

Razón de Estado, pensamiento e ideología

Enrique Solano Camón
Dpto. Historia Moderna, Universidad de Zaragoza

1. Introducción

2. Bases teóricas e instrumentos del Estado en la Edad Moderna

3. La quiebra de los universales y la génesis del Estado

3.1 La “Universitas Christiana, su crisis: pensamiento político y humanismo cristiano

3.2 La Reforma Protestante y su expresión en el pensamiento político

3.3 El Concilio de Trento y el espíritu de la Segunda Escolástica.

4. La legitimación del poder y sus límites

4.1 Primeras luchas y su reflejo ideológico

4.2 Las construcciones doctrinales

5. Progresos del absolutismo

5.1 “Iusnaturalismo” y poder político

5.2 Avances y dificultades del absolutismo en Francia

5.3 Individualismo y absolutismo en Inglaterra

6. Pensamiento político en la España del Barroco

7. El derecho natural y el ocaso del absolutismo

7.1 Filosofía popular y reformismo en Francia

7.2 Filosofía y pensamiento político en Spinoza y Leibniz

7.3 El pensamiento político inglés en la segunda mitad del siglo XVII

7.4 John Locke, teórico de la “Revolución Gloriosa”

8. Epílogo

9. Bibliografía

10. Selección de Textos

1. INTRODUCCIÓN

En su obra *Los regímenes políticos occidentales* (1986) Jean Louis Quermonne manifiesta cómo un sistema político está integrado por todas las estructuras en las que la actividad humana organizada genera una proyección política. Es decir, viene a identificarse con la sociedad organizada políticamente, englobando además de las instituciones políticas, las estructuras sociales y económicas, el sistema de valores (religiosos, morales y culturales), el peso de la tradición en cualquiera de sus formas y el vasto campo de las ideologías, tanto dominantes como las minoritarias. Es decir, con todas las estructuras en las que la actividad humana organizada genera una proyección política.

Ya desde la Antigüedad la diferenciación entre “monarquía”, “aristocracia” y “democracia” (“república”), con sus correspondientes deformaciones -“tiranía”, “oligarquía”, y “democracia radical” o “demagogia”- expuestas por Aristóteles, había puesto de manifiesto la búsqueda de modelos de forma de gobierno. Una búsqueda que a lo largo de la Edad Media ofrecerá diversas reflexiones sobre el gobierno mixto en respuesta a las diferentes gradaciones que ofrece el inestable equilibrio dado entre la Corona -progresivamente afianzada- y los estamentos. En la época Moderna, el largo recorrido que supone la formación del Estado durante los siglos XVI y XVII nos lleva a distinguir una monarquía, de variable capacidad, que pugna por consolidarse como poder absoluto, y unos estamentos -poder parlamentario-, organizados en diversa forma y agrupados en distintos órganos, no siempre estables (cortes, cámaras, parlamentos, dietas, consejos, etc.), que corporativamente defienden intereses de grupos o particulares (poliarquía). Un dualismo, en fin, presidido por la ambigua diferenciación existente entre la esfera de lo público y de lo privado, lo que está acompañado por una difusa complejidad jurisdiccional.

2. BASES TEÓRICAS E INSTRUMENTOS DEL ESTADO EN LA EDAD MODERNA

Como pone de manifiesto J. A. Maravall, el paso de la estructura político-feudal a la edad Moderna iba a suponer la traslación del poder de los diferentes sectores feudales al príncipe, como representante máximo del Estado, o conjunto de dominios que pasaba a gobernar. Pero para que esa traslación fuera posible hay que considerar, al menos, la conjunción de tres formas teóricas. En primer lugar, el renacimiento del Derecho romano, de nuevo perceptible en la Europa del siglo XIII y que había difundido la idea de “príncipe absoluto”; un príncipe que concentra todos los poderes en su persona y cuya “voluntad” era ley. En segundo lugar, la normativa germánica, basada en la costumbre, gestora de la tradición feudal, cuya representación máxima estaba encarnada por el “Imperio” -poder temporal- y el “Papado” -poder espiritual-. Por último, en tercer lugar, la tradición escolástica medieval, renovada por la “neoescolástica”, que derivaba la autoridad real de Dios, bien directamente bien indirectamente, a través de la Comunidad.

Desde la segunda mitad del siglo XV los emergentes Estados europeos pretenden reforzar su poder, mediante el control de los cuerpos sociales privilegiados (Nobleza e Iglesia), tratando de adecuarlos a las nuevas exigencias; intentan arrinconar a los órganos representativos de los distintos territorios que conforman el mismo; así como el control de la vida municipal -según su origen y pertenencia-, introduciendo personas afines al poder central dentro de las instituciones municipales como principal mecanismo de control. Del mismo modo, van a desarrollar y establecer nuevos medios para justificar sus fines y vertebrar su estructura. Así, con el fin de reafirmar su soberanía el monarca procurará convertir a su Consejo en la más alta autoridad del Estado por encima de las demás instituciones y, muy especialmente, de los órganos representativos que limitaban su poder. Una pretensión que tendría bastante éxito en el occidente europeo mientras que en otros lugares se iba a hacer patente la debilidad de los soberanos. Así mismo el monarca multiplicará los representantes del poder acrecentando un sistema funcional, en el que la burguesía procedente del tercer estado tenderá a ocupar un lugar destacado al lado de la nobleza. Vertebrará igualmente la estructura judicial y se erigirá en su máximo representante, mientras que la conjunción de la Corona con los fundamentos teocráticos del poder, en los que ésta se apoyaba, generará instituciones y otras formas de poder paralelas. Al patrimonio real se agregarán, de un modo creciente, los recursos extraordinarios en forma de impuestos sobre las personas y los bienes, las tasas sobre los intercambios, así como la intervención de los grandes capitalistas en las haciendas reales. El

ejercicio de la actividad diplomática dentro y fuera de los Estados, por otra parte, será creciente, mientras que paulatinamente se irá definiendo toda una administración de guerra.

Efectivamente, superada la larga crisis bajomedieval, coincidiendo con el afianzamiento en la construcción de los Estados europeos, se iniciaba la paulatina transformación de las diversas composiciones militares heredadas de la época medieval en ejércitos permanentes. Este fenómeno iría acompañado de significativos cambios en el arte militar. Así, con el predominio del combate a pie el número de soldados se tornaba ahora en factor primordial para el triunfo; de la misma manera que la utilización de la pólvora y los renovados sistemas de fortificación derivaban en la guerra de sitios, lo que provocaba el declive de la caballería como instrumento básico del combate. Es así como el predominio de estrategias de desgaste, que absorbían los recursos en hombres y material, y la necesaria y costosa preparación logística se fueron imponiendo al socaire de la consolidación de los nuevos Estados. La complejidad y diversidad que tal proceso supuso en las esferas políticas de los diversos Estados europeos y sus relaciones la hace patente el profesor A. Corvisier cuando señala que “en términos generales, en Europa Occidental y Central, los ejércitos reales de la época moderna, surgidos a partir de los ejércitos feudales, no pertenecieron al rey, verdaderamente, sino al final de una evolución bastante larga”.

Es así como en la construcción de los Estados en lo que comúnmente consideramos política y culturalmente como la Europa del Barroco, en el ámbito de los siglos XVI y XVII, se pueden distinguir ciertas formas de Estado. En primer lugar, aquellos Estados en los que la Corona se afirma como poder supremo. Ese es el caso de la monarquía española, en donde las cortes castellanas, que desde el año 1538 no incluían a los estamentos privilegiados (Nobleza e Iglesia), dejaban de ser convocadas después de la muerte de Felipe IV en 1665, a diferencia de los Estados de la antigua corona aragonesa, en los que las Cortes, aunque convocadas mucho más escasamente, se mantendrán vigentes durante el resto de la centuria. En Francia, aunque no fueron formalmente abolidos, los Estados Generales dejarán de convocarse a partir del año 1614, no volviendo a ser reunidos hasta la Revolución de 1789, manteniendo su actividad sólo ciertos Estados Provinciales (Borgoña, Provenza, Languedoc, Delfinado o Bretaña). En Bohemia, tras la batalla de la Montaña Blanca (1620), el absolutismo se ejercerá sin límites, mientras que éste fue una realidad en la Inglaterra del siglo XVI.

En otros casos no encontramos con Estados en los que las asambleas llegarán a afirmar su soberanía. En esta ámbito tres organizaciones políticas fueron especialmente significativas: la monarquía polaca, en donde la Dieta constituida por los representantes de la nobleza controló el poder de la Corona; Inglaterra, monarquía en la que el Parlamento durante el siglo XVII pugnó por restaurar la soberanía y la consolidó definitivamente tras la Revolución de 1688; y la república de Holanda que con la Paz de Westfalia, rubricada el año 1648, obtenía finalmente su independencia de la monarquía española. Un caso peculiar como prototipo de Estado es el representado por las repúblicas italianas. En su obra *La formación del Mundo Moderno*, el historiador Alberto Tenenti lo explica en los siguientes términos “Las signorie y los regímenes principescos, que se instauraron desde, por lo menos, principios del siglo XIV, ofrecen un nuevo modelo de poder político: el de un príncipe aceptado, no por su legitimidad, por vínculos de vasallaje o siquiera por adhesión colectiva, sino porque se presumía que desempeñaba la función soberana por encima de los intereses particulares”. Significativa es, por otra parte, la organización política que representa el Sacro Romano Imperio Germánico, en el que los fundamentos políticos del poder medieval -“Imperio” y “Papado”- se encuentran en contradicción con las nuevas representaciones políticas del poder que caracterizan la construcción de los Estados en el periodo de tiempo al que hacemos referencia, ya que en el Imperio alemán la Dieta (*Reichstag*) no representaba ni a individuos, ni a estamentos, sino a Estados, principados y ciudades. Otros Estados, por el contrario, mostrarán a lo largo de los siglos XVI y XVII distintas alternativas del poder, como es el caso de varios estados alemanes, o los casos de Dinamarca, Suecia o Rusia.

3. LA QUIEBRA DE LOS UNIVERSALES Y LA GÉNESIS DEL ESTADO

En el ámbito religioso y político europeo las consecuencias del Cisma de Avignon pronto quedaron reflejadas en dos fenómenos de singular importancia para el discurso histórico. Mientras, por un lado, las corrientes conciliaristas (Concilios de Constanza y Basilea, entre otros) ganaban terreno en su pugna por quitar protagonismo a Roma en la dirección del mundo católico; por el otro, en Europa las monarquías occidentales -la Inglaterra Tudor, una vez superada la guerra de las Dos Rosas; la Francia de los Valois; y la España Trastámara, con los Reyes Católicos y su proyección a las Indias Occidentales- se fortalecían como estados nacionales, desarrollando una política regalista o de control de sus respectivas iglesias territoriales. Planteada así la cuestión el Papado acabó inclinándose por la segunda de las alternativas, a condición de ser reconocido como única autoridad, heredera de San Pedro, en el trono de la Iglesia. De esta manera, conseguía el reconocimiento de su poder soberano y absoluto en sus posesiones italianas y la primacía en los asuntos espirituales, a condición de reducir su intromisión en el resto de los estados cristianos y la renuncia de ejercer la potestad temporal que se había arrogado con la llamada “pugna de las investiduras”.

Pero la crisis de uno de los dos pilares básicos del pensamiento político medieval -el Papado- también se iba a ver acompañada por la crisis del segundo, el poder temporal encarnado por la dignidad Imperial, a pesar de los intentos por parte de los próximos al emperador Carlos V para recuperar el papel hegemónico del Imperio, tanto frente al Papado -pretensiones en las que destacó el erasmista Alfonso de Valdés-, como frente a cualquier otro representante del poder temporal. La derrota frente al nuevo monarca francés, Enrique II Valois (Paz de Vaucelles, 1556) tras la Paz de Augsburgo (1555) con los protestantes alemanes, en la que Carlos V se veía obligado a reconocer la libertad religiosa expresada en el “*cuius regio, eius religio*”, sancionaban la imposibilidad soñada por el Emperador de mantener la *Universitas Christiana* bajo una misma cabeza rectora, tal y como tiempos atrás había propuesto Marsilio de Padua (1275-1343) en su obra *Defensor Pacis*.

3.1 La “Universitas Christiana, su crisis: pensamiento político y humanismo cristiano

Ciertamente, la crisis de las doctrinas que habían legitimado *Universitas Christiana* y el vacío en la representación de poder que ello representaba, dio paso a otras teorías políticas, entre las que en primer lugar cabe destacar la novedosa

interpretación del poder diseñada por el florentino Nicolás de Maquiavelo (1469-1527) primordialmente en *El Príncipe* (1513), obra que, sin embargo, para la adecuada comprensión del pensamiento de Maquiavelo conviene considerarla junto con sus *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio* (1519). Maquiavelo consigue abordar el problema ético en el ámbito histórico y convertir la política en una ciencia empírica. Obra dedicada a Lorenzo de Médicis en su intento por recuperar su antigua posición en la cancillería florentina, Maquiavelo ofrece en *El Príncipe* una serie de máximas y argumentaciones cuyo objeto estriba en mostrar cómo debían de actuar los gobernantes para mantenerse en el poder. Unos planteamientos políticos que prescinden de cualquier tipo de supeditación moral o metafísica para centrarse en la estricta esfera práctica del gobierno. Defiende un Estado secularizado en el que el ámbito de la religión se convierta exclusivamente en un instrumento dirigido a la grandeza del príncipe; en consecuencia, nos encontramos con la antítesis de un agustinismo político que ahora da paso al ejercicio de la autonomía política. Cuidadoso analista político parte de la realidad humana al margen de cualquier otro tipo de connotación con el fin de discernir el porqué del apogeo y el deterioro de los Estados, así como el modo en el que éstos pueden cimentar su hegemonía.

