas para sus intereses: “Se pone al cargo de un pueblo que se arruinará (...) Acércate a los destinos y a los dioses y trata con respeto a los que son besados por el destino⁴⁸.”

Fortuna (*Fortuna*): también considera la importancia de la fortuna como manifestación del beneplácito de Dios, aunque impredecible, puede alterar las circunstancias de unos u otros Estados para mejor o para peor. Como neoestoico que es, Lipsio se acoge más al concepto de fortuna que a cualquier otra característica, oponiéndose firmemente a la teoría de la virtud de Maquiavelo, la cual refuta en esta cita de Quinto Curcio sobre la *Historia de Alejandro Magno*: “¿Quién, de hecho, podría negar que incluso la gloria y el poder más bellos se deban más a menudo a la buena suerte que a la virtud⁴⁹?”

1.3.2.3. Costumbres imperantes (*Moribus imperantis*)

Cuando el soberano debe llevar a cabo las labores de gobierno debe tener en cuenta las costumbres vinculadas con el ejercicio del poder, principalmente las relativas al comportamiento en el ámbito religioso, referente fundamental para controlar el derecho y la

⁴⁴ Tácito, *Anales*, XV, I. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

⁴⁵ Veleyo, *Historia*, II, 27, 2. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

⁴⁶ Floro, *Epítome de Tito Livio*, II, XXX, 4, 29. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

⁴⁷ Séneca, *De ira*, I, 11, 8. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

⁴⁸ Lucano, *Guerra civil*, VIII. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

⁴⁹ Curcio, *Historia de Alejandro Magno*, VIII, 10, 18. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

legitimidad de los reinos, y respecto a la proyección de su majestad frente a los súbditos. Estas costumbres son de dos tipos: intrínsecas y extrínsecas.

Costumbres intrínsecas: son aquellas relativas a las virtudes del ánimo, resaltando de entre todas: la piedad (*Pietas*) y la providencia (*Providentia*), ambos elementos se recordarán como partes esenciales del concepto estoico de Fortuna, que apunta a la necesidad de confiar en los designios divinos y manifestar su preferencia por las prácticas que agraden a Dios, reusando aquellas que resulten ofensivas por miedo a provocar su cólera. De manera consecuente, si el soberano es pío y devoto del poder supremo, sus súbditos también le temerán a él, siguiendo la jerarquía por la que se rige el mundo: “Los vasallos, que son temerosos de Dios, no se atreven a acometer contra el príncipe, que tiene la protección de Dios⁵⁰.” “Entre los disfraces exteriores coloco el aspecto, para que tengas una expresión compuesta⁵¹.”

Costumbres extrínsecas: estas son más relativas a los elementos terrenales, más específicamente al cuerpo del soberano, sus ademanes y sus composturas, es decir, cómo es percibida su figura por los demás. Sobre este aspecto Lipsio alude a muchos elementos ya mencionados, como la severidad, pero aconseja que antes que una apariencia grave o áspera debe sobresalir, la cualidad soberana de ser augusto (sinónimo de majestad y venerable).

1.3.3. Juan de Mariana y la legitimidad de la soberanía

La perspectiva del padre Juan de Mariana sobre la necesidad de que exista un poder absoluto no dista mucho, en primera instancia, de la concepción de Bodin. Los dos afirman que el carácter absoluto del ejercicio del poder es un elemento que no debe cuestionarse nunca, puesto que el pueblo no suele guiarse por los mejores criterios de prudencia o sabiduría, sino que tiende a dejarse llevar por los primeros impulsos del alma, que son las emociones básicas y elementales que pueden alterar el orden de la república y desestabilizar la autoridad del príncipe si ésta no se ejerce de manera firme y contundente: “(...) el pueblo no se guía siempre desgraciadamente por la prudencia ni por la sabiduría, sino por los primeros ímpetus de su alma, razón por qué juzgaron algunos sabios que sus hechos más merecían ser tolerados que alabados⁵².”

A pesar de que los dos autores defienden la necesidad de un poder absoluto unificado y contundente, podemos encontrar algunas matizaciones entre los dos planteamientos. El jesuita español difiere del legislador francés sobre el grado de superioridad que debe tener el soberano

⁵⁰ Aristóteles, *Políticas*, V, 11, 1314b. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

⁵¹ Tácito, *Anales*, II, 34, 3. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. IX

⁵² Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. VIII, p. 104

respecto al resto de sus súbditos, hasta el punto en que se opone férreamente a que la autoridad del príncipe sea superior a las leyes de la república. La razón por la cual para Mariana el poder absoluto del soberano tiene que tener algunas condiciones es que su legitimación última viene dada por el consentimiento de los ciudadanos y se encuentra limitado por las leyes y los estatutos desde el comienzo.

Mariana era consciente de que el poder central debe mantenerse fuerte ante las amenazas internas, pero nunca a costa del bienestar de los ciudadanos, porque ello podría llegar a producir una situación de inestabilidad y de incertidumbre que acabaría por degenerar en una tiranía en el reino que obligara a la expulsión forzosa e incluso al asesinato del soberano:

“(…) puesto que el poder real, si es legítimo, ha sido creado por consentimiento de los ciudadanos y sólo por este medio pudieron ser colocados los primeros hombres en la cumbre de los negocios públicos, ha de ser limitada desde un principio por leyes y estatutos, a fin de que no se exceda en perjuicio de sus súbditos y degenera al fin en tiranía⁵³.”

El miedo a la multitud es un tema que aparece de manera recurrente entre los intelectuales a lo largo de la historia, especialmente en tiempos tan revolucionarios de la Edad Moderna (aunque ya en la Edad Clásica, Platón critica la opinión de la mayoría al tratar la injusta sentencia que condenaba a muerte a Sócrates).

La multitud nunca puede desarrollar como tal planteamientos racionales y complejos, los cuales requieren de reposo y estudio, prefiriendo en su lugar dejarse llevar por un sentimiento basado en las emociones básicas que tienen una estructura muy simple y maniquea basada únicamente en la aceptación o rechazo sin tener en cuenta el alcance de las consecuencias que tengan las actuaciones que llevan a cabo, como ocurrió en el caso de Sócrates. Por eso el príncipe tendrá que tener en cuenta esta circunstancia para prevenir tales males:

“Sócrates.- Por tanto, amigo mío, en modo alguno debemos cuidarnos tanto de qué dirá acerca de nosotros la gente; nuestra sola preocupación ha de ser qué dirá acerca de lo justo y de lo injusto el entendido, él solo, junto con la verdad mismo. Así, pues, en primer lugar, no aconsejas bien al pretender que debemos cuidarnos de la opinión del vulgo en relación con lo justo, lo honesto, lo bueno y sus contrarios. Mas sin duda alguna podrá decir alguien: «Pero el vulgo es capaz de darnos muerte⁵⁴.»”

⁵³ Id.

⁵⁴ Platón, *Obras completas, Critón o del deber*, 48a, pp. 227-228

La desconfianza y el rechazo ante las formas de gobierno multitudinarias que pueden caer con mayor facilidad en el desconcierto, el descontrol y la desorganización por desconocimiento de diferenciar qué es lo justo o lo necesario, lleva a considerar que la monarquía es la mejor forma de gobierno. Sin embargo, no todo tipo de monarquías ofrecen las mismas garantías. Mariana considera que la monarquía electiva no es tan adecuada como la hereditaria, de hecho la señala como la principal causa de desintegración de los reinos como consecuencia de las luchas entre las distintas facciones que optan a la elección del monarca, como por ejemplo ocurrió imperio romano en su momento de mayor declive, cuando la guardia pretoriana elevaba o asesinaba a los emperadores sin tener en cuenta la estabilidad del imperio.

Por eso, Mariana comparte con Bodin la necesidad de que un solo príncipe ejerza una majestad impoluta, es decir, que su reputación debe ser intachable para que el pueblo no tenga razones para querer levantarse contra él. Con este fin, aconseja evitar todas aquellas prácticas que puedan desembocar en una conducta corrupta derivada de las despreocupaciones y comodidades de la vida de palacio, como suele ocurrir a los hijos de los grandes señores, que no llevan a cabo sus deberes con el mismo vigor que con el que lo hacían sus antepasados debido a haber crecido en un entorno rodeado de lujos y comodidades:

“Es sabido que los hijos se corrompen fácilmente, ya por los placeres de que están rodeados, ya por la condescendencia de sus padres; que salen no pocas veces muy distintos de sus antecesores; que por este solo hecho se arruinaron en breve grandísimos imperios⁵⁵.”

Mariana considera que una de las formas de evitar estas corrupciones podría ser la de reforzar la monarquía hereditaria, ya que al existir un compromiso histórico de las familias reales con su pueblo, se pueden prevenir esos comportamientos que no serían aceptables por parte de sus súbditos.

Sin embargo, esto no significa que la monarquía hereditaria sea preferible por la ingenua suposición de un pasado glorioso sin tacha alguna en el que todo fue perfecto. Antes bien, en muchos de esos momentos del pasado hubo elementos menos célebres, o incluso deplorables, pero aun así Mariana reconoce la superioridad del modelo hereditario frente al electivo por la garantía de estabilidad en la transmisión del poder que ejerce el primero frente al segundo:

“Nosotros, que ignorantes e incapaces de apreciar en su verdadero valor las cosas, estamos denunciando las faltas del sistema opuesto, sin querer hacernos cargo de los males en que hubieran incurrido los antiguos siguiendo otro camino, detestamos los

⁵⁵ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. III, p. 51

vicios que vemos, creyendo siempre que el pasado ha de ser mucho mejor que lo presente; conducta de que nacen todas las calamidades que afligen a la especie humana⁵⁶.”

Incluso llega a aceptar que algunos acontecimientos del pasado especialmente siniestro y aparentemente contrario al orden del Estado (como una rebelión contra un mal rey o el asesinato del mismo), pueden considerarse aceptables y hasta necesarios, siempre y cuando acaben garantizando el fin supremo que sería la estabilidad de la institución real. Por eso resulta más conveniente estipular una ley de sucesión para conservar la tranquilidad interior, evitando que ni las pasiones de los pueblos ni los antojos de los príncipes ocasionen discordias:

“No me meteré ahora en si estuvo bien o mal hecho (episodios de la historia de Castilla como la muerte de Pedro I y la rebelión contra Enrique IV); confieso que muchas veces se procedió en aquellos tiempos con ligereza en intención dañada; más sé también que todo grande ejemplo es casi indispensable que tenga algo de injusto, y considero que las faltas personales quedan compensadas con que se haya salvado el reino de manos de la tiranía⁵⁷.”

Otra de las características que diferencian el pensamiento del padre Juan de Mariana y de Bodin respecto a la cuestión de la legitimación del poder del monarca es la firme defensa del primero a favor del derecho de asamblea por encima de las demás autoridades, incluso de la del propio monarca, que debe estar en consonancia (o por lo menos no enfrentada) con la asamblea. Mariana llega a plantear esta necesidad de coordinación entre el poder supremo y la asamblea en el caso de los pontífices y el Concilio cuando se tratan los dogmas de la religión, incluso en un momento tan delicado de controversia teológica como el provocado por la Reforma protestante:

“(…) a pesar de su autoridad casi divina (la de los pontífices), no puede inducirnos a que demos poderes ilimitados a los príncipes, pues hasta varones de grande erudición y prudencia sujetan a los pontífices a las decisiones de un concilio general sobre los dogmas de nuestra religión y los de nuestra Iglesia⁵⁸.”

En este sentido, Mariana propone que de la misma manera que la voluntad de los reyes está limitada por los órganos asamblearios, los pontífices se encuentran condicionados por los

⁵⁶ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. III, p. 57

⁵⁷ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. III, p. 58

⁵⁸ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. VIII, p. 110

Concilios, al margen de la diferencia de legitimación que tiene el poder real del que depende la república del poder papal que provendría de Dios y no de los hombres:

“Los que por ver y juzgar las cosas de distinto modo hacen superior el poder pontificio al de total la Iglesia reunida no niegan, por otra parte, que sea distinta la condición del poder real, sino que distinguiendo de uno y otro poder, dicen que si bien hay razón para que los príncipes estén sujetos a la república, pues de ella recibieron la autoridad que tienen, no la hay para que lo estén los papas a la Iglesia, pues no reciben de ella su autoridad, sino de Jesucristo, (...). Creo que por esta distinción podemos claramente comprender que aun los que difieren en el modo de considerar la autoridad pontificia están de acuerdo en el modo de considerar la real, que es siempre para todos menor que la república⁵⁹.”

Para Mariana es muy importante que el poder del gobernante tenga algún tipo de contrapeso por parte de las asambleas que prevenga e impida que se transforme en algún poder despótico y tiránico.

También aboga por la reinstauración de esos mismos órganos para el control de las decisiones del rey en el reino de Castilla (del cual él era natural y vecino), señalando que antiguamente se convocaba en las Cortes generales a hombres de todas clases y estados, una costumbre que al mermar en vigor en el último siglo, ha apartado a nobles y obispos de los negocios públicos para mayor beneficio de los caprichos del rey y ha satisfecho la codicia de unos pocos hombres:

“Quisieron (nuestros antepasados) en primer lugar que no pudiesen los príncipes sancionar las cosas de más importancia sin consultar antes la voluntad de la aristocracia y la del pueblo, eligiendo que al efecto se convocase a Cortes generales a hombres elegidos entre todas las clases del Estado, a los prelados de plena jurisdicción, a los magnates y a los procuradores de los pueblos, costumbre antigua de Castilla que se conserva aún en Aragón y en otros reinos, quisiera que fuese restablecida en todo su vigor por varios príncipes⁶⁰.”

Para el jesuita es imperativo que exista un equilibrio de poderes para que el monarca no ejerza su poder de manera despótica e ilimitada, por ejemplo, en materia legislativa, los reyes son capaces de proponer, interpretar o suplir cualquiera de las leyes, pero nunca transformarlas a su antojo sin respetar las instituciones de la patria. El pueblo es el órgano que debe actuar como autoridad frente a las ambiciones del príncipe, siendo necesario que este no disponga de

⁵⁹ Id.

⁶⁰ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. VIII, p. 112

más poder del que tendría el pueblo entero si fuera un gobierno democrático, es decir, que nadie puede tener tanto poder como para oponérsele.

Y en el caso de que el soberano dejara de cumplir las leyes que fueron sancionadas por las Cortes o el órgano asambleario de los ciudadanos, su infracción podría ser castigada, llegando a destronarlo e incluso imponer el último suplicio:

“(…) un príncipe no puede dejar de cumplir las leyes sancionadas en Cortes por ser mayor el poder de la república que el de los reyes; y decimos ahora que si a pesar de nuestras instituciones y de la fuerza del derecho llegase a quebrantarlas se le podría castigar, destronar y suplicio⁶¹.”

Incluso para Mariana, está más obligado el rey a cumplir las leyes que la propia asamblea, puesto que no es sólo su deber y su responsabilidad como soberano del reino, sino que su comportamiento debe funcionar como elemento ejemplarizante:

“Incúlquesele (...) que él más que sus mismos súbditos está obligado por la fuerza de las leyes, que falta gravemente contra la religión si se niega a ser defensor y guardar de las mismas, cosa que ha de alcanzar más como el ejemplo que con el terror, maestro poco duradero de los deberes que nos están impuestos⁶².”

Añadiendo después: “Contestase a esto que como no hay cosa mejor que la dignidad real cuando sujeta a leyes, no lo hay peor ni de más tristes resultados cuando libre de todo freno⁶³.”

1.4. La estructuración de la República

En este apartado me centrare más extensamente en la visión de Jean Bodin, ya que los demás autores no profundizan en el ámbito de las bases legislativas y económicas de la república en el mismo nivel. Ello es consecuencia de que, en el proyecto bodiniano, la organización del Estado de soberanía absoluta necesariamente ha de armarse con una arquitectura jurisdiccional y legal bien articulada. Aquí hablaba el jurista que reconocía en Francia las carencias de la organización política plena de excepciones y heterogénea.

⁶¹ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. IX, p. 124

⁶² Id.

⁶³ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. II, p. 43

1.4.1. La estructura pragmática frente a la utopía

Son muchos los elementos que componen la entidad administrativa de la república y que crean una estructura con diversos niveles de complejidad, lo cual requiere la opinión de un veterano en el uso de las leyes como lo fue Jean Bodin, graduado en Derecho por la Universidad de Toulouse, donde aprendió a emplear el espíritu del sintetismo, un movimiento iniciado por François Connan (1508-1551) y empleado en el pensamiento jurídico por Hugues Doneau (1527-1591), el cual combinaba el Derecho con los estudios humanísticos. Guiado por una visión realista y analítica, aclara en el comienzo de su primer libro sobre la República que su intención no es la de diseñar un modelo de política ideal puesto que sería un objetivo imposible de alcanzar. Su obra es una disección de la república con la menor interferencia posible de opiniones morales o alusiones de origen divino, centrada en determinar los elementos que ocasionan y justifican su existencia: “(...) no queremos tampoco diseñar una república ideal, irrealizable, del estilo de las imaginadas por Platón y Tomás Moro, Canciller de Inglaterra, sino que nos ceñiremos a las reglas políticas lo más posible⁶⁴.”

Para Bodin el elemento clave de la organización de una república es el poder soberano al que se someten los ciudadanos, sin importar la raza, costumbres, religiones e incluso lenguas que tengan, por muy distintas o distantes que sean. Varias ciudades y provincias pueden estar dispersas entre sí e incluso reconocer leyes distintas en ciertos aspectos, pero mientras se sometan al imperio del mismo órgano soberano y respeten sus edictos y ordenanzas, formarán parte de la misma estructura política:

“De varios ciudadanos, sean naturales, naturalizados o libertos —que son los tres medios admitidos por la ley para ser ciudadano—, se forma una república, cuando son gobernados por el poder soberano de uno o varios señores, aunque difieran en leyes, en lengua, en costumbres, en religión y en raza. Si todos los ciudadanos son gobernados por las mismas leyes y costumbres, no sólo es una república, sino que a la vez se trata de una ciudad, aunque los ciudadanos estén disgregados en distintas villas, aldeas o provincias⁶⁵.”

Por lo tanto para Bodin son las leyes y no sólo los ciudadanos lo que hace una república, una idea que no sólo se aplica a grandes organizaciones políticas, sino a sus versiones más pequeñas, como lo son las villas y las ciudades. Por eso una villa muy poblada y con murallas puede parecer una ciudad, pero según Bodin, necesita leyes y magistrados que la gobiernen para ser reconocida formalmente como tal:

⁶⁴ Bodin, *República*, Libro I, Cap. I, p. 12

⁶⁵ Bodin, *República*, Libro I, Cap. VI, p. 37

“Puede ocurrir que la villa esté bien construida y amurallada, y llena de gente y, sin embargo, no será una ciudad, si no tiene leyes y magistrados para establecer en ella un recto gobierno, sino una pura anarquía. Al contrario, una villa perfecta, con derecho de ciudad y de universidad, bien ordenada por leyes y magistrados, no será por ello solo, república⁶⁶.”

En este sentido, Bodin considera que no son los elementos más perceptibles a primera vista los que elaboran una sociedad organizada: las personas, las familias y las moradas en las que viven son importantes para la república, pero no pueden considerarse un organismo estructurado si carecen de un código que reconozca sus derechos y libertades. Es decir, que considera que el verdadero pilar de una república no son tanto sus ciudadanos, que pueden ser muchos o pocos, como las leyes y aquellos responsables de hacerlas e imponerlas. De la misma manera que una ciudad no sólo puede considerarse como tal sin la organización que requiere.

Bajo esta máxima en la que el Estado es por naturaleza superior a todos los demás individuos, Bodin recoge la visión aristotélica de la organización de la polis que se encuentra en la *Política* del propio Aristóteles:

“Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta⁶⁷.”

1.4.2. Propiedad pública y propiedad privada

La característica específica de la convivencia humana, a diferencia del resto de los animales, es que los seres humanos no se organizan por elementos de corte instintivo, sino por el ejercicio de la razón. Siguiendo ese mismo ejercicio, tenemos que llegar a suponer que sólo tiene sentido hablar de la organización en repúblicas desde el momento en que existen las *cosas públicas* (*res publica*): “No existe república si no hay nada público. Puede ocurrir que la mayor parte de las propiedades sean comunes a todos en general, siendo la menor parte propiedad de algunos en particular⁶⁸.”

De manera que lo primero que debe haber para que exista una república es un dominio común de ciertos elementos de carácter público, como pueden ser las calles por las que

⁶⁶ Bodin, *República*, Libro I, Cap. VI, p. 38

⁶⁷ Aristóteles, *Política*, Libro I, Cap. I, p. 51

⁶⁸ Bodin, Libro I *República*, Cap. II, p. 17

transitan los ciudadanos, las murallas que los defienden, el tesoro de la ciudad, los templos, los mercados, e incluso elementos menos tangibles, como pueden ser las costumbres de los habitantes, las leyes específicas que los rigen o los castigos y recompensas. Todos estos aspectos deben ser controlados por el gobierno de la república para que pueda conferirse una idea de unidad y de grupo, no de mera asociación de intereses.

No obstante, Bodin entiende que el ejercicio del poder en el ámbito de lo público tiene que tener ciertas limitaciones en cuanto a la propiedad privada, la cual debe tener la misma relevancia que la propiedad pública. Bodin ve necesario distinguir lo que son los bienes públicos de los privados, apartándose del planteamiento utópico de Platón que aboga por una república libre de la propiedad privada en la que son públicos aspectos de la vida que muchos considerarían irrenunciables:

“La educación y el cuidado infantil –le contesté–. Porque si con una buena educación nuestros hombres se hacen comedidos, verán entonces con facilidad todas estas cosas y aún muchas otras más que ahora damos de lado, como son, por ejemplo, la posesión de las mujeres, los asuntos del matrimonio y de la procreación de los hijos, todas las cuales según el proverbio, deben ser comunes entre amigos en la mayor medida posible⁶⁹.”

Platón acusa a la propiedad privada como el origen de las causas de todos los males, como el egoísmo, el odio entre ciudadanos y las querellas, todo lo cual conduce a la república a un destino ruinoso. Sin embargo, Bodin refuta estos argumentos basándose en la dialéctica de la lucha entre contrarios, ya que la realidad se va produciendo como confrontación de contrarios, es decir, que si no existe un elemento, difícilmente podríamos conferir su contrario (no puede haber un soberano si todos los súbditos tuvieran la misma condición de soberano, disolviendo el propio concepto de la soberanía). De esa manera, si no existieran elementos privados, lo público abarcaría todos los aspectos de la vida ciudadana y, por consiguiente, se desvanecería el propio núcleo del individuo:

“(…) es imposible que todos los bienes sean comunes, como Platón sustentó en su primer tratado político (*La república*). Pretendía que hasta las mujeres e hijos fueran comunes, a fin de desterrar de la ciudad las dos palabras *tuyo* y *mío*, que eran, a su juicio, la causa de todos los males y ruinas que se producen en las repúblicas. No se daba cuenta que, de ser así, desaparecería el atributo mismo de la república; no existe cosa pública si no hay algo de particular, ni se puede imaginar nada de común si no hay nada individual, como tampoco habría rey si todos los ciudadanos fuesen reyes, ni

⁶⁹ Platón, *Obras completas, La República, o de la justicia*, Libro IV, Cap. III, 424a, p. 724

armonía alguna si los diversos acordes, dulcemente dispuestos, que hacen aquélla agradable, fuese reducido al mismo son⁷⁰.”

Bodin rechaza esta concepción platónica no sólo por su ideario irrealista y utópico, sino también porque atenta directamente contra las leyes divinas y las leyes naturales:

“Tal república sería directamente contraria a la ley de Dios y de la naturaleza, que reprueba no sólo los incestos, adulterios y parricidios, que se producirían inevitablemente con la comunidad de mujeres, sino también apoderarse o envidiar los bienes del prójimo⁷¹.”

Sin este reconocimiento de la propiedad privada como expresión de la individualidad frente a lo público y lo colectivo, el individuo quedaría completamente absorbido y disuelto en lo público. En la Edad Moderna comenzó a ganar fuerza la idea de que las personas individuales intervinieran más directamente en los avatares de la vida pública, fenómeno estrechamente vinculado con la pujanza de un nuevo grupo social, conocido posteriormente como burguesía, que llevará al surgimiento del sistema capitalista. Jean Bodin pertenecía a este grupo social, llegando a ejercer como diputado por el tercer estado de Vermandois en los Estados Generales de Blois (1576) y procurador real de Laôn, razón por la que era defensor del libre comercio como actividad fundamental de las personas de su condición:

“La administración doméstica y el recto gobierno de la familia requiere la distinción y división de los bienes, mujeres, hijos y criados de las diferentes familias, y de lo que les es propio en particular de lo que les es común en general, es decir, del bien público⁷².”

