

TEMAS DE SISTEMAS DE PODER Y PENSAMIENTO POLÍTICO

Juan Francisco Pardo Molero

MÁSTER HISTORIA E IDENTIDADES EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL (SIGLOS XV-XIX). Curso 2023-2024

ÍNDICE

Tema 1 Constitución y formas de gobierno en el Mediterráneo occidental.....	1
Tema 2 Ideas y corrientes de pensamiento político.....	44
Tema 3 Monarquías y reinos en el Mediterráneo occidental.....	86
Tema 4 Ciudades y repúblicas.....	138

TEMA 1

CONSTITUCIÓN Y FORMAS DE GOBIERNO EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL

Sumario:

1.1 Constitución y constitucionalismo

1.2 La constitución mixta. Poder absoluto y poder corporativo

1.3 Jean Bodin y la soberanía

Durante mucho tiempo, la historia política de la Edad Moderna se ha explicado en función de procesos o conceptos como estatalización, burocratización, fiscalidad o centralización. Si bien tales referentes propiciaron análisis de gran brillantez, que hicieron avanzar sensiblemente nuestros conocimientos, hoy día se les achaca dos problemas. En primer lugar, que, más que plantear hipótesis para su examen, proponían visiones retrospectivas, en buena medida teleológicas, de realidades contemporáneas, como el Estado-nación, la administración profesional o los sistemas fiscales unificados; dicho de otro modo: la evolución política de la Edad Moderna se entendía como la larga marcha hacia los cambios que trajeron las revoluciones burguesas. Por eso mismo, y en segundo lugar, estructurando el análisis en torno a esos conceptos, ajenos a la Edad Moderna, se escamoteaba la posibilidad de estudiar la realidad política de aquella época con arreglo a sus propios principios, valores e ideales. Lo mismo ha podido decirse de ideas aparentemente enraizadas en los tiempos modernos, como el absolutismo y la estamentalidad, al entenderse de manera acrítica como, respectivamente, el ejercicio de un poder completo, sin fisuras, y la resistencia a ultranza a dicho poder. No obstante, buscar los orígenes de las realidades de nuestro tiempo y utilizar el utillaje conceptual actual para el análisis histórico son procedimientos legítimos, cuyas ventajas para el entendimiento del pasado y del presente son



evidentes. Para eludir, en lo posible, aquellos problemas, sin renunciar a estas ventajas, en nuestro análisis de los sistemas de poder del mundo moderno utilizaremos, como punto de partida, una pareja de ideas plenamente actuales, pero que, aunque no siempre con esos nombres, ya existían en aquellos tiempos: la constitución y el constitucionalismo. A partir de ahí, valoraremos los modelos constitucionales de la época y, singularmente, los conceptos de poder absoluto y corporación. Finalmente, desembocaremos en la idea de soberanía, cuyo desarrollo, en el que interactuaron la teoría y la práctica de gobierno, resultó decisivo para la historia constitucional de Occidente.

1.1 Constitución y constitucionalismo

Podemos entender por constitución el **marco legal general que define las bases de un sistema político**. Pero debemos distinguir las constituciones de tipo **antiguo** (en general, las anteriores a la última parte del siglo XVIII; o, en particular en el caso español, a principios del siglo XIX [1812]) de las constituciones de tipo **moderno**; la diferencia fundamental estriba en el carácter *consuetudinario* o *escrito* de cada uno de los dos tipos, respectivamente: las constituciones antiguas eran **acumulativas**, mientras que las modernas se componen de un **articulado concreto** y fijado en un texto.

La idea de constitucionalismo existía mucho antes de que se popularizara el vocablo “constitución” para designarla. Etimológicamente la voz “constitución” proviene del derecho romano: *constitutio* se refería a los **actos de legislación del emperador**, es decir, a las leyes aprobadas por este. La Iglesia adoptó el término para denominar tanto las regulaciones que se promulgaban para toda la Cristiandad como las que afectaban a una sola provincia (caso este último de las *constituciones sinodales*). A lo largo de la Edad Media, la palabra pasó, con ese sentido, al mundo secular, para designar diversos tipos de disposiciones legales concretas; así, no era raro que se usara en plural, en expresiones del tipo “las leyes y constituciones del país”: es así para las leyes propias del principado de Cataluña, denominadas [*Constitutions*](#). En estas acepciones, que eran las comunes del término, este no evocaba el concepto que evoca actualmente. Como escribió uno de los grandes especialistas en historia constitucional, [Charles Howard McIlwain](#), ese concepto estaba implícito en dos idas legadas por la Antigüedad, una griega y la otra romana. En primer lugar, la