Cuando en la obra de Maquiavelo se alude a que “el fin justifica los medios”, se hace referencia a que todo medio es lícito siempre que tienda, como fin último, a asegurar el propio dominio. Objetivo que se justifica en la consideración de Maquiavelo de que es el instinto egoísta el que caracteriza al ser humano, lo que lleva a los individuos débiles y vulnerables a reunirse y cobijarse bajo la protección del Estado. El maquiavelismo, en resumen, es una doctrina política positiva que responde a la necesidad de dar respuestas fortuitas en cada momento y de utilizar tácticas oportunistas para ello. Es así como desaparece la figura del monarca justo, moderado y generoso, defendido por los filósofos, pensadores y teólogos medievales, para dar paso a un príncipe cuyos fines se encuentran en el interés supremo del Estado y en la opinión que lo secunda en sus empresas.

Ante la omisión de cualquier fundamento de moralidad en la argumentación de la teoría política de Maquiavelo, otros autores apelarán a la imprescindible incidencia de los valores cristianos como fundamento en la praxis política para dirigir a los hombres hacia su salvación y, consecuentemente, como norma de actuación que afecta al propio príncipe. Destaquemos a Erasmo de Róterdam (1466-1536). Hijo bastardo de una burguesa y un clérigo profesó como monje agustino. Sabio cosmopolita, su vida transcurrió entre los Países Bajos, tierra natal,

Francia, Inglaterra, Suiza, Italia y Alemania. Buen conocedor del mundo humanista europeo permaneció fiel a sus ideas y a su iglesia. J. Vicens Vives, parafraseando una frase del historiador Huizinga lo define del siguiente modo: “la ortodoxia y la tradición, sin embargo, pesaban sobre sus espaldas, y es posible afirmar con algunos de sus mejores biógrafos que Erasmo buscaba la salvación del Papado por el Humanismo y éste por aquél”. Ciertamente, Erasmo no puede ser considerado como un teórico político, aunque sí como un claro inspirador de cómo debe estar inspirado éste. Cuando antepone la bondad del gobernante al mero ejercicio del poder no hace sino reclamar un orden moral frente a lo que considera una sociedad más corrupta y desordenada. Esto es lo que se desprende de su principal obra en este ámbito, *Institutio principis Christiani* (1516), especie de tratado educativo dirigido al entonces adolescente Carlos de Gante. Erasmo rechaza tanto la utilización de la guerra, como instrumento para dirimir las cuestiones, como el ejercicio de la tiranía por parte de los príncipes contra sus súbditos. En conjunto, expresa en su obra una visión de la política muy diferente a la postulada por buena parte de sus coetáneos, en la que el peso de la tradición, tanto cristiana como clásica, se hace notorio y en la que sobresale el argumento de la paz.

Cercano también a Erasmo se encuentra el inglés Tomás Moro (1480-1535) quien llegó a ostentar el cargo de Lord Canciller en el reinado de Enrique VIII. Ofreciendo una cierta aproximación a *La República* de Platón, propone lo ideal como lo primero y decisivo. En relación con su teoría política son dos los tratados que podemos considerar. Su *Historia del rey Ricardo III*, obra inacabada y menos conocida aparecida en los primeros años del siglo XVI, presenta a este monarca como un ejemplo de esa inmoralidad que puede llegar a caracterizar la vida y el ejercicio político de un príncipe. A partir de este hecho trata de extraer consecuencias morales, al mismo tiempo que pretende demostrar el resultado nocivo de las actuaciones tanto para los súbditos que las soportan como para el propio príncipe. Más conocida es su obra *Utopía*, de corte muy distinto a la anterior. En ella Moro pretende hacer compatible el bien de todos sin mermar la integridad de individuo. Presenta a *Utopía* como una isla perdida pero real, en la que los hombres disfrutaran de la felicidad al basar su vida en el gozo de los placeres espirituales. De esta manera, su percepción de la vida política se refleja en la obra en lo que Moro denomina “Estado previsor”. El mundo idílico que se representa es todo un alegato frente a los valores más codiciados del hombre (la propiedad, el dinero y el ejército), que definen la mezquindad del mundo renacentista que le rodea.

Desde una perspectiva política, sin duda, lo más significativo de la obra se encuentra en la prospección social que en ella se realiza. De la que se deduce que el inadecuado comportamiento de la sociedad no se debe tanto a la actitud de los gobernantes, ni a cualquier otro elemento extrínseco a ella, como a la misma estructura del sistema de una sociedad regida por los ricos poderosos y determinada por la ambición de riquezas. Como consecuencia de ello para mejorar la sociedad no es suficiente con la mera educación del príncipe sino que se precisa la educación de la sociedad en su conjunto, auténtica tarea que compete al humanista.

Mientras tanto en España, si durante el primer tercio del siglo XVI había sido la Universidad de Alcalá la que se encontraba a la cabeza de la innovación intelectual, tras sufrir ésta las consecuencias de la persecución anti-erasmista fue la de Salamanca la que Todo un sistema filosófico que, en absoluto, puede ser considerado como una mera continuación de la tradición medieval, sino que más bien sus protagonistas se van a convertir, en cierto sentido, en precursores del pensamiento político moderno. Destaquemos, abriendo camino a esta escuela, al P. dominico Francisco Vitoria (1492-1546), quien está considerado como uno de los precursores del derecho internacional. Efectivamente, sus opiniones en torno a la “guerra justa” le llevarán a plantearse la necesidad de un orden internacional, en el que los Estados puedan relacionarse en un plano de igualdad. Sostenía que la guerra solo podía ser aceptada siempre que se cumpliesen los requisitos de causa justificada, búsqueda de la paz y autoridad competente para declararla, y que, a falta de un tribunal internacional capaz de arbitrar en las disputas entre las partes, recaía tal responsabilidad exclusivamente sobre los soberanos justos. El P. Vitoria llegó, así, a cuestionar los “justos títulos” de la Monarquía relacionados con la conquista de América, aunque terminó por justificarla en el proceso de expansión del cristianismo.

3.2 La Reforma Protestante y su expresión en el pensamiento político

Durante el siglo XVI ninguna doctrina política fue capaz de generar tanta convulsión y acciones políticas como las provocadas por los reformadores. Así ocurre con Martín Lutero (1483-1546), quien descubre los problemas políticos en una perspectiva puramente religiosa. Desde los primeros instantes de su lucha, en lo que va a ser una larga trayectoria para devolver al cristianismo lo que considera como su auténtico sentido, dos argumentos se mantienen fundamentales a lo largo de la misma: el carácter divino de toda autoridad establecida y la separación radical entre la Fe y la Ley. Aspectos ambos a los que hace referencia en sus dos obras

esenciales, *Llamamiento a la nobleza cristiana de la nación alemana* y su tratado *De la libertad del cristiano*, aparecidas entre 1520 y 1521, años decisivos en el pensamiento de Lutero. En la segunda de ellas insiste en que la libertad del hombre es puramente espiritual e interior y, en consecuencia, carece de sentido político. Mientras que en su llamamiento *A la nobleza cristiana de la nación alemana* proclama el “sacerdocio universal”, lo que implica la desaparición del estado eclesiástico y, por lo tanto, de los privilegios inherentes a éste, ampliándose, de este modo, las atribuciones del poder temporal. En 1523 se publicaba *De la autoridad secular*, texto clave desde una perspectiva política. En él se insiste que la verdadera Iglesia es la iglesia invisible y que la libertad individual del espíritu se mantiene extraña a las relaciones sociales reguladas mediante su sujeción por parte la autoridad temporal. Limitado a sí mismo, el hombre es pecado y la sociedad humana una sociedad de fieras a las que se trata de dominar. En consecuencia, no hay ningún valor moral en la política.

La rebeldía de Martín Lutero frente al Papa (León X) y la aparición de sus 95 Tesis en la puerta de la Iglesia de la ciudad de Wittenberg el día de Todos los santos de 1517, adquirirán carta de naturaleza política cuando los días 17 y 18 del mes de abril del año 1521 en la Dieta alemana reunida en la ciudad de Wors Lutero defiende sus tesis apelando a las Sagradas Escrituras y se enfrenta con el Emperador. Pero una primera lectura de las tesis del agustino reformador, en donde queda hermanado el fundamento de la libertad del cristiano con el valor del mensaje evangélico, pronto se convertirá en abono propicio para el radicalismo social, unido a la herejía religiosa basada en el iluminismo y en las posturas apocalípticas, nada extrañas en el mundo medieval. Un deseo, en fin, de regresar a la pureza del cristianismo primitivo que, inspirado en los textos evangélicos, derivarán en el rechazo total del mundo, incluyendo la ruptura con el orden temporal; la tentativa de construir sobre la tierra el mundo de Cristo; o ambas actitudes a la vez.

Efectivamente, en Suiza y en diferentes lugares de Alemania del Sur un movimiento de carácter milenarista no tardó en instrumentalizar las ideas esgrimidas por Lutero. A.B. Bodenstein “Karlstadt” (1480-1541) liderará en un movimiento radical en la ciudad sajona de Wittenberg, que pondrá fin a la organización eclesiástica en la ciudad. En Suiza, el “sacramentario” Ulrico Zwinglio (1484-1531) con las doctrinas teológicas expuestas en su *Comentarius de vera y falsa religione* (1525) se erigirá en principal mentor de la reforma helvética. El reformador desarrolla la teoría de la “autoridad cristiana”, una curiosa mezcla entre

teocracia y democracia. Dado que actúa en representación de la comunidad de fieles, la autoridad secular tiene competencia en el terreno espiritual, siempre que su acción sea consecuente con los preceptos de Cristo. Por su parte, las repúblicas urbanas, caracterizadas por su propia autonomía municipal, se van a mostrar por más dúctiles para adoptar la Reforma instalando el nuevo poder, al mismo tiempo, político y religioso. Así, por ejemplo, en Estrasburgo se impone tempranamente la doctrina reformada, impulsada por Mathieu Zell, Capiton y, sobre todo, por Martín Bucer -Bucero- (1491-1538?); en la ciudad de Basilea, centro humanista de primer orden, destacará el papel de Jean Häusseggen -Oecolampade- (1482-1531); en 1536 Leo Jud redactaba la *Confessio Helvética*, auténtica confesión de las iglesias reformadas helvéticas a excepción de Basilea. Años después, Heinrich Bullinger (1504-1575), convertido en el sucesor de Zwinglio, redactará a título personal una segunda (posterior) *Confessio* en 1562 y se convertirá en el impulsor de la relación entre Zurich y Ginebra para la creación de un frente reformado común.

En el Sacro Romano Imperio Germánico, entre tanto, las particulares circunstancias socio-políticas que caracterizaban a los Estados que lo componían favorecieron el desarrollo de la reforma radical desde distintos ámbitos sociales. El caballero Ulrich von Hutten (1488-1523) en su *Queja y admonición contra el poder del Papa* (1520) animaba a Alemania recuperar su independencia de la tutela de Roma. Como resultado de ello una contienda social -“Guerra de los Caballeros” o “Guerra contra los frailes”- ensangrentará el territorio alemán entre 1521 y 1523. En diferentes núcleos urbanos los artesanos y tenderos se rebelan contra la aristocracia, tanto municipal como comercial, pero va a ser en los campesinos anabaptistas extendidos por diferentes territorios del Imperio alemán en donde la acción de los “sacramentarios” iba a mostrarse con mayor contundencia contra unos príncipes y magistrados que no podían aceptar que se cuestionase el orden social del que ellos eran los principales favorecidos.

Los anabaptistas se presentan como un movimiento contrario a toda jerarquía y a la propiedad; embebido en el iluminismo, el misticismo y la visión apocalíptica del mundo, y sin una doctrina teológica propia. Thomas Münzer (1490-1525), un iluminado obsesionado por visiones apocalípticas pronunciará ¡Hay que destruir a los impíos, pues la consumación de los tiempos está próxima! El sentido mesiánico que éste otorga a su pretendida lucha por la igualdad social induce a los campesinos a sentirse los elegidos por Dios para hallar la nueva tierra prometida que sentían bajo sus pies. En la primavera de 1525 la violencia campesina se extendía como un reguero de pólvora por el centro y sur de Alemania fruto de la

exacerbación y del odio acumulado. Martín Lucero no tardaría en reaccionar. En su alegato *Contra las hordas salteadoras y asesinas de campesinos*, presentado en la primavera de 1525, requería de los príncipes y *todos los que puedan destruir, matar y apuñalar, secreta o abiertamente...* para acabar con la rebelión. La cruel represión no se hizo esperar. En Frankenhausem los campesinos eran aniquilados y el propio Münzer capturado y decapitado. Desde entonces el luteranismo iba a sustituir el principio de “libertad cristiana”, que se puede deducir de los primeros escritos de Lutero, por el reconocimiento de una iglesia asumida desde el poder temporal, lo que será acogido por los príncipes reformados para la construcción de sus respectivas iglesias nacionales. Todavía algunos años después (1534) en la ciudad de Münster Juan de Leyden instauraba una dictadura teocrática, experiencia “comunista”, que habría de prolongarse apenas durante un año. Pero la beligerancia anabaptista iba a derivar paulatinamente hacia un quietismo místico, basado en la confianza de que al final se produciría el juicio divino sobre los justos y sus enemigos.