Hasta tal punto llega esa defensa de la propiedad privada que propone que los magistrados públicos velen por los intereses personales de aquellos que no pueden conservar sus bienes por sus propios medios para evitar que se disipen entre el patrimonio público:

“Incluso los magistrados, en toda república bien ordenada, cuidan y se preocupan por el bien particular de los huérfanos, de los locos y de los pródigos como de algo que se refiere y concierne a lo público, con el fin de que los bienes se conserven para sus propietarios y no sean disipados..., porque la conservación de los bienes de cada uno en particular significa la conservación del bien público⁷³”.

⁷⁰ Bodin, *República*, Libro I, Cap. II, p. 18

⁷¹ Id.

⁷² Bodin, *República*, Libro I, Cap. II, p. 19

⁷³ Id.

Es importante resaltar que estas reflexiones sobre la propiedad del individuo y su defensa frente a la autoridad del bien público se plantean en un tiempo que aún conserva valores fuertemente medievales. Algunos han considerado a Jean Bodin como un precursor del pensamiento capitalista, teniendo en cuenta que la obra que tratamos, *Los seis libros de la república*, fue escrita en 1576, doce años antes de que naciera Thomas Hobbes, cuyas ideas están consideradas el germen del capitalismo que desarrollará Adam Smith en el siglo XVIII.

1.4.3. Auge y caída de la república

En contra de la concepción optimista que supone la aparición de la república como un fruto de los afectos que los primeros hombres tenían hacia aquellos que consideraban superiores, Bodin se sitúa entre aquellos que tienen una concepción pesimista de la naturaleza humana y que entienden que el surgimiento de la república es un mal necesario para mantener el orden en la convivencia humana. Idea de la que será partidario Thomas Hobbes y que dará lugar al realismo político.

Para Bodin, los orígenes de las estructuras de gobierno no son tan magnánimos como los que consideraba Botero:

“(…) en los siglos primitivos los hombres fueron llevados a crear el rey y dar al principado el gobierno de sí mismos a otros, impulsados por el afecto que sentían y por la suprema estima (que nosotros llamamos reputación) que hacían de su valor⁷⁴.”

Bien al contrario, Bodin tiene una visión naturalista y pragmática del poder en la que pueden distinguirse en tres fases comunes a todo proceso de cualquier ser vivo: origen, desarrollo y declive. En el origen supone que sólo hay dos elementos mediante los cuales se pueda crear una república estable: la violencia del más fuerte, que ejerce su poder sobre los más débiles mediante el derecho de conquista; o el consentimiento voluntario de aquellos que se someten a los más fuertes. En este proceso de sometimiento y aceptación de poder, bien sea por la fuerza o por la voluntad, poco tienen que ver el hecho de que se haga conforme a unas leyes, apartándose en este aspecto de la concepción de la república utópica de Platón, en la que la ley es un elemento ideal al que debe someterse todo ejercicio del poder o del concepto de la ley divina como fundamento de la ley humana, legitimando el uso de la violencia en la fundación de las repúblicas.

La siguiente fase vital de la república se produce con la función de proteger y organizar el grupo social a medida que se va produciendo la multiplicación de las familias y el grupo social se hace cada vez más numeroso, más extenso y más complejo para organizar su

⁷⁴ Botero, *De la razón de Estado*, Libro I, Cap. 7, p. 100

convivencia. En este momento, la república se encarga de asegurar a sus habitantes frente a los males internos, generados por la complejidad del sistema, y las amenazas externas. El crecimiento también provoca un incremento del poder de la república a una escala mayor, esto lleva a una expansión de territorio e influencia que puede llegar a ocasionar conquistas o sometimientos de otros pueblos.

Ahora bien, ninguna república puede crecer indefinidamente, y es sabido que cualquier elemento terrenal está sometido a las leyes de la mutabilidad y de la degeneración. Por esta razón, las repúblicas están predestinadas a la desaparición, bien sea por la implosión producida por la hipertrofia de su desarrollo, que ya no puede ser asimilado, produciendo un anquilosamiento incapaz de aceptar las nuevas transformaciones; o bien destruida por la actuación de fuerzas externas cuando se encuentra debilitada por el desgaste de los males internos.

Así pues, todos los elementos que integran a la república (leyes, costumbres, religión, lugar o titularidad de la soberanía) están sometidos a cambios radicales. Sin embargo, no todos los elementos producen los mismos efectos cuando se cambian, Bodin considera que el único cambio del Estado radical sólo puede producirse cuando se traspasa la soberanía de un poseedor a otro (del príncipe al pueblo o del pueblo al príncipe), mientras que el cambio de cualquier otro elemento sólo ocasiona alteraciones menores para el conjunto de la república, perfectamente asumibles en el funcionamiento cotidiano. Es decir, que la república puede pasar de ser un Estado popular a un principado (y viceversa) sin alterar costumbres o leyes, menos aquellas que determinan la herencia de la soberanía. Esto es lo que sería para Bodin un auténtico cambio de Estado.

Por eso, todos los diversos elementos que forman parte de la república pueden mantenerse intactos incluso aunque desaparezca la soberanía autónoma del Estado. En ese sentido sí que desaparecería la república como forma de organización, pero no sus leyes y costumbres. Por ejemplo, si un Estado es integrado dentro de otro mayor (ya sea por voluntad propia o conquista), no será una nueva república, sino que pasará a formar parte del nuevo Estado que la ha incluido. Lo mismo ocurriría si una república se desintegrara en diversos Estados, creando de esa manera nuevas repúblicas con su propia soberanía.

Así pues, Bodin entiende que el florecimiento que puede llegar a alcanzar la república con su máxima extensión demográfica o territorial no implica en modo alguno un estado de perfección, puesto que no hay nada en este mundo que no tenga defecto, y ese crecimiento desmesurado puede acabar suponiendo un problema más que una ventaja para el desarrollo de la república. Tal fue el caso de Felipe II de España (1527-1598), cuyos dominios se extendían prácticamente por todo el orbe terráqueo, lo que hacía difícilmente gobernable tan vasto y diverso territorio que dio a luz a múltiples confrontaciones con príncipes extranjeros y revueltas

internas que en algunos casos terminarían en desgajamientos. Por el contrario, el Estado francés, mucho más reducido territorialmente, estuvo mejor cohesionado en cuanto a estructura administrativa.

De esta manera, no sería acertado medir a las repúblicas ni por su extensión ni tampoco por sus riquezas, sino por la calidad de sus leyes y su capacidad de defenderse contra las agresiones para sobrevivir. Bodin cita como ejemplo a la antigua historia romana: “Los romanos experimentaron los estados real, tiránico, aristocrático y popular, pero nunca fueron tan ilustres como en el estado popular y éste nunca floreció tanto en armas y en leyes como en la época de Papirio Curso (s. IV a.C.⁷⁵.)”.

Para Bodin, los romanos fueron más ilustres no en el momento de máxima extensión geográfica bajo el reinado de Trajano (53-117 d.C.), puesto que en aquel momento, con su poder habían crecido también su avaricia y sus vicios, sino cuando Roma era una pequeña república en la península Itálica.

Apartándose de los elementos proféticos, divinos y morales que podrían intentar explicar el auge y la caída de los imperios y las ciudades, Bodin apela a un concepto de la tradición clásica que formularon los estoicos, el *memento mori*, para explicar cómo el declive de todas las cosas no es nada más que una propiedad inexcusable del proceso de natural: todo lo que empieza tiene que acabar, de modo que no hay nada de especial en que los imperios cambien, decaigan y desaparezcan. Lo único que nos quedaría sería intentar prolongar en mayor medida ese tiempo de esplendor. La república durará tanto como dure la armonía, como en los acordes, donde sólo unas notas producen un desacorde discordante que daña la armonía de la república.

2. Derecho Natural frente a razón de Estado

Uno de los debates más interesantes que se producen en la modernidad en torno al origen del poder y su ejercicio práctico es el que se va a establecer en torno a la naturaleza, origen, derogación, promulgación, excepcionalidad y aplicabilidad de las propias leyes: por una parte están los autores que conservan la tradición cristiana, defendiendo una ley natural derivada y conectada con la propia ley divina, y por otra parte están aquellos que, concibiendo el poder de una manera desvinculada a los principios morales y religiosos (que no es exactamente lo mismo), van a defender que las leyes son herramientas pragmáticas que generan los propios Estados para estructurar la convivencia de los seres humanos sin necesidad de apelar a principios religiosos. Es lo que se conoce como el debate entre el Derecho Natural frente a la razón de Estado.

⁷⁵ Bodino, *República*, Libro IV, Cap. I, p. 168

Este debate comenzó a ganar mayor atención con la irrupción del pensamiento del florentino Nicolás de Maquiavelo en la primera mitad del siglo XVI, cuyas posiciones sobre la política y la naturaleza del poder fueron enormemente controvertidas, siendo objeto de múltiples discusiones intelectuales de esta etapa de la modernidad. Su teoría buscaba una política mayormente utilitarista y apartada del moralismo iusnaturalista cristiano, llegando en muchos casos a sugerir la escisión entre la moralidad y la legalidad, o por lo menos a invertir el orden de importancia, quedando la moralidad religiosa sometida a la necesidad del imperio de la legalidad positiva. Evidentemente, no fue ni el primero ni el único que planteó la cuestión, entre otras cosas porque el propio iusnaturalismo cristiano también se lo venía planteando desde la Edad Media; pero en todo caso, Maquiavelo se atrevió a exponer el asunto de una manera mucho más directa y de modo más descarnado de lo que se había hecho hasta entonces.

La teoría política de los siglos XVI y XVII supone un alejamiento de los planteamientos teóricos vinculados al iusnaturalismo moralista, reconocido por los filósofos más conservadores de la tradición cristiana de corte tomista, que fue la visión que había predominado durante la Alta Edad Media. Tomás de Aquino consideraba que la moral religiosa que impregnaba también la moral natural debían ser la guía fundamental para el desarrollo no sólo de la moral civil, sino también del derecho político, de manera que tanto el papa como el soberano sólo eran jueces y no legisladores, porque en última instancia, estos no eran más que unos gestores de la voluntad divina, que era de la que emanaba toda la moralidad⁷⁶.

Desde el siglo XIV, figuras como Guillermo de Occam o Marsilio de Padua, empezó a producirse un distanciamiento entre los principios religiosos y los políticos, ocupándose aquellos de gestionar la vida espiritual de los fieles, mientras que los segundos debían gestionar la vida práctica de los súbditos. La diferencia con el planteamiento maquiavelista de la modernidad estriba en que Occam fundamenta la separación en la autonomía de los dos y se basa en el hecho de que ambos operan sobre aspectos excluyentes, es decir, que aquello que es objeto de fe no puede ser explicado racionalmente, mientras que lo racionalmente demostrado no tiene por qué ser aceptado por la fe. Fe y razón son, por tanto, elementos independientes que funcionarían como compartimentos estancos. El problema viene cuando Maquiavelo, en su análisis del ejercicio práctico del poder, constata que en muchas ocasiones los principios que deben regir una acción concreta, pueden ser abordados desde las dos perspectivas, que no son tan independientes como pretendía Occam, y esto nos lleva a tener que elegir necesariamente qué principios vamos a tener que usar para resolver los posibles conflictos: si los principios morales o bien los principios pragmáticos⁷⁷.

⁷⁶ Negro, *El Derecho natural*, pp. 62-63

⁷⁷ Negro, *El Derecho natural*, p. 64

Respecto a esta separación de principios, Maquiavelo relega los aspectos morales religiosos a la parte privada del individuo, mientras que la política, como actividad pública que es, debe regirse por principios pragmáticos. De esta manera, reivindica la autonomía que separa la política de religión, aunque reconoce la capacidad de legitimación que tiene el poder eclesiástico en el ámbito político.

2.1. ¿Qué es el Derecho Natural? Escolástica

Los primeros filósofos del siglo V a.C. comenzaron a reflexionar sobre el fundamento de la capacidad para entender los preceptos del gobierno. Las leyes: ¿son propias de cada comunidad humana o existe algún tipo de ley universal aplicable a las condiciones de manera universal? Los primeros en responder a esta pregunta fueron los pensadores griegos, que plantearon lo que podríamos considerar derecho positivo, reconociendo que todas las leyes surgen de una comunidad concreta y sólo son aplicables dentro de ese ámbito social, siendo fruto de una convención. Estas normas, por tanto, estarían sujetas a los cambios a los que estuviera sometida la comunidad que ha hecho esas leyes. Sin embargo, otros autores defendían el hecho de que la comunidad humana en general participaba de una naturaleza común a todos, independientemente de las naciones, las razas o las condiciones. Por tanto, existían unas leyes llamadas naturales que serían comunes a todos los seres humanos por el hecho de ser humanos.

Los primeros autores que expusieron la existencia de un derecho universal de gentes en virtud de la propia naturaleza de los seres humanos y no de su pertenencia a uno u otro Estado fueron los estoicos como Zenón de Citio: “(...) que no debemos de ser ciudadanos de estados y pueblos diferentes, separados por leyes particulares, sino que hemos de considerar a todos los hombres como paisanos y conciudadanos⁷⁸.”

Esta confrontación entre el origen positivo y natural de las leyes humanas ha recorrido toda la historia del pensamiento político. Ya en el ámbito latino, Cicerón recoge las enseñanzas estoicas y convierte este Derecho Natural en la fuente de toda legalidad: “Todos tenemos razón y, por tanto, el derecho nos es dado a todos⁷⁹.” “La naturaleza ha provisto a los seres humanos de una propensión a amar a los hombres y ése es el fundamento de todo derecho y de toda virtud⁸⁰.”

Con la llegada del cristianismo, se va a producir una convergencia entre tres corrientes clásicas que interactuarán, creando lo que pasará a ser la concepción escolástica del Derecho

⁷⁸ Cita que se puede encontrar en Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres*, Libro VI, p. 19

⁷⁹ Cicerón, *De Legibus*, I, XII, 33

⁸⁰ Cicerón, *De Legibus*, I, XV, 43, 5-7

Natural. Una primera corriente es la tradición platónica, que recogerán autores como San Agustín y San Anselmo, configurando lo que sería la primera escolástica. Una segunda sería la tradición aristotélica que sintetizará de manera extraordinaria Santo Tomás de Aquino, constituyendo lo que será la época esplendorosa de la escolástica. Y la tercera llegó en el siglo XIV con la separación entre fe y razón que formuló Guillermo de Occam, desembocando por último en el proceso de secularización producido en el siglo XVI, alentado en buena parte por la crisis de la Reforma protestante y las aportaciones de Maquiavelo, que derivarán en una secularización progresiva e irreversible del origen y ejercicio del poder.

La primera consecuencia de la irrupción del cristianismo en el ámbito del pensamiento grecolatino fue la necesidad de vincular el concepto de ley natural con el de la ley divina, creando así un nuevo enfoque que recogía la tradición estoica de la universalidad de la naturaleza humana y la entroncaba dentro de su propia concepción teológica. El Dios cristiano es creador de todo lo que existe, incluyendo la naturaleza y, dentro de esta, a los propios seres humanos. Por eso, la ley natural no puede ser otra cosa que una plasmación de la propia ley divina. Esta vinculación necesaria entre la ley divina y la ley natural va a ser la que, con distintos matices de interpretación va a prevalecer durante toda la Edad Media hasta que llegue la crisis de la modernidad producida en el siglo XVI. Como bien señala Elías Díaz:

“Precisamente la ruptura del monolitismo y la uniformidad religiosa por obra de la Reforma protestante, iba a llevar coherentemente a la necesidad histórica de un iusnaturalismo no fundado de modo ineludible en la ley eterna... Si se quiere encontrar un concepto unitario de Derecho Natural, aceptado por todos los hombres, sean cuales fueren sus ideas religiosas, se hace preciso independizar aquél de éstas⁸¹.”

Fruto de esta separación progresiva entre razón y fe surgirá la necesidad de crear una nueva idea de naturaleza que siga siendo universal para todos los seres humanos, pero que no tenga necesidad ni justificación del hecho religioso. Aquí aparecerá (con la reflexión de Maquiavelo) la razón de Estado, que es el concepto que se enfrentará al Derecho Natural.

Sin ningún lugar a dudas, la escolástica española del siglo XVI, particularmente la escuela de Salamanca, fue la que más condicionó el desarrollo de la ley natural como contrapeso a la ley positiva. Luis de Molina, Francisco de Vitoria o Domingo de Soto son algunos de los más importantes.

Las tres características fundamentales del planteamiento iusnaturalista de la escuela de Salamanca, siguiendo a Antonio Enrique Pérez Luño son las siguientes⁸²:

⁸¹ Elías Díaz, *Sociología y Filosofía del Derecho*, pp. 270-271

⁸² García Castillo, *El derecho de gentes de Vitoria a Suárez*

La primera es el pragmatismo de la escuela teórica respecto al intelectualismo tomista. No podemos olvidar que las discusiones teóricas sobre la existencia de una naturaleza común a todos los seres humanos, y por tanto la existencia de unas leyes naturales que deben regir para todos los seres humanos, están dominadas por la resolución de los complejos problemas que estaba planteando la colonización de América, como los derechos de los indios, la evangelización, etc.

La segunda característica sería la legitimación del poder político y las leyes positivas como plasmación coherente y no contradictoria de esas leyes naturales e universales a las que debe estar sometido todo hombre por el hecho de serlo. El derecho universal es el criterio básico sobre el que tienen que cimentarse los principios de la ley positiva para centrarse en los principios de la ley común.

Y en tercer lugar, estaría la resolución de la confrontación entre el intelectualismo tomista y el voluntarismo de corte occamista. Proponiendo un análisis de la cuestión de una manera más pragmática. Aunque sin caer tampoco en el radicalismo que luego veremos en la ruptura del planteamiento que va a hacer Maquiavelo.

No en vano, Francisco de Vitoria es considerado como uno de los más importantes valedores del derecho de gentes, según el cual habría algunas leyes que deben aplicarse a todos los seres humanos, independientemente de su pertenencia a uno u otro Estado, debido a su naturaleza humana. Esta concepción se encuentra estrechamente vinculada con la tradición estoica grecorromana (fundamentalmente la de Cicerón, Séneca y Tácito) que pervivió a lo largo de toda la Edad Media.

Este hecho común del género humano estaría conectado con el concepto de la solidaridad universal basado en los lazos naturales de la sociedad humana que defendían los estoicos.

2.2. ¿Qué es la razón de Estado?

Cuando se hace referencia al término *razón de Estado*, uno tiende a asociarlo con una política pragmática y utilitarista en la que se antepone el interés político a los principios morales siempre y cuando se obtengan unos resultados propicios que beneficien al Estado. Esta idea tiende a asociarse con el pensamiento de Maquiavelo, no obstante, aunque pueda sacarse esa conclusión a partir de sus escritos, en ninguno de ellos aparece el término *razón de Estado*, puesto que se trata de una creación posterior al tiempo del florentino.

El primer autor que acuñó el término fue otro hijo de Florencia, Francesco Guicciardini en su *Diálogo sobre el gobierno de Florencia* (1521-1525), en el cual habla sobre cómo el “interés político” consiente la transgresión de la ley moral, oponiéndose si es preciso al

Decálogo (los diez mandamientos) con el objetivo de preservar la vida política. A este respecto, como se ha señalado:

“(…) es suficiente subrayar que la actitud de los escritores españoles frente a Maquiavelo atendió, sobretudo, a la doctrina política que estaba realizando en su nombre, y porque en ello se pensaba que residía el núcleo de la obra del escritor florentino⁸³.”

La aparición de la obra de Maquiavelo supone un punto de inflexión en la forma de plantear la teoría política, por cuanto se va a presentar como una ruptura de modelo medieval tradicional dominado por la visión ética y religiosa. Esta falta de moral en la política llevó a muchos intelectuales a rechazar ciertas posiciones, condenándolas como impías y dañinas para el género humano, lo cual llevó a que *El Príncipe* de fuera relegado al *Índice de los libros prohibidos* en 1583.

No obstante, las ideas de Maquiavelo siguieron funcionando como un eje sobre el que articular la nueva organización política, suponiendo una confrontación con el planteamiento del iusnaturalismo escolástico, lo cual obligaba a un rearme intelectual que permitiera hacer fructificar este debate entre el iusnaturalismo y la razón de Estado. En este sentido, hay que reseñar la incorporación del planteamiento de la cuestión llevado a cabo por Tácito (55-120 d.C.), que suponía el intento de encontrar un punto de acuerdo entre los dos extremos, como pasaremos a analizar a continuación.

2.2.1. Tacitismo y neoestoicismo en la reflexión política del siglo XVI

En primer lugar, tenemos que considerar que de manera similar a Maquiavelo, Tácito presenta una visión pragmática de la política, presentándola no como un análisis de los grandes acontecimientos del pasado, sino como los mecanismos intrínsecos al desarrollo del poder, que tienen mucho más que ver con la naturaleza humana que con las ideas utópicas sobre lo que debería ser. Al menos, así fue percibido por los lectores⁸⁴. Con Tácito hay un redescubrimiento, o una experiencia lectora diferenciada respecto de otros historiadores latinos:

“A diferencia de otros historiadores romanos, Tácito no aborda los grandes hechos de la actividad política, las batallas, conquistas, hechos gloriosos, tratados, etc., sino el ejercicio cotidiano de ésta, es decir el comportamiento del gobernante y las personas

⁸³ Todescan, *Francisco Suárez y la razón de Estado*, p. 50

⁸⁴ Martínez Bermejo, *Translating Tacitus*

cercanas al poder, y las relaciones entre ellos; Tácito describe y analiza el mundo de engaños, intrigas y traiciones que jalona el día a día del quehacer político⁸⁵.”

Se podría sospechar que la incorporación del discurso tacitista en el debate sería un intento de introducir de manera subrepticia las ideas de Maquiavelo aunque parece ser más aceptable, como vamos a intentar demostrar, establecer una diferenciación entre el planteamiento rayano en la amoralidad que muestran muchos maquiavelistas y el planteamiento tacitista que busca alguna manera de establecer un punto intermedio entre el pragmatismo político y la necesidad de unos principios morales universales. Es decir, mientras que los planteamientos maquiavelistas sobre el pragmatismo político acaban derivando en un cierto amoralismo, los autores tacitistas reconocen la necesidad de salvar algunos principios universales que tendrían que quedar por encima del pragmatismo.

Aunque los dos tienen como máxima preocupación la estabilidad del poder, Maquiavelo sólo atiende a causas políticas, mientras que Tácito reconoce la necesidad de tener como fondo las cuestiones morales, y de ahí que su visión del poder sea profundamente pesimista. Con Maquiavelo la política tiende a la conquista y la conservación del poder, acrecentando lo que ya se posee como algo propio del ser humano⁸⁶. Pero el nuevo poder espiritual del Estado moderno pretende moralizar la política, aceptando su realidad mediante fórmulas jurídicas o exigencias éticas racionales orientadas a reducir los fenómenos políticos frente al Derecho, que delimita el ejercicio del poder. El Estado de Derecho constituye su expresión definitiva.

Uno de los principales representantes de la recuperación del pensamiento tacitista fue Justo Lipsio en la segunda mitad del siglo XVI, más de medio siglo después de la publicación de *El Príncipe* de Maquiavelo. Su intención al incorporar un autor de marcado pensamiento estoico no era otra más que intentar buscar puntos de anclaje o de contacto en el debate religioso provocado por la reforma protestante y que a lo largo de su propia vida pasó del debate teórico a una de las causas de confrontación bélica más importante, como analizaremos más adelante. La propia biografía de Lipsio está envuelta en varias peripecias que le llevan a traspasar las fronteras entre católicos y protestantes, llegando a conocer los argumentos de ambas partes. No sólo tenía una intención de participar en el debate teórico, sino también de intervenir en la política planteando posibles soluciones como la creación de un Estado absolutista pero moderado en cuanto a las cuestiones de religión dentro de su propio seno.

Esta necesidad de atender a los conflictos cotidianos le llevó a plantear una ética desvinculada de principios religiosos como la que ofrecían los autores estoicos grecolatinos,

⁸⁵ Ballester Rodríguez, *Tácito y tacitismo en España*: p. 234

⁸⁶ Maravall, *Estudios de historia del pensamiento español*, Cap, III, pp. 77-78

como, Cicerón, Séneca, Epicteto y Tácito. Otro de los elementos fundamentales que rescató del estoicismo es la idea del cosmopolitismo o ciudadanía universal⁸⁷. Y en cuanto a la razón de Estado, también plantea la separación y autonomía de la Iglesia y el Estado, aunque no llega al radicalismo de Maquiavelo, quien acaba desvinculando en el mismo proceso, la influencia del pensamiento religioso y los contenidos morales, mientras que Lipsio defiende que tiene que haber una moralización no religiosa no sólo de los gobernantes, sino de todos los funcionarios del Estado.

Otro de los temas en los que Lipsio se aleja de Maquiavelo tiene que ver con la concepción de los *pacta sunt servanda* (pactos que deben ser cumplidos) que el florentino somete a la discreción concreta del príncipe, cuya autoridad está siempre por encima de estos pactos, mientras que Lipsio supone que los incumplimiento de esos pactos tiene que ser muy excepcional y sólo cuando hay unas razones de peso independientes de los intereses personales del príncipe⁸⁸.