politeia, palabra a menudo traducida, de forma aproximada, como constitución o república, pero que en la Grecia antigua tenía un alcance mayor, pues aludía más bien al **marco natural y humano** en que se desarrollaban la ley y un sistema dado de poder, entendiendo ese marco en todos sus aspectos, a saber, políticos, económicos, sociales, culturales, etc.: algo así como la constitución de las personas (altura, complexión, carácter, etc.). Es decir, los antiguos griegos con *politeia* “se referían no solo a la organización política, sino también a su memoria cultural, a sus tradiciones y costumbres, a sus leyes, a sus normas y valores, al *nómos* que impregnaba la vida civil, religiosa y política de sus ciudadanos, ya que las capacidades y virtudes de los mismos no se desplegaban plenamente sino alrededor de la *polis* y de su *politeia*, ambas en sí mismas un mecanismo de cohesión social” (Sancho Rocher, Fornis Vaquero, García Sánchez, 2019, 267). El segundo de esos conceptos legados por la Antigüedad a que se refería McIlwain, es el de **leyes públicas** (*leges publicae*), que eran las que regían la vida política y se distinguían claramente de las leyes que regulaban los asuntos privados: con este sentido [Cicerón](#) ya utilizó la palabra *constitutio* (véase más abajo, en el apartado 1.2). Pero la generalización del término, según la definición que hemos dado al principio, que combina ambos conceptos (la idea de marco general y la de leyes públicas), no tendría lugar hasta el siglo XVII (McIlwain, 1947, 23-26).

Hasta ese momento, y comoquiera que se era consciente de la existencia de ese

Tres estados son de gobernación en toda república: el primero quando la república es regida por solo un rey o príncipe; el segundo quando es regida por pocos principales; el tercero quando la república es gobernada por todo el pueblo; y así como en toda república son tres estados de gobernación, así son tres estados de ciudadanos, como son cavalleros, mercaderes y oficiales.
Alonso de Castrillo, *Tractado de república*, f. e iir, col. a

marco, para definirlo se

utilizaban otras palabras. A principios del siglo XVI [Nicolás Maquiavelo](#), por ejemplo, se servía del término *ordenamiento* para referirse a algo distinto de las meras leyes y que engloba los principios que guían el ejercicio del poder y la forma en que se organiza cada sistema político.

Ese mismo sentido de forma o modo de organización del sistema político, daba el fraile

trinitario español Alonso de Castrillo a la palabra “estado”, no como el ente abstracto soberano y depositario de todos los poderes, sino como la

En Roma el ordenamiento regulaba el modo de regir el estado, mientras que las leyes y los magistrados regulaban la vida de los ciudadanos. El ordenamiento del estado era la autoridad del pueblo, del senado, de los tribunos, de los cónsules, el modo de proponer y crear magistrados y el modo de hacer las leyes.

In Roma era l'ordine del governo, o vero dello stato; e le leggi dipoi, che con i magistrati frenavano i cittadini. L'ordine dello stato era l'autorità del Popolo, del Senato, de' Tribuni, de' Consoli, il modo di chiedere e del creare i magistrati, ed il modo di fare le leggi.

Nicolás Maquiavelo, *Discursos*, Libro I, cap. 18 (p. 89, esp.; pp. 102b-103a, it.).



forma de “governación en toda república”. Precisamente, la idea de *forma*, con un sentido aristotélico, de [causa formal](#) (esto es, aquello que hace que una cosa sea lo que es, que le confiere su especificidad y, por tanto, permite definir un género), era la que se usaba para referirse al gobierno, de acuerdo con su estructura, según los modelos (o constituciones) clásicos de monarquía, aristocracia y democracia, y sus respectivas corrupciones. Así lo hace el valenciano [Fadrique Furió Ceriol](#) a mediados del siglo XVI, en su obra sobre los consejeros del príncipe (1996, 106, cap. II). No muchos años después, cuando las diferencias confesionales plantearon un profundo desafío a los poderes políticos, especialmente en Francia, empezó a afianzarse, con marcado sentido constitucional, la expresión *leyes fundamentales*. Como ha señalado Arlette Jouanna, esa evolución puede relacionarse con el concepto de **razón** como emanación de la **ley universal natural y divina** que sustentaba el orden político del mundo, y con la crisis que tal concepto experimentó en el último tercio del siglo XVI. Veamos, primero, cómo se entendía la razón política, para abordar, después, la crisis a la que se refiere Jouanna.