El año 1536 aparecía en Basilea, en edición latina, Christianae religionis Institutio, obra dedicada a Francisco I de Francia, si bien será la edición francesa de 1541 la que alcance mayor difusión. Su autor Juan Calvino (1509-1564), formado en un ámbito escolástico, primero, y erasmista después, sabría beneficiarse de su doble formación jurídica y teológica. En su *Institutio* Calvino destaca un sentido del Estado, que no aparece en Lutero, al mismo tiempo que ofrece una doctrina política más sólida. A diferencia de Lutero, plantea Calvino una cierta unidad entre lo espiritual y lo temporal, en la que “la subordinación a la ley divina no sólo no excluye una política racional, sino que la hace necesaria, al mismo tiempo que ratifica el principio de que toda “autoridad es respetable por sí misma porque está fundada por Dios”, dado que la función de ésta no es otra que la de la misión espiritual de “dirigir a los hombres en conformidad con Dios, con vistas a facilitar su salvación”. Por ello Calvino insta a los cristianos a que obedezcan a sus “magistrados”, sea cual sea la forma política en la que se presenten e, incluso, aunque ésta pueda llegar a ser tiránica. El año 1536 acudía Calvino a la ciudad de Ginebra con la intención de ayudar a Guillaume Farel (1489-1565) a organizar la nueva Iglesia y prepararla para ejercer sobre el gobierno la influencia necesaria, para que se cumpla con el Evangelio calvinista. En 1541 Ginebra se convertía en la nueva Roma, con un régimen netamente clerical: una *auténtica dictadura religiosa*. Sus Ordenanzas definían al consistorio ginebrino como un cuerpo mixto responsable de que imperase la disciplina eclesiástica, para lo que debía ejercer un

minucioso y severo control de la vida pública y privada; la función de los pastores dentro de él se convertía así en determinante. Desde entonces la propagación del calvinismo por Europa pronto fue una realidad.

En conjunto, se puede concluir afirmando que los nuevos postulados políticos surgidos de la reforma protestante, en función del tiempo y las circunstancias que concurrían, contribuyeron a dar forma a nuevas y distintas corrientes de pensamiento político que oscilaron desde el absolutismo de inspiración teológica que directamente unía a quien ejercía el poder con la divinidad, sin intervención del Papado ni cualquier otra jerarquía eclesiástica, hasta el ejercicio de un constitucionalismo legitimado y acompañado de diversos matices interpretativos de carácter primordialmente teológico, al menos en un primer momento. Y, ciertamente, aún deberá pasar cierto tiempo para que los fundamentos teológicos den paso a una interpretación natural del origen del poder.

3.3 El Concilio de Trento y el espíritu de la Segunda Escolástica

Hasta la Dieta de Worms de 1529 Carlos V no había calibrado la magnitud del movimiento reformado. Sin embargo, la concertación de los príncipes luteranos el año 1530 en la liga de Smalkalda, para resistir mediante las armas al Emperador, evidenciaba la envergadura del problema. Carlos V se encontraba ante la ruptura de la cristiandad, mientras que la represión de la herejía se iba a convertir en asunto de los príncipes de los estados católicos, que veían en la expansión de la Reforma un riesgo para la unidad y el poder en sus Estados. El año 1545 se inauguraba el Concilio de Trento con el fin de asegurar la unidad de la fe y la disciplina eclesiástica. Sin embargo, La grave derrota sufrida por el Emperador a manos de Mauricio de Sajonia en Innsbruck (1552), obligaba a Carlos a disolverlo. Cuando el año 1562 se abra la que será la última etapa del Concilio los objetivos se habrán modificado. Lo que se planteaba ahora era una reordenación dogmática y disciplinaria, que habrá de influir en el posterior transcurrir del catolicismo, pero también una actitud política y militante frente a lo que representa el mundo protestante. Con ello, el espíritu de la Contrarreforma pasará a prevalecer en la mayor parte de los principales estados europeos del mundo católico.

Mientras tanto en España, a lo largo de la primera mitad del siglo XVI, el humanismo cristiano había ya puesto de manifiesto una línea de pensamiento propia, en la que iban a descollar dominicos de la talla de Francisco Vitoria (1483-1546), Domingo de Soto (1494-1560) o Melchor Cano (1509-1560),

estos dos últimos con un destacado papel en el Concilio de Trento. Ahora, durante la segunda mitad de la centuria, serán jesuitas como Gabriel Vázquez, Luís de Molina o Francisco Suárez los que prosigan la labor realizada por sus antecesores, llevando a cabo una importante reelaboración de la doctrina eclesiástica del derecho natural e internacional. Aunque todavía algunos de ellos sostienen que el Papa tiene legitimidad para deponer a un príncipe herético, son muchos los que participan de las ideas del cardenal italiano Roberto Belarmino (1542-1621), quien en sus obras (*De sumo pontifice*, 1586; *Tractatus de potestate summi pontifici in rebus temporalibus*, 1610) atribuye, en lo temporal, un derecho limitado al Papado ejercido *ad finem spiritualem*, con el fin de hacer frente a aquéllos que hagan peligrar, en el terreno político, la salud en la cristiandad. Por otra lado, el concepto de *resública cristiana* poco tiene que ver ahora con ese cuerpo político único de la cristiandad medieval, sino que hace referencia a toda una suma de Estados diferentes y soberanos.

4. LA LEGITIMACIÓN DEL PODER Y SUS LÍMITES

El punto de referencia representado por el modelo de los emperadores del Bajo Imperio romano iba a servir a los príncipes de la Baja Edad Media para equipararse a dichos emperadores mediante la conocida fórmula *rex superiorem no recognoscens in regno suo est imperator* (el rey es emperador no reconociendo superior en su reino). De manera paulatina, entre los siglos XII y XVI se iría separando al rey del Derecho, liberándolo progresivamente del deber jurídico de cumplirlo. Todo un análisis teórico que, de forma paralela, tuvo su expresión en la misma práctica de gobierno, a partir de las sucesivas interpretaciones dadas a la clásica sentencia *Princeps legibus solutus est* del jurisconsulto Ulpiano: el rey está liberado de las leyes, por encima de ellas.

El poder real sabría contar con leales defensores; un poder real que se va a beneficiar del reforzamiento del sentimiento nacional, que ahora aflora en los Estados. Así ocurre en Francia, de la mano de las teorías galicanas, en tiempos de Enrique IV; en Inglaterra con Isabel I y el desarrollo de la doctrina de la obediencia, asentada en el anglicanismo inglés; o con la justificación político-religiosa del espíritu contrarreformista de la España de Felipe II. Estamos haciendo referencia a los “*Políticos*”, entre los que sobresale la figura del canciller francés Michel de l’Hôpital, monárquicos cuyo nexo común se halla en su adhesión, de tradición y de sentimiento, a la monarquía. De algún modo, todos reconocen la existencia de

leyes fundamentales en un contexto en el que las fórmulas absolutistas que aportan, en relación con la naturaleza del poder real, se muestran ambiguas, lo que se traduce en una disfunción interpretativa entre la teoría y la realidad. Nos hallamos, a fin de cuentas, ante el protagonismo dialéctico del orden social aristocrático y del orden político monárquico, de tal manera que parece razonable considerar que el peso de las ideas monárquicas quedaba determinado de acuerdo con las circunstancias que concurrían cuando estas ideas se proclamaban.

4.1 Primeras luchas y su reflejo ideológico

Cabe preguntarse, pues, si mientras las leyes continúan vigentes sin haber sido derogadas por el príncipe ¿debe éste cumplirlas?; o, por el contrario, ¿puede tomar decisiones opuestas a las leyes vigentes y, por tanto, lesivas a los súbditos y sus derechos reconocidos por estas leyes? En consecuencia, ¿cómo distinguir al monarca absoluto del tirano? Cuestiones éstas que van a formular pensadores, políticos y teólogos.

Un primer caso lo hallamos en la *Confesión* firmada en 1550 en Magdeburgo, ciudad que se estaba resistiendo al Interim de Augsburgo de 1548. En ella se manifiesta que “cuando César pretende abolir la verdadera religión, actúa contra Dios por inspiración diabólica; pierde su legitimidad, y resistirle mediante las armas es no sólo un derecho, sino un deber”. De manera que la agresión por parte de la autoridad contra la vida, la libertad o la propiedad se convierte en un motivo que justifica el derecho de resistencia. Tanto los ingleses Christopher Goodman y John Ponet, como el escocés John Knox (1510-1572) no dudarán en afirmar que los pueblos tienen la misión de hacer respetar la ley de Dios por encima de los príncipes y, si es necesario, contra ellos. En los Países Bajos, por otra parte, la virulenta represión producida por el duque de Alba entre 1567 y 1563 va a provocar un foso insalvable entre el movimiento legítimo germinado y la fidelidad al príncipe legítimo.

También hay que recordar en Francia a los llamados monarcómanos, conjunto de humanistas, críticos y teólogos, asentados sobre la nueva fe calvinista, cuyos libelos y tratados constituyen un importante instrumento de orientación en el contexto de la orientación política de finales de la centuria. Nos encontramos ante un monarca sujeto a las leyes; atado por el pacto. Como se lee en las *Vindiciae contra Tyrannos* (atribuida a la colaboración de Hubert Languet con un amigo de Coligny, Philippe du Plessis-Mornay), “nunca existió un hombre que naciera con la corona sobre las sienes y el cetro en la mano”. Los monarcómanos tratan, en

conjunto, de conciliar la soberanía, como potestad suprema del rey, con la obligada obediencia que debe éste a determinadas “leyes civiles” (normas no de derecho natural sino positivas), llamadas por algunos “leyes fundamentales”, sin las cuales el mismo orden estatal y social es inconcebible; leyes que significan o “constituyen” el fundamento del Estado y del mismo poder real. Al quebrantarlo el rey se convierte en un tirano. La cuestión es ¿quién castiga la ruptura, la actitud de un tirano “manifiesto”?, ya que, como Théodore de Bèze (1519-1605), sucesor de Calvino y autor *Del derecho de los magistrados y sus motivos*, manifiesta, “a ningún particular le está permitido oponer a la fuerza del tirano la fuerza de su autoridad privada”. La respuesta otorga tal función a los “magistrados subalternos”, es decir, a los “tutores del pueblo” (en las *Vindiciae*), a los oficiales, a los grandes. Nos encontramos, en consecuencia, con la teoría de la resistencia: Si todo régimen político se basa en el consentimiento popular y estos pensadores calvinistas defienden que toda autoridad proviene de Dios, el poder que a través del consentimiento del pueblo se transfiere al rey es de derecho divino y, por ende, la rebelión contra el tirano ostenta esta misma calidad. Aunque como acabamos de ver y matiza J. Touchard, el pueblo, constantemente invocado, sólo actúa a través de sus “representantes”, es decir, a través de la aristocracia de los cuerpos intermedios, en tanto que cuerpo.

Cargadas de vigor contractual se presentan, por lo demás, las formulaciones del jesuita Juan de Mariana (1536-1623), claro exponente del pactismo político medieval. Autor de *De Rege et regis institutione* (1598-1599) proclama que el “*Princeps non est solutus legibus*” (el príncipe no está liberado de la ley) y que el poder se encuentra repartido entre la “república”, expresión de los estamentos de la sociedad, y el Príncipe, quien, en parte, se lo ha cedido en un acto de carácter pacticio, lo que obliga al príncipe, en su ejercicio de gobierno ordinario, a no desbordar los límites de su propio poder en lo que afecta a la ley divina y al derecho natural, así como a las “leyes fundamentales” históricamente positivadas en cada reino, que son las que caracterizan la estructura fundamental del poder en el mismo. Son tres las normas que el padre Mariana considera fundamentales: la que establece el orden de sucesión a la Corona; la relativa a la percepción de los impuestos; y la que asegura el respeto a la religión propia de cada reino. Realmente Juan de Mariana establece, mediante el respeto debido de las leyes fundamentales, un puente ideológico atento a la defensa de los intereses de los estamentos privilegiados ante -y si es necesario frente a- la soberanía absoluta del Príncipe.

4.2 Las construcciones doctrinales

Partidario del reforzamiento y la consolidación del Estado Jean Bodin (1530-1596), personaje de vasta cultura y hombre de leyes, se presenta como un decidido defensor del absolutismo, que lo fundamenta principalmente en su concepto de soberanía, a la que define como absoluta e indivisible. El año 1576 publicaba *Los seis libros de la República* en donde defendía que la soberanía absoluta del príncipe equivalía al ejercicio del poder por parte de éste, desligado del Derecho positivo, superior a él, y superior e independiente respecto a cualquier otra instancia. Su tratado, sin duda, pretende revitalizar el pensamiento político, al mismo tiempo que ofrecer alternativas mediante el mismo a la situación por la que atravesaba una monarquía francesa aún aturdida por los sucesos acaecidos en la Noche de San Bartolomé (24 de agosto de 1572) y debilitada por la confrontación civil, tanto política como religiosa.