La propuesta de un Estado absolutista moderado que hace Lipsio le separa de Bodin, (y posteriormente de Hobbes), defensor de un Estado exclusivamente absolutista, planteando una tercera opción que se encuentra entre un absolutismo represivo y los monarcómacos que renegaban del poder absoluto del monarca, llegando en varias ocasiones a enfrentarse contra las autoridades del Estado⁸⁹.

Aunque Lipsio plantea la conveniencia de que haya una sola religión en cada Estado, también aboga para que se acepten otras religiones siempre y cuando queden restringidas al ámbito privado, sin dedicarse al proselitismo abierto.

2.2.2. Antimaquiavelismo: otra razón de Estado en el pensamiento contrarreformista

Llamamos antimaquiavelismo al movimiento preponderante entre muchos de los intelectuales, tanto del ámbito católico como del protestante, que tuvieron una actitud abiertamente beligerante contra las doctrinas de Maquiavelo y sus seguidores por considerarlas perniciosas y dañinas tanto para la estabilidad como para la moral del gobernante. En todo caso, hay que recordar que bajo el marbete del maquiavelismo se situaban muchas opiniones de las que no era responsable el secretario florentino; en consecuencia, el antimaquiavelismo se convirtió en la expresión genérica de reproche a posturas políticas muy diversas, desde el

⁸⁷ Álvarez Solís, *Virtudes de Imperio*, pp. 6-7

⁸⁸ Mikunda Franco, *J. Lipsio*, p. 366

⁸⁹ Id.

pragmatismo radical o moderado a ideas políticas protestantes, pasando por casi cualquier posición crítica respecto de la ortodoxia católica.

El profesor en Derecho Franco Todescan llegó a plantear cuatro motivos por los que los escritores conservadores del bando católico (entre los cuales destaca a Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y a los jesuitas Luis de Molina, Gabriel Vázquez, Francisco Suárez y Juan de Luego) combatían el maquiavelismo: la consideración de que llevará a una malicia ineludible del príncipe (su ambición por el poder y gloria), la negación de la providencia en favor de la causalidad a ciegas, su inevitable guía a la tiranía y la proyección de un concepto basado en la autonomía frente a la fe y moral cristiana⁹⁰.

Sin embargo, esta animadversión contra las ideas de Maquiavelo no significa que se produjera, tanto en el ámbito católico como en el protestante, un rechazo absoluto de todos los planteamientos de la teoría maquiavélica. Antes bien, por ejemplo, la visión pragmática del poder del florentino fue mucho más útil para los nuevos Estados que las visiones utópicas sometidas a unos ideales religiosos que planteaban los escolásticos. Y otro tanto ocurre con uno de los conceptos que va a ser más importante y más debatido en la concepción de la nueva política, como es el de la razón de Estado. Podría decirse que hay un antimachiavelismo declarado porque las ideas de Maquiavelo penetraron muy profundamente en todo el pensamiento político europeo, más allá de censuras o posturas confesionales. Y este fenómeno aparentemente contradictorio pero real en práctica se extendió tanto en el ámbito político-cultural católico como en el reformado.

Como ya hemos señalado anteriormente, no fue el propio Maquiavelo el que acuñó el concepto de razón de Estado, pero sí fue uno de los autores que mejor definió la importancia de los mecanismos de gobierno que servirían para reforzar las estructuras de poder y que podemos agrupar dentro del propio concepto de razón de Estado.

Tanto católicos como protestantes acusaban a Maquiavelo de haber sacrificado la “razón de la virtud” en nombre de una “razón de Estado” (también denominada “razón del demonio”) carente de moralidad⁹¹:

“No habrá cosa más loable que un príncipe que estuviera dotado de cuantas buenas prendas he entremezclado con las malas que le son opuestas: cada uno convendrá en ello, lo sé. Pero como uno no puede tenerlas todas, y ni aun ponerlas perfectamente en práctica, porque la condición humana no lo permite, es necesario que el príncipe sea bastante prudente para evitar la infamia de los vicios que le harían perder su principado;

⁹⁰ Todescan, *Francisco Suárez y la razón de Estado*, p. 51

⁹¹ Provedera, *Ética e política in Giusto Lipsio*, Cap. III, pp. 88-89

y aun para preservarse, si lo puede, de los que no se harían perder. (...) Pero no tema incurrir en la infamia ajena a ciertos vicios si no puede fácilmente sin ellos conservar su Estado porque si se pesa bien todo, hay una cierta cosa que parecerá ser una virtud, por ejemplo, la bondad, clemencia, y que si la observas, formará tu ruina, mientras que otra cierta cosa que parecerá un vicio formará tu seguridad y bienestar si la practicas⁹².”

En una primera aproximación al debate encontramos que los defensores de la razón de Estado entienden que el planteamiento pragmático del ejercicio del poder termina chocando tarde o temprano con los principios morales. Esta situación obliga al gobernante a decantarse por una de las dos cuestiones: o bien respetar los principios morales de corte universal fundamentados en la ley natural y divina, o bien posponerlos en beneficio una práctica del poder que puede resultar inmoral, pero eficaz a la hora de resolver un problema político concreto. La importancia de este debate en la modernidad no estriba en el hecho de que esa situación que hemos descrito sea un dilema práctico en el cual pueda verse envuelto algún gobernante, sino que empiezan a plantearse las bases teóricas y los razonamientos para poder cambiar la propia fundamentación del ejercicio político. Es decir, ¿la religión debe tenerse en cuenta como uno de los ejes fundamentales del acto del gobierno o tiene que quedar restringida al ámbito del ejercicio privado y ajeno de las cuestiones de la república?

Frente a este debate, podemos distinguir tres posiciones:

Una es la de aquellos que proponen una separación radical entre fe y razón, aceptando los nuevos mecanismos del poder en los términos más estrictos de la tradición maquiavélica. Una segunda sería la de aquellos que rechazan de manera frontal todas las ideas de Maquiavelo por suponer un ataque a la concepción religiosa de la existencia. Y en tercer lugar, podemos hablar de aquellos que buscan una conciliación entre los dos extremos, porque entienden los elementos valiosos de Maquiavelo, pero no quieren perder los principios morales como elemento regulador de la política.

Los límites de extensión de este trabajo nos impiden desarrollar de manera extensa las tres posturas, por eso vamos a centrarnos en la tercera postura, que es la que más trascendencia tuvo en el debate de los nuevos estados.

Los partidarios de rechazar los preceptos pragmáticos por su amoralidad, se ven obligados a mostrar una versión mucho más compleja de la razón de Estado que incluye una revisión de las medidas que se deben llevar a cabo para conservar las estructuras de poder, pero con una orientación destinada a un bienestar común y respetando las acciones consideradas aceptables por la moral tradicional. De manera que no es tanto un rechazo a la razón de Estado

⁹² Maquiavelo, *El Príncipe*, Cap. XV, pp. 77-78

y la nueva forma de hacer política, sino la prevención y extirpación de aquellos elementos que desvíen esas herramientas a un mal camino moral.

Uno de los más fervientes detractores de la teoría maquiavélica fue el padre jesuita Pedro de Rivadeneira. Sin embargo, incluso él vio inevitable aceptar el concepto de razón de Estado como un elemento primordial en el ejercicio del gobierno, pero se negó a aceptar todas las consecuencias. Por esta razón, introdujo la diferencia entre una razón de Estado buena y otra mala:

“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: una enseñada de los Políticos, y fundada en vana prudencia, y en humanos, y ruines medios, otra enseñada de Dios, que estriba en el mismo Dios, y en los medios que él con su paternal providencia descubre a los Príncipes, y les da fuerza para usar bien de ellos, como Señor de todos los estados⁹³.”

De esta manera pretendía salvaguardar los principios morales de origen religioso en el ejercicio del poder, que ciertamente requiere muchas veces del uso de subterfugios rayanos con la moralidad.

Su obra principal, el *Tratado del príncipe cristiano*, está dirigida en su mayor parte a combatir las tesis maquiavelistas, de ahí que el título aluda a la obra principal del florentino. Rivadeneira se dirige en varias ocasiones a los discípulos de Maquiavelo, a los que denomina simplemente como “políticos” y afirma que carecen de piedad por no importarles si la religión era verdadera o falsa, sino si era provechosa para los negocios^{94 95}.

Tommaso Campanella acusó a los maquiavelistas de amar “la parte más que el todo y más a sí mismos que a la especie humana”; y tal carácter egoísta es el que hace resaltar cuando dice que:

“La razón de Estado es nombre usado por los tiranos, a semejanza de epiqueya, que creen que para conservar el Estado pueden trasgredir toda ley y del mismo modo para adquirirlo. Pero hay una diferencia y es que la equidad mira al bien público, la razón de Estado al del que domina⁹⁶.”

⁹³ Rivadeneira, *Príncipe Cristiano, Al Cristiano y piadoso Lector*, p. 7

⁹⁴ Rivadeneira, *Príncipe Cristiano, Al Cristiano y piadoso Lector*, p. 4

⁹⁵ Para más información sobre las diferentes razones de Estado: Fernández-Santamaría, *Razón de Estado*

⁹⁶ *Aforismi politici*, 1601 (ed. Moderna Firpo, Turín, 1941). En Botero, *Razón de Estado*, Anexo, p. 188

El historiador napolitano Scipione Ammirato (1531-1600) define la razón de Estado en su *Discurso sobre Tácito* (Florencia, 1594) como una “trasgresión de ley ordinaria en pro del beneficio público⁹⁷”, considerando que la razón de Estado es superior a la razón civil y la natural, pero subordinada a la razón de Dios y la de la religión. Para Ammirato en la razón de Estado debe primar, a parte del respeto al orden escolástico, el beneficio colectivo frente al particular.

Algunos autores, por ver la inutilidad de oponerse a la corriente de pragmatismo en la política moderna, tratan de integrar el propio concepto de razón de Estado dentro de la propia providencia divina. Este es el caso de Giovanni Antonio Palazzo, quien dice en su obra *Del governo e della ragione vera di Stato* (Nápoles, 1601): “La razón de Estado nos la ha enseñado Dios y la naturaleza imprimiéndola en las mentes humanas, revelada por las Escrituras y aclarada por las leyes civiles⁹⁸.”

En España hubo una corriente de autores de cierto renombre que incluyeron la razón de Estado en su discurso político, desde la perspectiva del tacsitmo, es decir, reincorporando aspectos del estoicismo clásico que ya hemos comentado en el apartado anterior, y que suponía la necesidad de mantener un argumento moral en la acción política, aunque esta no procediera exclusivamente del ámbito religioso. Entre los más renombrados encontramos a: Baltasar Álamos Barrientos (1555-1640), Diego Saavedra Fajardo (1584-1648), los jurisconsultos Jerónimo Castillo de Bobadilla (1547-1605), Juan Solórzano de Pereira (1575-1655), Francisco Salgado de Somoza (1590-1664) y clérigos como el agustino Juan Márquez (1565-1621), el franciscano Juan de Santa María (1586-1627) o el jesuita Pedro Rivadeneira (1526-1611).

El más reconocido de todos ellos fue el padre jesuita Juan de Mariana (1536-1624), que desarrolla una teoría sobre la razón de Estado desde una perspectiva agustinista, intentando una armonización de aquellos aspectos pragmáticos de la política de inspiración maquiavelista, que conectan con la tradición del pesimismo antropológico del agustinismo, con la casuística de la moral escolástica, construyendo el principio en el que se debe centrar el paradigma del gobierno católico. En cierta manera emplea el famoso argumento maquiavelista que supone que el fin justifica los medios, aunque intentando no excederse en la dispersión de los medios utilizados con relación a los principios morales. Justifica de manera pragmática que en la acción política se puedan infringir algunas normas de la “ortodoxia moral católica”, siempre y cuando se acabe preservando la propia fe católica. Podríamos identificar esta actitud con el dilema ético de “el bien supremo”, es decir, que la preservación del bien superior (la propia fe católica), podría suponer la trasgresión ocasional de un principio moral de menor rango.

⁹⁷ *I discorsi sopra Tacito*, Florencia, 1594. En Botero, *Razón de Estado*, Anexo, p. 187

⁹⁸ *Del governo e della ragione vera di Stato*, Nápoles, 1601. En Botero, *Razón de Estado*, Anexo, p. 188

La diferencia del planteamiento de Mariana frente al planteamiento maquiavelista reside en que el primero exige que el sacrificio del principio moral esté vinculado necesariamente a la preservación de un bien supremo, mientras que el segundo solamente atendería a las necesidades terrenales del príncipe.

Mariana se sitúa, pues, dentro de la corriente realista del poder que intentan reflejar las cosas tal y como son frente a las corrientes utópicas que proponían las cosas tal y como deberían ser. Este realismo ya se encontraba en el pensamiento de Tácito, cuyas enseñanzas se adaptaron en España como un intento de considerar el gobierno cristiano bajo una perspectiva alejada de una estricta política moral rígida y ortodoxa, pero sin ser abandonadas.

Este intento de seguir manteniendo una conexión entre el mundo político y las creencias religiosas también supone un distanciamiento de la teoría de Mariana con relación a la separación radical entre Iglesia y Estado que se encontraba extendida de manera más acuciante en el maquiavelismo.

El presbítero piemontés Giovanni Botero empleó un discurso cargado de una visión fuertemente pragmática en su obra *De la razón de Estado*, en la cual consideró al propio Estado como un “dominio establecido sobre los pueblos⁹⁹”, centrándose exclusivamente en su valor práctico como elemento organizativo. De manera similar define la razón de Estado como el “conocimiento de los medios aptos para fundar, conservar y ampliar tal dominio¹⁰⁰”. Botero parece omitir muchas referencias sobre la religiosidad y la moral cristiana, o al menos orientarlas hacia otro objetivo que considera de mayor importancia para la Europa de la Edad Moderna, que es la lucha contra los turcos. Al desplazar el eje de la confrontación ideológica desde el centro de Europa hacia un enemigo externo que profesa una religión diferente, probablemente, dejaban de tener tanta importancia los matices diferenciadores como una amenaza mayor para todos los cristianos.

Al final de su *Razón de Estado*, en el capítulo titulado *Contra quiénes se deben dirigir las fuerzas* señala la existencia de dos tipos de amenazas para la paz terrenal y espiritual: las externas, que son los “infieles”, abanderados por los turcos que dañan los bienes terrenales, y los herejes, que provocan conflictos internos que atacan a la espiritualidad del imperio del príncipe y, por consiguiente, también sus bases terrenales, razón por la que se les considera peores que los infieles. También se queja de las guerras que se producen entre los diferentes Estados europeos, alegando: “Tenemos al turco a las puertas; lo tenemos a los flancos, y

⁹⁹ Botero, *Razón de Estado*, Libro I, Cap. I, p. 91

¹⁰⁰ Id.

¿buscaremos pretexto más justo o más honroso de guerrear¹⁰¹?” Argumentando que la cristiandad debe centrar sus esfuerzos en la lucha contra la expansión de los turcos, sobre los cuales dice que han crecido en poder.

Culpa de las guerras internas al hecho de que la razón de Estado (que, recordemos, se centra en conservar y ampliar el dominio sobre los pueblos) sea más enemiga de los cristianos que de los “infielos”. Apunta sobre estos orígenes a las tesis de Maquiavelo, las cuales criticaban las bases del poder de la Iglesia católica, pero no atacaban a los herejes, razón por la que no sólo han crecido en número, sino que los príncipes de toda la cristiandad están más centrados en incrementar su propio beneficio, aunque esto supone dañar el imperio y el poder de los correligionarios.

Según criterios maquiavélicos: la ley toma decisiones en función de que sean útiles o perjudiciales para el Estado, pero no tiene que entrar en el fondo de si son buenas o malas desde un punto de vista moral. Las primeras decisiones buscan la consolidación del Estado, mientras que las segundas sólo sirven como distintivo de que un comportamiento determinado se encuentre ajustado a los principios de una religión. El verdadero conflicto se produce cuando las decisiones que se toman en uno de los dos ámbitos son incompatibles con las que se toman en el otro.

Francisco Suárez argumenta que la naturaleza espiritual y moral de los seres humanos es anterior a la propia acción política y, por tanto, deberían ser las leyes políticas las que se plegaran a las morales en caso de que ambas entraran en conflicto: “(...) si los hombres hubieran seguido viviendo en comunidades pre-políticas, sin someterse a los preceptos de la ley natural y la ley positiva, sus vidas habrían estado plagadas de incertidumbre creciente y de injusticia¹⁰².”

Por eso hay que intentar evitar el conflicto entre la política y la moral a toda costa, y en este sentido, resulta útil recurrir a los principios de la tradición estoica que reivindica una vuelta a los principios naturales, teniendo siempre en cuenta que para Suárez esa ley natural no es más que la expresión de la ley divina¹⁰³.

¹⁰¹ Botero, *Razón de Estado*, Libro X, Cap. II, pp. 183-185

¹⁰² Cedroni, *La comunità perfetta*, pp. 81-84. En Todescán, *Francisco Suárez y la razón de Estado*, p. 61

¹⁰³ Para más información sobre el antimachiavelismo en España consultar Fernández-Santamaría, *Razón de estado y política en el pensamiento español del Barroco*

3. Guerras de religión: delimitación y definición

En el siglo XVI la Europa occidental se encontraba fuertemente dividida no sólo por dinastías, como había ocurrido en muchos otros conflictos de la Edad Media, sino también por las creencias religiosas: desde que Lutero colgó en la puerta de la iglesia de Wittenberg sus *Tesis* para reformar la Iglesia católica, se inició un complejo proceso que habría de acabar en una escisión de la confesión católica apostólica romana, creando otras nuevas Iglesias cristianas¹⁰⁴. Este desgajamiento tuvo la particularidad de coincidir con la crisis del sistema político medieval que llevó al surgimiento de los nuevos Estados modernos.

Por un lado, el Sacro Imperio Romano Germánico, cuya estructura administrativa siempre fue compleja e inestable debido a las rivalidades fruto de los límites del emperador para imponer su autoridad a sus muchos vasallos distribuidos en multitud de territorios singulares, se enfrentó a un nuevo periodo de conflictos, que acabarían rompiendo la uniformidad religiosa del Imperio, entre la dinastía reinante de los Austrias por un lado y los príncipes que se iban acogiendo a las nuevas Iglesias reformadas por otro. Este enfrentamiento culminó con la paz de Augsburgo de 1555, en la que se alcanzó un acuerdo de tolerancia de la nueva confesión protestante en ciertas regiones del Imperio siguiendo el lema *cuius regio, eius religio*, es decir, la religión del príncipe se convertía en la religión del Estado sobre el que reinara, ya fuera católico o luterano.

Este no fue el caso de otra nueva confesión reformista que comenzó a fraguarse en torno a la predicación del francés Juan Calvino, percibida en líneas generales como una religión con ideas más revolucionarias que el luteranismo. El calvinismo se desarrolló fundamentalmente en la región de los cantones suizos, pero acabó extendiéndose rápidamente por otros territorios que serían escenario de conflictos religiosos durante los siglos XVI y XVII. Por un lado, estaban las regiones meridionales de Francia, donde aquellos que seguían las enseñanzas de Calvino pasaron a ser conocidos como “hugonotes”, se mezcló el deseo de libertad religiosa con un movimiento de oposición al poder del rey, que había crecido durante la primera mitad del XVI bajo unos preceptos absolutistas y centralistas, pero en la segunda mitad del siglo, la controversia, inicialmente religiosa, adquirió una dimensión política cuando se produjo una crisis de sucesión avivada por largos periodos de regencia, disputas dinásticas y complejas intrigas palaciegas que afectaron la situación del reino galo y la política internacional en Europa.

El otro espacio de importante proselitismo calvinista fue los Países Bajos, dominados por los Austrias españoles desde mediados del siglo XVI, donde se estaban produciendo rebeliones contra la Monarquía Hispánica que fueron incrementándose durante las décadas de

¹⁰⁴ Schilling, *Guerra y paz en la emergencia de la modernidad*

1560 y 1570 y que terminaron desembocando en una revolución organizada que partió el país flamenco en dos: el territorio del sur (lo que luego se convertirá en el actual país de Bélgica), de confesión católica y leal al rey de España, y el norte, compuesto por las ciudades rebeldes de mayoría calvinista y que terminarán fundando la República de los Siete Países Bajos en 1581.

Por último cabe mencionar la posición de las monarquías fieles a la Iglesia de Roma que, aunque mantuvieron el reconocimiento del pontífice como representante de Dios en la Tierra, sin embargo la influencia del humanismo, la crisis de la escolástica y otras corrientes del Renacimiento hicieron necesaria una revisión de los dogmas para aplicarlos a una sociedad moderna en la que la voluntad y los intereses del monarca rivalizaba con el pontífice, lo que ocasionará una división progresiva del ámbito espiritual y el terrenal, llevando a la separación de poderes en el siglo XVIII.

El Concilio de Trento (1545-1563) fue la respuesta intelectual y teológica de la Iglesia de Roma frente a la creciente influencia de la Reforma protestante. En este concilio, los teólogos católicos intentaron hacer frente a las críticas de los reformistas, dando una respuesta que no supusiera una ruptura con la tradición católica, lo cual en muchos casos suponía un reconocimiento implícito de que eran necesarias algunas transformaciones, sobre todo aquellas relativas a las cuestiones de la intervención de la Iglesia en el ejercicio del poder materiales que a las estrictamente teológicas.

Una de las herramientas de difusión de las ideas de la Contrarreforma fue la Compañía de Jesús que adquirió, de una manera muy explícita, el compromiso de la defensa del papado como autoridad suprema entre todos los cristianos, llegando a incorporar a los tres votos clásicos de las órdenes religiosas (pobreza, castidad y obediencia) un cuarto voto de obediencia al papa. En este afán por confrontar las ideas reformistas, los jesuitas promovieron la necesidad de que hubiera una élite clerical con un gran nivel de formación académica e intelectual, para ello empezaron a crear numerosos colegios y universidades en las cuales se formarían gran parte de las élites intelectuales del mundo católico entre los siglos XVI y XVII¹⁰⁵. Entre ellos encontramos a los ya citados Giovanni Botero, Pedro de Rivadeneira, Juan de Mariana o Justo Lipsio (aunque este último no llegó a tomar los hábitos).

Hasta tal punto llegó la influencia intelectual y política de los jesuitas, sobre todo en el mundo católico, que muchos monarcas de Europa llegaron a expulsarlos de sus territorios en la segunda mitad del siglo XVIII, incluso el papa Clemente XIV llegó a disolver la Compañía temporalmente en 1774.

¹⁰⁵ Höpfl, *Jesuit Political Thought*

Toda esta confrontación inicialmente teórica entre la Reforma de Lutero frente a la Contrarreforma de Trento, acabó derivando en una confrontación armada entre los países que seguían siendo fieles al catolicismo y los que abrazaban las nuevas confesiones. Esta situación de confrontación, de alguna manera, ya estaba anunciada en el propio nombre de la congregación jesuita (Compañía de Jesús), que utilizaba un lenguaje de tipo militar, no en vano, los jesuitas también eran llamados “soldados del papa”.

3.1. *Derecho a la resistencia armada de los protestantes*

Martín Lutero y otros reformadores se propusieron hacer una reinterpretación de la fe cristiana volviendo a los principios que estaban estipulados en las Sagradas Escrituras. Esta búsqueda de la recuperación de las esencias del cristianismo pronto se convirtió en una crítica a la injerencia de la Iglesia Romana en el poder político y terrenal, no sólo denunciando el acaparamiento de recursos y ostentación de bienes materiales de la que hacía gala la Iglesia católica, sino también el control que ejercía sobre la política de los grandes Estados, quitando y poniendo reyes o sirviendo como criterio de legitimación de los mismos.

No es casual que las tesis de la Reforma protestante enraizaran rápidamente en el seno del Sacro Imperio Romano Germánico, cuya compleja estructura política aunaba centenas de principados, ciudades libres y otros pequeños Estados, que en muchos casos llevaban a enfrentamientos armados entre el emperador, cuyo poder estaba legitimado por el propio papa y sus vasallos, muchos de los cuales empezaron a darse cuenta de que las ideas de la Reforma protestante podían servirles de legitimación espiritual para su causa frente a su señor natural. En la década de 1530 las diferencias religiosas incrementaron las tensiones políticas, llevando a los príncipes luteranos a confederarse en torno a la Liga de Esmalcalda, compuesta entre otros por el Landgrave de Hesse y el Príncipe Elector de Sajonia.

Fue en ese contexto en el que los luteranos desarrollaron una argumentación en favor de la resistencia forzosa contra las autoridades de su señor legítimo, puesto que tanto Hesse como Sajonia querían seguir siendo súbditos del emperador, pero buscaban unas libertades que este último les negaba.