Tanto el pensamiento escolástico como el renacentista atribuían a la organización social y política una **racionalidad** que presidía el orden de la naturaleza y del universo. Este había sido concebido y creado por Dios de acuerdo con unos valores universales. Siendo el hombre también creación de Dios, y estando dotado de una razón que, como el propio hombre, era imagen de la razón divina, mediante la **razón natural** se podía captar, con mayor o menor perfección, el orden universal. Esta confianza en la razón es de origen antiguo e impregna el pensamiento grecorromano. Pero, teniendo en cuenta el especial lugar de Dios por encima del universo y Su infinita capacidad creadora, ya la filosofía pitagórica y la platónica desarrollaron un concepto original que, aun con divergencias, fue adoptado por muchos sistemas filosóficos posteriores. Se basaba en la necesaria prelación que había entre el **Dios creador**, culmen del universo, y el resto de criaturas que lo poblaban, las cuales, de acuerdo con esa capacidad creadora infinita de la divinidad, lo llenaban, adoptando todas las formas y grados posibles de perfección, sin vacíos entre sí. Esta “**gran cadena del ser**”, aunque fuese en parte rechazada por el aristotelismo, influyó sobre el pensamiento filosófico precientífico hasta el siglo XVIII. Indirectamente, además, reforzó la confianza en la cognoscibilidad y racionalidad del mundo, como producto de la razón más perfecta, la del Dios omnipotente (aunque, como veremos, también pudo tener el efecto contrario). Pero, en principio, esa confianza en la inteligibilidad del mundo



estaba tan generalizada que no se limitaba a los círculos intelectuales, sino que se impuso como la manera más “natural” de percibir el universo, el cual, asimismo, como producto de la razón más perfecta, debía estar dotado de proporción y equilibrio, es decir, de armonía. Y, dado que existía una armonía universal entre todas las partes del cosmos, también debía haberla en las relaciones sociales. Esta armonía, del mundo y de la sociedad, era accesible a la razón humana por dos vías: la revelación escrita, esto es, la Biblia, y la naturaleza y el cosmos, o sea, la Creación; no por casualidad, ambas vías, Biblia y Creación, provenían de Dios, de modo que el recto entendimiento del mundo natural debería permitir deducir leyes válidas para la sociedad. Por eso se admitía que los griegos y los romanos, aun sin haber conocido el mensaje evangélico, habían podido reflexionar con todo acierto en campos como la filosofía y el derecho y habían llegado a formulaciones perfectamente aceptables sobre la razón universal como fuente de la ley, como, por ejemplo, hizo Cicerón (Lovejoy, 1966; Jouanna, 2013, 35-46).

Una aplicación política de esa armonía era el tópico, cultivado insistentemente desde la Antigüedad hasta el final de la Edad Moderna, según el cual el cuerpo humano era un **microcosmos del universo**, o, como se decía, “un pequeño mundo” que, a escala, reproducía las relaciones y proporciones de aquel. De acuerdo con las concepciones antiguas del universo, al igual que la contraposición, en el cosmos, entre elementos y fuerzas en oposición se resolvía en una armonía general, en el cuerpo humano los diversos humores debían equilibrarse para mantener la vida sana. De ahí que menudeasen las representaciones del mundo como un cuerpo y viceversa, con elaboradas analogías literarias y artísticas entre las regiones del mundo y las partes del cuerpo (Rico, 1986). En particular, las relaciones entre la cabeza y los miembros del cuerpo suministraron un **modelo social y político**, una imagen de la sociedad y de la república. Como ha señalado Alessandro Passerin d’Entrèves, la metáfora pone de manifiesto que, al igual que en el cuerpo, en la república los miembros no se someten a la cabeza solo por la fuerza, sino por medio de una cooperación armoniosa; es más, la voluntad del todo no es la mera suma de la voluntad de las partes, sino algo distinto, lo que configura al organismo político casi como una “realidad social viviente” (Passerin d’Entrèves, 1967, 17-19). La idea que dio pie a estas reflexiones ya estaba

La verdadera ley es una recta razón congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable, que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones.

Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet.

Marco Tulio Cicerón, *La república*, I, 45 [69], p. 79; [Perseus Digital Library](#).



presente en el mundo antiguo, por ejemplo en la fábula atribuida a [Esopo](#) del [estómago y los pies](#), recogida en las versiones más elaboradas de [Tito Livio](#) y [Plutarco](#), con relación a la sociedad y atribuyendo la historia al cónsul [Menenio Agripa](#) (ss. VI-V a. C.): al igual que en el cuerpo los diversos miembros trabajan en armonía, así deben hacerlo los componentes de la sociedad (López Barja de Quiroga, 2007). Y, desde luego, tanto [Platón](#) como [Aristóteles](#) también establecieron analogías entre el cuerpo y la república (*República*, V, 462cd [p. 265]; *Política*, V, 3, 1302b [p. 190], cf. Rico, 1986, 20 y 23).

Pero la inspiración inmediata para los pensadores medievales la proporcionó San Pablo en sus [Epístolas](#) ([Rm 12, 3-8](#); [1 Co 12](#)), al describir **la Iglesia como un cuerpo cuya cabeza es Cristo y cuyos miembros son los fieles**. Trasladada al mundo secular en la Edad Media, la idea, transformada en *cuerpo místico*, enlazó con la visión feudal de la sociedad, en un clásico proceso de transferencia conceptual desde la Iglesia hasta la esfera laica. En la época carolingia, la expresión “cuerpo místico” aludía a la Eucaristía, mientras que la Iglesia, en la tradición paulina, se seguía considerando como “cuerpo de Cristo”. Pero, en el marco de las controversias sobre la transubstanciación, y a fin de enfatizar la presencia real de Cristo en el sacrificio de la misa, a partir del siglo XI empezó a utilizarse la expresión *verum corpus Christi* para aludir a la hostia consagrada, mientras que *corpus mysticum* trasladó su significado al conjunto de la Iglesia, justo en el momento en que se abrían paso definiciones jurídicas de la Iglesia como corporación (véase punto 1.2). En los siglos XII y XIII se afianzó la denominación de la Iglesia como cuerpo místico, en tanto que cuerpo espiritual de Cristo, pero también como aparato institucional y administrativo. Llevada al mundo laico, esta última idea podía servir a las **aspiraciones de santificar los reinos** y sus instituciones. Ya en el siglo XII, [Juan de Salisbury](#), inspirándose no solo en San Pablo sino también en Plutarco, comparó la república con el cuerpo humano; al mismo tiempo, la imagen se hacía popular entre los juristas, justamente cuando (como estaba ocurriendo en la Iglesia) también las doctrinas corporativas empezaban a explicar la estructura de reinos y ciudades. Si, por un lado, la metáfora servía para subrayar los aspectos materiales, y, por tanto, seculares de la Iglesia, por el otro lado, como indicó Ernst Kantorowicz, revestía los reinos de un halo sagrado, exaltándolos de un modo casi religioso: es lo que expresó [Vincent de Beauvais](#), a mediados del siglo XIII, al hablar de *corpus reipublicae mysticum*, que elevaba la república “más allá de su existencia puramente física”. Pero desde ese siglo en adelante la idea se



reformuló a partir de la recuperación del pensamiento de Aristóteles, que permitió ver el cuerpo político con un sentido ético, es decir, como una entidad con fines morales, de modo que se podía equiparar la república con el cuerpo espiritual de la Iglesia. Así, cada reino podía verse como un cuerpo místico cuya cabeza era el rey, y sus miembros, más que los vasallos individuales, eran los **estamentos** (y las demás corporaciones que componían la república), a los cuales, a imagen de los órganos del cuerpo humano, y en consonancia con el pensamiento aristotélico-escolástico, les correspondía una **función y una dignidad**, de forma que, unidos por lazos de amor, se encaminaban en armonía hacia un **fin moral y trascendente** (Kantorowicz, 1957, 193-223 [V, 1 y 2]).