En el pensamiento de Bodin aparece la familia como soporte de la sociedad que conforma a la República. La intervención de este argumento en la definición del Estado reviste un doble interés. Ya que, por una parte, al preceder históricamente la familia al Estado, permite a nuestro autor incorporar una imagen paternalista a la autoridad del soberano, mientras que, por otro lado, le sirve para justificar el carácter intangible de la propiedad privada: “no hay cosa pública si no hay algo en propiedad”. En relación con esto Bodin subraya que el soberano no puede derogar ni incumplir determinadas leyes fundamentales “que tocan al estado y establecimiento del reino”. Se refiere sustancialmente a la ley de sucesión a la Corona (Ley Sálica) y a la inalienabilidad del patrimonio. Asimismo y pese a que no concede a los Estados Generales en Francia ningún tipo de intervención en la soberanía, sostiene un principio -reminiscencia de la tradición- como es el que el monarca no pueda establecer impuestos a los súbditos “más que por los Estados del pueblo, y de cada provincia ciudad o comunidad”. Aspecto este último que contrasta con otras ideas de carácter más innovador, tales como proponer un ejército nacional y permanente, la unificación de pesos y medidas, o la puesta en marcha de medidas que contribuyan a fortalecer la autoridad y cohesión del Estado.

Aun cuando admite otras formas de gobierno Bodin manifiesta su preferencia formal por la monarquía, en consonancia con su principio “no puede haber más que un soberano en una República...” y aclara que la “monarquía real” o legítima es “aquella en la que los súbditos obedecen a las leyes del monarca y el monarca a las leyes naturales”, de modo que, en lenguaje bodiniano, ésta concilia lo absoluto de la soberanía y la libertad de los súbditos -principalmente la propiedad privada de los

súbditos- que el soberano está obligado a proteger y respetar. En relación con ello fundamenta la autoridad política en un orden natural, no en la concepción del derecho divino. Es decir, contempla las cuestiones políticas en el escenario del Estado soberano, sin que por ello deje de valorar la substancial función de la religión en la educación y en el cuidado de la moral y de la vida intelectual de la sociedad. Recomienda, en consecuencia, la tolerancia en una República que, de hecho, concibe virtualmente secularizada. Destaquemos, por último, el relativismo histórico que impregna la obra de Jean Bodin y que aplica a todo sistema político afectado por unas condiciones históricas dadas; al mismo tiempo que asume que la evolución impone adaptaciones, sin que ello quiebre la sintonía entre conservadurismo y el reformismo que la evolución.

Si la política de Bodin hemos de encuadrarla en el ámbito de la tradición nacional de un Estado que se conforma en torno a una dinastía, en una dinámica de paulatina centralización, la del westfaliano Johannes Althaus -Althusius- (1557-1638) se enmarca en el escenario alemán, caracterizado por los particularismos provinciales y locales, y, más específicamente, por los anhelos autonomistas de las repúblicas urbanas amenazados por entonces por el desarrollo del Estado territorial; permaneciendo como única constante el antagonismo entre todos los cuerpos políticos y la autoridad imperial. Destaquemos su obra *Politica methodice digesta*, cuya primera edición es del año 1603, aunque debemos destacar la reedición aparecida en 1614, notablemente enriquecida en extensión y contenido.

No parte Althusius de ninguna consideración normativa, sino del hecho -con anterioridad ya esgrimido por Aristóteles- de que el hombre es un animal social y, en consecuencia, integrado en grupos, lo que le lleva a formular la noción de *comunidad orgánica*. Así considerado, establece todo un sistema cuyo análisis lleva a cabo mediante una descripción de los diferentes planos de la vida social, desde la familia hasta el Estado, y lo formula de una manera “simbiótica”. La política, como arte de hacer vivir a los hombres en sociedad, parte del conocimiento de la naturaleza social.

Entre la gama de los diferentes organismos que analiza subraya: la *familia*, célula natural en la que se forma la sociabilidad; el *colegio* o *compañía*, agrupación voluntaria en la que se exhiben los dos rasgos más significativos de las concepciones de Althusius: el “gobierno democrático” y la “cohesión orgánica”; la *comuna* o la *Ciudad*; la *provincia*, integrada por los órdenes o *colegios generales* (el clero, la nobleza, los burgueses y los campesinos). Culmina la pirámide el *Estado*, comunidad simbiótica integral que posee una “suficiencia universal”, presentado

como una federación de regiones y ciudades autónomas. Althusius insiste en la unidad nacional del Estado, cuya soberanía, atributo específico suyo, pertenece a la comunidad en sí misma, no a su jefe. El rey, *summus magistratus*, está sometido a las leyes; es el pueblo el que detenta la majestad. De manera que si el monarca incumple los compromisos contraídos con la comunidad, ésta adquiere el derecho de resistencia, incluso hasta la secesión si ésta se prolonga. Si la construcción del Estado de Althusius es federalista por genética, tal planteamiento choca, sin embargo, con su sistematismo jurídico, destinado a construir un Estado tan coherente como el preconizado por Bodin, autor con el que, por otra parte, coincide tanto en el respeto por la propiedad privada, como en una inclinación a supeditar las cuestiones religiosas a las necesidades políticas, a pesar de su confesión calvinista.

Hagamos referencia, por último, a Francisco Suárez, figura de gran erudición y espíritu abierto, representante de la Segunda Escolástica durante la segunda mitad del siglo XVI y primeros lustros del XVII; y autor de obras como *De legibus*, tratado de filosofía política publicado en 1612; la *Defensio Fidei*, aparecida el año 1614, en donde aparece expuesto con energía un aspecto esencial en su doctrina, como es el poder indirecto del Papa; o su voluminoso tratado *De bello*, de contenido más propiamente político, editado ya con carácter póstumo el año 1621. Suárez sostiene que la existencia del Estado, de acuerdo con los planes de la sabiduría divina, responde al carácter social de la naturaleza humana, con lo que coloca a la comunidad civil “totalmente en el plano de la naturaleza” y establece una clara distinción entre lo temporal de lo espiritual. El Estado engloba a individuos conscientes y libres que reconocen, a través de la razón, la necesidad *a priori* de su existencia. Es pues un *corpus mysticum*, hecho de necesidad y de libertad, cuyo fin es el bien común, al que Suárez denomina “una verdadera felicidad política”.

Un aspecto característico de Suárez en lo que atañe a su idea del Derecho y de su pensamiento político es el valor que otorga a la ley como principio básico. Una ley que regula, de manera específica, el obrar humano y que él define como “un precepto común, justo y estable, suficientemente promulgado”. Ésta se expresa a través del “Derecho natural”: “ley naturalmente existente en nosotros y en virtud de la cual somos capaces de distinguir el bien y el mal”.

En su pensamiento político Suárez proclama la soberanía del pueblo, ya “que todos los hombres nacen libres por naturaleza, de forma que ninguno tiene poder político sobre el otro”, así como la libertad de cada comunidad para dotarse del régimen político que considere más oportuno, aunque Suárez manifieste su

predilección por la monarquía como forma de gobierno más idónea. Cuando se funda el Estado la comunidad (*res pública*) es libre para elegir un régimen, pero una vez instaurado éste ya no lo puede cambiar. De esta forma el poder de la comunidad (*potestas*) se transfiere al príncipe, de forma irrevocable, quien pasa a ostentar la soberanía recibida de Dios a través de la comunidad. Suárez, no obstante, establece ciertos límites a la soberanía absoluta, que tienen en el concepto de “ley” su fundamento. Así, el soberano legítimo no puede actuar contra el bien común y las leyes del reino, que definen los fines del Estado, pues entonces se convertiría en un tirano; y, por ello, tampoco puede vulnerar los privilegios y franquicias, territoriales o sociales, por él previa y liberalmente concedidas a sus súbditos, ya que, basada su legitimidad en la búsqueda del bien común, son irrevocables.

Por otra parte, Suárez da respuesta al viejo conflicto existente entre el poder espiritual y el temporal. En su tratado *Defensio Fidei* sostiene que el Papa puede dirigir, incluso deponer, a los reyes para la realización de los fines espirituales de la Iglesia. No obstante, pese a su inspiración teocrática, se distancia de las concepciones medievales, que formulaban el conflicto de poderes en relación con la idea de Imperio. Finalmente, en relación con el ámbito internacional, Suárez desarrolla su teoría continuando con la tradición inaugurada por el padre Vitoria y hace referencia a la existencia de Estados soberanos por igual, cuyas relaciones se hayan reguladas por el *Ius Gentium* o “Derecho de gentes”. Pero Suárez en este terreno vincula el Derecho de gentes al Derecho natural, si bien mantiene una diferencia entre los dos. Así mientras que las obligaciones que emanan del Derecho natural poseen un valor absoluto e invariable, el Derecho de gentes tiene sencillamente el carácter empírico de un conjunto de convenciones y de costumbres, que obligan en tanto son objeto de un acuerdo general y que evolucionan como todas las opiniones. Por lo que difícilmente se puede hablar de que el Derecho internacional pueda limitar la soberanía nacional, a no ser en el campo de la moral.

5. PROGRESOS DEL ABSOLUTISMO

Aunque durante cierto tiempo lo refuercen, el desarrollo del capitalismo, los conflictos sociales o la guerra colaborarán a socavar el absolutismo. Pero el mayor peligro para el absolutismo va a venir por otra vía aparentemente ajena a la política: los avances del pensamiento científico y del racionalismo. Los hombres de ciencia y los pensadores mantienen estrecho contacto de país en país, y los vínculos entre pensamiento científico y pensamiento político acaban haciéndose evidentes. En este contexto durante el siglo XVII se produce una transformación de las ideas llevada a cabo por los teóricos del Derecho natural cuyas obras, aunque pertenecen a la historia del Derecho más que a la historia de las ideas políticas, se hallan impregnadas del ambiente económico y social en el que éstas son elaboradas.

5.1 “Iusnaturalismo” y poder político

Tal es el caso de Hugo Grocio (1583-1645) cuya obra representa la transición entre el “Derecho natural metafísico” y el “Derecho natural racionalista”. Una evolución resultado de varias causas, como son que al nuevo conocimiento de la naturaleza, debido al progreso de las ciencias y al descubrimiento de nuevas tierras, debía corresponder una nueva dimensión del Derecho natural; una confianza aumentada en la posibilidad que el hombre tiene de comprender y utilizar la naturaleza; o una nueva concepción de la naturaleza que se formula ahora como laica, aunque se vaya imponiendo paulatinamente. Sin embargo, la causa principal de esta evolución la encontramos, sobre todo, en que las leyes del comercio pasan a convertirse en leyes naturales, mientras que el derecho más natural consiste en gozar del bienestar y de la paz. Así, los nuevos teóricos del Derecho natural invocan ahora la utilidad general, los derechos del individuo y el estado de naturaleza.

Para Grocio el Derecho natural es “un decreto de la recta razón indicando que un acto, en virtud de su conveniencia o inconveniencia con la naturaleza racional y social, está afectado moralmente de necesidad o de ignominia, y que, como consecuencia, tal acto está prescrito o proscrito por Dios, autor de esa naturaleza”. Convierte, pues, la sociabilidad en una función esencial y, junto a ello, liga el derecho de propiedad al de soberanía. Grocio desea un poder fuerte, capaz de favorecer la expansión comercial y hacer reinar el orden y la paz en un Estado. Autor de *De iure belli ac pacis* (1625) pretende humanizar, legalizar la guerra, aunque no suprimirla. Piensa en un Estado Universal, en una sociedad internacional formada por todos los Estados, que tengan relaciones entre sí,

aunque para él “Derecho de gentes” no sea más que un mero aspecto de Derecho natural.

El alemán Samuel Pufendorf (1632-1694), del que destacamos sus trabajos *El derecho natural y de gentes* (1672) y *Deberes del hombre y del ciudadano* (1673), es el verdadero teórico del derecho natural, considerado como un derecho necesario e inmutable, deducido por la razón de la naturaleza de las cosas. Por consiguiente, la función de la autoridad consiste en hacer leyes que tengan por objetivo la observación del derecho natural. Preocupado por liberar de la teología a la filosofía del derecho, no vacila en afirmar que “las leyes de la naturaleza tendrían pleno poder para obligar a los hombres incluso si Dios no las hubiera proclamado de añadidura mediante verbo revelado”. En resumen, la doctrina del derecho natural permite justificar cualquier poder, a condición de que apareciera como razonable y útil para la sociedad. Por eso a medida que el absolutismo pierda terreno, las teorías del derecho natural poseerán un contenido político diferente al que tenían en los autores que se acaban de reseñar.

5.2 Avances y dificultades del absolutismo en Francia

Las ideas, que durante el siglo XVI habían servido para legitimar y fundamentar el absolutismo político, en el siglo XVII van a servir de base para la puesta en marcha de nuevos planteamientos en torno a un concepto político, entonces concebido como fundamental, como es la razón de Estado. En Francia las obras doctrinales son numerosas aunque no aportan una nueva concepción del poder y quienes las escriben son, en su mayoría, hombres que hacen política (monarcas, ministros, gente de la Corte o de la Iglesia), nutridos por sus experiencias e inspirados por los acontecimientos. Cabe considerar, sin embargo, dos estilos en el absolutismo francés del siglo XVII: el representado por la época del Cardenal Richelieu, que se cierra con ese auténtico “canto de cisne de la caballería francesa” que es el movimiento de la Fronda; y el que se corresponde con la Francia de Luís XIV.

El Cardenal Richelieu (1585-1642), valido y mentor de Luís XIII, pugna contra la aristocracia, la herencia del feudalismo y las guerras de religión. No es un teórico del absolutismo, es un hombre de acción con poder que pretende hacer buen uso del mismo. Representa, pues, la realización práctica del concepto de razón de Estado. Así en la obra *Le Testament*, fuera de proponer máximas de valor universal, se piensa en el bien de Francia y en los esfuerzos para conciliar la moral cristiana con la razón de Estado en la conducta a tal fin encaminada. En resumen,

en la difícil experiencia adquirida en el gobierno del Estado que le gustaría legar. No se puede obviar aquí el cartesianismo de René Descartes (1596-1650), en lo que a ideas políticas se refiere. La actitud de Descartes hacia la política contrapone su conformismo político y su respeto por los poderes establecidos, con un espíritu independiente en busca del reformismo moral. Y si bien sus reflexiones sobre el poder tienen una importancia limitada en relación con su filosofía general, su influencia llegará a ser muy notable en el campo político.