Aunque la Liga de Esmalcalda fue derrotada en 1547, las pugnas internas continuaron en todo el Imperio. Cabe mencionar de entre todos estos episodios el levantamiento de protestantes la ciudad de Magdeburgo en abril de 1550 contra el príncipe-arzobispo que era su señor natural. Durante este tiempo, los eruditos protestantes de la ciudad publicaron un escrito, *Confesión y Apología de los Pastores y otros Ministros de la Iglesia de Magdeburgo*, que está considerado como la primera declaración formal de la resistencia forzosa por parte de los protestantes ortodoxos. En esta *Confesión*, los magdeburgueses argumentaban que: “(...) cuando un magistrado superior persigue a sus súbditos, entonces, por la ley de naturaleza, por

ley divina y por la auténtica religión y adoración de Dios, el magistrado inferior debe por mandato de Dios resistirse¹⁰⁶.”

Esta confrontación inicial acabó resolviéndose con la paz de Augsburgo de 1555, que propuso un lema que intentaba posibilitar la coexistencia entre reinos que iban adquiriendo distintas confesiones. El principio *cuius regio, eius religio*, reconocía el derecho de los príncipes a elegir si querían ser católicos o luteranos sin repercusiones por parte del emperador, lo cual suponía en la práctica un inicio de la separación real entre el poder político y el poder religioso.

Aunque la paz de Augsburgo zanjó los grandes conflictos entre católicos y luteranos (al menos hasta la guerra de los treinta años en el siglo XVII), la puerta de la resistencia armada quedó abierta para que los reformadores de nuevas confesiones cristianas buscaran el reconocimiento legal de su confesión por la misma vía que habían seguido los príncipes alemanes. Este fue el caso de los calvinistas a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, sin embargo, los teólogos de la confesión de Ginebra manifestaron unas posiciones mucho más radicales de las que propusieron los germanos durante las guerras de Esmalcalda.

Tomemos, por ejemplo, la percepción que ambos grupos de protestantes tenían sobre la tiranía de los altos cargos, puesto que es innegable para la mentalidad cristiana que toda forma de poder se origina con el beneplácito de Dios para que el titular de tal potestad cumpla un cometido particular en beneficio de la cristiandad. Ahora bien, en el caso de que este magistrado reúse su cometido y comience a ejercer su poder de manera tiránica, ¿su poder sigue siendo representante de Dios? Ante esta cuestión, en su escrito *Sobre la autoridad secular* (1523), Lutero, manifestando el pensamiento tradicional que hemos visto con anterioridad, reconoce la legitimidad del poder secular del Estado como designio divino:

“Al reino de la tierra, es decir, bajo la ley, pertenecen todos aquellos que no son cristianos. En efecto, siendo pocos los verdaderos cristianos y menos aún los que se portan según el espíritu cristiano, Dios ha impuesto, por encima de la condición de cristianos y del reino de Dios, otro régimen, y los ha puesto bajo la espada, de manera que aunque lo harían con gusto, no puedan ejercer su maldad y, donde lo hagan, no estén sin temor, o con serenidad y despreocupación; *precisamente como con lazos y cadenas se ata a una bestia salvaje y feroz, a fin de que no pueda morder ni atacar según su instinto*, aunque lo haría de buena gana; mientras un animal manso y doméstico no tiene necesidad de ello, siendo apacible aun sin lazos ni cadenas¹⁰⁷.”

¹⁰⁶ Skinner, *The foundation of modern political thought*, Vol. II, Cap. 7, p. 208

¹⁰⁷ Lutero, *Scripti politici*, p. 403. En Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno*, pp. 59-60

De esta manera, Lutero reconoce a los tiranos como parte del plan ulterior de Dios, enviados para castigar a la gente por sus pecados.

Pero los calvinistas rechazan por completo esta noción, considerando que la tiranía es un elemento malvado del mundo terrenal, contrario a la ley divina y, por consiguiente, se reconoce la legitimidad que tiene no sólo oponerse al tirano, sino hacerlo con las armas si es necesario. Esta postura les acerca a la blasfemia debido a la insinuación de que Dios, a veces, decide que ocurran males e injusticias de forma arbitraria.

Los calvinistas se guían por el precepto de que un pueblo que obedece las leyes de Dios es capaz de deponer a los gobernadores que las están incumpliendo, considerando a la tiranía una forma de herejía. De manera que oponerse a ella no es sólo un deber civil, sino religioso y moral. Esta ley fue la que marcó la posición de los calvinistas en las guerras en las que se vieron envueltos durante el siglo XVI, en especial los hugonotes durante las guerras de religión en Francia.

3.2. Protestantes contra el poder absoluto en Francia

La Francia renacentista experimentó una serie de cambios en su estructura de poder como consecuencia de la aplicación de una nueva forma de organizar el poder en el que el dominio se focalizaba en torno a la persona del rey y sus ministros inmediatos. Durante la primera mitad del siglo XVI los reinados de Francisco I (1515-1547) y su hijo Enrique II (1547-1559) se llevaron a cabo reformas en el Consejo del rey que incluían una mayor presencia de secretarios especializados en materias de Estado, marginando a las familias nobiliarias tradicionales que habían dominado la corte durante la mayor parte de la Edad Media. Esta política centralista fue muy criticada por aquellos que pertenecían a los órganos assemblearios, como los Parlamentos regionales y los Estados Generales, cuyo carácter consultivo se vio prácticamente ignorado a la hora de que el monarca tomar decisiones¹⁰⁸.

Tras la inesperada muerte de Enrique II en 1559 y la de su primogénito, Francisco II al año siguiente, la corona de Francia pasó al segundo hijo varón, Carlos IX, de diez años de edad, cuya regencia fue asumida por su madre y viuda de Enrique II, Catalina de Medici. Fue en este momento cuando comenzaron a incrementarse los enfrentamientos entre católicos y protestantes en Francia.

Aunque los argumentos de Juan Calvino sobre la legitimación de la resistencia armada frente al poder superior fueron más aguerridos que los de los reformistas de la liga de Esmalcalda, sin embargo los calvinistas franceses no eran tan proclives en un principio a

¹⁰⁸ Skinner, *The foundation of modern political thought*, Vol. II, Cap. 8, pp. 255-257

manifestar hostilidades de forma abierta. Durante los primeros años de la regencia de Catalina de Medici (1560-1572) los hugonotes (que era el nombre que recibían los calvinistas en Francia) se centraron en eludir cualquier confrontación con las autoridades reales¹⁰⁹, centrándose en rechazar a los nobles que también se oponían a la autoridad del gobierno del rey, ganando de esta manera legitimidad en sus acciones violentas y tratando de alcanzar alguna medida de tolerancia religiosa.

Las comunidades de hugonotes comenzaron a extenderse por el resto de Francia en torno a 1555 a través de los pastores ginebrinos que eran enviados en misiones de predicación. Llegaron a tener una fuerte presencia en las planicies del sureste, las regiones lindantes con Suiza como Languedoc o la Provenza, mientras que el noreste del reino (incluyendo París) era una zona católica de gran hostilidad contra los protestantes en la que la predicación de cualquier otra religión estaba penada. La situación de los protestantes franceses fue sostenible gracias a la política de tolerancia religiosa que la reina Medici mantuvo desde el comienzo de su regencia¹¹⁰.

La estrategia de Catalina de Medici al mantener a las comunidades reformistas era la de evitar que el poder real se viera sometido a la facción de la familia de Guisa, que se había situado en la cabeza de una coalición de nobles que apoyaban la uniformidad religiosa del reino sobre la confesión católica apostólica romana y, por consiguiente, la expulsión o erradicación de las confesiones protestantes. Pese a que el bando de los realistas también era católico, consentir que la familia de Guisa consiguiera la eliminación de los hugonotes, habría supuesto una excesiva dependencia del rey de este grupo de nobles.

En marzo de 1562 el duque Francisco de Guisa masacró a la congregación hugonote de Vassy, marcando el comienzo de las guerras de religión en Francia. El bando de los católicos sufrió un duro golpe con la muerte del duque de Guisa durante el asedio de Orleans un año después de la matanza de Vassy, siendo sucedido por su joven hijo Enrique, quien más adelante tomaría el mando de los católicos frente a los protestantes. Por otro lado, el ejército de los hugonotes estuvo comandado durante los primeros años del conflicto por Luis de Condé¹¹¹, tío paterno del príncipe hugonote Enrique de Borbón, hijo de la reina Juana III de Navarra y un personaje clave en el desenlace del conflicto.

¹⁰⁹ Skinner, *The foundation of modern political thought*, Vol. II, Cap. 8, p. 241

¹¹⁰ Skinner, *The foundation of modern political thought*, Vol. II, Cap. 8, pp. 241-242

¹¹¹ Skinner, *The foundation of modern political thought*, Vol. II, Cap. 7, pp. 243-245

Entre medias estaban las autoridades reales que, si bien en algunos conflictos tomaban parte del lado contrario a los protestantes, su intención era la de zanjar las guerras con el menor número posible de altercados.

Los de Guisa no veían la tolerancia religiosa como un derecho de conciencia, sino un reconocimiento de que la religión católica, a la que consideraban única y verdadera, no era suficientemente fuerte como para derrocar a una fe falsa y perniciosa, o al menos sin que el Estado quedara destrozado en el proceso. Por otro lado, los hugonotes se aferraban a la esperanza de ganar cualquier ápice de tolerancia basándose en la conclusión a la que habían llegado los católicos moderados, que consideraban cualquier intento de imponer una religión uniforme al Estado como un error no sólo táctico sino también moral, debido a que uno no puede hacer creer a la gente en contra de su voluntad, pues la aceptación de una creencia pertenece exclusivamente a la conciencia individual¹¹².

Incluso el canciller Michel de L'Hôpital, que ejerció el cargo durante los primeros años del conflicto (1560-1573), era sabedor de que desterrar a los protestantes no suponía desterrar su visión, por lo que intentar exterminarlos llevaría a la ruina no sólo a estos, sino también a los que lo intentarían¹¹³. En una línea similar, Estienne Pasquier manifestó en sus escritos no ser partidario de los protestantes, viendo la pérdida de uniformidad religiosa como una catástrofe nacional, sin embargo, con la reanudación del conflicto a mediados de la década de 1570, muchos politólogos consideraron la medida de tolerancia como el único curso de acción que podía seguir el gobierno¹¹⁴. Esta nueva oleada estuvo fuertemente impulsada por los hugonotes, los cuales temían su completa erradicación después del episodio de san Bartolomé si no promovían el proyecto de tolerancia.

Bodin cuestiona la eficacia de la diversidad religiosa en sus *Seis Libros de la República* (1576) al exponer los peligros de la sedición y las facciones, defendiendo que no hay nada mejor para mantener la república que la unidad religiosa, pues es la base del poder y la fuerza del estado. No obstante, reconoce que el consentimiento de una nueva religión se ha fortalecido tanto que reprimirla sería imposible sin poner en peligro a todo el Estado, siendo la mejor opción para el príncipe sufrirla para evitar un mal mayor que sería la desestructuración de todo el Estado¹¹⁵.

¹¹² Skinner, *The foundation of modern political thought*, Vol. II, Cap. 7, pp. 248-249

¹¹³ Skinner, *The foundation of modern political thought*, Vol. II, Cap. 7, pp. 256-257

¹¹⁴ Skinner, *The foundation of modern political thought*, Vol. II, Cap. 7, pp. 270-271

¹¹⁵ Skinner, *The foundation of modern political thought*, Vol. II, Cap. 7, pp. 248-249

Estos conflictos religiosos entre católicos y hugonotes bajo la débil supervisión de las autoridades reales tuvieron su punto de inflexión cuando se produjo la masacre de miles de hugonotes en el día de San Bartolomé de 1572, un episodio tan sanguinario y de tal repercusión que se ha utilizado para ejemplarizar las guerras de religión en este siglo, no sólo en la historia de Francia sino en la de toda Europa occidental. Poniendo en contexto la situación: después de la muerte del máximo representante de los hugonotes, Luis de Condé, en la batalla de Jarna (1569) cuando se enfrentaba contra el joven Enrique de Anjou, hermano menor del rey Carlos IX, el liderazgo del bando hugonote cayó por defecto sobre el almirante Gaspar de Coligny, quien buscó una solución al conflicto al acercarse al joven monarca, llegando a acordar un matrimonio entre la hermana del rey, Margarita de Valois, y el príncipe hugonote Enrique de Borbón. La influencia que llegó a ejercer el almirante de Coligny sobre Carlos IX provocó cierta animosidad en Catalina de Medici, que pudo haber sido clave en los eventos acaecidos el día de San Bartolomé (aunque el nivel de participación de la reina madre ha sido debatido hasta hoy día). La nueva posición que propuso Coligny en la política internacional consistía en una reanudación de hostilidades con el rey Felipe II de España mediante la ayuda de los rebeldes en los Países Bajos, posición que llevaría a Francia a posicionarse del lado de los protestantes, puesto que las ciudades a las que querían ayudar eran calvinistas como los hugonotes. Este plan no sólo alarmó al bando católico de los de Guisa, sino también a muchos realistas que pretendían mantener una posición neutral frente a este tipo de conflictos religiosos. A raíz de esto, comenzó a ganar peso un complot para retirar a Coligny de la presencia del rey mediante la eliminación física del consejero¹¹⁶.

Con motivo del casamiento entre la princesa Margarita y el recién nombrado rey Enrique de Navarra, un gran número de aristócratas hugonotes viajó a París, la ciudad principal del poder real y de confesión exclusivamente católica. Fue en este contexto en el que se desarrollaron los eventos de la masacre del día de San Bartolomé: el 22 de agosto, unos días después de haberse celebrado las nupcias, se efectuó el intento de asesinato del almirante de Coligny, el cual resultó fallido. Ante las posibles repercusiones que podrían tomar los hugonotes con su mayor portavoz aún vivo y con influencia sobre Carlos IX, Catalina de Medici autorizó que se diera muerte a todos los cabecillas protestantes. De esta manera, la noche del 23 al 24 de agosto de 1572, los católicos dieron muerte a miles de protestantes que se encontraban intramuros de la ciudad, incluyendo a Coligny, aunque Enrique de Navarra consiguió salvarse y fue hecho prisionero.

Las guerras de religión en Francia prosiguieron durante una veintena de años después y supusieron una gran convulsión tanto en la reflexión sobre las cuestiones teológicas como

¹¹⁶ Skinner, *The foundation of modern political thought*, Vol. II, Cap. 8, pp. 241-242

también en la propia estructuración de la política y sociedad de este periodo, como ya hemos visto en los escritos de Bodin.

3.3. Revuelta de los Países Bajos

Los orígenes de la revuelta en los Países Bajos (que desembocó en una guerra de independencia de ocho décadas de duración) no son tan simples de rastrear como los de las guerras de religión en Francia, sino que parecen el resultado de varias situaciones conflictivas que se fueron acumulando y fueron convergiendo hasta llegar a suponer un punto de inflexión que acabó con la independencia del territorio norte del país de Flandes. Hasta hoy en día se siguen discutiendo cuáles fueron los factores de mayor importancia, pero es indudable reconocer la influencia mutua que se produjo entre los ámbitos políticos, económicos y religiosos.

En primera instancia, el cambio político de mayor repercusión fue el paso de la soberanía del territorio flamenco del emperador Carlos V a su hijo Felipe II en 1556. El emperador había nacido en la ciudad belga de Gante, se había criado en la corte de Flandes y regresó en varias ocasiones a lo largo de su reinado, pero Felipe II era natural de Valladolid y, aunque hizo varios viajes en su juventud a Italia, Inglaterra, Flandes y demás posesiones de los Austrias, tres años después de heredar los reinos de España regresó a la península ibérica y estableció en Madrid el centro neurálgico de su vasto imperio, siguiendo la tendencia de los grandes monarca a establecer una ciudad que funcione como capital del reino y sea el centro de administración de sus dominios¹¹⁷.

Este distanciamiento entre los súbditos flamencos y su señor natural intentó salvarse mediante el nombramiento de gobernadores impuestos por el propio rey, que en muchos casos eran familiares o personas de su máxima confianza, cada uno con métodos diferentes y resultados diversos en la ejecución de sus funciones administrativas. Pero ni siquiera la presencia de miembros de la casa del rey en los Países Bajos pudo aminorar el golpe que supuso la incorporación de medidas de corte absolutista.

Cabe mencionar la importancia que tuvo para el conflicto el hecho de que la sociedad de los flamencos se encontraba altamente urbanizada y eso dio lugar al desarrollo de una burguesía emergente que demandaba una mayor participación en las decisiones que tomara el rey. Tradicionalmente, el gobierno de los Países Bajos estaba influenciado por un Consejo de Estado cuya función principal era la de asesorar al rey en diversas materias. Estos consejeros, conocidos como *stadholders* vieron su papel disminuido durante la regencia de la medio

¹¹⁷ Gallegos, *La guerra de los Países Bajos*: pp. 171-172

hermana de Felipe II, Margarita de Austria (1559-1567), influida por su consejero particular, el cardenal Granvela.

A las reformas políticas, la imposibilidad de llegar a contactar con rey y al incremento de los impuestos por la enorme cantidad de frentes abiertos que tenía la Monarquía Hispánica, en especial los derivados de la guerra contra el Turco en el Mediterráneo, se sumaron los problemas religiosos fruto del enfrentamiento preexistente entre los reformadores y la Contrarreforma. Aunque los neerlandeses no eran muy conocidos por su devoción religiosa, muchas de sus ciudades tenían fama de tolerar las nuevas confesiones tanto como la católica tradicional. Por esta razón surgieron muchas voces discordantes cuando el 17 de octubre de 1565 Felipe II decretó la implantación de las nuevas doctrinas acordadas en el Concilio de Trento, que incluían la uniformidad religiosa bajo la Iglesia católica apostólica romana, condenando todas las demás confesiones¹¹⁸.

Las tensiones político-sociales y religiosas llegaron a un punto de confrontación abierta en el año 1566, cuando empezó la primera fase de la rebelión. A comienzos de ese año, varios nobles regionales se aunaron en torno a un documento, el Compromiso de Breda, en el que pedían a la gobernadora la supresión de las medidas de uniformidad religiosas y de la imposición de nuevos obispados que desarticularía el sistema de abadías y conventos que se encontraban bajo el control de familias tradicionales. Sus peticiones, presentadas en abril de ese año, fueron denegadas y sus promotores fueron denominados como “mendigos” debido a que la mayoría eran de baja nobleza (término que ellos mismos adoptaron para identificarse durante la guerra). Aun así, los “mendigos” no descartaron por el momento llegar a una solución del conflicto mediante una vía pacífica¹¹⁹.

Esta situación cambió en verano de ese mismo año, cuando varios grupos de calvinistas, radicalizados por la imposición de medidas tridentinas, llevaron a cabo por todo el país una serie de saqueos de conventos e iglesias católicas, destrucciones de imágenes religiosas y persecuciones de clérigos y monjas. Cuando estas noticias llegaron a la corte de Madrid, el rey convocó al Consejo de Estado para determinar qué reacción debía de tomar Felipe II ante este acto de rebeldía. Finalmente, el 29 de octubre de 1566 se decidió que se enviaría una expedición militar al mando de Fernando Álvarez de Toledo y Pimentel, tercer duque de Alba¹²⁰. Esta acción, aunque fue lógica desde la perspectiva de intentar restablecer la autoridad

¹¹⁸ Gallegos, *La guerra de los Países Bajos*, pp. 181-182

¹¹⁹ Israel, *The Dutch Republic*, Cap. 7, p. 145

¹²⁰ Gallegos, *La guerra de los Países Bajos*, pp. 191-192

del rey, sin embargo tuvo grandes repercusiones negativas a largo plazo para la Monarquía Hispánica, avivando el conflicto en vez de apagarlo.

El duque de Alba, después de haber reunido casi diez mil efectivos, entre tercios españoles y algunos jinetes italianos y alemanes, cuya presencia dejó un impacto negativo entre los habitantes de los Países Bajos que tuvieron que mantenerlos y aguantar su belicoso comportamiento, llegó a Flandes el 22 de agosto de 1567. El duque se presentó ante Margarita de Austria con las órdenes de ocuparse tan sólo de asuntos de carácter militar dejando a la gobernadora las competencias administrativas. No obstante, Alba, hizo constar la capacidad que le había otorgado el rey para tratar a los cabecillas de la revuelta como viera oportuno, lo cual le daba cierto poder para condenar a los implicados mediante un nuevo órgano judicial conocido como el Tribunal de los Tumultos.

Sin embargo, la influencia del duque de Alba sobre la política de los Países Bajos se hizo patente cuando Margarita de Austria abandonó el cargo de gobernadora poco después de su llegada, dejando al propio duque como máxima autoridad legal en Flandes. Su siguiente acto, ahora ya como gobernador, fue el de imponer nuevos tributos para mantener los costes que suponían mantener el ejército y aliviar así la carga de la hacienda española.

Ninguna de estas medidas fueron aprobadas por el pueblo flamenco, negándose muchas ciudades a pagar los nuevos impuestos, lo que llevó al duque de Alba a enviar al ejército para que recaudaran los tributos de las ciudades de manera forzosa, llegando a confiscar los bienes de muchos de los ciudadanos en el nombre del rey.

Además de los combates que se dieron entre el ejército hispano y los rebeldes holandeses, el 5 de junio de 1568 se ejecutaron a dos nobles de gran renombre que habían sido condenados por el Tribunal de los Tumultos, el conde de Egmont y el conde de Horn¹²¹, hecho que incrementó la oposición frente al duque de Alba (y, por consiguiente, a la Monarquía Hispánica), sumando a muchos de los nobles locales al bando de los rebeldes. Entre todos ellos destacaba Guillermo de Nassau, príncipe de Orange, quien, careciendo de un ejército que pudiera rivalizar con las tropas de Felipe II, recurrió a una campaña propagandística centrada en los horrores que habían acaecido en Flandes desde la llegada del duque de Alba y la tiranía del monarca español al querer imponer por la fuerza las nuevas medidas religiosas, iniciando lo que se conocerá posteriormente como la “Leyenda Negra española”. Este fervor por la resistencia contra un soberano que consideraban tiránico fue avivado por los principios

¹²¹ Israel, *The Dutch Republic*, Cap. 8, p. 156

calvinistas que, como ya hemos visto, justificaban la oposición contra los altos cargos si se desviaban del recto camino de Dios¹²².

Aunque Alba consiguió pacificar la mayor parte del país gracias a los tercios en tierra firme, la armada de los rebeldes, conocidos como “mendigos del mar”, siguió siendo un obstáculo que no pudo reducir. En verano de 1571 fueron concedidos perdones oficiales para los rebeldes que no hubieran cometido delitos de sangre, siendo este un intento por mostrar la prudencia y magnanimidad de la Monarquía Hispánica al ofrecer compasión a sus súbditos, una cualidad respetable para la moral cristiana. Sin embargo, la mayor parte de la población, que había sufrido abusos de las tropas y otros males de la guerra, encontró poco consuelo en estas acciones. Sobre todo la población de la mitad norte del país, cuya animosidad hacia la ocupación de las tropas fue clave para la remontada de los rebeldes en verano de 1572, cuando una flota de los mendigos del mar, con ayuda de los ingleses, tomaron la ciudad portuaria de Brill. Aunque fue una pequeña victoria táctica para los neerlandeses, tuvo una gran importancia para la moral, ocasionando que las regiones septentrionales de Holanda, Zelanda, Gueldres, Frisia y Utrecht se proclamaran en rebeldía contra el gobierno hispánico, respaldando a Guillermo de Orange como su principal representante o estatúder¹²³¹²⁴.

En los años posteriores a este evento, la guerra alcanzó un estatus internacional al intervenir tropas protestantes venidas de la Inglaterra anglicana y la Alemania luterana. Esto llevó a un cambio en el gobierno de los Países Bajos españoles, cuando se remplazó al marcial duque de Alba por el más partidario de la reconciliación Luis de Requesén y Zúñiga. Aunque esto no terminó con la guerra, y los rebeldes llegarían a formar su propia república independiente en 1581, la cual no fue reconocida por la Monarquía Hispánica hasta la paz de Westfalia de 1648.

Estos primeros años de la guerra de independencia de los Países Bajos afectaron al filólogo Justo Lipsio, natural de la región sur del país, quien sufrió las incautaciones forzosas durante el gobierno del duque de Alba y se vio obligado a cruzar fronteras no sólo físicas, sino también ideológicas: trabajando como catedrático en la Universidad de Jena, en el principado luterano de Sajonia, luego se estableció en la Universidad de Leiden, en el norte calvinista del país de Flandes (lo que luego serán las Provincias Unidas de los Países Bajos) y, finalmente, en la Universidad católica de Lovaina, en la parte sur del país leal a la Monarquía Hispánica.

¹²² Gallegos, *La guerra de los Países Bajos*, pp. 196-197

¹²³ Gallegos, *La guerra de los Países Bajos*, p. 203

¹²⁴ Israel, *The Dutch Republic*, Cap. 9, pp. 171-172

Desde su exilio inicial hasta el regreso a su Bélgica natal, Lipsio manifestó su queja hacia la guerra civil que enfrentaba al sur monárquico y católico contra el norte revolucionario y calvinista, la cual llevaba a todo tipo de ruinas y miserias. Su libro VI de *Políticas* (1589) está dedicado exclusivamente a las guerras civiles, sobre sus causas y sus efectos, aconsejando al comienzo del segundo capítulo que el príncipe soberano no debe preocuparse por ganar la guerra civil, sino en prevenirla por todos los medios necesarios. Como bien cita con palabras de Cicerón: “La guerra se ha de emprender de tal manera que no parezca haberse buscado otra cosa sino la paz¹²⁵.”