La metáfora del cuerpo como imagen de la república, y las ideas que se le asociaban, alcanzaron una extraordinaria difusión en Europa. En los

Et naturalmente dixieron los sabios que el rey es cabeza del regno; ca así como de la cabeza nacen los sentidos por que se mandan todos los miembros del cuerpo, bien así por el mandamiento que nace del rey, que es señor et cabeza de todos los del regno, se deben mandar, et guiar et haber un acuerdo con él para obedescerle, et amparar, et guardar et enderessar el regno onde él es alma et cabeza, et ellos los miembros.
Las Siete Partidas, Partida II, Título I, Ley V (vol. II, pp. 7-8)

reinos medievales hispánicos ya aparece en las *Partidas* (II, Título I, Ley V), y, más tarde, autores como [Francesc Eiximenis](#) en la Corona de Aragón o [Alonso de Cartagena](#) en la de Castilla, se sirvieron de aquella, evocando no solo la unidad orgánica o la armonía entre miembros y cabeza, sino también la entidad y jerarquía de los estamentos, o el orden de la república, necesariamente enfocado al **bien común**

(Maravall Casesnoves, 1967; Rico, 1986, 47-107; Castilla Urbano, 2011). Y, en los siglos XVI y XVII, el símil, con diversas variantes, alcanzó una popularidad extraordinaria en la Monarquía Hispánica, en la pluma de autores tan notables como [Bartolomé de las Casas](#) (que identificaba al rey con el alma del cuerpo: “*rex est in regno sicut anima in corpore*”), [Baltasar Álamos de Barrientos](#), [Diego de Saavedra Fajardo](#), [Pedro Fernández de Navarrete](#) o Francisco de Quevedo, y, también, en declaraciones de las Cortes (Rico, 1986, 107-266; Redondo [ed.], 1992, 11-139). Una serie de **imágenes**, que tendrían una larga perduración, enriquecieron este discurso: por ejemplo, al igual que el obispo se desposaba con su diócesis, según el modelo del matrimonio de Cristo con la Iglesia ([Efesios 5, 23](#)), así también **el rey contraía nupcias con el reino**, del cual era cabeza, como, en la metáfora paulina, el marido es cabeza de la mujer y Cristo de la Iglesia. La trascendencia de la imagen, que evocaba una relación parecida del obispo con su diócesis, estaba en que permitía identificar el **patrimonio real** con la dote, que el marido puede administrar, pero no



enajenar, al igual que el rey con respecto a dicho patrimonio, y el obispo con los bienes de su obispado. En este sentido, la idea de cuerpo místico y la metáfora del matrimonio tendían a enfatizar no solo la existencia del reino y los estamentos, sino su sentido trascendente y sagrado, frente a la mística y la sacralidad regias: aún a finales del siglo XVI numerosos autores se referían a estas doctrinas, que encontraron plasmación práctica en los rituales de coronación. En 1547, en la coronación de Enrique II de Francia, el rey recibió un anillo por el que “solemnemente desposaba al reino”; más explícitamente, en la coronación de Enrique IV, en 1594, el ceremonial establecía que el rey desposaba al reino para estar indisolublemente ligado a sus súbditos, y que se amarían mutuamente como marido y mujer, actuando el anillo, presentado al rey por el obispo que oficiaba en la consagración, como signo de esta “recíproca unión”. Se trataba, en definitiva, de subrayar el carácter sagrado y eterno del reino, eco del que tenía la Iglesia (Kantorowicz, 1957, 223-232 [V, 2]).

Sicut inter maritum et uxorem matrimonium contrahitur, et inter ecclesiam et episcopum matrimonium spirituale, ita inter regem et regnum, princeps in republica.

Al igual que se contrae matrimonio entre el marido y la mujer, y matrimonio espiritual entre la iglesia y el obispo, hay también un matrimonio virtual entre el rey y el reino y el príncipe con la república.

Bartolomé de las Casas, *De regia potestate*, 1969 (1571), p. 39 (III, V. 3).