Tras la muerte de Richelieu a finales del año 1642 le sucedió el Cardenal Mazarino (1602-1661), cuyo poder habría de mantenerse durante la regencia de la reina Ana. Su gobierno se vio conmocionado por los levantamientos de la Fronda (1648-1653) contra su política absolutista. Con la Fronda el respeto a la Corona se contrasta con el desafecto a ministros y favoritos, y muy especialmente contra Mazarino, el ministro “detestado”. Clarividentes documentos son a este sentido las *mazarinadas*, nombre dado a los libelos, canciones y folletos prodigados, por entonces, contra el ministro-valido de la Regente. Si bien durante este periodo la figura de Paul Gondí, Cardenal de Retz (1621-1679), autor de unas *Memorias* cargadas de desenvoltura, audacia y cinismo, descuella más, el personaje más característico de la Fronda parlamentaria es, sin duda, Claude Joly (1607-1700). En su tratado *Selección de máximas verdaderas e importantes para la institución del rey, contra la falsa y perniciosa política del cardenal Mazarino, pretendido superintendente de la educación de Su Majestad* (1652) se alude a las limitaciones de un poder real, que no puede disponer de sus súbditos a su voluntad y placer. Por su parte, el Cardenal de Retz, sin plantearse en formular una teoría del poder, aún confía en el resplandor de la verdad y sus ideas políticas, con significativas matizaciones, tendrán eco en pensadores algo posteriores como Fénelon, Saint-Simon o Montesquieu. La nostalgia de la Fronda, por último, se encuentra en figuras como La Rochefoucauld, cuyas *Máximas* están preñadas de pesimismo moral y político, y en las que destacan la primacía del egoísmo y de la razón de Estado; o como Mme. De Sévigné, cuyas *Cartas* expresan parecido contenido.

Una vez superada la Fronda la consolidación del absolutismo en Francia es incuestionable. Francia desea la paz y el orden. Luís XIV, a quien se atribuye la frase “el Estado soy yo”, pasa a encarnar la monarquía absoluta. Investido de su majestad y del origen divino de su poder el “Rey Sol” representa la unidad del Estado y acomete su centralización administrativa. Si el absolutismo del “Rey Sol” se manifiesta mejor en su ejercicio cotidiano que en sus *Memorias para la instrucción* del Delfín y otros escritos, Jacques-Benigne Bossuet (1627-1704) será

su infatigable teórico. Y aunque no pretenda definir una teoría política en su conjunto, su visión tanto de la historia (*Discursos sobre Historia universal*) como de la política (*Política extraída de las propias palabras de las Sagradas Escrituras*) fundamentadas en la fe, le convierten en un férreo defensor del orden establecido en Francia.

La tradición –afirma Bossuet- ha de ser defendida como producto de lo inmutable y expresión de la verdad frente a los cambios que son fruto del error, ya que ponen de manifiesto “una confusión que la verdad no conoce en absoluto”. Esgrime, por otra parte, los argumentos de autoridad y utilidad para justificar la necesidad de la obediencia, un tema que domina su obra. Bossuet ve en la monarquía la forma de gobierno más antigua, común y natural, pero no excluye en su pensamiento otras formas de gobierno. Para él la autoridad real es sagrada, ya que los príncipes son los lugartenientes de Dios en la tierra; paternal, tanto desde una perspectiva antropológica como pastor que debe conducir a sus súbditos en el Estado, como en cuanto a encarnación de padre, principal figura de la familia, base fundamental de la sociedad; absoluta, sin que ello se confunda con el ejercicio de un poder arbitrario; y sometida a la razón que debe guiar la acción del príncipe, lejos del humor o la pasión. Elimina, en consecuencia, cualquier atisbo de secularización en la forma de concebir la soberanía y va mucho más lejos que los escolásticos en la concesión de una *plenitudo potestatis* al soberano. Circunstancia que no impide considerar a Bossuet como un galicano, aunque lo manifieste de una manera muy moderada. En 1682 llegará a afirmar “que los reyes y los soberanos no se encuentran sometidos, por orden de Dios, a ningún poder eclesiástico en las cosas temporales.

5.3 Individualismo y absolutismo en Inglaterra

En Inglaterra la teoría política durante la primera mitad del siglo XVII se encontró condicionada por el debate en torno a las vinculaciones entre religión y política, un debate establecido en un clima de desarrollo económico, que se vio acompañado de una nueva moral puritana que enaltecía el éxito económico como expresión de la gracia divina, mientras que despreciaba la pobreza; una moral apoyada en una mezcla de individualismo y utilitarismo. John Selden (1584-1654), por ejemplo, se manifiesta particularmente preocupado por someter a la Iglesia a la autoridad del poder civil. Abundan, también, las polémicas en torno al tema del absolutismo, reclamado por la corona Estuardo y que tiene en Sir Robert Filmer (1588-1653), tenaz partidario del absolutismo monárquico basado en el origen divino del poder y autor de *El Patriarca* o *El poder natural de los reyes*, publicada en

Londres treinta años después de su muerte, a su máximo valedor. Entre los adversarios del absolutismo monárquico nos encontramos con figuras como Francis Bacon, 1561-1626 o Edward Coke, 1594-1634). De cualquier manera, en vísperas de la caída de Carlos I Estuardo, ejecutado en enero de 1649, no se puede decir que exista en Inglaterra una teoría que pueda ser propiamente calificada como revolucionaria.

En un primer momento defensor de los Estuardo, Thomas Hobbes (1588-1679) viajará en 1640 a Francia, en donde vivirá como exiliado durante 11 años. Relevante figura de la filosofía y el pensamiento político de mediados de siglo publica en 1651 su obra más conocida, *Leviatán*, junto a la que se pueden destacar otras obras por él escritas como el *Tratado del ciudadano*, *Tratado sobre la naturaleza humana y el cuerpo político* o el *Tratado del hombre*. De filosofía eminentemente racionalista, su pensamiento político experimentará todo un proceso evolutivo, pero permanecerá siempre fiel a la causa del poder absoluto. Un poder que, sin embargo, no se ejerce en nombre del derecho divino de los reyes, sino en nombre del interés de los individuos, de la conservación, de la paz, de la seguridad y, muy particularmente, de la propiedad. En resumen, seculariza el poder, al mismo tiempo que lo convierte en algo eminentemente utilitario.

Thomas Hobbes argumenta la justificación del poder en los siguientes términos: el estado de la naturaleza es un estado de guerra y anarquía en el que el hombre se encuentra solo y en el que éste debe luchar para preservar su propia naturaleza, es decir, su propia vida. Es el instinto de conservación el que empuja al hombre a conformar la sociedad civil para asegurar la paz y la seguridad. Por esto los hombres establecen *entre ellos* un contrato y transfieren al Estado los derechos que, de conservarlos, no serían otra cosa que un obstáculo para la paz de la humanidad. Así pues, a diferencia de lo sostenido por Aristóteles, Hobbes considera que la sociedad política no es un hecho natural sino que es -como describe Q.J. Chevalier- "el fruto artificial de un pacto voluntario, de un cálculo interesado". La soberanía se encuentra fundada en este contrato, que no es un contrato entre el soberano y los súbditos, sino entre individuos que deciden darse un soberano.

Por otro lado, Hobbes reafirma la unidad del Estado. El soberano es el órgano no sólo del Estado, sino también de la Iglesia, ya que ninguna autoridad espiritual puede oponerse al Estado. Al sostener la tesis de la soberanía absoluta Hobbes rechaza la división de poderes, lo que no significa que la soberanía no tenga límites. Unos límites que se encuentran en la razón, que proclama que el interés

que el soberano persigue para su pueblo debe confundirse con el suyo propio y si así no fuese su soberanía quedaría cuestionada. Señalemos, para acabar, que significativamente el pensamiento político de Hobbes abre la puerta a futuras interpretaciones que, partiendo de premisas similares, acabarán derivando, sin embargo, hacia posturas radicalmente diferentes, como las vertidas pronto por los primeros teóricos de carácter liberal.

6. PENSAMIENTO POLÍTICO EN LA ESPAÑA DEL BARROCO

Ante la pregunta ¿qué tiene que ver la Monarquía hispánica con la religión? el historiador J.A. Jover en su obra *1635 Historia de una polémica y semblanza de una generación* escribe “La monarquía española era una monarquía católica por antonomasia, el paladín de la Contrarreforma. La propagación de la fe por todo el orbe de la tierra -como decía el cronista Céspedes de Meneses- y la defensa de la fe frente a la herejía protestante arraigada en Europa constituían los dos polos o direcciones de lo que en la España de los Austria solía denominarse la misión histórica de nuestra monarquía”.

El ambiente de tolerancia cultural que se mantuvo en España durante las primeras décadas del reinado de Carlos I había permitido una moderada y pacífica difusión de la obra de Maquiavelo, pero en 1559 el papa Paulo IV condenó su obra y el año 1583 ésta se encontraba incluida en el Índice del inquisidor Quiroga. A partir de entonces una dura reacción contra el autor florentino dominará el pensamiento político español, lo que hará que los escritores seguidores de sus ideas fundamentales, sobre todo en lo tocante a la concepción autónoma de la política -la “razón de Estado”-, se vean obligados a encubrir sus ideas bajo el disfraz del clásico Cayo Cornelio Tácito (h.55 - h.125), para quien lo esencial continúa siendo el individuo, ya que el curso de la historia es determinado por la personalidad de quienes ejercen el poder. Una situación que habrá de acentuarse durante las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII.

Son tres las líneas más representativas del pensamiento político español las que junto con la dinámica neoescolástica van a determinar estos momentos. La primera de ellas el “eticismo”, quizá la menos original en cuanto a su contenido pero, sin embargo, la más peculiar de nuestro panorama y, en cierto modo, la que condicionará a las otras dos, “tacitismo” y “casuismo”. El “eticismo” es una corriente de pensadores, surgida a finales del siglo XVI, en defensa y construcción de lo que ellos denominan “la verdadera razón de Estado”. En conjunto, los eticistas tratan de

asimilar la “razón de Estado” vaciándola de su significado primigenio y subordinando la política a la moral. Entre sus protagonistas más reputados figuran Pedro de Rivadeneyra, del que destaca su obra *Tratado del Príncipe cristiano*, y Francisco de Quevedo, autor de *Política de Dios y Gobierno de Cristo*. En relación con la conciencia moral como límite del poder absoluto, el profesor Francisco Tomás y Valiente escribe: “El moralismo esgrimido por estos teóricos es un eco del absolutismo del poderoso soberano y es indudable que todas las recomendaciones moralizadoras eran imponentes para frenar el poder. A falta de otros límites y contrapesos, el recurso a la moral se nos presenta como una vía tan idealizadora de la figura del rey como ajena a la práctica cotidiana del ejercicio del poder por el soberano”.

Pero para otros pensadores, entre los que destaca Álamos de Barrientos, el tema central no va a ser el de la moral como límite del poder, sino, por el contrario, cómo ejercer éste eficazmente al margen de las consideraciones “éticas” y cómo construir, sobre la base de la experiencia histórica, la política como ciencia. Una intención “tacitista” en la que no se acaba de supeditar la moral a la razón de Estado a causa de la presión cultural, política y social en que se vive, determinada por la atmósfera contrarreformista de la monarquía hispánica del momento. Destaca, como tercera vía, el “casuismo”, representado por otros pensadores que intentan asimilar a Tácito y construir, con materiales extraídos de las Sagradas Escrituras y del propio Tácito, una vía media entre el moralismo enfático y monolítico, y un “tacitismo” todavía juzgado como peligroso. Al menos tres aspectos definen el “casuismo”. Por un lado, el rechazo al compromiso de la formulación rotunda de una norma de conducta; por otro, una mayor atención y proximidad a la práctica cotidiana de gobierno, cuyos límites éticos sólo se buscan caso por caso, es decir “en la ocasión”. Por último, una decidida y expresa voluntad de educar al príncipe, formando su voluntad, “criando su persona desde la cuna hasta la tumba”; una educación como hombre y como rey, hasta lograr la idea de un príncipe, al mismo tiempo, político y cristiano. En conjunto, la dualidad de frentes, el eclecticismo, la búsqueda de síntesis o vías medias de conducta van a caracterizar las obras de los autores de esta corriente.

Si con frecuencia alude Diego Saavedra Fajardo (1584-1648), autor de *Idea de un príncipe cristiano representada en cien empresas*, al poder absoluto de monarca, de la soberanía o a la suprema potestad, en otras ocasiones se muestra inequívoco heredero del pactismo medieval. En este sentido Saavedra Fajardo afirma que “son los príncipes parte de la república, y en cierta manera sujetos a

ella, como instrumentos de su conservación”. Un argumento que nos sitúa en la perspectiva de 1640, sin duda tiempos de crisis para la Monarquía española de Felipe IV; tiempos de tensión entre la Corona, que él encarna, y los reinos que integran la Monarquía. En este caso los límites de la soberanía son, precisamente, esas realidades históricas que constituyen la estructura de la misma Monarquía, de la que el soberano es “instrumento de conservación”.