Lipsio señala como origen de estos horribles episodios a la formación de bandos, los cuales se agrupan en torno a la disconformidad de ciertos individuos hacia las familias y linajes de los poderosos, lo cual les lleva a buscar una manera de eliminarlos. A partir de estos bandos particulares se originan las sediciones, las cuales se precipitan como consecuencia de la opresión, el miedo y la envidia de los ciudadanos que desean transformar el Estado que les oprime.

3.4. La participación de España en las guerras de religión

En su libro *De rege et regis institutione (El rey y la institución real)*, el padre Juan de Mariana, al explicar los orígenes, límites y usos de la potestad que debe tener un monarca, también aborda la cuestión de cuándo, cómo y por qué debe declarar el monarca una guerra justa. La obra tiene la intención de formar a los futuros monarcas católicos, más concretamente, está dirigida al príncipe Felipe de Austria, quien llegaría a ser el rey Felipe III de España después de la muerte de su padre, Felipe II, el 13 de septiembre de 1598, un año antes de la publicación del libro¹²⁶. Las reflexiones de Mariana hay que enmarcarlas, pues, dentro del contexto específico que supone la formación de un monarca que había heredado el imperio más extenso de Europa, el cual, debido a sus vastos territorios, estaba expuesto con más frecuencia a guerras directas contra reyes extranjeros, revueltas en las regiones más alejadas y otras repercusiones derivadas de los conflictos religiosos.

Su argumentación sobre la guerra busca un difícil equilibrio entre la conveniencia de mantener el reino en paz y, sin embargo, estar preparado para la inevitable guerra. En el capítulo V del libro III, titulado *Del arte militar*, Mariana aconseja que incluso estando en paz, el rey debe prepararse para la guerra, acumulando recursos y manteniendo a los militares bien provistos y entrenados.

¹²⁵ Cicerón, *De officiis*, I, 80. En Lipsio, *Políticas*, Libro V, Cap. IV

¹²⁶ Para más información sobre la obra y el contexto de Mariana consultar Fernández-Santamaría: *Natural law, constitutionalism, reason of state, and war*, Cap. VII

“No estoy tan destituido de razón que pueda preferir la guerra a la paz, sabiendo, como sé, que sólo se hace con razón la guerra cuando tiene esa misma paz por objeto, y sé que se ha de buscar, no la guerra en la paz, sino la paz en la guerra; más digo sí y sostengo que no puede ser duradera la paz interior si no medimos nuestras armas con los extranjeros, teniendo, como hemos de tener, siempre para ello una causa justa y razonable¹²⁷.”

Conectando con el espíritu pragmático de Maquiavelo en su obra, *El Príncipe*, Mariana reconoce que la guerra es un mal inevitable al que tarde o temprano deberá enfrentarse todo príncipe, siendo de gran importancia que esté preparado para afrontarla con garantía de éxito. Por eso es imprescindible tener organizada una milicia estable que pueda defender al reino de forma eficaz.

Esta milicia es, pues, un elemento fundamental para sostener el imperio e incluso la propia paz, porque una república sin la fuerza de las armas no podría sobrevivir de ninguna manera: “(...) pues mal podría el Estado ser por mucho tiempo feliz ni abundar en todo género de bienes si no estuviese defendido por armas y guarniciones poderosas y gran número de fortísimas legiones¹²⁸.”

Estas milicias tienen que estar formadas en su mayoría por ciudadanos naturales del propio reino, evitando a toda costa usar mercenarios o tropas extranjeras en exceso, pues el precio al que se les invita a participar en las batallas termina siendo muy alto. Esta milicia debe estar bien provista y entrenada, evitando la ociosidad mediante las guerras constantes.

Otra de las ideas importantes reside en la necesidad de incardinar al ejército dentro de un esquema económicamente sostenible, es decir, que el rey no puede permitir que los gastos del mantenimiento del ejército sean mayores que los ingresos derivados de los impuestos, porque si no, los impuestos incrementarán las tensiones y las protestas dentro del propio reino. Para resolver este problema, Mariana propone que la milicia en buena medida se financie con el propio ejercicio de la guerra mediante el reparto de botines, aliviando con ello las arcas del Estado. Pero esta situación va a provocar nuevos problemas, puesto que los grandes Estados que tienen grandes ejércitos necesitan estar constantemente en guerra para autosostenerse. Aquí vuelve a aparecer el pragmatismo que propone que siempre habrá una buena causa para hacer la guerra, aunque sea reclamar derechos olvidados.

¹²⁷ Mariana, *Del rey*, Libro III, Cap. V, p. 342

¹²⁸ Mariana, *Del rey*, Libro III, Cap. V, p. 339

3.5. La cuestión de la tolerancia religiosa: si es bueno que haya una sola religión o varias en el reino

En el contexto de una Europa desgarrada por constantes tensiones y enfrentamientos entre las diversas confesiones religiosas - se planteará un encendido debate en torno a la actitud que el Estado ha de adoptar en relación a los “herejes”, esto es, a los integrantes de aquellas confesiones religiosas distintas de la oficial. A lo largo de los siglos XVI y XVII, después de innumerables experiencias de confrontación abierta, se va a ir abriendo paso la necesidad de resolver la cuestión de la religión del Estado, creando un nuevo concepto que será el de la tolerancia religiosa, pero este proceso no va a ser fácil, ya que la primera respuesta tanto del bando católico como de las Iglesias reformadas va a ser la intolerancia de las creencias que no se identifiquen con la fe del príncipe, lo que se identifica con la doctrina del *cuius regno, eius religio*.

Algún autor como Botero, siguiendo la tradición maquiavelista, presenta una actitud de abierto rechazo al confesionalismo de los Estados porque la religión cristiana, como recoge en el capítulo XIII del libro II de su *Razón de Estado*, no sólo somete los cuerpos y la fuerza de los súbditos cuando los convierte, sino también sus almas y sus conciencias, atando no sólo las manos, sino también los pensamientos.

Esta animadversión no se va a centrar exclusivamente en la crítica a la Iglesia católica, sino que también va a ser extensiva a las nuevas Iglesias reformadas que, si bien empezaron reclamando una libertad de conciencia para poder ejercer la crítica, sin embargo, muy pronto vieron la necesidad de acabar convirtiéndose en Iglesias oficiales de los nuevos Estados que las iban acogiendo, para estar más protegidas. Y en ese momento, pasaban a ser ellas las que negaban esa libertad de conciencia que reclamaban cuando estaban en condición minoritaria.

El caso más paradigmático de esta nueva situación sería la Iglesia anglicana, que reclamaba la separación de la religión y el poder político y exigía la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia. Sin embargo, cuando rompieron los vínculos con la Iglesia de Roma, el propio rey pasó a convertirse en la cabeza de la nueva Iglesia, rompiendo así la inspiración inicial de separación de Iglesia-Estado e inició un hostigamiento de los católicos que entonces pasaron a ser minoría.

O el caso de las Iglesias calvinistas que se mostraron tan beligerantes e intransigentes allí donde se iban imponiendo, como lo había sido anteriormente la propia Iglesia católica a la que criticaban. Así lo reconoció Botero al decir que la contrariedad de la fe hace a los hombres adversos, siendo la herejía más alejada de la verdad la promulgada por los discípulos de Calvino, ya que consideraba que llevaban la guerra por donde quiera que fueran, fomentando la sedición, la felonía e instigando a la plebe contra los nobles, a los súbditos contra príncipes y

desbaratan las cosas públicas y privadas. Ante esta herejía el mejor remedio del piamontés es impugnarla desde el principio.

Bodin presenta una actitud más conciliadora, apelando de una manera pragmática a la utilidad que pueden aportar los principios religiosos a la organización de los Estados. Por eso aconseja que no se menosprecie la religión, ya que fundamenta el poder de los príncipes, la ejecución de las leyes, la obediencia de los súbditos, el respeto de los magistrados, el temor y la amistad recíprocas y muchos otros beneficios para la República. “Los propios ateos convienen en que nada conserva más los estados y repúblicas que la religión¹²⁹”. Inmerso como estaba en la controversia por la aparición de las diferentes Iglesias reformistas, Bodin plantea la cuestión religiosa como algo que está por encima de las discusiones sobre las diversas interpretaciones: “No trataré aquí de qué religión es la mejor, si bien es cierto que sólo hay una religión, una verdad, una ley divina publicada por la palabra de Dios¹³⁰.”

Juan de Mariana considera la religión y el gobierno inseparables el uno del otro como el alma y el cuerpo, siguiendo la tradición aristotélica de la escolástica. Justifica el hecho de que la Iglesia tenga vastas propiedades y riquezas con la finalidad de que los use para aliviar la miseria de los pobres y ayude a la república cuando ésta se encuentre en grandes apuros económicos.

Además de usar sus riquezas para ayudar en momentos de necesidad, Mariana considera que los obispos deben ser buenos teólogos, para poder refutar a los herejes, que han crecido en gran número en Francia y Gran Bretaña y esa disidencia, como se demostraría en las guerras de religión, también afectaba de manera fundamental a la organización de los propios Estados. Así pues, la defensa de la religión estaría muy vinculada a la defensa de la propia estabilidad del Estado. Mariana considera que la defensa de la fe tienen que ser ante todo y sobre todo una cuestión intelectual, y por eso ve la necesidad de que se refuercen los argumentos teológicos mediante el estudio y el conocimiento, aunque también le va a resultar muy difícil sustraerse a las consecuencias bélicas derivadas o relacionadas con las cuestiones teológicas.

Mariana identifica la división religiosa como la acción del demonio, que trata de disolver el amor universal entre los humanos provocando guerras interminables, por eso difundió varios cultos por el mundo, para que los mortales no formaran una misma sociedad.

Mariana alerta también contra la ingenuidad de aquellos que suponen que puedan convivir distintas religiones dentro de un mismo Estado, porque tarde o temprano, se producirán agravios entre ellas y una acabará por imponerse a las demás. Es el caso de los

¹²⁹ Bodin, *República*, Libro IV, Cap. VII, p. 208

¹³⁰ Id.

turcos, que gobiernan sobre varias religiones como tiranos, sin dar participación a los pueblos en el gobierno regional, obligándoles a servirles, con onerosos tributos e incluso arrebatan a los hijos y violan a las mujeres a plena vista de sus maridos. En Ginebra e Inglaterra, donde antaño consideraban tiranía la negativa de los príncipes a la libertad de culto, prohíben la profesión del catolicismo, comprendiendo que es imposible alcanzar la concordia y defender la patria si no se cierran las disidencias religiosas. Y Alemania, otrora terror de los romanos y de los turcos, ahora necesita auxilio de otras naciones en los conflictos originados por las diferencias religiosas.

Por eso es necesario que el príncipe se oponga al mal de las nuevas sectas religiosas desde el principio, y que apague el fuego cuanto antes aun a riesgo de su propia vida para que no se extienda y sea inútil ya el remedio. Con ello, Mariana, confirma la necesidad de que exista un lazo fuerte entre la religión y el Estado para que mutuamente se vean beneficiados.

4. Prudencia y constancia: las grandes virtudes políticas del Estado Moderno

Llegados, pues, a este momento histórico de la modernidad, nos encontramos con que los autores en los que hemos centrado este trabajo (Bodin, Lipsio y Mariana), desde una perspectiva católica se encuentran en la necesidad de articular un pensamiento político que asuma las consecuencias de dos circunstancias concomitantes, la crisis de autoridad confesional y el fortalecimiento de los apartados estatales, que ya venían gestándose desde comienzos del Renacimiento, pero sin caer en la crítica radical que supuso el maquiavelismo, que eliminaba las cuestiones morales y éticas en la toma de decisiones políticas por querer evitar la injerencia del poder religioso en las acciones del Estado. Por otra parte, dentro del propio seno de la Iglesia católica, aparecerá una nueva interpretación que busca romper, desde una perspectiva religiosa, con los dogmatismos creados por la jerarquía eclesiástica romana que legitimaba su injerencia sobre el poder político y material. Esta corriente crítica, que ya se venía viendo en algunos autores, como Erasmo de Róterdam, acabó cristalizando en lo que sería la Reforma protestante, o al menos mezclándose con esta. La confrontación, que comenzó como una cuestión teológica, acabó desembocando en una confrontación bélica en la que se mezclaban intereses religiosos con los intereses políticos derivados de la creación de los nuevos Estados modernos.

Para afrontar esta época tan conflictiva, los pensadores católicos menos dogmáticos recogieron la tradición estoica, que había tenido una influencia bastante notable en la política gracias a las aportaciones de Tácito y sus seguidores, con la intención de crear una tercera vía que pudiera servir de aglutinante conciliador entre las dos posturas que se iban radicalizando. Según apuntó el filósofo Ernst Cassirer en el siglo XX, durante el Renacimiento y la Reforma

religiosa se derrumbaron las certezas del pasado, lo que causó una profunda crisis cultural e individual que tuvo la necesidad de un sistema para restaurar el “sistema universal¹³¹”. Es desde esta perspectiva del estoicismo desde donde se establecerán unas teorías que traten de salvar la ruptura entre el dogmatismo escolástico y la ruptura que suponían el maquiavelismo y la Reforma protestante.

Por ello, estos autores intentan teorizar sobre las virtudes elementales del buen gobierno, empleando un estoicismo útil para los gobernantes y para los súbditos, proponiendo la prudencia, como el elemento principal para guiar la conducta de los primeros, y la constancia, como expresión de la forma en que los gobernados deben participar en las propias tareas de gobierno. Estos son los temas que trata Lipsio en su *Politicorum* y en *De constantia*, respectivamente¹³², siendo considerado por John Pocock como el primer flamenco que reconoció el valor del lenguaje político que había empleado Maquiavelo¹³³.

4.1. Prudencia: la virtud del gobernante

El concepto de prudencia viene entendiéndose como una de las virtudes fundamentales del alma humana desde los inicios de la reflexión griega, pero ha sido planteado de diferentes maneras y perspectivas muy diferentes. Platón vincula en su *República*, de manera indisoluble, la virtud de la prudencia con la sabiduría, ya que sólo el hombre sabio puede conocer la idea de bien y así poder aplicarla en el ejercicio de la política. No en vano, para Platón los que tenían que dirigir la política eran los filósofos:

“En consecuencia, la ciudad fundada conforme a reglas naturales podrá ser toda ella prudente por parte de gente que menos abunda en ella, que no es otra que la que preside y gobierna. Es este, al parecer, el linaje más reducido y al cual corresponde la participación en esta ciencia, que es, entre todas, la más única que debe ser llamada con el nombre de prudencia¹³⁴.”

Aristóteles, por su parte, reconociendo el vínculo existente entre prudencia y actividad intelectual, sin embargo, habla de una inteligencia que no es exclusivamente teórica para conocer el bien, sino de una inteligencia práctica (*phronesis*), que resulta imprescindible para que el gobernante pueda actuar según la virtud, que para Aristóteles no es nada más que la

¹³¹ Carrasco Martínez, *El estoicismo en la cultura política europea*, p. 27

¹³² Carrasco Martínez, *El estoicismo en la cultura política europea*, p. 25

¹³³ Carrasco Martínez, *El estoicismo en la cultura política europea*, p. 34-35

¹³⁴ Platón, *Obras completas, La República, o de la justicia*, Libro IV, Cap. VI, 429a, p. 727

búsqueda del justo medio como punto de equilibrio entre dos extremos que representan el vicio, por exceso o por defecto:

“La prudencia es la única virtud peculiar del que manda; las demás parece que son necesariamente comunes a 18 gobernados y a gobernantes. Pero en el gobernado no es virtud la prudencia, sino la opinión verdadera, pues el gobernado es como un fabricante de flautas y el gobernante como el flautista que las usa¹³⁵.”

Recogiendo la filosofía aristotélica, Tomás de Aquino incluye a la prudencia dentro de lo que considera las virtudes prácticas. La prudencia política debe articularse en torno a tres funciones fundamentales, según las cuales, debe regirse la vida, no sólo de los individuos sino, fundamentalmente, de los gobernantes. Estas son: el conocimiento de las cosas pasadas, lo que las cosas presentes indican y lo que las autoridades enseñan:

“La función propia de la prudencia es dirigir y mandar. De ahí que donde hay razón especial de régimen o imperio de los actos humanos, hay también razón especial de prudencia. Ahora bien, resulta evidente que existe razón especial y perfecta de régimen en quien no sólo debe regirse a sí mismo, sino también a la comunidad perfecta de una ciudad o de un reino. En efecto, la república es tanto más perfecta cuanto más universal, extendiéndose a más cosas y llegando a un fin más elevado¹³⁶.”

En Maquiavelo encontramos que el concepto de prudencia supone un giro radical, ya que considera de mayor importancia su valor práctico para la política del Estado que las implicaciones morales que acompañarían al buen gobierno. La prudencia sigue siendo una cualidad de la razón práctica que dispone todos los elementos para la consecución de un bien común. Pero en *El Príncipe*, el bien supremo es la conservación del poder, por lo que las cuestiones de tipo moral pasan a un segundo plano frente al ejercicio que tiene que llevar a cabo el príncipe para mantener su reino, lo cual, en algunas ocasiones muy particulares, le obliga a prescindir de otras virtudes. La bondad, por ejemplo, debe estar subordinada siempre a la prudencia. Maquiavelo desprecia los planteamientos utópicos cuando no reportan un beneficio a la situación práctica a la que se tiene que enfrentar el príncipe cuando gobierna:

“Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir ellos que el que, para gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace para estudiar lo que sería más conveniente hacerse aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella; supuesto que un príncipe que en todo quiere hacer profesión de ser bueno, cuando en el hecho está rodeado de *gentes que no lo son*, no

¹³⁵ Aristóteles, *Política*, Libro III, Cap. IV, p. 164

¹³⁶ Tomás de Aquino, *La suma teológica*, Libro II, cap. II, 142, 2

puede menos de caminar hacia su ruina. Es, pues, necesario que un príncipe que desea mantenerse aprenda a poder no ser bueno, y a servirse o no servirse de esta facultad según que las circunstancias lo exijan¹³⁷.”

No obstante, hay que entender que Maquiavelo no está sugiriendo que el príncipe sea deliberadamente malvado todo el tiempo, sino que el mantenimiento de la república y otras actividades del gobierno exigen que haya momentos en los que debe adoptar una posición malvada desde un punto de vista moral para poder alcanzar el propio bien supremo que es el gobierno de la república.

En esta controversia que acaba produciéndose con la irrupción del pensamiento maquiavelista, Botero va a situarse en una posición intermedia, puesto que, aunque rechaza los excesos amorales del maquiavelismo, sin embargo, intenta rescatar parte del pragmatismo maquiavelista que considera útil en el ejercicio del gobierno.

Para el piemontés Giovanni Botero, las cualidades de la prudencia están estrechamente vinculadas con las acciones que se deben tomar para mantener la paz interna y la estabilidad del dominio del monarca. En su libro II *De la razón de Estado* enumera varias medidas a seguir, incluyendo aquella que considera como el principio fundamental de la prudencia, que es el de apostar por las cosas tradicionales antes que las novedades, que con frecuencia conducen a la alteración de las estructuras y el desorden, citando como ejemplos el incremento de los reformados calvinistas en Francia por la imprudente política de Francisco II y en Flandes la blandura y buenas intenciones del gobierno de Margarita de Austria.

Por eso el monarca que quiera conseguir cualquier empresa, no debe precipitarse en tomar decisiones que pueden ser irreversibles y debe armarse de paciencia, estudiar las circunstancias y esperar al momento oportuno para lograr sus objetivos. Otra herramienta de gran utilidad es el disimulo, el arte de aparentar ignorancia o indiferencia respecto a un asunto, lo cual ayuda a templar la ira y ejercitar la paciencia¹³⁸.

De modo que no recomienda que se efectúen cambios que el propio monarca no haya premeditado y llevado a cabo él mismo. Aun así, en el caso de querer hacer innovaciones, el soberano debe proceder de tal manera que estas se apliquen de tal forma que sean imperceptibles a los súbditos¹³⁹.

¹³⁷ Maquiavelo, *El Príncipe*, Cap. XV, pp. 76-77

¹³⁸ Botero, *Razón de Estado*, Libro II, Cap. VI, pp. 117-118

¹³⁹ Botero, *Razón de Estado*, Libro II, Cap. VIII, p. 121

Siendo consciente de que la estabilidad del reino debe mantenerse en generaciones futuras y que es habitual que el valor y la fuerza de ánimo se vaya perdiendo con el paso del tiempo y la llegada de los nuevos herederos, Botero enfatiza que los nuevos monarcas ejerciten su ánimo y su prudencia a través del estudio de los personajes valerosos de la historia. Igual de importantes para el gobierno son la templanza y la religión, la primera para alejar la malicia humana y la segunda para tener a Dios de su favor contra aquellos impíos que introducen innovaciones.

La piedad religiosa era una de las características que los abogados de la “buena razón de Estado” esgrimían contra los maquiavelistas, mucho más pragmáticos y despreocupados de la religión, que en estos momentos se había convertido en un foco de conflicto¹⁴⁰.

De manera similar, Bodin reconoce que cambiar las leyes antiguas del Estado es como remover los cimientos que sustentan la construcción, puesto que reconoce que los cambios siempre son peligrosos y más aún cuando atañen al Estado. Por esta razón, su solución se reduce a una mutación a largo plazo: si una ley es injusta, es mejor dejar que pierda su vigor con el tiempo que arriesgarse a anularla de manera precipitada.

En este mismo planteamiento de no abandonar los principios morales en el ejercicio de la acción política, encontramos la teoría de Justo Lipsio, quien, en un capítulo de su *Política*, titulado *De la bondad*, manifiesta que es mucho más importante que el rey sea bueno a que aparente serlo, pues considera mejor tener buena alma que buen rostro. Para llegar a encarnar esa actitud, aconseja que se aprenda de los ejemplos históricos: “(...) tener ante los ojos ejemplos de todo tipo, homónimos de una tradición ilustre; desde aquí podrás aprender lo que debes imitar por tu bien y el bien del Estado, y lo que debes evitar, porque es vergonzoso en causas y efectos¹⁴¹.”

Según Harald E. Braun, para Mariana la *prudentia* (prudencia) es la fuente primaria que define las nociones prácticas de la razón de Estado. El jesuita considera la prudencia como una aleación armónica entre la severidad y la clemencia auxiliada por el saber, es decir, ser capaz de discernir cuándo conviene ser severo y cuándo conviene mostrar compasión. Pero la prudencia no se alcanza sin ingenio ni experiencia, por ello aconseja que los príncipes lean mucho, sobre todo historia, para instruirse con el ejemplo de los grandes gobernantes que en el mundo han existido¹⁴².

¹⁴⁰ Botero, *Razón de Estado*, Libro II, Cap. XII, pp. 123-124

¹⁴¹ Livio, *Historia de Roma*, I, prefacio, 10. En Lipsio, *Políticas*, Libro I, Cap. VI

¹⁴² Braun, *Juan de Mariana, la antropología política del agustinismo católico y la razón de Estado*, p. 106

4.1.1. Las virtudes del príncipe

Además de la prudencia, que ya hemos explicado y que es la base de todas las virtudes del buen gobernante, también es bueno que el príncipe se adorne con otras virtudes igualmente importantes. De entre todas, las más destacables para Lipsio son dos en particular: la justicia y la clemencia, que son tradicionalmente atributos propios de reyes. Siguiendo la tradición del estoicismo, la justicia es el sol que debe alumbrar el imperio y guardar el derecho y la equidad, oír a sus vasallos para que estos no perezcan como inocentes¹⁴³.

La otra cara de la justicia es la clemencia, que es la virtud más humana, mediante la cual el príncipe lleva el amor y la seguridad a los vasallos, garantizándose sus afectos. En este sentido, Lipsio recuerda que los castigos tienen que ser una excepción, pues son tan provechosos como lo son los entierros para un médico. Es verdad que es bueno que el príncipe tenga el conocimiento de todas las cosas relevantes que ocurran en su imperio, pero eso no significa que deban castigarse con el mismo rigor las grandes como las pequeñas ofensas. La clemencia tiene tanta fuerza que puede acabar lo que no pudo terminar la violencia: “(...) mucho más poderoso es el amor para alcanzar lo que se desea, que no el temor¹⁴⁴.”

Confiar excesivamente en que la aplicación ciega y rigurosa de la justicia, sin ningún rastro de clemencia, es muy peligroso porque puede generar una situación de temor en los súbditos que acabe siendo contraproducente contra los intereses del príncipe, como ya vimos en el ejemplo del duque de Alba en los Países Bajos:

“No es posible que muchos teman a uno, que ese mismo no tenga temor de todos ellos. Tal manera de vida es una guerra perpetua y dudosa: porque de cualquier parte se vuelva, no hallará seguridad alguna, sino estará siempre con peligro, o sospecha¹⁴⁵.”