Sin embargo, el esquema no se reducía a rey-cabeza y estamentos-miembros. En la década de 1980, el historiador alemán Günter Barudio puso de manifiesto que la interpretación dualista de la historia de los reinos europeos (dominante en la historiografía tradicional germánica, de inspiración prusiana, y en general en la historiografía occidental sobre el absolutismo y el Estado Moderno, a partir de los influyentes trabajos de Otto Hintze o Werner Näf, entre otros), no da cuenta de la complejidad política de la Edad Moderna, al reducirla a la oposición príncipe-estamentos (o rey-reino), en la que el primero representaría el avance de la modernidad (o del Estado Moderno) y los segundos el egoísmo de los grupos privilegiados y sus viejas instituciones feudales. En realidad, la estructura política del Antiguo Régimen no se entendía de forma dicotómica, sino **tricotómica**: las ideas de **contrato**, en la genuina tradición jurídica medieval, y de **justicia**, tenían un efecto institucional triple, al distinguir primero al príncipe como poseedor de un poder admitido por los estamentos; segundo, a los estamentos, titulares de derechos y libertades reconocidos por aquel; y, en tercer lugar, tanto el propio contrato, símbolo (más que realidad tangible) de ese reconocimiento mutuo (es decir, de ley vinculante para las dos



partes), como la justicia (que reconoce sus derechos y atribuciones a cada cual, al modo proporcional y aristotélico), generaban su custodio, que no sería otro que el **consejo**, que actuaba como árbitro y garante de la legalidad y la constitución. Este esquema tricotómico del marco político ideal se vio enriquecido por la recuperación (o [recepción](#)) del [derecho romano](#). Al recurrir los juristas, desde el siglo XII en adelante, a los conceptos de los textos romanos para describir las instituciones de su tiempo, encontraron natural aplicar la *majestas*, o **majestad** propia del *princeps* romano, a los reyes, la *auctoritas*, o **autoridad**, que caracterizaba al Senado de Roma (y que era la facultad de declarar la validez de una ley, por su acuerdo con la constitución), a los consejos y tribunales, y la *libertas* (**libertad**) del *populus* romano, a los estamentos. A principios de la Edad Moderna todo reino bien ordenado no solo tenía los clásicos tres estamentos (clero, nobleza, ciudades, y en ocasiones alguno más, como en Aragón, donde los nobles se agrupaban en dos estamentos, o en Suecia, donde había un cuarto estamento de campesinos de la Corona), sino también las mencionadas tres instancias: rey, consejo y estamentos, cuyas potestades se concebían, más que como poderes, como **prerrogativas** (majestad, autoridad y libertad), o sea una mezcla de atribución y dignidad, que se refería a la capacidad política del órgano concreto, a la función que le correspondía y a su honor y privilegios. El orden constitucional armonioso, en consonancia con la armonía del universo, pasaba por que cada uno desempeñase adecuadamente su respectiva prerrogativa (Barudio, 1983, 3-11; Pardos, 1990, 237-243).

Según Arlette Jouanna, estas armonías entraron en crisis con los enfrentamientos confesionales del siglo XVI, que opusieron con toda violencia diversas versiones de una verdad, que, para cada parte, era única y excluyente. Paradójicamente, esa crisis se agravó con las paces de religión o acuerdos de tolerancia mutua firmados entre diferentes credos e iglesias (en el Sacro Imperio, en Francia, en Polonia...); al confirmarse la fragmentación de la unidad de fe en el interior de un mismo país o región, y al decretarse por la Corona la coexistencia entre católicos y protestantes, el viejo orden del mundo se veía amenazado, de modo que se imponía buscar una nueva interpretación de la sociedad y del poder, que difícilmente reflejaría un supuesto orden universal derivado del orden divino. Precisamente, en esa época un pensador tan agudo como [Michel de Montaigne](#) (1533-1592) llega a la conclusión de que la razón humana es incapaz de entender el orden del universo, producto de una razón divina que, a la luz del desorden terreno, debía ser inaccesible al hombre (Magnard, 2000); es así como aquella gran cadena del ser podía resultar desconcertante a la