La representación del poder y, en conjunto, de la razón de Estado queda bien reflejada en Saavedra cuando escribe que “el arte de reinar no es don de la naturaleza, sino de la especulación y de la experiencia”; un arte siempre dual y bifronte, compuesto de elementos a veces contrapuestos y siempre conciliables. Más contundente es, si cabe, al definir el carácter especulativo y el valor de la experiencia en el príncipe, que realiza la acción política derivada de la misma razón de Estado, cuando subraya: “Sciencia es de las ciencias. Con el hombre nació la razón de Estado, y morirá con él sin haberse entendido perfectamente”. La importancia que Saavedra otorga a la educación del príncipe, por otro lado, se hace patente en la siguiente reflexión: “Con la buena educación es el hombre una criatura celestial, divina, y sin ella el más feroz de los animales. ¿Qué será pues un príncipe mal educado y armado de poder? Los otros daños de la república suelen durar poco. Este lo que dura la vida del príncipe”. Una reflexión, en la que en el ejercicio de la razón de Estado por parte del príncipe se contrasta el valor de la buena educación y la ausencia de ésta como germen de la tiranía.

Varias son las interpretaciones que los estudiosos han expuesto en torno a la obra de Baltasar Gracián (1601-1658), de quien cabe reseñar *El político don Fernando el Católico* (1640), uno de los títulos de su genial obra. Sobre él escribe José Manuel Blecua: “satírico amargo, de suma grandeza y hondo pesimismo. Hombre que vive los problemas que acucian al pensamiento barroco, ve la existencia breve y engañosa y el mundo lleno de apariencias”; como consecuencia de ello “toda su obra se dirigirá a transformar al hombre en persona y tratar de salvarlo de las acechanzas de ese mundo creado perfectamente por Dios, pero que los mismos hombres han convertido en inhóspito”.

En su obra *El Político Fernando el Católico* es presentado como el prototipo de talante político que, según Baltasar Gracián, define desde el pasado la perdurable y necesaria grandeza de la monarquía española y el modo de Estado que en ella deberá prevalecer sobre cualquier otro, para mantener de manera perenne esa realidad. Baltasar Gracián “máximo ingenio de una época” -como lo definió J.M^a Lacarra-, fiel a los principios que inspiraban a la monarquía hispánica,

había alertado en algunos de sus párrafos, cargados de exquisita filosofía política, acerca de las graves consecuencias que se podían desprender de los abusos en el ejercicio absoluto del poder. En relación con esto, citemos para terminar un párrafo aparecido en *El Político* en el que, con un claro sentido “casuista”, alerta sobre los límites de la unidad territorial de la Monarquía, sus costes y riesgos: “En la Monarquía española donde las provincias son muchas, las naciones diferentes, las lenguas varias, las inclinaciones opuestas y los climas encontrados, así como es menester gran capacidad para conservar, así mucha para unir”.

7. EL DERECHO NATURAL Y EL OCASO DEL ABSOLUTISMO

Ciertamente al lado del Absolutismo durante el siglo XVII también se irán desarrollando otras líneas de pensamiento, destacándose entre las mismas aquéllas que representaban la renovación de un Derecho natural -“iusnaturalismo”- que, reconocido el estado de naturaleza como algo previo a la misma existencia del Estado, invocarán los derechos del individuo y la utilidad general, alejándose y oponiéndose a las tesis que hasta entonces habían legitimado el ejercicio del poder absoluto.

7.1 Filosofía popular y reformismo en Francia

Cuando llegamos al año 1680 el combate dialéctico en Francia entre los llamados “racionales” (cuya justificación del conocimiento de la naturaleza se asentaba en la razón) y los “religionarios” (defensores del principio de autoridad, la revelación y los dogmas) se hallaba en plena vigencia. Las resistencias al espíritu “religionario” de Bossuet son claramente perceptibles en Francia, aunque en sus consecuencias inmediatas éstas sean débiles. En el discurso político producido en Francia en la transición del siglo XVII al XVIII los autores esgrimen un tono eminentemente literario en el que sensibilidad y la preocupación social alimenta la utopía. Es así como La Bruyère (1645-1696), Boisguilbert (1646-1714) o Vauban (1633-1707) van a criticar una sociedad dominada por el poder y el dinero, mientras que representantes de la alta aristocracia como Saint Simon (1675-1755) o Fénelon, (1651-1715), autor de *Telémaco* (1699), sueñan con recuperar una monarquía en la que la aristocracia pueda recobrar su auténtico lugar y prerrogativas.

Por otra parte, tanto en suelo francés como fuera de él, producto de la emigración y del exilio, un nuevo frente de reacción al absolutismo va a nutrir el nuevo espíritu protagonizado por una generación de libertinos a los que la herencia

cartesiana había derivado hacia el deísmo y en los que la influencia de Spinoza, “el ateo virtuoso”, se iba a dejar notar. Es el caso de Saint-Evremond (1616-1703), pensador hostil a todo dogmatismo; Fontenelle, autor de *Historia de los Oráculos* (1686), obra en la que con audaz ironía y libre crítica resta todo valor a la tradición, a los milagros y a lo sobrenatural; o de Pierre Bayle (1647-1706), protestante francés refugiado en Holanda, cuyas obras influirán significativamente en el siglo XVIII. En 1797 publicaba su *Diccionario histórico y crítico* que preludiaba la *Enciclopedia*, en el que se denuncian las falsificaciones y errores de la tradición, se defiende la razón y la moral natural, al margen de todo planteamiento metafísico, y se proclama la tolerancia y la paz. En cualquier caso, estos autores se muestran en el ámbito político partidarios del orden y el poder fuerte.

7.2 Filosofía y pensamiento político en Spinoza y Leibniz

La influencia del spinozismo iba a adquirir en el mundo de las ideas políticas más interés del que tradicionalmente se le ha otorgado al propio Benito Spinoza (1632-1677), personaje nacido en Ámsterdam, al que hay que encuadrarlo en el ambiente de progreso de la burguesía patricia neerlandesa. Sus ideas políticas, consecuencia directa del marco general de una filosofía en la que se proclama el divorcio absoluto entre la filosofía y la teología -entre la fe y la razón-, se exponen tanto en su *Tratado teológico-político* (1670), en donde se demuestra que el Estado no tiene un fundamento teológico, sino natural y racional; como en su *Tratado político* publicado en 1677, ya fallecido el autor, en el que se establece que los hombres sólo pueden realizar plenamente sus derechos en el contexto de una colectividad que se los garantice. De este acuerdo surge la sociedad civil o, en otros términos, el Estado. El legado político que Spinoza hace al siglo XVIII se manifiesta en los principios de libertad, razón y tolerancia como fundamentos de la constitución política de los Estados.

En otro lugar de Europa, el alemán, nacido en Leipzig, Gottfried-Wilhelm Leibniz (1646-1716) desde otra perspectiva interpretativa, basada en un racionalismo y un humanismo cosmopolita, anuncia la filosofía y el carácter enciclopedista. El autor de *Ensayos de Teodicea* (1710) pretende conciliar fe y ciencia, y va a buscar el fundamento del Derecho natural en Dios mismo, al que presenta como la Razón perfecta, a diferencia del también sajón Samuel Pufendorf (1632-1694), que había acentuado la separación entre la razón y el Derecho natural, de la Revelación y la teología moral. En Leibniz se descubre la “religión natural” y el utilitarismo, valores conceptuales característicos del mundo de las ideas y el pensamiento político en el siglo XVIII. Si en su filosofía general la unidad

del conjunto se armoniza mediante la pluralidad de las “mónadas”, la unidad de la Humanidad lo hace, de forma dinámica, en la diversidad irreducible y complementaria de sus partes. Sus proyectos políticos se manifiestan, por ello, en pro de la unidad religiosa de la Cristiandad.

7.3 El pensamiento político inglés en la segunda mitad del siglo XVII

Una vez proclamada la república en Inglaterra tras la muerte en el patíbulo de Carlos I (1649), adquiere fuerza en Inglaterra la idea de que las instituciones, tanto políticas como sociales, tienen como fundamento la defensa de los intereses y la garantía de los derechos individuales. Un utilitarismo asumido por la burguesía de negocios y la aristocracia terrateniente, pero que también se encontrará con la oposición, aunque no demasiado consistente, desde posturas radicales y desde ciertas tesis republicanas defendidas por algunos pensadores.

Las teorías radicales tuvieron en los “niveladores” (*Levellers*) su representación más significativa. Este movimiento llegó a constituir un auténtico partido, sobre todo entre 1647 y 1650, y tuvo como figura más representativa a John Lilburne (1618-1657). Representantes de los intereses de los artesanos y de los pequeños propietarios proclaman la igualdad civil y jurídica (igualdad política), sin cuestionar el derecho de propiedad, y hacen hincapié en la necesaria separación de los poderes. Partidarios del sufragio universal, defienden la separación entre la Iglesia y el Estado, al mismo tiempo que postulan la tolerancia y la libertad religiosa. A la izquierda de ellos se encuentran los “cavadores” (*Diggers*), quienes reivindican la necesidad de reformas económicas y sociales en aras de alcanzar la auténtica igualdad. Manifiestan que los medios de subsistencia, a cuya cabeza se encuentra la tierra, por ley natural son comunes y, en consecuencia, la auténtica libertad se halla en el hecho de que todos los hombres gocen de acceso al uso de la misma y su producto. Tienen en Gerrard Winstanley (1609-1660), autor de *Ley de libertad en una plataforma* (1652) a su principal dirigente. Se muestran profundamente anticlericales, aunque se define en ellos un curioso mesianismo. Al respecto de la diversidad religiosa se une la tolerancia universal, lo que, según ellos, sin duda podía contribuir a mejorar las relaciones entre las naciones.

Algunos pensadores ingleses también fueron expresión de un republicanismo aristocrático, aunque con escasa penetración entre la burguesía y los medios populares. Entre ellos destaquemos a James Harrington (1611-1677), quien en su obra *República de Oceana* (1656) subordina la política a la economía y considera que el poder está asentado sobre la propiedad de la tierra. También estuvo

representado por otros como John Milton (1608-1674) y de Algernon Sydney (1617-1683). Si el primero de ellos, partidario de la separación de la Iglesia y el Estado, proclama hasta sus últimas consecuencias -con excepción del catolicismo- la libertad de conciencia del individuo en asuntos de religión, el segundo, en su obra *Discursos sobre el gobierno* (no publicada hasta 1698), va a defender que la Carta Magna no es otra cosa que la declaración de las libertades naturales. Precisamente, los originales de dicha obra refutan la obra el *Patriarca* de R. Filmer (1588-1653).

7.4 John Locke, teórico de la “Revolución Gloriosa”

Tras el reinado de Carlos II Estuardo (1660-1685) el riesgo de que su hermano y sucesor, Jacobo II (1685-1688), propiciase la posibilidad de que una dinastía católica se estableciera en Inglaterra llevó al Parlamento inglés, invocando “la religión protestante y un Parlamento libre”, a ofrecer la Corona a Guillermo III Orange, estatúder de Holanda, mediante su matrimonio con María, hija de Jacobo II. Con el desembarco en 1688 de Guillermo de Orange en Inglaterra, se consumaba, así, la denominada “Revolución Gloriosa”. Un año después la Declaración de Derechos (*Bill of Rights*) consagraba el predominio del Parlamento sobre la Corona y, con ello, la generación de una teoría política basada en el individualismo y el utilitarismo. Conceptos que ya habían inspirado el *Leviatán* (1651) de Hobbes, pero que a diferencia de aquél ahora servían para afianzar los principios de libertad, propiedad y tolerancia. Principios que tendrían en John Locke su principal valedor.

Teórico de la revolución y considerado como el padre del individualismo liberal, John Locke (1632-1704) hace patente el ideal de la burguesía. Su política deriva de forma coherente de su misma filosofía, que tiene por principal argumento el empirismo, hasta el punto que el *Tratado sobre el gobierno civil* (1690), obra en la que Locke condensa lo primordial de su pensamiento político, no puede ser bien comprendido si no se consideran otros trabajos suyos, muy particularmente *El ensayo sobre el entendimiento humano* (1690). Para Locke la propiedad es natural, bienhechora y confiere felicidad. Para garantizar la propiedad los hombres salen del estado de la naturaleza, que es pacífico, y constituyen una sociedad civil, cuyo fin primordial es la conservación de la misma. Por ello, la función del gobierno, fundamentalmente, consiste en administrar y legislar. Y así, si leyes, jueces y una policía son los instrumentos que les falta a los hombres en el estado de naturaleza, eso es lo que, precisamente, les da el gobierno civil.

En su teoría de la división de poderes distingue Locke entre un poder legislativo, que es superior al ejecutivo, y éste último que se encuentra limitado por los derechos naturales; nada en concreto se especifica sin embargo del poder judicial. Además, los poderes, ejecutivo y legislativo, no deben recaer en las mismas manos. Locke reconoce a los gobernados el derecho a la resistencia, pero éste en modo alguno pretende dar satisfacción a las aspiraciones populares, sino a defender o restaurar el orden establecido. En otro orden de cosas, el pensamiento político de Locke discierne con rigor y separa lo temporal de lo espiritual, al mismo tiempo que defiende la tolerancia religiosa. Se va a definir, en conjunto, como partidario de un “cristianismo razonable”, cuyos dogmas esenciales puedan ser demostrados por la razón.