Otras virtudes de menor importancia incluyen: la largueza (que supone actuar con moderación para no vaciar el tesoro; “la libertad por largueza se pierde¹⁴⁶”), la castidad (no ser lujurioso, que ame a su mujer, pero que tampoco se deje gobernar por ella), evadir la cólera, ignorar murmuraciones, no descuidar la reputación (dejar una buena memoria, si se menosprecia la fama, se desprecian las virtudes); y favorecer las doctrinas y ciencias.

¹⁴³ Lipsio, *Políticas*, Libro II, Cap. X, p. 50

¹⁴⁴ Plinio, *Epístolas*, Libro VIII, 24, 6. En Lipsio, *Políticas*, Libro II, Cap. XIII

¹⁴⁵ Salustio, *Ad Caesar*, Libro I, 3, 2. En Lipsio, *Políticas*, Libro II, Cap. XIII

¹⁴⁶ San Jerónimo, *Cartas*, 85, 7. En Lipsio, *Políticas*, Libro II, Cap. XVII

Por su parte, Mariana recomienda algunas virtudes menores que convienen al príncipe, siendo la primera de ellas la liberalidad, pero advirtiendo que ha de estar acompañado de la discreción, pues tan pernicioso es un extremo como el otro. El príncipe tiene que huir de la cólera y del rencor, buscando ser manso y apacible, menospreciando las injurias y las ofensas, pues enojarse demasiado por ellas viene a darles más importancias de lo que realmente tienen¹⁴⁷.

4.1.2. El buen gobierno

El buen gobierno no es nada más que el fruto de la aplicación de la virtud de la prudencia y ésta sólo puede obtenerse mediante el estudio y la experiencia, por eso estos autores entienden que es muy importante el periodo de aprendizaje de los futuros gobernantes.

Para Jean Bodin, la clave del gobierno justo reside, principalmente, en que el propio monarca obedezca las leyes de la república, con el objetivo de crear un vínculo de amistad recíproca entre el rey y sus súbditos, que también deben estar sometidos a la ley. Mientras el soberano gobierne bajo esta máxima, a Bodin no le importa cómo haya conseguido el reino, ya fuere mediante herencia, elección, donación, testamento, o que “el rey usurpe el Estado por astucia y maña con tal que reine justamente¹⁴⁸.”

Asimismo, el soberano cimienta el buen gobierno no sólo en el mantenimiento de la ley, sino también en la administración de justicia. Es a través del contacto entre súbditos y soberanos que el monarca nutre la república, mostrándose como una figura justiciera e imprescindible que purga la corrupción de los oficiales injustos y recompensa a los buenos súbditos. De esta manera, el príncipe se granjea el amor y el respeto de los súbditos. Bodin concede mucha más importancia a este amor de los súbditos al príncipe para la conservación del Estado que el mero temor que defiende Maquiavelo, pues reconoce que es mayor aún el temor de ofender a alguien que se ama que a alguien al que simplemente se le teme por su crueldad. La mejor forma de que el soberano sea querido por todos los súbditos y no sea odiado por nadie sería recompensar personalmente a los buenos y delegar los castigos a sus oficiales.

Lipsio es consciente de que los príncipes tienden a empeorar ya que son muchos los reyes que son bien recibidos al comienzo de su cometido, pero terminan siendo aborrecidos, sobre todo porque tienden a corromperse poco a poco hasta que acaban volviéndose soberbios y arrogantes. Ante esto, recuerda que los reyes no son propietarios de los vasallos, sino sus tutores, y por tanto, deben centrarse en el beneficio común de la república. A la hora de tratar a

¹⁴⁷ Mariana, *Del rey*, Libro II, Cap. XII, p. 260

¹⁴⁸ Bodin, *Republica*, Libro II, Cap. III, p. 97

los condenados, el príncipe debe hacerlo con justicia y (como aconseja Bodin) no debe estar presente cuando se administren los castigos, pero sí cuando se otorguen las recompensas¹⁴⁹. En caso de que se encuentre culpable a algunos personajes importantes, lo mejor sería acabarlos a todos de una vez para reducir el riesgo de aborrecimiento, por muy cruel que parezca, es lo más saludable, porque “una venganza repetida y frecuente reprime el odio de unos pocos, pero estimula el de todos¹⁵⁰.”

Lipsio también recomienda que el príncipe debe someterse a las leyes, llevando su vida con la regla que piensa para ordenar la de los otros, así como corregir o eliminar todo mal vicio. Pero, por encima de todo, evitar el odio, que es una peste cuando se arraiga a la dignidad real y es muy difícil de arrancar por completo. Este odio es generado, en buena medida, por la tendencia del pueblo a aborrecer a los que le quieren quitar la libertad.

Para Mariana, la justicia es el ente que construye el Estado, pues es natural que todo ser animado atienda sus intereses aunque sea con perjuicio a terceros, mientras que la justicia es el lazo que une a todas las clases del Estado por derecho de igualdad. Los imperios que se fundaron sobre injusticias, el crimen o el robo se precipitarán si no dan leyes con que repriman los actos egoístas y mantengan en el círculo del deber a todos los ciudadanos.

4.1.2.1. En quién confiar

Otro de los elementos clave que tiene que buscar el príncipe es rodearse de buena gente, porque confiar excesivamente en uno mismo es un error ya que la concentración de poder en una sola persona puede llevarle con bastante facilidad a confundir sus deseos, sus apetencias y sus gustos personales con aquello que conviene al reino. Por eso es necesario que hombres sabios y prudentes ayuden al príncipe a tomar las decisiones más acertadas y correctas, como bien explica Mariana:

“Los primero y lo que más frecuentemente debe inculcarse a los reyes es que por muy prudentes que sean y muy versados que estén en los negocios no deben confiar nunca en sí mismos, cosa muy perjudicial por cierto, sino que deben siempre pedir consejos a varones graves, preguntar su parecer, seguir sus decisiones¹⁵¹.”

Pero también previene sobre el exceso de dependencia en la voluntad de un solo consejero, por eso es importante que tenga un grupo reducido y que les permita hablar con

¹⁴⁹ Lipsio, *Políticas*, Libro II, Cap. VI

¹⁵⁰ Séneca, *De Clementia*, I, 8, 6. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. XI

¹⁵¹ Mariana, *Del rey*, Libro III, Cap. XIV, p. 434

plena libertad sobre cualquiera de los negocios, incluso si su opinión resulta ser “necia y ridícula,”¹⁵² pues es propio de los gobernantes prudentes oír todos los pareceres antes de tomar una decisión. Ante todo, las personas de confianza del rey deben ser leales y decididas y no arbitrarias e indecisas, pues tales personas tienden a ser ligeras e inconstantes.

Para Lipsio los consejeros deben ser leales y prudentes, resaltando a aquellos que conocen las costumbres provinciales, puesto que “para aconsejar bien de la república el fundamento es conocerla¹⁵³.”

Al organizar consultas, estas deben llevar el tiempo necesario para informarse de los negocios, el príncipe debe escuchar a sus consejeros juiciosamente, sin dejarse llevar por todo lo que mandan, encubriendo las determinaciones finales para que el contrario no se entere, y escuchar a todos los consejeros, los cuales deben poder hablar con libertad.

Hay tres cosas a tener en cuenta sobre los ministros: que sean de noble linaje, excepto en el caso de que alguna persona que no pertenezca a la nobleza, muestre una rara señal de virtud útil para el gobierno. Que sean virtuosos, pues sólo la virtud como autoridad moral puede equipararse con el propio ejercicio del poder ya que es preferible una república gobernada por un mal príncipe a que sean malos sus ministros. Y por último, que sean personas de ingenio variado para poder abordar las diversas y complejas tareas del gobierno de un Estado.

Bodin reconoce al Senado de Francia como la asamblea de consejeros para que asesoren al soberano de la república, aunque indica que no es un órgano indispensable para el buen gobierno. En cualquier caso, acepta que debido a la gran cantidad de miembros que lo componen y el riesgo de que se expongan algunos asuntos delicados, no es extraño que el soberano tenga un consejo restringido, formado por dos o tres personas, además de los órganos consultivos de la república.

4.1.2.2. Es mejor ser amado que temido: contra Maquiavelo

Uno de los temas fundamentales en los que nuestros autores tratan de distanciarse de las teorías de Maquiavelo es la cuestión de dirimir si el amor es más útil en el ejercicio del gobierno que el temor.

¹⁵² Mariana, *Del rey*, Libro III, Cap. XIV, p. 435

¹⁵³ Cicerón, *De Oratore*, II, 82. En Lipsio, *Políticas*, Libro III, Cap. IV

En su capítulo XVII de *El Príncipe*, con el subtítulo de la conocida expresión y *si vale más ser amado que temido, o ser temido que amado*, el politólogo florentino concluye en que es mejor la segunda opción:

“Se presenta aquí la cuestión de saber si vale más ser temido que amado. Se responde que sería menester uno y otro juntamente; pero como es difícil serlo a un mismo tiempo, el partido más seguro es ser temido, primero que amado, cuando está en la necesidad de carecer de uno u otro de ambos beneficios¹⁵⁴.”

La elección de Maquiavelo está fundamentada en su concepción pesimista de la naturaleza humana, ya que presupone que los seres humanos están inclinados de manera natural al mal y, por lo tanto, el príncipe no puede confiar en la buena voluntad de las personas para que valoren sus buenas acciones:

“Volviendo, pues, a la cuestión de ser temido y amado, concluyo que, amado los hombres a su voluntad y temiendo a la del príncipe, debe éste, si es cuerdo, fundarse en lo que depende de él y no en lo que depende de los otros, haciendo solamente de modo que evite ser aborrecido, como ahora mismo acabo de decir¹⁵⁵.”

Sin embargo, los pensadores católicos están muchos más cercanos a una visión más optimista de la naturaleza humana, como ya hemos visto en el caso de Bodin, que presenta la administración de justicia y el respeto a las leyes como un vínculo de afección entre soberano y súbdito.

Mariana presenta una posición ideal en la que los reyes que son amados por sus gentes estarán bien defendidos por ellas, pues no dudarán en arrojarse al peligro para proteger a su señor natural. Los reyes que gocen de esta relación de afecto con sus súbditos no necesitan mercenarios que luchen por ellos, como los que emplean los tiranos enemistados con sus propios súbditos ya que los leales que estén ejercitados en la lucha a pie o a caballo no durarán en arrojarse a las llamas o al hierro por su señor. Si el príncipe protege a la aristocracia y da consideraciones a los nobles de brillante ingenio, valerosos, íntegros y prudentes en costumbres, no necesitará guarniciones que requieran excesivas rentas del Estado.

Mariana, no obstante, reconoce que no todos los súbditos van a responder de manera positiva a esa propuesta afectiva y pueden enfrentarse al rey, por eso aconseja que el príncipe se acomode a las opiniones de unos y otros súbditos puesto que unos quieren ser tratados con amor mientras que otros sólo obedecen al miedo, que es el mejor maestro del deber. No es

¹⁵⁴ Maquiavelo, *El Príncipe*, Cap. XVII, p. 82

¹⁵⁵ Maquiavelo, *El Príncipe*, Cap. XVII, p. 85

necesario castigar los delitos, sino temprar la severidad con clemencia para que los criminales teman las penas mayores, ya que no se teme tanto lo que padecemos como lo que podemos padecer.

4.1.2.3. Guerras y política exterior

A pesar de la buena intención del príncipe para gobernar con el amor a los súbditos, también tiene que plantear la cuestión de justificar el uso de las armas y la creación de milicias tanto para la defensa como para el ataque a los enemigos externos de la república cuando las circunstancias lo exijan.

Si exceptuamos las visiones utópicas, que apenas tocan el tema de las guerras y los conflictos externos a la república, cualquier autor que afronte el tema de la política y tenga una visión pragmática se verá obligado a buscar las justificaciones teóricas para el desarrollo de esas actividades, por muy desagradables que resulten.

Bodin habla de la guerra como una vía que puede aliviar las presiones internas, como las rebeliones, sediciones o guerras civiles (situación que estaba padeciendo Francia en el momento en el que se publicaron sus *Seis libros de la república*). El hecho de tener un enemigo común y externo a la propia república hace que el pueblo olvide sus diferencias internas y haga frente a las amenazas externas. Esto es particularmente importante en los casos en que haya gentes adiestradas en armas de manera continuada, puesto que si los ejércitos establecidos permanentemente no tienen enemigos contra los que combatir, es muy probable que acaben enfrentándose al Estado que los alberga para influir en la política y llevar a cabo los cambios que beneficien su condición. Por otra parte, reducir el entrenamiento militar del pueblo debilitará al ejército y, por consiguiente, la capacidad ofensiva y defensiva de la república, dejándola a la merced de enemigos más belicosos.

Pese a este énfasis en la necesidad de mantener un ejército activo, Bodin aboga por una política externa mayormente neutral, realizando intervenciones militares sólo cuando de ellas dependa la conservación del Estado. El panorama internacional debería estar equilibrado de tal manera que ninguno de los Estados tenga suficiente poder como para intervenir en las leyes de otra república o que pudiera invadir un reino independiente sin que haya repercusiones por parte del resto de las repúblicas. Debido a la creciente internacionalización de los conflictos en el siglo XVI, Bodin observa cómo, incluso cuando son sólo dos los príncipes que negocian la paz, todos los demás jefes de la cristiandad envían delegados con la posibilidad de participar en las negociaciones. Lo que demuestra con esa actitud la relevancia que tiene para sus propios reinos el enfrentamiento o la pacificación de cualquier otro de ellos.

Todos concuerdan en la necesidad de que el ejército esté formado por ciudadanos naturales de la propia república que la defienden, puesto que así lucharán de manera más aguerrida al estar convencidos de que sus acciones beneficien a su propia gente. Esta idea ya la había propuesto Maquiavelo, quien descartó a las tropas extranjeras y a los mercenarios debido a que su falta de lealtad a la república hace que estos sean de dudosa confianza.

Mariana pide una mayor participación en la guerra de las fuerzas del Estado, defendiendo que el propio príncipe sea el que esté al mando de las acciones militares, pues así puede presentarse a sus súbditos como un héroe que estimule su ardor guerrero¹⁵⁶. Porque si delegara el ejercicio de la guerra exclusivamente a sus generales, serían ellos los que se llevarían los méritos de la gloria y eso podría incrementar la tentación de actuar, como mínimo, al margen del monarca, cuando no abiertamente en su contra¹⁵⁷.

Incluso en tiempos de paz, dice Mariana, el príncipe debe estar pensando en la guerra para que esta no le pille desprevenido, de la misma manera que tiene que prevenir las señales de descontento de la muchedumbre en su propio reino, ya que bien es sabido que el gobierno monárquico puede ser mucho más fácilmente disuelto que los demás si ante una agresión externa no cuenta con el apoyo de sus ciudadanos.

A pesar de todas estas consideraciones preventivas de carácter bélico, Mariana recuerda que la paz es el más codiciado de todos los bienes, mientras que la guerra es el peor mal posible. El objetivo de la guerra sólo puede ser la paz, de lo contrario, no será una guerra legítima¹⁵⁸.

Lipsio dedica una larga reflexión a la guerra y las acciones bélicas en su libro V de las *Políticas*, resaltando especialmente el capítulo V en el que advierte al príncipe sobre aquellos nobles que buscan desenfrenadamente la guerra con la intención de beneficiarse personalmente a costa de los males del reino. El monarca tiene que desoír sus consejos puesto que, a menudo, suelen obtenerse más perjuicios que beneficios en esos enfrentamientos. Cada uno es llevado a desear la guerra, pero por razones particulares y no públicas ni del príncipe. Todos aconsejan la guerra, pero pocos quieren correr su riesgo, como señaló Píndaro: “Es muy dulce la guerra para los que no la han experimentado. Pero quien la ha saboreado considerablemente, le tiembla el corazón cuando la ve acercarse¹⁵⁹.”

¹⁵⁶ Mariana, *Del rey*, Libro III, Cap. VI, pp. 350-351

¹⁵⁷ Mariana, *Del rey*, Libro III, Cap. VI, pp. 354-355

¹⁵⁸ Mariana, *Del rey*, Libro III, Cap. XV, pp. 451-453

¹⁵⁹ Píndaro, cit. por Estobeo. En Lipsio, *Políticas*, Libro V, Cap. V

De manera que, para el belga, la guerra no es para nada deseable, aunque también es, en ocasiones, necesaria e inevitable, si atendemos a un planteamiento pragmático de la política que no se quede exclusivamente en consideraciones desiderativas e irrealizables. Así pues, ya que hay que llevar a cabo algunas guerras de manera inevitable, Lipsio pasa a establecer algunas condiciones para que sea lo menos gravosa posible. Siguiendo el consejo de Cicerón: “La guerra se ha de emprender de tal manera que no parezca haberse buscado otra cosa sino la paz¹⁶⁰.”

Tres son las condiciones a tener en cuenta para tener éxito en las empresas bélicas: dinero, vituallas y armas. Si se empezara a hacer la guerra antes de haberla preparado, nos encontraríamos con que algunos de estos elementos son incapaces de sostenerse. Aunque podríamos suponer que las armas y los suministros (vitualas) son lo más importante en una guerra, Lipsio hace entender que la provisión y abastecimiento no puede mantenerse sin una buena base económica:

“Los demás inconvenientes se pueden socorrer con tiempo, pero a la necesidad de forrajes y bastimentos, no habiendo hecho provisión desde antes, no se le pueden encontrar remedio. Estando el ejército formado y acampado no puede pasar necesidad, porque el abastecimiento y el amunicionamiento es fundamental,”¹⁶¹

Cuando un rey empieza una guerra, tiene que ser plenamente consciente de que la fidelidad e incluso la eficacia con la que los soldados luchan por su causa está íntimamente relacionada con las condiciones en las que está desarrollándose la propia acción bélica: “El soldado no tiene miedo, ni guarda respeto ni obediencia, no estando vestido, armado, calzado y harto, y con algún dinero en la bolsa¹⁶².”

La elección de quién tiene que formar la tropa es otro elemento fundamental en el que Lipsio profundiza, resaltando, por encima de todas las cualidades, la de la disciplina. También es preferible elegir siempre a los naturales del país por encima de los extranjeros o los mercenarios, siendo deseable que parte de las fuerzas sean soldados ordinarios y consumados profesionales, mientras que la otra mitad sean gentes entrenadas en las artes de la guerra pero con un oficio distinto a este, quedando en reserva hasta que la guerra comience. De esta manera, el príncipe no será sorprendido cuando se inicie la guerra.

¹⁶⁰ Cicerón, *De officiis*, I, 23, 80. En Lipsio, *Políticas*, Libro V, Cap. IV

¹⁶¹ Lipsio, *Políticas*, Libro V, Cap. VI, p. 228

¹⁶² Lampridio, *Alejandro Severo*, XVIII, 53, 3. En Lipsio, *Políticas*, Libro V, Cap. VI

Una vez organizadas las tropas, es importante elegir a los generales que tienen que comandarlas, siendo los mejores para este cometido aquellos que hacen buen uso de la razón sin dejarse llevar por la opinión de sus tropas, pues los soldados deben estar ardiendo por combatir, pero su comandante debe ser cauteloso y no menospreciar nada. Debe estudiar las costumbres de los adversarios y usarlas a su favor, incluso valerse de la mentira y el engaño para alcanzar la victoria, como dice Tácito: “(...) mudar lugar, enviar de secreto personas que procuren cohechar al enemigo, induciéndole con dineros a que desampare la fe y juramento hecho¹⁶³.”

Pero también debe ser consciente de las pérdidas que pueden sufrir y mermarlas lo máximo posible, como dijo Paulo Emilio: “El buen general llega pocas veces a las manos dando batalla al enemigo, si la necesidad no le obliga, u ocasión aventajada le convida a ello¹⁶⁴.”

A pesar de todos los preparativos que puedan hacerse antes de empezar la guerra, es imprescindible reconocer que la guerra siempre es incierta, ya que muchos sucesos pequeños pueden convertirse en grandes y así hacer que tropas menores en número puedan vencer a ejércitos muchísimo mayores. Por ejemplo, cuando se hace la guerra en un territorio extranjero en el que los bastimentos no son capaces de llegar al ejército, el extranjero será derrotado sólo si se alarga el plazo de combatir.

Una vez acabada la contienda, el príncipe debe aprender a gobernar en tiempos de paz. En caso de ser victorioso, se deben recordar tres cosas: ser cauteloso, es decir, no confiarse en exceso del enemigo derrotado para evitar un descuido importante; actuar con blandura antes que con crueldad, pues los hombres, cuando se encuentran reducidos en extremo, pasan de la desesperación a la osadía; y, por último, mostrarse modesto y templado, evitando regocijarse en su victoria de tal manera que caiga en la soberbia o la avaricia.

Por el contrario, en caso de la derrota, son dos las cosas a las que aferrarse: la prudencia, para examinar los males y la suerte que le ha conducido a ellos para poder cambiarla en el futuro; y mostrarse fuerte y valeroso, levantándose de su derrota y prepararse para lo que venga.

4.1.3. Economía y libertad de los súbditos

Uno de los aspectos fundamentales de la organización de las sociedades en tiempos de paz consiste no en la mera supervivencia de sus gentes sino que éstas prosperen y obtengan los

¹⁶³ Tácito, *Anales*, XII, 12, 2. En Lipsio, *Políticas*, Libro V, Cap. XVI

¹⁶⁴ Aulio Gelio, *Noctium atticarum*, Libro XIII, cap. 3, 6. En Lipsio, *Políticas*, Libro V, Cap. XVI

mayores beneficios posibles. El bienestar de los súbditos no se puede ceñir exclusivamente a la subsistencia, sino que debe buscar el legítimo enriquecimiento y, en este sentido, la modernidad va a suponer un cambio de las condiciones y las relaciones económicas forzado por el surgimiento de una nueva clase social que ya no está preocupada exclusivamente por la propiedad del territorio sino, sobre todo, por la creación de riqueza.

La importancia de esta nueva clase social, que es la burguesía incipiente, resultará determinante en la creación de los nuevos Estados modernos y participará muy activamente en todas las reformas sociales, culturales e intelectuales que se darán en esta época, como la Reforma protestante, el desarrollo de la nueva ciencia y la incrementación de las relaciones comerciales entre países.

Estas aportaciones son posibles gracias a la importancia que da esta clase social al individuo frente al Estado. Giovanni Botero se percató de este factor tan determinante para la riqueza de un país, el cual explicó en el libro VII de su *Razón de Estado*. En el capítulo XI: *Del número de las gentes*, reconoce cómo éstas son necesarias para la economía, citando como ejemplo las regiones de Italia o Francia, las cuales carecen de minas de oro y plata, pero tienen abundancia de esos metales gracias a sus capacidades comerciales¹⁶⁵. De esta manera, mientras una tierra esté bien cultivada, los asentamientos crecerán en población, siendo las propias gentes las que atraigan las riquezas mediante el comercio y el intercambio de bienes.

Una de las resistencias más imponentes al desarrollo de la nueva burguesía fue la actitud de los órganos institucionales de la Iglesia Católica. Probablemente porque intuía que una liberación de los individuos llevaría al cuestionamiento de los privilegios materiales eclesiásticos. Esta rivalidad puede encontrarse en la crítica que hace Jean Bodin, perteneciente al Tercer Estado acomodado, a las riquezas de los eclesiásticos, remarcando la incongruencia de que la Iglesia del siglo XVI haga alarde de gran ostentación pública, mientras se aleja del mensaje de pobreza y austeridad de la Iglesia primitiva. De hecho, en Francia, los bienes y riquezas que pertenecen al estamento eclesiástico son mayores que los del Tercer Estado, pese a que el primero apenas representa una décima parte del segundo.

En previsión de evitar esos excesos, Bodin recomienda al príncipe que no use las dignidades, oficios y beneficios como moneda de cambios, puesto que son la base de la justicia de la república. De lo contrario, si se venden como si fueran simples mercancías, se abrirá la puerta a la avaricia, la injusticia y otros muchos vicios que conducirán a la ruina del propio Estado. Una distribución ideal sería aquella que recompensara a cada súbdito según su

¹⁶⁵ Botero, *Razón de Estado*, Libro VII, Cap. X, pp. 160-161

condición, es decir: que se diera dinero a los leales, armas a los valientes, justicia a los rectos, trabajo a los fuertes y gobierno a los sabios¹⁶⁶.

Al igual que Lipsio, Bodin identifica como principal causa de cambios y sediciones en la república la existencia de las riquezas excesivas de unos pocos frente a la pobreza extrema de muchos, elemento que también fue reconocido por un gran número de pensadores políticos a lo largo de la historia, desde Platón hasta Tomás Moro, los cuales abogaron por una igualdad en el reparto de bienes¹⁶⁷. Pero Bodin opina que la división de bienes sólo se debe hacer en momentos claves, como cuando se funda una nueva república o tras conquistar un país. Este reparto debe hacerse por linaje (no por cabeza) y siempre con prerrogativas al mayorazgo de cada familia, ya que la ley de Dios rechaza la igualdad total, dando a uno más que a otros¹⁶⁸.