humanidad. No es casualidad que en la Francia de Montaigne y de [las Guerras de Religión](#) (1562-1598) se buscara una nueva fórmula que permitiera casar el poder con ese orden aparentemente desbocado: así, frente a las disensiones religiosas, que afectaban a las instituciones (como las asambleas de estados o las cortes soberanas, escindidas en bandos confesionales), desde los círculos cortesanos se presentaba al rey como el único capaz de hallar y promulgar aquello que fuese justo para todos. En esa línea, Carlos IX y Enrique III trataron de imponer, en el caos reinante, su voluntad y erigirse como los únicos facultados para interpretar y aplicar la voluntad de Dios, a la que, como monarcas de derecho divino, tendrían un acceso especial. Pero tanto católicos como protestantes apreciaron en esa actitud signos de un ejercicio excesivo del poder real, que podía estar actuando más allá de las tradicionales barreras que pesaban sobre la *potestas absoluta* (véase punto 1.2). Así pues, empezaron a proponerse **límites explícitos** a la potestad regia, primero entre los protestantes, especialmente en el grupo de los llamados **monarcómacos** (literalmente, los que combaten la monarquía), y luego entre los católicos radicales. Erosionada, al menos momentáneamente, la idea de que la razón natural emanada de la divinidad inspiraba la organización del mundo, se volvió la vista hacia la historia en busca de leyes que, por su antigüedad, se hubiesen convertido en fundamento del orden del reino. Los tratados sobre las antiguas instituciones francesas (como *La Francogallia*, de [François Hotman](#), uno de los más notables) proponían como base del sistema político de Francia dos elementos: un contrato original entre rey y reino y un conjunto legislativo fundamental, que circunscribía el ejercicio del poder real. Si la idea de contrato había estado presente en el pensamiento medieval, los monarcómacos la llevaron más lejos, al afirmar que el rey se comprometía explícitamente, mediante su juramento, a respetar las leyes, no introducir nuevos impuestos, no alienar el patrimonio regio, etc. Y este compromiso tenía auténtico valor contractual; los Estados Generales o las cortes soberanas podían obligarle a su cumplimiento; incluso, en casos extremos, un individuo inspirado por Dios podía eliminar al monarca. Más importante que esta doctrina del **tiranicidio** era la idea de que ciertas leyes antiguas y reconocidas por rey y reino tenían rango de **leyes fundamentales**, que obligaban al rey de forma más concreta que la sujeción a la razón, a la ley divina y a la moral. Es así como se esbozaba la idea de constitución o, al menos, de leyes con contenido constitucional (Jouanna, 2013, 196-215).



Este proceso no se limitó a Francia. En dos de los mayores sistemas de poder europeos de la época, igualmente divididos por razones de fe, el Sacro Imperio y la República de las Dos Naciones (Polonia-Lituania), la práctica política y la reflexión constitucional giraron en torno a los límites del poder real, las libertades de los vasallos, el papel de los magistrados, consejos y asambleas, y la pluralidad religiosa. En el Sacro Imperio, la Paz de Augsburgo (1555) reconoció la biconfesionalidad y, a lo largo del siglo XVI, se desarrollaron **mecanismos de negociación y arbitraje** para mantener el difícil equilibrio entre católicos y protestantes (Whaley, 2012, I, 339-474). En Polonia-Lituania, la extinción de la Casa Jagellon y la elección de un nuevo rey (1572-1573) hicieron que se plantease, a modo de leyes fundamentales, una serie de condiciones a la entronización del nuevo rey, Enrique de Valois (los llamados [*Articuli Henriciani*](#)), que incluían salvaguardas para las minorías religiosas (Grzybowski, 1969-1970). Y en Transilvania, la elección como príncipe (voivoda) de Estaban Bathory (que más adelante sería rey de Polonia) implicó el compromiso de mantener la pluralidad religiosa del país, que no se caracterizaba, precisamente, por la tolerancia mutua, sino por la rivalidad entre confesiones (Roşu, 2017, 136-140, 151-155). Desde luego, en ninguno de los esos ámbitos (imperial, polaco-lituano o transilvano), las relaciones entre los practicantes de las distintas religiones fueron fáciles, pero, al influirse mutuamente la práctica y la reflexión políticas, se dio un impulso decisivo al pensamiento constitucional. Así, en el siglo XVII, cuando en la Inglaterra de los Estuardo se plantearon debates constitucionales (tanto en el reinado de Jacobo I, como, con mucha mayor intensidad y violencia, en el de Carlos I), igualmente ligados a diferencias de fe, ya existía un amplio **trasfondo europeo** de reflexión sobre la constitución. No es extraño que fuese en este ámbito donde se diera uno de los primeros usos de la palabra constitución con su significado actual de marco político y que, en los periodos de agitada oposición entre los partidarios de la prerrogativa regia y los partidarios del Parlamento, se retomase la vieja idea del contrato o pacto originario entre el pueblo y quienes habían de gobernarlo (Thompson, 1986).