8. Epílogo

El pensamiento político y las corrientes doctrinales, que con él surgieron durante los Tiempos modernos, fueron la respuesta ofrecida ante un desarrollo histórico de circunstancias cambiantes. En este sentido, el proceso transformador que, en sí mismo, representó la Edad Moderna hizo que aquellas ideas políticas que en su momento definieron la cosmología y el mundo medieval fueran evolucionando a lo largo de los siglos, hasta establecer los marcos conceptuales novedosos que alumbraron la contemporaneidad. Así, si la doctrina “de las dos espadas” que había definido el Agustínismo político durante el medievo -el Papado y el Imperio- tendieron a debilitarse ante el fortalecimiento de los Estados nacionales, la ruptura de la unidad cristiana en Europa y sus consecuencias en el siglo XVII fueron causa de la eclosión de un derecho natural -“iusnaturalismo”-, por el que la existencia de los Estados era explicada como un artificio producto de la voluntad de los hombres, animada por la razón, que generó toda una filosofía ética basada en la naturaleza y en el orden natural, que no tardó en provocar un intenso debate dialéctico con aquéllos que continuaban justificando la versión tradicional, que interpretaba el Estado como una concepción divina, afectada por condicionamientos morales y valores metafísicos. Todo un proceso de evolución del pensamiento y elaboración de doctrina política cuyos resultados se hacen patentes en la perspectiva de 1660 en el escenario político de Europa, aunque sea de una forma heterogénea.

Efectivamente, una vez superadas las convulsiones políticas y sociales que hasta entonces habían caracterizado el siglo XVII, la monarquía absoluta francesa veía consolidada su hegemonía como potencia continental en Europa, ante el

declive de la monarquía “universal” española, y se disponía a ensanchar sus límites fronterizos en detrimento de los Habsburgo; Inglaterra, por su parte, agotada la etapa republicana de Cromwell establecida tras los años revolucionarios y la guerra civil, daba paso a la Restauración. El Imperio, devastado por la guerra de los Treinta Años, que en Westfalia presenciaba el reconocimiento formal de la república de Holanda y la independencia de Suiza, se desvanecía con el definitivo reconocimiento de la libertad religiosa y el fortalecimiento político de los Estados que lo integraban. De ellos, el Brandenburgo protestante, al Norte, y la católica Austria, al Sur, iniciaban su configuración e imparable ascenso como nuevas potencias. Suecia se alzaba con el dominio del Báltico; la dinastía Romanov pugnaba por consolidarse en Moscú y la península Itálica continuaba siendo conformada por un mosaico de pequeños estados y repúblicas.

Una nueva imagen política cuyo epicentro generador se encuentra en el significado histórico que, en sí mismo, representa como “concepto de época” la Europa del Barroco. De manera que, al llegar a las últimas décadas del siglo XVII la “crisis de la conciencia europea”, a la que hace cierto tiempo se refirió el historiador P. Hazard, va a preludiar todo un renovado movimiento filosófico, así como la incidencia que éste tendrá en la teoría y el pensamiento político que se desarrollará a lo largo del siglo XVIII. La Europa del Barroco se había convertido en puente transformador del la cosmología política medieval hacia el pensamiento político de la “razón” y de las “luces”. El camino hacia la contemporaneidad estaba trazado.

9. BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. L. *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa Calpe, S.A., Madrid 1981.
- FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A. *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1986.
- GIL PUJOL, X. *Las claves del absolutismo y el parlamentarismo (1603-1715)*, Planeta, Barcelona, 1991.
- HAZARD, P. *La crisis de la conciencia europea, 1680-1715*, Pegaso, Madrid 1958
- HILL, C. *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución Inglesa del siglo XVIII*, Siglo XXI, Madrid 1983.
- LÓPEZ ALONSO, C. y ELORZA, A. *El Hierro y el Oro. Pensamiento político en España, siglos XVI-XVIII*, Historia 16, nº14, Madrid 1989.
- MANDROU, R. *L'Europe "absolutista", Raison et raison d'Etat*, París 1977.
- MARAVALL, J.A. *Estado Moderno y Mentalidad social (siglos XV-XVII)*, Revista de Occidente, 2 vols., Madrid 1972.
- MEINECKE, F. *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid 1983
- MURALT, A. *La estructura de la filosofía política moderna*, Istmo, Barcelona 2002.
- PAGDEN, A. *Señores de todo el Mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia (en los siglos XVI, XVII. XVIII)*, ed. Península, Madrid 1997.
- SABINE, G. *Historia de la teoría política*, F.C.E, (1ª ed. Castellano de 1945), México, 1993
- SKINNER, Q. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vols. 1: "El Renacimiento", y 2 "La Reforma" F.C.E., 1986.
- TOUCHARD, J. *Historia de las ideas políticas*. Colección de "Ciencias Sociales. Serie de Ciencia Política", ed. TECNOS, S.A. (1º ed. 1961), 5ª ed. 1995, Madrid 1993.
- TRUYOL Y SERRA, A. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. 2. Del Renacimiento a Kant. (1ª ed. en "Revista de Occidente", S.A. 1975), Alianza Universidad Textos, Madrid 1995.
- VALLESPÍN, F. (ed.) *Historia de la Teoría política*, 2. "Estado y teoría política moderna", Alianza, Madrid 1990.

10. SELECCIÓN DE TEXTOS:

Nicolás de Maquiavelo

Título: “Las cosas por las que los hombres, y especialmente los príncipes, son alabados y censurados”

Fuente: *El Príncipe*, Cap. XV, Espasa Calpe, pp. 76-77, Madrid

Texto:

“Nos resta ahora ver cómo debe conducirse un príncipe con sus gobernados y amigos...Siendo mi fin escribir una cosa útil para quien la comprende, he tenido por más conducente seguir la verdad real de la materia que los desvaríos de la imaginación en lo relativo a ella; porque muchos imaginaron repúblicas y principados que no se vieron ni existieron nunca. Hay tanta distancia entre saber como viven los hombres y saber como 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 puede menos de caminar hacia su ruina. Es, pues, necesario que un príncipe que desea mantenerse aprenda a poder no ser bueno, a servirse o no servirse de esta facultad según las circunstancias lo exijan”.

Tomás Moro

Título: Aspectos de la vida en la isla “Utopía”

Fuente: Extracto del segundo libro de *Utopía* (cit. A. Domínguez Ortiz, Hª Moderna Universal. Vicens Universidad, Barcelona 1983, pp. 123-124).

Texto:

“Los insulares no tratan como esclavos a los que han cogido prisioneros en la guerra; los hijos de los esclavos no heredan su condición; todos los esclavos procedentes de otras naciones recobran automáticamente la libertad. ¿Sobre quiénes recae, entonces, la esclavitud? Sobre el crimen, la maldad, el delito merecedor de la última pena. Poco importa que el criminal haya cometido el delito en la isla o en alguna ciudad extranjera; los *utopianos* castigan a los malvados en cuanto caen en su poder...a sus compatriotas los tratan con mucho más rigor, porque dicen: “Unos hombres que han disfrutado de una educación tan perfecta y a favor de los cuales se ha hecho todo lo posible para inspirarles el amor a la virtud, y a pesar de ello no han sabido defenderse de los atractivos de la maldad merecen que se les trate con el mayor rigor”.

Los *utopianos* curan a sus enfermos con la mayor diligencia y caridad. A los atacados de un mal incurable les proporcionan todos los consuelos imaginables: los acompañan, les dan conversación, los animan. Si su enfermedad no sólo es incurable sino que les causa dolores insoportables los sacerdotes y magistrados les exhortan de esta manera: ¡amigo y hermano nuestro! Puesto que no hay ninguna esperanza y retrasando vuestra muerte sois gravoso a vos mismos y a los demás, seguid nuestro consejo: puesto que la vida ya no es para vos más que un horrible tormento, anticipad con valor vuestro último día, y si os repugna suprimiros vos mismo permitid que otra persona os rinda este servicio, alguien que os ama, y que se compadece de vuestros sufrimientos y que sólo busca haceros entrar en el reposo Eterno.

Pasemos a los matrimonios. No se permite contraerlos antes de los 18 años a la doncella y de los 22 al marido. Si llevados de una mutua ternura ejecutan antes de la ceremonia el acto conyugal se les prohíbe contraer matrimonio. ¿Por qué castigan tan severamente lo que entre nosotros se juzga por un simple pecadillo? La razón que dan es que hay que tomar todas las precauciones para evitar que se extinga el amor nupcial abrasado por una llama ardiente y pasajera. Otra costumbre tienen muy singular: no se casan con los ojos cerrados en cuanto al físico del cónyuge: una venerable matrona muestra al amante su esposa enteramente desnuda, y recíprocamente, un hombre de

buenas costumbres, en presencia de la futura esposa, despoja al novio de sus vestidos para que puede examinarlo de pies a cabeza y ver si tiene alguna imperfección. Apenas podíamos aguantar la risa oyéndoles contar estas cosas, pero los *utopianos* con la mayor seriedad nos dijeron que si antes de comprar un caballo se toman tantas precauciones y se les observa con tal detenimiento para no ser víctimas de un engaño, ¿con cuánta mayor atención no habrá de examinar a la que va a ser vuestra compañera toda la vida?

En *Utopía* no se permite la separación de los esposos sino por adulterio, la parte culpable debe vivir en el deshonor y la soledad. Sin embargo, a veces ocurre que sus caracteres se hacen incompatibles. En este caso se separan por mutuo consentimiento y contraen nuevas nupcias, pero esto ocurre cuando el Senado, informado por las circunstancias, pronuncia la sentencia del divorcio; caso muy raro, porque los insulares, nación muy inteligente, saben que no es buen medio para hacer reinar el amor en una pareja el hacer esperar que el lazo que los une puede disolverse”.

Johan Huizinga

Título: Conflicto espiritual de Erasmo

Fuente: Erasmo, ed. esp. 1946, p.265 (cit. J. Vicens Vives, *Historia General Moderna*, Montaner y Simón, 10ª ed. 1976, Barcelona vol.I, p.52)

Texto:

“Como tipo intelectual, Erasmo pertenece a un grupo bastante reducido: el de los idealistas absolutos que, al mismo tiempo, son completamente moderados. No pueden soportar las imperfecciones del mundo; se sienten constreñidos a combatir. Pero los extremos no convierten a su carácter: retroceden ante la acción, porque saben que derriba tanto como edifica; y por eso se retiran, y siguen clamando que todo debería cambiar; pero en cuanto se produce la crisis, se ponen de mala gana de parte de la tradición y el conservadurismo. Y otra parte de la tragedia de Erasmo consiste en esto, que él veía las cosas nuevas y venideras con mayor claridad que nadie; que necesitaba luchar contra lo viejo; y, a pesar de ello, no podía aceptar lo nuevo”.

Francisco de Vitoria

Título: “Parecer de un teólogo sobre los títulos legítimos que justifican la conquista de la India por los españoles”

Fuente: Francisco de Vitoria, *Relectio prior de Indiis recenter inventis*, reedición de T. Urdanoz, Madrid 1960, cit. Por A. Domínguez Ortiz, *Hª Universal. Edad Moderna*, ed. Vicens Universidad, Barcelona 1983, pp.100-101.

Texto:

“El primer título puede denominarse de la sociedad y comunicación natural. Respecto a esto, sea la primera conclusión: los españoles tienen derecho a andar por aquellas provincias y a permanecer allí, sin daño alguno de los bárbaros, sin que se les pueda prohibir por éstos. Pues en todas las naciones se tiene por inhumano acoger mal a los huéspedes y extranjeros, sin causa especial alguna. Y, por el contrario, por humanidad y cortesía, portarse bien con los huéspedes, a no ser que los extranjeros hicieren mal al llegar a otras naciones. Al principio del mundo, como todas las cosas eran comunes, era lícito a cada uno dirigirse y recorrer cualquier región que quisiera. Y no se ve que esto se haya quitado por la división de las cosas. Pues nunca fue intención de las gentes por tal división quitar la comunicación de los hombres. Se puede todo lo que no está prohibido o produce injuria a otros o en detrimento de otros; es así que, como suponemos, tal peregrinación de los españoles es sin injuria o daño de los bárbaros; luego es lícita. “Por derecho natural todas las cosas son comunes a todos, y el agua corriente y el mar, y los ríos y puertos; y las naves, por derecho de gentes, es lícito atracarlas a ellos, y por la misma razón se consideran públicas; luego a nadie puede prohibirse usar de ellas. De lo que se sigue que los bárbaros harían injuria a los españoles si se lo prohibieran en sus regiones. Ellos admiten a todos los otros bárbaros de cualquier parte; luego harían injuria no admitiendo a los españoles. Porque si los españoles no pudieran andar entre ellos, esto sería por derecho natural, divino o humano. Por el natural o divino ciertamente se puede. Si, pues,

hubiera una ley humana que lo prohibiera sin alguna causa de derecho natural y divino, sería inhumano y no racional, y, en consecuencia, no tendría fuerza de ley.

Otro segundo título puede haber, a saber: la causa de la propagación de la religión cristiana. En cuyo favor, sea la primera conclusión: los cristianos tienen derecho a predicar y anunciar el evangelio en las provincias de los bárbaros. En segundo lugar se muestra por lo dicho. Porque si tienen el derecho de andar y comerciar entre ellos, pueden por tanto enseñar la verdad a los que quieran oírle, sobre todo en lo que atañe a la salvación y la felicidad más que en lo que atañe a cualquier disciplina humana. Tercero, porque en otro caso, quedarían fuera del estado de salvación si no se permitiera a los cristianos ir a anunciar el evangelio. Cuarto, porque la corrección fraterna es de derecho natural, como el amor; y como todos ellos están no sólo en pecado sino fuera del estado de salvación, por tanto corresponde a los cristianos corregirlos y dirigirlos, y aún parece que están obligados a ello. Quinto y último, porque son prójimos, como arriba se ha dicho. Es así que Dios manda a cada uno cuidar a su prójimo; luego corresponde a los cristianos instruir a los ignorantes en las cosas divinas”.