Lipsio aconseja al príncipe que para evitar que sea despreciado por sus súbditos a causa de la avaricia de los ministros fraudulentos, autorice registros en cada ciudad y nación para saber cuántas personas de guerra hay, las rentas y cuánto dinero se puede recaudar, datos que se conocen a partir de las estimaciones hechas por los visitantes. Para evitar las sospechas, convendría que el propio pueblo nombre a estos oficiales¹⁶⁹.

Mariana defiende que la propiedad privada es el origen de toda desigualdad, ya que fue el resultado de la corrupción de los hombres, fruto del pecado original, lo que llevó a que unos pocos tomaran posesión de todos los bienes que deberían haberse cedido para las necesidades de todos los seres humanos:

“Es en nosotros un deber de humanidad abrir para todos las riquezas que hizo Dios comunes a todos los hombres, pues a todos dio en patrimonio la tierra para que con sus frutos viviesen todos indistintamente, y solo la desenfrenada codicia pudo vindicar para si ese don del cielo, haciendo propiedad suya los alimentos y las riquezas que no podían ser sino propiedad de todos¹⁷⁰.”

La preocupación fundamental de Mariana entorno al tema de las riquezas reside en que la acumulación de éstas pueda desarticular a la misma república, en primer lugar porque los ricos se acaban corrompiendo y abusan de poder, siendo pocos los que puedan ser moderados

¹⁶⁶ Bodin, *República*, Libro V, Cap. IV, pp. 238-240

¹⁶⁷ Bodin, *República*, Libro V, Cap. II, pp. 226-227

¹⁶⁸ Bodin, *República*, Libro V, Cap. II, p. 229

¹⁶⁹ Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. XI, p. 172

¹⁷⁰ Mariana, *Del rey*, Libro III, Cap. XIII, p. 424

cuando la fortuna es tan grande. En segundo lugar, porque es muy peligroso que haya muchos pobres en la república, ya que estos pueden convertirse en enemigos del príncipe si se les priva de su esperanza de abandonar su estado de miseria:

“En una república en que unos rebosan de riquezas y otros carecen de lo necesario no puede haber ni felicidad posible; debe guardarse en esto cierta medida y establecerse una bien entendida medida ¿Cómo no ha de ser expuesto a graves alteraciones que haya en una nación muchos ciudadanos faltos de víveres? Los lobos cuando hambrientos invaden los pueblos y se ven obligados por la necesidad a matar o a perder la vida; lo que acontece a los demás animales, no ¿ha de acontecer mucho más al hombre¹⁷¹?”

La forma que contempla Mariana para resolver este problema es acudir a la generosidad de los ricos para que doten de manera beneficiante a los pobres con lo suficiente para calmar su descontento. En este sentido también incluye dentro de esta necesidad caritativa a la propia Iglesia, sobre la cual apunta:

“Antiguamente estaban destinados al sustento de los pobres las rentas de los templos; hoy tan excelente institución está en desuso, (...) ¿Por qué no habíamos hoy de restaurarla? Si pudo tener esto lugar en los primeros tiempos donde vivía con tanta estrechez la Iglesia, ¿por qué no ha de poder tenerlo ahora que está sobrada y los templos padecen y sucumben más bajo el peso del oro que bajo el de su vejez y su espantosa mole¹⁷²?”

4.1.4. Del uso de la mentira en la política

Desde el inicio de la reflexión política, autores que incluso defendían el conocimiento de la verdad como la característica fundamental que debía tener el buen gobernante, como es el caso de Platón, sin embargo, acaban aceptando el uso político de la mentira para obtener beneficios para la república. El problema que se les presenta a los teóricos políticos de la modernidad, sobre todo a aquellos del ámbito católico, es el de buscar un punto intermedio entre esta situación y la radicalización extrema que supuso la irrupción del pensamiento maquiavélico que convirtió a la mentira en una herramienta eficaz y poderosa para el gobierno del Estado: “Para el bien y provecho de los vasallos hay que usar la mentira y el fraude¹⁷³.”

¹⁷¹ Mariana, *Del rey*, Libro III, Cap. XIII, p. 426

¹⁷² Mariana, *Del rey*, Libro III, Cap. XIII, pp. 427-428

¹⁷³ Platón, *República*, Libro V, 459c. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. XIV

Lipsio autoriza el uso de ese tipo de mentiras destinadas al bien público incluso en el ámbito diplomático con los príncipes extranjeros puesto que la creación de embajadas permanentes en repúblicas aliadas o rivales durante el siglo XVI había elevado las relaciones políticas a un nuevo nivel. Lipsio añade que los engaños se deben producir tanto mediante palabras locuaces, correspondencia escrita y los propios embajadores del príncipe, “quienes deben servirlo para engañar a otro, ellos mismos engañan¹⁷⁴.” Y que “la verdad es mejor que la mentira, pero cuál de ellas es más digna y útil es la experiencia la que lo demuestra¹⁷⁵.”

¿Cómo conciliar las anteriores tibiezas con el rigor emanado de la tradición bíblica y de los primeros pensadores cristianos, que condenan radicalmente la mentira, incluso aunque sea para obtener algo bueno? “Todo tramposo es abominación del Señor¹⁷⁶” y “el varón santo se opone diciendo no ser lícito mentir aún en honra de Dios¹⁷⁷.”

En su Libro IV de sus *Políticas* Lipsio trata la cuestión desde una perspectiva eminentemente pragmática: la mentira, el disimulo y el engaño existen en la práctica política, la cuestión es buscar una teoría sobre la legitimidad del disimulo, que en su tiempo ya estaba considerada un aspecto específico de la vida política y de las costumbres de los gobernantes, tanto por el bando católico como por el reformista.

Por supuesto que Lipsio acepta los principios básicos del cristianismo de poner la verdad por encima de todo (Jesucristo es camino, verdad y vida), siempre que estemos tratando cuestiones de índole religiosa y relacionadas con la fe. El disimulo y la mentira sólo serían aceptables cuando fueran fraudes menores, es decir aquellos que, pese a estar ligeramente desviados de la virtud, son a veces necesarios y lícitos para el lucro del bien.

Lipsio parece igual de tajante en sus *Políticas* al reconocer que la prudencia del príncipe no tiene cabida para fraudes ni engaños, pero más adelante añade que así como hay que mudar las velas en el mar alborotado y el vino no deja de serlo por haber sido templado con agua, en la prudencia se puede encontrar disimulo o fraude en menor medida, pero destinado a un buen fin, “como las madres y los médicos engañan a los niños con las apariencias¹⁷⁸.” Por esta razón los príncipes deben guardarse, “la naturaleza de cada uno está cubierta con muchos dobleces de

¹⁷⁴ Séneca, *Thyestes*, I, 320-321. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. XIV

¹⁷⁵ Plutarco, *Lisandro*, 7, 5. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. XIV

¹⁷⁶ *Proverbios*, 1:2. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. XIV

¹⁷⁷ San Agustín, *Epístolas*, VIII. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. XIV

¹⁷⁸ Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. XIII, p. 192

disimulación y escondida como debajo de ciertos velos¹⁷⁹.” Las palabras mienten con frecuencia y son pocos los amigos de verdad.

Por estas afirmaciones, Lipsio fue considerado como maquiavelista, ya que se presuponía que realizaba una cierta identificación o afinidad entre *fraus* (engaño) y *virtus* (virtud), algo que sí parece bastante más claro en *El Príncipe* de Maquiavelo, pero que aparece más matizado en la obra de Lipsio.

Mariana también reconoce la utilidad de aquellos que justifican el uso del fraude y la mentira en ciertas ocasiones como medicina para conducir a la muchedumbre a donde fuese justo (según consejos de Platón), aunque también reconoce que la mentira daña la dignidad del rey, mientras que la buena fe establece relaciones comerciales y construye la sociedad a través de la confianza, de manera que se debe inculcar al príncipe el amor a la verdad y el odio a la mentira desde sus primeros años.

Un ámbito en el cual sería bienvenido el uso del disimulo y el engaño sería cuando el monarca tiene que exponerse en público ante una muchedumbre, ya que, si no lo hiciera, se arriesgaría a que muchas de sus actitudes fueran malinterpretadas o mal comprendidas. Por ejemplo, cuando la muchedumbre se encuentra enardecida, podría llegar a resultar contraproducente decir la verdad si eso va a provocar tumultos mayores:

“Tampoco debe el príncipe presentarse directamente a resistir la muchedumbre cuando esté amotinada. Un pueblo irritado es como el torrente, todo lo arrolla y lo derriba todo. No bien ha perdido el temor, cuando no respeta ni al mismo príncipe, y sabiendo que es pasajera su ira, conviene que éste, para sosegarla, apele más al arte que a las armas. Conviene disimular, y a mi modo de ver, se ha de acceder algunas veces a sus súplicas¹⁸⁰.”

El modo de Lipsio para enfrentarse a la amenaza de sediciones consiste en tratar de someterlas mediante el mandato de la autoridad, acudiendo incluso a las armas, pero no de inmediato, sino dando tiempo a los confabuladores para que se arrepientan, causando esperanzas y miedos con los preparativos, artificio que con seguridad merma la conformidad de la multitud. En caso de tener que ceder ante los sediciosos, se les ofrecerá lo que más les agrade con promesas y palabras dudosas, moderando así sus esperanzas hasta que el príncipe consiga solución a esta confrontación.

¹⁷⁹ Cicerón, *Epístolas ad Quintum Fratrem*, I, 1, 15. En Lipsio, *Políticas*, Libro IV, Cap. XIV

¹⁸⁰ Mariana, *Del rey*, Libro III, Cap. XIV, pp. 435-436

Es muy claro en su exposición a este respecto: “Yo para mí apruebo y admito claramente aquesta suerte de engaño bueno. Por ser mejor engañar que matar; habiendo alguna mancha en esto, querría se lavase con la clemencia y blandura¹⁸¹.” Una vez truncada la sedición, bastará con que uno o dos cabecillas paguen con sangre su delito, no es necesario que haga pesquisas de todos los cómplices.

4.2. Constancia: remedio de los males públicos

La constancia siempre ha sido considerada como una de las virtudes clásicas ya desde la tradición griega. Inicialmente se entiende por constancia la determinación de la voluntad para mantener un esfuerzo en aras de conseguir un propósito o un objetivo determinado, a pesar de todas las vicisitudes que pudieran encontrarse en el camino. Esta virtud hace referencia a una cierta disposición del alma para sobreponerse a las circunstancias adversas, pero aquí no vamos a centrarnos en esa concepción de la constancia, sino en una interpretación que aparece con mucha fuerza en el pensamiento político de la modernidad y que está conectada con la tradición del estoicismo. Entendida desde esta perspectiva estoica, la constancia intenta explicar la correlación existente entre la providencia divina y los males públicos que golpean a los individuos y a las naciones.

En una época de convulsión política y religiosa como fue la temprana Edad Moderna, muchos pensadores buscaron refugio y consuelo para la mente en el creciente neoestoicismo que, en cierta manera, intentaba desarrollar una actitud de resiliencia para poder sobrevivir a las tribulaciones del presente, contra las que era muy difícil luchar. De alguna manera, podemos hablar de que se trataba de justificar intelectualmente lo que está ocurriendo en el presente como algo inevitable y tratar de habilitar una respuesta más bien de carácter individual para poder sobrevivir a las circunstancias implacables.

4.2.1. La Constancia según Justo Lipsio

Si desde la perspectiva estoicista y tacitista se aconseja prudencia, cautela y habilidad para que los príncipes conserven el poder, la nueva *Stoa* también enseña a los súbditos a ser pasivos y obedientes ante sus señores¹⁸². La importancia de la renovación del discurso de Tácito y su adaptación a las circunstancias que concurrieron en el surgimiento del nuevo humanismo de finales del siglo XVI fueron una de las grandes aportaciones al pensamiento moderno que hizo Lipsio al reeditar las obras del historiador romano en 1574.

¹⁸¹ Lipsio, *Políticas*, Libro VI, Cap. IV, pp. 324-325

¹⁸² Carrasco Martínez, *El estoicismo en la cultura política europea*, p. 34

El ideario de Lipsio está fuertemente influido por su preocupación personal respecto a la guerra que azota su Bélgica natal que le llevó a buscar refugio en la ciudad alemana de Lieja, donde se reencuentra con su amigo y mentor, Charles de Langhe (1521-1573) o Carlos Langio¹⁸³. Años después, utilizará este episodio de su vida para su obra *De Constantia in publicis malis* (*Sobre la Constancia contra los males públicos*, simplemente conocida como la *Constancia*), en el que un joven Lipsio mantiene una larga conversación con el sabio Langio en el que éste le instruye en el uso positivo de la constancia para calmar sus males internos. En uno de los primeros capítulos define la constancia de la siguiente manera:

“Estoy llamando Constancia a una firme e inmutable robustez anímica, que no se ensoberbece ni se humilla con las circunstancias externas o fortuitas. He dicho «robustez» y la entiendo como una firmeza anímica que no deriva de la opinión, sino del juicio y de la recta razón¹⁸⁴.”

A partir de esta definición, aplica esa lógica racional alejada de la opinión para comprender sus miedos y angustias, como lo es el temor que siente por su patria belga, sobre el cual concluye que la mejor solución es la de moderar el amor patriótico. Su cosmovisión se guía por el providencialismo divino, es decir, que todos los eventos del pasado ocurrieron por el destino, el cual dicta la destrucción o estabilidad de los reinos. También recalca que el destino no viene sólo, sino que uno tiene que tomar partido para que ocurran los sucesos.

Crear en un Dios omnipotente y omnisciente supone aceptar que Él también es responsable de los males que les ocurren a los seres humanos, cosa que Lipsio no desmiente, pero justifica esos sucesos al decir que los males públicos son inevitables y necesarios, defendiendo el precepto de que todo lo que emana de Dios es bueno y añadiendo que el velo de la opinión hace que ciertos elementos parezcan dañinos, pero en el fondo son provechosos. La incapacidad para penetrar en la voluntad divina y conocer sus designios hace que carezcamos de la perspectiva necesaria para poder analizarlos correctamente. Bajo esta máxima, todos los que consideramos como desastres, tendrían buenos resultados, el problema es que nuestra incapacidad para entenderlos nos hace difícil aceptarlos.

Lipsio considera a Dios como un buen padre que enseña a sus hijos a fortalecer su carácter mediante las desgracias. Sólo aquellos que son capaces de aceptar estas enseñanzas se aproximarán a la comprensión de la voluntad divina, que es la que rige el mundo. En este sentido, Lipsio se atreve a interpretar las situaciones políticas concretas de algunos países como el resultado de un acto de la voluntad divina, aparentemente arbitraria, pero que, sin embargo,

¹⁸³ Lipsio, *Constancia*, Estudio preliminar, p. 28

¹⁸⁴ Lipsio, *Constancia*, Libro I, Cap. IV, p. 100

sería la respuesta a un patrón de conducta de los pueblos. Dios juzga con severidad y asegura un destino a cada pueblo según su comportamiento: los etruscos (toscanos) estaban demasiado excitados, así que les dio un ducado; los helvéticos (suizos) eran más relajados, por lo que les otorgó una confederación libre; los vénetos, como se encontraban en un punto intermedio, les puso bajo una república; y Bélgica sigue en guerra porque son un pueblo más fiero y necesitan ser sometidos con una mayor medicina¹⁸⁵.

Para Lipsio, las historias de los pueblos, así como el propio cuerpo humano, tienen sus límites, sus defectos, sus virtudes e, inexorablemente, están condenados a una cadena imprevisible de transformaciones y finalmente a la desaparición. En el caso de los pueblos, esta desaparición cobra la figura de una transmutación cuando algo deja de ser lo que era para pasar a ser otra cosa. Nada muere en este mundo, sino que muta según los pueblos que Dios favorezca en cada momento, así como los francos ocuparon la Galia, los sajones Britania y los normandos Bélgica: “Nuestros soles brillaron ya; ahora durante un tiempo que reine aquí la noche y aquella radiante váyase a Hesperia y al occidente (a España y al Nuevo Mundo¹⁸⁶).”

Para no perturbar la paz se guardará a los príncipes díscolos, salvo si van en contra de la naturaleza o de Dios, en cuyo caso se tomará la ruptura como último remedio posible, pero a falta de eso, se seguirán el ejemplo de los cristianos primitivos, que pese a ser perseguidos por los romanos, velaban por la conservación de la paz en el Imperio. Lo mismo declara que ocurre con los católicos en Escocia, Inglaterra, Francia, Flandes y muchas partes de Alemania, obedientes al príncipe, deseosos de hacer la paz y enemigos del rumor y el escándalo. Mientras que Lutero, Calvino y los demás promueven la revolución en los Estados y la ruina en los reinos¹⁸⁷.

El propio Lipsio es un ejemplo de la práctica del pensamiento estoico aplicado a uno mismo, puesto que pasó toda su vida cruzando fronteras físicas e ideológicas (la Italia y Bélgica católicas, la universidad luterana de Jena en el Electorado de Sajonia y la calvinista de Leiden en los Países Bajos), tuvo que buscar un sentido de orden y concordia interna a través del estoicismo. Su objetivo es el de encontrar un estado anímico de *ataraxia* en la que se cure a sí mismo y no trate de esperar que los lugares pacíficos le traigan calma si no serena primero la guerra que lleva en su espíritu. No busca meramente persistir por pertinacia, sino que la constancia llega por aceptar las limitaciones de la vida humana.

¹⁸⁵ Lipsio, *Constancia*, Libro II, Cap. IX, p. 179

¹⁸⁶ Lipsio, *Constancia*, Libro II, Cap. XI, p. 185

¹⁸⁷ Botero, *Razón de Estado*, Libro II, Cap. XIII, pp. 124-125

La relativización del valor de lo político en Lipsio obedece a su firme convicción religiosa que considera que, por encima del intento de organización política, siempre está la voluntad divina en forma de Providencia, es decir, un cierto orden trascendente que acaba imponiéndose, a pesar de todos los intentos de contrariarla. En Dios está, estuvo y estará “aquel vigilante y perpetuo cuidado (pero cuidado exento de preocupaciones) con el que se ve, se acerca y conoce todas las cosas; y una vez conocidas, las dirige y gobierna con cierto orden inmutable e ignorado por nosotros. Y esto es lo que ahora llamo providencia, de la cual alguno por debilidad puede quejarse, pero nadie investigarla, salvo quien ha cerrado sus oídos y ha embotado su razón y sentidos contra las voces y los sentimientos de la naturaleza¹⁸⁸.”

Dentro de estas interpretaciones de las condiciones que percibimos como adversas, tenemos dos clases de males: los desastres divinos puros, como el hambre, las enfermedades o la muerte y algunos mixtos, como las tiranías, guerras, opresiones y las matanzas. En estos últimos, son los seres humanos los elementos agentes aunque Dios, pudiendo evitarlos por su omnipotencia, sin embargo, los consiente. Frente a todas estas situaciones desfavorables, la actitud que Lipsio propone no sólo es la aceptación paciente y resignada, sino, más aún, el reconocimiento de tales inclemencias como elementos que pueden ayudar a mejorar nuestras condiciones, ya que nos hacen más fuertes cada vez. Esta conducta viene a suponer que el constante vaivén de la fortuna determina el ritmo de la historia:

“(El entrenamiento procedente de los males) nos da fuerzas, porque es como un gimnasio en el que Dios enseña a los suyos la fortaleza y la virtud. Vemos que los atletas se entrenan muy duramente para vencer; lo mismo debes pensar de nosotros en esta palestra de desastres. (...) Pero los desastres nos ponen a prueba, porque si no, ¿cómo puede uno estar seguro de su firmeza y sus progresos? Si el viento siempre le sopla al timonel, nunca podrá desplegar su técnica. Si el hombre no experimenta más que felicidad y docilidad, nunca podrá desplegar su virtud¹⁸⁹.”

4.2.2. El límite de la constancia: sobre el magnicidio

Frente a la aceptación que propone Lipsio de todas las circunstancias políticas, sean las que sean, algunos autores consideraron que esta actitud estoica debería tener algunos límites. Mariana defiende la resistencia del pueblo frente al tirano, y formula una teoría que se sitúa en contraposición con la corriente de legitimación de la monarquía absoluta en toda circunstancia, y es la legitimidad del tiranicidio.

¹⁸⁸ Lipsio, *Constancia*, Libro I, Cap. XIII

¹⁸⁹ Lipsio, *Constancia*, Libro II, Cap. VII

El concepto en sí de tiranicidio no constituye una gran novedad en la literatura política a finales del siglo XVI, aunque siempre fue un tema muy polémico y delicado, sobre todo a la hora de delimitar la concepción de “tirano”. Todos los tratados políticos, cuando definen las formas de gobierno, describen al tirano como alguien interesado única y exclusivamente en sus intereses particulares aunque ello suponga la explotación de sus súbditos. Siempre se ha manifestado una cierta prevención y legitimación del ataque al tirano cuando este es un usurpador que ha tomado el poder por la fuerza y sin ninguna legitimidad, pero era mucho más difícil mantener esta postura cuando el gobernante era alguien con toda la legitimidad de partida, pero que había acabado corrompiéndose y convirtiéndose en un tirano. En este caso, el problema de atentar contra este “tirano de ejercicio” era que, al hacerlo, se atentaba también contra el propio principio de legitimidad del poder, y eso suponía arriesgarse a desestabilizar el propio reino, creando muchos más problemas de que se resolverían eliminando al tirano.

Francisco de Vitoria (1483-1546) interviene en el debate estableciendo una distinción entre la *potestas* y la *auctoritas*. La primera es de origen divino y, por tanto, imprime un carácter difícilmente revocable, mientras que la segunda es otorgada por la comunidad, y esta autoridad es la que podría ser revocada por la propia comunidad llegado el caso de que se produjera una corrupción insostenible del monarca¹⁹⁰. Lo que ocurre es que el propio Vitoria no deja claro ni cómo ni en qué circunstancias debería ser revocado el monarca que hace mal uso de la jurisdicción que le ha sido concedida. De todas formas, parece que, fuera cual fuera la actitud que tomara la comunidad, estaría lejos de justificar abiertamente el tiranicidio.

Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), en su obra *De regno* (Lérida, 1571), explicó cómo la deposición del monarca sólo sería concebible en el caso de que el tirano hubiera usurpado el poder, mientras que, apoyándose en santo Tomás, a los tiranos que sí estuvieran legitimados para estar en el ejercicio de su poder habría que soportarlos con paciencia y resignación¹⁹¹.

Domingo de Soto (1495-1560) se presta a aceptar la deposición de un monarca sólo en el caso extremo en el que su comportamiento se enfrente a las leyes divinas, siguiendo el principio de que hay que obedecer antes a Dios que a los hombres. En su obra *De Iustitia et Iure* (Salamanca, 1553-1554) Soto defiende:

“si (...) algún tirano quisiera inducirnos con sus leyes a la idolatría, o apartarnos de nuestros sacramentos o arrastrarnos a otras costumbres, o ritos contrarios a nuestra fe,

¹⁹⁰ Merle, *El De rege de Juan de Mariana*, p. 93

¹⁹¹ Id.

entonces no hemos de reparar en escándalos, porque mayor escándalo sería si, con desprecio de la vida, no nos opusiéramos a ellas inmediatamente¹⁹².”

Vázquez de Menchaca (1512-1569) se opone en su *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium* (Barcelona, 1563) a las tesis de Soto que recomendaban encomendarse exclusivamente a las rogativas para que el príncipe cambiara de actitud cuando las acciones de sus tropelías no afectaran directamente a la fe cristiana, sino simplemente contra sus propios súbditos. Vázquez de Menchaca acepta que aun cuando las ofensas del tirano afectaran exclusivamente a la vida cotidiana de su pueblo y no a su fe, en este caso también pudiera ser depuesto el príncipe. Para legitimar esta actuación acude a fundamentarla en la ley natural que, recordaremos, no es más que una expresión de la ley divina que debe servir para guía del comportamiento de todos los seres humanos:

“(…) al escribir que si el príncipe procede tiránicamente, no les queda a los ciudadanos ningún otro recurso que el pedir a Dios le enmiende, en el caso de no existir ningún superior a quien poder recurrir. Pero se equivoca porque, atendiendo al Derecho Natural, es incumbencia de todos los restantes príncipes del mundo el acudir en apoyo y auxilio de aquel pueblo víctima de la tiranía¹⁹³.”

Por su parte, Jean Bodin consideró dos posibles escenarios en los que sería lícito atentar de manera legítima contra la vida del soberano: el primero se da cuando un príncipe extranjero acude para vengar al pueblo que se encuentra oprimido por medio de la fuerza, valiéndose del pretexto de defensa de los bienes, el honor y la vida de los inocentes. La segunda posibilidad es la que considera una intervención por parte de los propios ciudadanos contra la opresión del príncipe, pero sólo en el caso exclusivo de que el soberano no sea absoluto, sino que exista una soberanía compartida entre el príncipe y otros miembros del Estado. Fuera de estos dos casos concretos, Bodin no considera adecuado para la seguridad y el bienestar de la república atacar al soberano por muy perverso que sea. Los súbditos no tienen capacidad para deponerlo, pero tampoco deben obedecerle si sus designios se oponen a las Leyes Naturales o a las de Dios, de manera que la mejor solución para Bodin es la de apartarse todo lo posible de los conflictos para que no causen daño a la estructura de la república¹⁹⁴.

Siguiendo el ideario del pensamiento estoico, Lipsio reconoce que es más frecuente encontrarse bajo el dominio de un príncipe que tiranice a sus súbditos, pero oponerse a los veleidosos designios del tirano puede hacer que su carácter empeore: “Los príncipes son malos

¹⁹² Soto, *De Iustitia*. En Merle, *El De rege de Juan de Mariana*, p. 93

¹⁹³ Vázquez de Menchaca, *Controversiarum*, I, XXI, 6. En Merle, *El De rege de Juan de Mariana*, p. 94

¹⁹⁴ Bodin, *República*, Libro II, Cap. V, pp. 104-106

muchas veces, yo lo confieso, pesándome de ello; pero por nuestras insolencias y calumnias los venimos a hacer peores¹⁹⁵.”

Recomienda ante todo que los ciudadanos hagan uso de la modestia y no se sumen a movimientos civiles ni tomen partido de ningún bando durante las guerras civiles, las cuales considera que son más bien fruto de la ignorancia y el temor que de verdaderas causas justificables: “Y como ocurre con la sequía o las lluvias continuas y todos los demás flagelos de la naturaleza, también debemos soportar la lujuria y la codicia de los gobernantes¹⁹⁶.”

La cuestión del tiranicidio la plantea Mariana en su libro, *De rege et regis institutione* (Toledo, 1599). Aunque ya en el capítulo III del libro expone que no vea ningún inconveniente en eliminar a un tirano, y después de dedicar el capítulo V a establecer las diferencias entre el rey justo y el tirano, es en el capítulo VI donde abiertamente plantea la cuestión del tiranicidio.

El capítulo se inicia con la narración del macabro episodio que fue el del asesinato del rey Enrique III de Francia en 1589 (diez años antes de que se publicara la obra), un acontecimiento que conmocionó a la Europa de la Edad Moderna y que va a servir a Mariana como punto de partida para su argumentación del regicidio. A diferencia de las opiniones de Bodin, Lipsio y muchos de los pensadores coetáneos, Mariana no está de acuerdo con la posición que resuelve aguantar a los tiranos por el beneficio de la estabilidad del reino, sino que los ve como fieras que merecen ser asañadas como los animales que son.

En el caso del asesinato del rey de Francia, muestra una cierta ambivalencia, considerándolo como un espectáculo “repugnante a la verdad y en muy pocos casos digno de alabanza¹⁹⁷”, pero aun así, lo utiliza como caso ejemplar y la razón por la cual los príncipes deben de conservar el respeto de sus vasallos, que son, al fin y al cabo, los que le han otorgado su potestad y, de la misma manera, pueden arrebatársela si contraviene las leyes naturales. Además de tratar a Jacques Clément, el perpetrador del magnicidio, como un individuo que vio su alma fortalecida por una fuerza superior, aludiendo de esta manera a que actuó bajo los designios divinos, Mariana justifica el funesto destino de Enrique III basándose en las últimas decisiones que tomó el monarca. Esto comenzó por haber reconocido como heredero del reino a su primo Enrique de Navarra, un príncipe protestante que se negó a convertirse al catolicismo. Ante esta acción del rey, el duque Enrique de Guisa y su hermano el cardenal Luis, se opusieron a la voluntad del monarca junto con los demás nobles católicos que llegaron a levantarse en armas. Enrique III respondió ante la protesta de sus súbditos mandando asesinar a

¹⁹⁵ Lipsio, *Políticas*, Libro VI, Cap. V, pp. 333

¹⁹⁶ Tácito, *Historia*, IV, 74. En Lipsio, *Políticas*, Libro V, Cap. V

¹⁹⁷ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. VI, p. 81

los hermanos de Guisa, lo cual incrementó la sublevación de la mayoría de ciudades católicas y desembocó con la muerte del rey menos de un año después a manos de un joven clérigo católico que veía maldad y tiranía en sus acciones.

Mariana se muestra contrario a la posición que defiende Bodin, entre otros, que sitúa al príncipe soberano en una posición inexpugnable frente al pueblo, creyendo que si el príncipe es castigado por sus faltas, perderá el aura de respeto que debe conservar frente a sus súbditos. Mariana se basa en que el origen de la dignidad real es consecuencia de la voluntad de la república, la cual tiene facultades para despojar al rey de su poder en caso de no corregir sus faltas graves. Son los pueblos los que transfieren el poder a los príncipes, estableciendo una especie de “contrato social” que supondría que el monarca no estaría legitimado para imponer sus propias leyes de manera arbitraria y sin consentimiento de sus súbditos y, mucho menos, que esas leyes fueran claramente contrarias a los intereses de sus pueblos. En ese caso, quedaría legitimada la acción violenta contra el monarca. Mariana justifica sin ninguna duda el tiranicidio en el caso de que se trate de un usurpador, alegando:

“(…) tanto filósofos como teólogos, están de acuerdo en que si un príncipe se apoderó de la república a fuerza de armas, sin razón, sin derecho alguno, sin el consentimiento del pueblo, (...) no sólo puede ser destronado, sino que puede serlo con la misma violencia con que él arrebató un poder que no pertenece sino a la sociedad que oprime esclavizada¹⁹⁸.”

En el caso de los tiranos de ejercicio, Mariana propone que sea llamado a la razón para que rectifique en sus acciones y así evitar que trastorne las bases de la república. Si este primer intento resulta vano y el soberano sigue atentando contra la seguridad del pueblo, el monarca dejará de ser reconocido como tal, anulando la legitimidad de todos los actos que lleve a cabo. Después de esto, lo más probable es que se desate una guerra civil entre el pueblo y el tirano, considerándolo como enemigo público y, por consiguiente, será lícito que sea asesinado para asegurar la salvación de la patria, incluso si el perpetrador no forma parte del pueblo, pues estará considerado como un aliado del bando legítimo.

En el caso de que el tirano haya previsto la reacción del pueblo y haya prohibido las reuniones asamblearias para evitar que obstaculicen sus malintencionados designios, Mariana reconoce que la capacidad de oponerse e incluso de acabar con el soberano para salvar a la república es un derecho inmutable de todos los ciudadanos e imposible de condenarse por

¹⁹⁸ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. VI, p. 89

ninguna autoridad terrenal: “Nunca podré creer que haya obrado mal el que secundado los deseos públicos haya alentado en tales circunstancias contra la vida de su príncipe¹⁹⁹.”

Dicho todo esto, Mariana, para evitar que su opinión sea empleada para justificar cualquier magnicidio, avisa de que la calificación tirano no es una que aplico se pueda aplicar con ligereza sobre cualquier monarca, resaltando ante todo la necesidad de persuadir por todos los medios a los príncipes de que abandonen sus vicios y delitos contra la república, siendo lícito el uso de las armas sólo cuando peligre la santidad del Estado y la salud del reino.

Conclusiones

Es innegable el impacto que tiene cada momento de la historia sobre el siguiente, no sólo en el ámbito geopolítico o religioso, sino también en el cultural, ético y filosófico. Los pueblos no sólo cambian su forma de gobernar, sino que también adoptan nuevas religiones y aplican diferentes ideologías para adaptarse al momento y las circunstancias que les ha tocado vivir. En el caso concreto de la segunda mitad del siglo XVI tenemos el auge de la monarquía absoluta como paradigma de gobierno ideal, el enfrentamiento entre la Reforma protestante y la Contrarreforma católica como trasfondo religioso-cultural, y el surgimiento del neoestoicismo como forma de articular un pensamiento que surte de un aparato conceptual predilecto para abordar la nueva situación de conflicto e incertidumbre provocado por el colapso del modelo socio-político medieval.

Desde un punto de vista superficial, la Edad Moderna podría considerarse como un momento de transición entre un pasado medieval, lleno de creencias supersticiosas y mentalidades anticuadas, y un futuro moderno lleno de innovaciones, descubrimientos e ideas nuevas. Aunque esto supone una visión simplificadora de la historia, sin embargo, la Edad Moderna, supuso la culminación de un proceso problemático tanto en el ámbito religioso como en el sociopolítico que, efectivamente, acabaron transformando el marco general de referencia y estructurando todos los ámbitos de las sociedades de una manera que se aleja del modelo medieval y que supone la aparición de nuevos retos y nuevas soluciones para articular la existencia de los seres humanos en Europa.

En este trabajo hemos rastreado una pequeña pero interesantísima aportación en el debate intelectual de la configuración de los nuevos Estados, siendo estas las conclusiones a las que hemos llegado:

Primer Conclusión: el estoicismo supuso una herramienta conceptual fundamental para los autores que hemos tratado a la hora de elaborar una postura intermedia que supusiera un

¹⁹⁹ Mariana, *Del rey*, Libro I, Cap. VI, p. 91

equilibrio entre la concepción medieval que refería a Dios y, derivadamente, a su Iglesia, la legitimación del poder político y aquellos autores de tradición maquiavelista que rompieron con todo tipo de planteamientos moralistas (ya fueran religiosos o naturales) en el ejercicio del poder. Estas aportaciones, recogidas de la tradición grecolatina resultaron interesantes para ofrecer una perspectiva diferente a la de la confrontación abierta con el modelo anterior, recuperando algunos aspectos fundamentales como lo es el mantenimiento de criterios morales en el ejercicio del poder.

Segunda conclusión: las vivencias de la creciente confrontación teológica que introdujo la Reforma protestante y que acabaron concluyendo fatalmente en enfrentamientos violentos que acabaron en exclusiones, persecuciones y, finalmente, en las guerras de religión, marcaron significativamente la vida de algunos de nuestros autores, que se vieron obligados a tener que sortear multitud de vicisitudes y que quedaron reflejadas en sus obras, como ya vimos en el caso de Lipsio y de cómo su búsqueda de aplacar su inquietud por la guerra y el propio inspiró su *Constancia*. Todos están de acuerdo con que la guerra es de los peores males que pueden darse en el mundo, y como tal debe evitarse a toda costa, sólo permitiendo las acciones beligerantes en el caso de que sea necesario o beneficioso para el común de los ciudadanos. Sin duda alguna, la experiencia personal en el ejercicio de la práctica política supone un revulsivo y un punto de referencia muy importante a la hora de elaborar las reflexiones teóricas.

Tercera conclusión: el carácter fundamentalmente pedagógico de las obras de estos autores, sobre todo en *Del rey* de Mariana y las *Políticas* de Lipsio, nos hablan de la importancia que tiene para ellos la educación de los futuros gobernantes, si se quiere que lleven a cabo el ejercicio de un buen gobierno. Sin duda alguna, esta tarea pedagógica intenta claramente ejercer un contrapeso frente a los efectos perniciosos, en su opinión, que había sembrado *El Príncipe* de Maquiavelo, con su visión amoral y al margen de escrúpulos sobre la práctica del poder político. Cabe reseñar la expectativa fundada de que un buen gobierno nunca puede darse si no se han entendido y asimilado las reflexiones teóricas inherentes a toda buena práctica. Esto es así, aunque, en algunas situaciones, el gobernante acabe sucumbiendo a las veleidades que impone las circunstancias sobrevenidas en su ejercicio del poder, llegando incluso a la corrupción, la traición o la tiranía.

Cuarta conclusión: para conseguir estos objetivos de educar a un príncipe justo, nuestros autores apelan a la implantación de una sólida formación moral en los gobernantes que tiene que estar presidida por el criterio de Prudencia (*phrónesis*), entendida desde la perspectiva estoica de la tradición grecolatina recogida, concretamente, de los escritos de Tácito. Aunque los autores difieren en el grado de implicación y desarrollo de dicha virtud, por ejemplo, la menor o mayor transigencia en el grado de consentimiento de algunas excepciones en el ejercicio del comportamiento virtuoso que le debe ser exigido al príncipe. Esta concepción estoica de la Prudencia, intenta alejarse de la visión pragmática que habían impuesto los

maquiavelistas ya que, para estos, el objetivo de mantener el poder se convierte en un absoluto que llega a legitimar el menosprecio de los valores morales, mientras que nuestros autores van a limitar el necesario ejercicio pragmático que tiene que presidir el ejercicio del gobierno al mantenimiento de unos valores insobornables e incuestionables.

Quinta conclusión: de todas las formas de gobierno posibles, nuestros autores se inclinan por la idoneidad de la concepción monárquica del poder, es decir, el gobierno de una sola persona por encima de todas las demás. Sin embargo, esto no supone que el ejercicio del gobierno deba de realizarse de una manera tiránica y arbitraria, sino que los monarcas deben rodearse de buenos consejeros que iluminen su actividad, puesto que el objetivo de todo buen gobierno debe ser el bienestar de toda la comunidad y no solamente el beneficio del príncipe y unos pocos privilegiados. Es decir, absoluto no quiere decir arbitrario.

Esta preferencia, no obstante, no significa que el gobernante pueda ejercer el poder de una manera totalmente contraria a los intereses de la comunidad política, por lo que la mayor parte de nuestros autores legitiman, en mayor o menor medida, no sólo la protesta por parte del pueblo descontento, sino incluso hasta la necesidad de acabar con el gobernante cuando este se ha convertido en un tirano, como defiende, por ejemplo, el padre Juan de Mariana.

Sexta conclusión: como correspondencia a la virtud de la prudencia que tiene que observar el buen gobernante, el pueblo también está obligado a ejercitar un comportamiento virtuoso, pero en este caso, practicando la virtud de la Constancia, otra virtud extraída también de las enseñanzas estoicas –la principal— y que está centrada en el desarrollo de la fortaleza anímica para aceptar las circunstancias en las que, a veces, se ven envueltas las sociedades, ya que la tradición estoica entiende que existe un orden cósmico que termina imponiéndose inexorablemente, a pesar de todas las disposiciones con las que intentemos enfrentarnos a ellas. No obstante, este ejercicio de la constancia no debe entenderse como una mera aceptación acrítica y resignada de cualquier circunstancia sobrevenida, lo que supondría una legitimación del inmovilismo, aceptando estructuras manifiestamente injustas que deberían ser removidas. Así pues, se hace necesaria una reflexión para distinguir que tipo de circunstancia deberíamos aceptar de manera estoica porque son inevitables y distinguirlas de aquellas otras circunstancias que sí deben ser confrontadas y eliminadas.

Séptima conclusión: en su labor por querer ahondar en la naturaleza y los orígenes del poder político, nuestros autores llegan a identificar al pueblo, es decir, a los gobernados, como un factor de vital importancia en la gobernanza de los Estados. No puede darse un buen gobierno que se lleve a cabo en contra de la voluntad de los gobernados, por ello nuestros autores ponderan la necesidad de contar con los órganos assemblearios (Cortes, Parlamentos, Estados Generales) en carácter consultivo para que el gobernante pueda conocer el parecer de

los súbditos sobre las cuestiones de gobierno que les afectan directamente, refirmando de esta manera que el buen gobierno debe buscar el beneficio común.

Octava conclusión: como buenos autores católicos en su mayoría –o al menos vinculados culturalmente a la obediencia romana—, consideran que los movimientos que propugnaban la separación entre la Iglesia y el Estado, deben aplicarse exclusivamente al orden material, es decir, a la excesiva injerencia de la Iglesia en la articulación del poder político, pero que esto, en ningún caso debe suponer el alejamiento de los principios religiosos en cuanto que estos sirven de principio de legitimación del orden moral. La religión puede y debe ejercer un papel relevante para la vertebración del poder en lo que hace referencia a la integridad moral tanto del gobernante como de sus súbditos, sin la cual es difícil que un Estado pueda ser bien gobernado.

Novena conclusión: frente a la concepción pragmática y amoral que el maquiavelismo tenía de la razón de Estado, estos autores reconocen la importancia de que el ejercicio del poder tenga una base pragmática, pero siempre que se haga un buen uso de esta herramienta política, de manera que se use sólo en situaciones excepciones y, por supuesto, siempre que no vaya en contra de los principios morales. En especial, nuestros autores consideran que el respeto de los Derechos Naturales que son expresión de las leyes divinas no puede ser utilizado nunca como moneda de cambio bajo ningún concepto, ya que deslegitimarían la acción del gobernante por bien intencionada que esta fuera.

Décima conclusión: si en el ejercicio del gobierno el príncipe se alejara o atentara directamente contra esos principios morales de base religiosa, la virtud de la Constancia que debe desarrollar el pueblo, no supondría la aceptación pasiva de esa arbitrariedad, perversión o corrupción en el comportamiento del príncipe, sino que el pueblo se vería legitimado para no sólo oponerse a las decisiones del tirano corrupto, sino también para iniciar acciones con la finalidad de acabar con ese poder deslegitimado por efecto de su perversión.

Bibliografía

Fuentes

- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1988.
- Bodin, Jean, *Los seis libros de la república*, Madrid, Tecnos, 1986.
- Botero, Giovanni, *La razón de estado y otros escritos*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Instituto de Estudios Políticos, 1962.
- Lipsio, Justo, *Sobre la constancia*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2010.

- Lipsio, Justo, *Políticas*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Mariana, Juan de, *Del rey y de la institución real*, Barcelona, Editorial Planeta, 2018.
- Maquiavelo, Nicolás de, *El Príncipe*, México, Espasa-Calpe, 1981.
- Rivadeneira, Pedro de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano, para gobernar conservar sus Estados*, Madrid, imprenta de Pedro Madrigal, 1595.
- Platón, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1966.

Bibliografía adicional

- Álvarez Solís, Ángel Octavio, “Virtudes de imperio, desventuras de emperador. El diálogo neoestoico entre Justo Lipsio y Francisco Quevedo”, en *Ingenium*, 5 (2011), pp. 5-28.
- Amezúa Amezúa, Luis-Carlos, “Aportaciones de los clásicos isnaturalistas hispanos al ideario liberal”, en *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, 12 (2008), pp. 41-56.
- Ballester Rodríguez, Mateo, “Tácito y tacitismo en España”, en *Revista de estudios políticos*, 167 (2015), pp. 233-238.
- Bireley, Robert, *The Counter-Reformation prince: anti-machiavellianism or catholic statecraft in Early Modern Europe*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1990.
- Black, Anthony, *El pensamiento Político en Europa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Belda Plans, Juan, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000.
- Bravo Gala, Pedro, *La teoría política de J. Bodin: religión, historia y derecho como supuestos de la idea de soberanía*, Madrid, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Braun, Harald E., *Juan de Mariana and Early Modern Spanish political thought*, Aldershot, Ashgate, 2007.

- Braun, Harald E., “Juan de Mariana, la antropología política del agustinismo católico y la razón de Estado”, *Criticón*, 118 (2013), pp. 99-112.
- Carrasco Martínez, Adolfo, “El estoicismo en la cultura política europea, 1570-1650”, en Cabeza Rodríguez, Antonio y Carrasco Martínez, Adolfo (Coords.), *Saber y Gobierno. Ideas y práctica del poder en la monarquía de España (siglo XVII)*, Madrid, ACTAS, 2013, pp. 19-63.
- Carrasco Martínez, Adolfo, “Razón de uno mismo. El individuo ante la primacía de la política, 1580-1650”, en Carrasco Martínez, Adolfo (ed.), *La nobleza y los reinos: anatomía del poder en la monarquía de España (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Iberoamericana, 2017, pp. 177-224.
- Carzolio de Rossi, María Inés, “Poder, legitimación y racionalización en la monarquía temprana moderna española a través de algunos pensadores políticos”, en *Protohistoria: historia, políticas de la historia*, 1 (1997), pp. 59-72.
- Dávila Pérez, Antonio, *La recepción española de las “Políticas” de Lipsio en el siglo XVII. La traducción castellana de Bernardino de Mendoza (Madrid, 1604) y la expurgación de la obra en los índices inquisitoriales*, Amberes, De Gulden Passer, 2006.
- Díaz, Elías, *Sociología y Filosofía del Derecho*, Madrid, Taurus, 1980.
- Fernández-Santamaría, José A., *Razón de estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1986.
- Fernández-Santamaría, José A., *Natural law, constitutionalism, reason of state and war: counter-reformation Spanish political thought*, New York, Peter Lang, 2005-2006.
- Fumaroli, Marc, *La República de las Letras*, Barcelona, Acantilado, 2013.
- Gallegos Vázquez, Federico, “La guerra de los Países Bajos hasta la Tregua de los Doce Años”, *Revista Aequitas*, 4 (2014), pp. 167-252.
- García Castillo, Pablo, “El derecho de gentes de Vitoria a Suárez”. En *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, vol. 6, 7 (2017), pp. 489-510.
- García Cue, Juan Ramón, “Teoría de la Ley y de la soberanía popular en el “Defensor Pacis” de Marsilio de Padua”, *Revista de estudios políticos*, 43 (1985), pp. 107-148.
- Garzón-Vallejo, Iván, “Carl Schmitt: ¿Estado de naturaleza o pensamiento antropológico?”, *Papel Político*, vol. 15, 1 (2010), pp. 111-134.

- Höpfl, Harro, *Jesuit Political Thought: the Society of Jesus and the State*, Cambridge, CUP, 2004.
- Israel, Jonathan I., *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, New York, Oxford University Press, 1995.
- Jiménez Guijarro, Pedro, *Filosofía crítica del Padre Juan de Mariana*, Madrid, Tesis Doctoral leída en la Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- Lauer, A. Robert, “Diplomática y ética política: textos prudenciales de Felipe II, Juan de Mariana y Joseph Creswell durante las Guerras de Religión de Francia (1562-1598) y la Guerra Anglo-Española (1585-1604)”, *Hipogrifo*, vol. 7, 1 (2019), pp. 615-631.
- Mañas Núñez, Manuel, *Sobre la constancia. Estudio, traducción, notas e índices*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2010.
- Maravall, José Antonio, *Estudios de historia del pensamiento español. El siglo del Barroco*, Madrid, Centro de Estudios políticos y constitucionales, 1999.
- Martínez Bermejo, Saúl, *Translating Tacitus: The reception of Tacitus's works in the vernacular languages of Europe, 16th-17th Centuries*, Pisa, Pisa University Press, 2010.
- Merle, Alexandra, “El *De rege* de Juan de Mariana (1599) y la cuestión del tiranicidio: ¿un discurso de ruptura?”, *Criticón*, 120-121 (2014), pp. 89-102.
- Mikunda Franco, Emilio, “J. Lipsio: neoestoicismo, iusnaturalismo y derecho humanos”, *Anuario de filosofía del derecho*, 7 (1990), pp. 355-378.
- Muñoz Sánchez, Olmer Alveiro, “Guillermo de Ockham: un pensador político moderno en el mundo medieval”, *Foro de Educación*, 5-6 (2005), pp. 95-109.
- Muñoz Sánchez, Olmer Alveiro, “El pensamiento político en Guillermo de Ockham”, *Revista Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 104 (2006), pp. 207-224.
- Negro, Dalmacio, “El Derecho Natural y la política”, *Revista de estudios políticos*, 194 (1974), pp. 57-106.
- Pérez Luño, Antonio Enrique, “Francisco Suárez y la filosofía del Derecho actual. (Aspectos de su pensamiento jurídico ante el cuarto centenario de su muerte)”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51 (2017), pp. 9-25.
- Prodi, Paolo, *El soberano pontífice: un cuerpo y dos almas. La monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Madrid, Akal, 2011.

- Provierdera, Tiziana, *Ética e política in Giusto Lipsio: Aristotelismo, cristianesimo e antiumanesimo*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2012.
- Rus Rufino, Salvador y Zamora Bonilla, Javier, “La razón de Estado en la Edad Moderna. Razones sin Razón”, en Rus Rufino, Salvador (coord.), *Lecturas sobre el pensamiento jurídico y político de la Europa de las nacionalidades*, Universidad de León, pp. 11-28, 2000.
- Sánchez Madrid, Nuria, “Tácito en Lipsio: elogio de la constancia y relativización de los males públicos”, *Hybris*, vol. 6, Extra 1 (2015), pp. 51-70.
- Sánchez Manzano, María Asunción, “Justo Lipsio sobre la constancia”, *Estudios humanísticos. Filología*, 34 (2012), pp. 237-239.
- Schilling, Heinz, “Guerra y paz en la emergencia de la modernidad: Europa entre la belicosidad de los Estados, las guerras de religión y el deseo de paz”, *Pedralbes*, 19 (1999), pp. 53-70.
- Skinner, Quentin, *The foundations of modern political thought. Volume 2, The age of reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Todescan, Franco, “Francisco Suárez y la razón de Estado en el contexto de la literatura española del siglo XVII”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 51 (2017), pp. 49-65.
- Torrent Ruis, Armando José: “Segunda Escolástica española y renovación de la ciencia del derecho en el siglo XVI: un capítulo de los fundamentos del derecho europeo. I: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto”, *Teoria e Storia del Diritto Privato*, 6 (2013), pp. 1-77.