Lucien Febvre

Título: “Los príncipes y cristianos en el orden terrenal y en el orden celestial”.

Fuente: *Martín Lutero: Un destino*, F.C.E. (Primera edición en francés 1927), México (Sexta reimpresión), 1988 pp.221-222.

Texto:

“Los príncipes son plagas, pero plagas de Dios. Los matones, los espadachines, los verdugos que emplea para domar a los malos y hacer reinar por el terror y la paz exteriores en una sociedad de hombres viciosos. “nuestro Dios es un poderoso monarca -escribe Lutero, resucitando el tono de los sermonarios ardientes en proclamar la nonada de las grandezas-. Necesita nobles, ilustres y ricos verdugos: los príncipes”. Por lo tanto, estos personajes altaneros y antipáticos son necesarios, legítimos y, sean cuales sean sus taras, respetables. En el orden temporal por lo menos, el único en el que los príncipes son príncipes y en el que es preciso que los buenos los soporten con resignación, por espíritu de caridad, pensando en los irresponsables menores: los criminales, los inconscientes, los malhechores, que necesitan los vergajos y los calabozos. En el orden espiritual no hay más que cristianos en presencia de Dios. Y que los príncipes no recurran aquí a sus prerrogativas; que no vayan a querer estatuir sobre puntos de fe, dictar lo que los cristianos deben creer o no creer. Pero, inversamente, sus súbditos deben saber que ese espíritu de misericordia y de caridad debe florecer sólo en el reino de Cristo; en el reino terrestre no es la caridad, la misericordia, la gracia las que guían todas las cosas, sino la cólera, y la estricta justicia, y el derecho humano fundado sobre la razón...”

Juan de Mariana

Título: Doctrina en torno al reparto del poder entre la república y el rey

Fuente: *De rege et regis institutione*, Libri III (1599).

Texto:

“El poder político está repartido entre la república y el rey; aquélla que es la unión de todos los estamentos cedió parte del poder al Príncipe, pero por un acto constitutivo de carácter pacticio, no por una enajenación radical y completa. Por ello la república conserva una cierta autoridad superior al rey, no en cuanto al gobierno ordinario, que pertenece a éste, sino a propósito de los límites del poder real. Éstos consisten, no sólo en el respeto debido a la ley divina y al derecho natural, sino en unas llamadas “Leyes fundamentales” de carácter positivo, históricamente positivadas en cada reino y que constituyen las cláusulas del contrato por el cual la república cedió poder al rey. Tales normas determinan la estructura específica del poder en cada Estado, su organización fundamental”

Pedro de Rivadeneyra

Título: Sobre la verdadera razón de Estado

Fuente: *Tratado del Príncipe cristiano*

Texto:

“Y porque ninguno piense que yo desecho toda la razón de Estado (como si no hubiese ninguna) y las reglas de prudencia con que, después de Dios, se fundan acrecientan, gobiernan y conservan los Estados, ante todas las cosas digo que hay razón de Estado, y que todos los príncipes la deben tener siempre ante los ojos si quieren acertar a gobernar y conservar sus estados. Pero que esta razón de Estado no es una sola, sino dos: una falsa y aparente, otra sólida y verdadera; una engañosa y diabólica, otra, cierta y divina; una que del Estado hace religión, otra que de la religión hace Estado; 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 fuerzas para usar bien de ellos, como Señor de todos los Estados (...) y que ésta es la verdadera, cierta y segura razón de Estado, y la de Maquiavelo y los políticos es falsa, incierta y engañosa”

Baltasar Álamos de Barrientos

Título: “De la historia como medio para aconsejar y resolver en las materias de Estado”.

Fuente: *Tácito español ilustrado con aforismos*, Madrid, 1614.

Texto:

“Realmente en el conocimiento de unos y de otros consisten los medios inmediatos y más fuertes de adquirirse, conservarse y aumentarse o disminuirse los Estados: como lo entendió Tácito, maestro de esta profesión a común opinión de todos, en muchas partes de sus obras, pero particularmente donde por esto enseña “que en tiempos de república son buenas y necesarias las historias de repúblicas, y conocer por ellas el natural y costumbres del vulgo, y en tiempos de príncipe las de la monarquía, para entender su condición y las de sus dependientes, y valerse de este conocimiento” para adquirir, para conservarse y para no perderse. Y este conocimiento de los afectos humanos para alcanzar lo que se pretende, y excusarlo también siendo necesario, y conocer los designios ajenos en obras y en consejos, y proceder en fin con providencia en el gobierno de la vida en todos los estados y diferencias de ellos, y las reglas también y advertencias necesarias para las conquistas de los reinos y su conservación y aumento: todo ello sin duda se aprender en la lección de las historias; y de ellas se han de sacar los medios necesarios para aconsejar y resolver en las grandes materias de Estado”

Gerard Winstanley.

Título: La verdadera libertad

Fuente: A watch-word to to the city of London (1649), en Christopher Hill El mundo trastornado. Ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII, Siglo XXI “Historia de los movimientos sociales” Madrid, 1983.

Texto:

“Todos los hombres están a favor de la libertad (...) y aquellos de vosotros de la clase más rica que lo sabéis estáis avergonzados y asustados de reconocerlo, porque se presenta vestida con prendas toscas (...) La libertad es el hombre que trastornará el mundo; por ello no es de extrañar que tenga enemigos (...) La verdadera libertad se funda en la comunidad del espíritu y en la comunidad de tesoros terrenales, y esto no es otra cosa que Cristo, el verdadero hijo del hombre, reinando sobre la creación, reconstruyendo todas las cosas en él”

Diego Saavedra Fajardo.

Título: La naturaleza de la potestad del Príncipe

Fuente: *Idea de un Príncipe político christiano representada en cien empresas* (1640)
Edición preparada por Quintín Aldea Vaquero, Editora Nacional, Madrid 1976

Texto:

“Reconozca también el Príncipe –escribe Saavedra- la naturaleza de su potestad, y que no es tan suprema que no haya quedado en el pueblo, la cual o la reservó al principio, o se la concedió después la misma luz natural para defensa y conservación propia contra un Príncipe injusto y tirano. A los buenos príncipes agrada que en los súbditos quede alguna libertad (...) Ni es menos soberano el que conserva a sus vasallos los fueros y privilegios que justamente poseen. Gran prudencia es dejárselos gozar libremente, porque nunca parece que disminuyen la autoridad del príncipe sino cuando se resiente de ellos e intenta quitállos. Conténtense con mantener su Corona con la misma potestad que sus antepasados”.

Baltasar Gracián y Morales

Título: Fábula recogida por Gracián alusiva al grave riesgo que entrañaba el apoyo de Francia al Principado Catalán en la guerra de 1640. (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 2371, f.114)

Texto:

“Un caballo pacía en un prado muy verde y muy florecido, quando un ciervo, convidado de la amenidad de aquel sitio, fue a gozar de la pradera en compañía del caballo; y habiendo intentado varios modos el caballo de echarle de aquel entorno, defendiéndose el ciervo con las armas que le dio la naturaleza, no le fue posible conseguir su intento, y se resolvió de pedir al hombre que le socorriese. Vino en ello el hombre, pero dijo al caballo que era menester y forzoso el dejarle poner el freno a la silla, a que consintió el caballo, y subido en él, echó al ciervo de la pradera, pero el caballo se quedó con el freno y la silla sujeto al hombre”

Jean Touchard

Título: Análisis del poder, el poder del Estado y su límite en Thomas Hobbes

Fuente: *Historia de las ideas políticas*, ed. Tecnos (1961), 4ª reimpresión 1993, pp.260-262

Texto:

Es preciso distinguir varios estadios en la historia del Poder: 1º *El estado de naturaleza* es para Hobbes un estado de guerra y de anarquía. Los hombres son iguales por naturaleza; de la igualdad proviene la desconfianza, y de la desconfianza procede la guerra de todos contra todos. “La vida es solitaria, pobre, embrutecida y corta”. No existe la noción de lo justo y de lo injusto, y tampoco la de propiedad. No hay industria, ni ciencia, ni sociedad. Hobbes se opone, con esta visión pesimista, a los teóricos del derecho natural y a todos aquéllos que discernen en el hombre una inclinación natural a la sociabilidad. Sin embargo, hay para Hobbes un derecho natural y unas leyes naturales; pero estas nociones no tienen para él la misma significación que para los teóricos del derecho natural. El derecho natural (*ius naturale*) se emparenta con el instinto de conservación. Hobbes lo define como la libertad de cada cual para usar de su propio poder, en la forma que quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida. En cuanto a la ley natural, es “un precepto o regla general descubierto por la razón y que prohíbe, por un lado, hacer aquello que pueda destruir su vida u obstaculizar sus medios de preservación, y por otro, dejar de hacer aquello que pueda preservar lo mejor posible su vida”. Las dos primeras leyes naturales consisten, para Hobbes, en buscar la paz y en defenderse por todos los medios que se tengan al alcance. Ahora bien, para asegurar la paz y la seguridad, los hombres no disponen de procedimiento mejor que establecer *entre ellos* un contrato y transferir al Estado los derechos que, de ser conservados, obstaculizarían la paz de la humanidad.

Así el Estado aparece como una persona: “Una multitud constituye una sola persona cuando está representada por un solo hombre o una persona; a condición de que sea con el consentimiento de cada uno en particular de quienes la componen”. De esta forma, el Leviatán tiene la apariencia de un gigante cuya carne es la misma carne de todos los que le han delegado el cuidado de defenderlos: Hay que llamar la atención sobre este antropomorfismo: el Estado es, sin duda, gigantesco, pero conserva figura humana,

relativamente benigna. El Estado es la suma de los intereses particulares. Debe defenderse al ciudadano; éste sólo abandona sus derechos al Estado para ser protegido. El Estado perdería su razón de ser si la seguridad no fuese garantizada, si la obediencia no fuera respetada. El Estado es quien fundamenta la propiedad: "Vuestra propiedad no es tal y no dura más que en tanto que place a la república". Todo ataque al Estado es, por consiguiente una ataque a la propiedad. El Estado es, a la vez, "eclesiástico y civil" Ninguna autoridad espiritual puede oponerse al Estado. Nadie puede servir a dos señores. El soberano el órgano no sólo del Estado, sino también de la Iglesia; ostenta en la mano derecha una espada y en la mano izquierda una cruz episcopal. De esta forma se encuentran afirmados el poder y, también la unidad del Estado. No existe espacio para los cuerpos intermedios, para los partidos o para las facciones.

El soberano no tiene ningún límite exterior a su poder. Pero es soberanamente racional; por consiguiente, no tiene el poder de hacer lo que quiera, a menos de hacer discutible su soberanía. Así, las principales limitaciones a la soberanía son la razón y, en cierta manera, la conciencia profesional del soberano. No sería razonable que el soberano no buscara el interés de su pueblo, que se confunde con su propio interés. El deber coincide con la utilidad: "El bien del soberano y el del pueblo no pueden ser separados".

Jacques-Bénigne Bossuet

Título: Carta dirigida al marqués de Allemans, discípulo de Malebranche (21/5/1687)

Texto:

"Veo que se prepara un gran combate contra la Iglesia, bajo el nombre de filosofía cartesiana. Veo nacer en su seno y de sus principios, en mi opinión mal entendidos, más de una herejía, y preveo que las consecuencias que se van a sacar contra los dogmas sostenidos por nuestros padres la van a hacer odiosa y van a hacer perder a la Iglesia todo el fruto que podía esperar de ella para establecer en la mentalidad de los filósofos la divinidad y la inmortalidad del alma. Otro inconveniente de esos principios mal entendidos se apodera sensiblemente de los espíritus, pues bajo el pretexto de que no hay que admitir más que lo que se entiende claramente, cosa que reducida a ciertos límites es muy cierta, cada uno se otorga libertad para decir: entiendo esto y no entiendo aquello, y con ese único fundamento se aprueba o se rechaza todo lo que se quiere. Con este pretexto se implanta una libertad de juzgar que hace que, sin consideraciones hacia la tradición, se exprese temerariamente todo lo que se piensa"

John Locke

Título: Incompatibilidad de la monarquía absoluta con la sociedad civil

Fuente: *Ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil* (1690)

Texto:

"La libertad del hombre en sociedad consiste en no verse sometido más que al poder legislativo, establecido de común acuerdo en el Estado, y en no reconocer ninguna autoridad ni ninguna ley fuera de las creadas por este poder (...) Desde este momento, resulta que la monarquía absoluta, considerada por algunos como el único gobierno del mundo, es efectivamente incompatible con la sociedad civil y que, en consecuencia, no puede constituir una forma de poder civil (...) Desde que cesa la ley comienza la tiranía si hay trasgresión en detrimento de otro. Por eso, todo personaje en el poder que abuse de la autoridad concedida por la ley y se sirva de la fuerza de que dispone para imponer a los súbditos obligaciones no previstas por la ley, deja de ser un magistrado. Y desde ese momento que actúa sin autoridad se le puede oponer resistencia, igual que a cualquier otro que usurpe los derechos de otro".