Pero esto no significó aún la aparición de las constituciones modernas y escritas. De hecho, desde finales del siglo XVII y a lo largo del XVIII, cobró un renovado auge la idea de **constitución antigua** (especialmente en Inglaterra, bajo la denominación de *ancient constitution*; pero también en Francia, en torno a las leyes fundamentales, consideradas ya como “constitución”), referida a leyes y tradiciones, algunas de ellas concretas y positivas, otras más genéricas, que, en conjunto, definían el marco tradicional del ordenamiento político. Fue en la segunda mitad del siglo XVIII cuando el reformismo político ilustrado y las revoluciones americana y francesa, al profundizar en la idea de pacto entre la nación y sus gobernantes, propiciaron la redacción explícita del contenido de ese pacto, dando lugar a las modernas constituciones escritas. De acuerdo con uno de los representantes más característicos de las nuevas ideas, [Thomas Paine](#), este nuevo tipo de constitución **ha de ser anterior al gobierno, define la autoridad que el pueblo le entrega y, por tanto, la limita**; en consecuencia, cualquier acto que vaya más allá de ese límite se convierte en un poder sin derecho (según Paine, si un estado no distingue entre constitución y gobierno es como si, de hecho, careciese de constitución, pues no hay control ni límites que pesen sobre el gobierno). Como es lógico, estas nuevas constituciones suscitaron la perplejidad de los partidarios del viejo estilo, como el agrónomo y publicista inglés [Arthur Young](#), que las calificó irónicamente de “pudding hecho con receta”, es decir, algo

“A constitution is not the act of a government, but of a people constituting a government, and a government without constitution is power without right”.
Thomas Paine, 1791

[The French notion of a constitution] “is a new term they have adopted; and which they use as if a constitution was a pudding to be made with a receipt”.
Arthur Young, 1792

(Citas en McIlwain, 1984, pp. 1-2).

artificial, frente a las presuntamente más naturales constituciones antiguas.

Para él, al igual que para otros pensadores tradicionales, como [Lord Bolingbroke](#) o [Edmund Burke](#), aunque la constitución fuese superior y más importante que el gobierno, no era anterior a este en el tiempo ni había sido elaborada consciente y deliberadamente, sino que se conocía al **deducir los principios políticos sustantivos de las instituciones existentes** en un país y

de su desarrollo; es decir, la constitución antigua era **reflejo de una herencia institucional**, legal y de libertades consagradas por la costumbre (McIlwain, 1947, 1-22).



1.2 La constitución mixta. Poder absoluto y poder corporativo

A la hora de clasificar las constituciones, los autores de la Edad Moderna seguían el viejo patrón, de índole aritmética, acuñado en la Grecia clásica y desarrollado por Platón y Aristóteles, que distinguía entre **monarquía**, cuando el poder era ejercido por un individuo, **aristocracia**, cuando lo ejercían unos pocos, considerados los mejores, y **república** (o democracia para otros autores, aunque este término tiene connotaciones negativas para Aristóteles y otros), cuando el poder correspondía a muchos, en general al pueblo, constituido por aquellos que tenían derechos políticos. Con una perspectiva que relacionaba estrechamente política y moral, esas constituciones o gobiernos eran los considerados **buenos y virtuosos**. Pero cada uno de esos modelos podía corromperse, cuando lo hacían los hombres que los encarnaban, de tal manera que, si se desviaban de los rectos fines de la justicia y del bien común para ocuparse del beneficio particular de los gobernantes, la monarquía degeneraba en **tiranía**, la aristocracia en **oligarquía**, y la república en **demagogia** (o en democracia, según Aristóteles). Una forma de eludir esa tendencia a la corrupción parecía la combinación de diferentes constituciones, a fin de que el poder de unos moderase a los otros. En la Grecia clásica gobiernos de ese tipo habían

Durante esta primera fase, al menos en mi tiempo de vida, es cuando mejor se mostraron como buenos políticos los atenienses, pues se dio un equilibrio moderado entre los notables y la masa, y fue eso sobre todo lo que levantó a la ciudad de la pésima situación en que se encontraba.

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, VIII, 97 (p. 712)

En *Las Leyes* [de Platón] se deja dicho que es necesario que el mejor gobierno se componga de democracia y tiranía, mientras estas absolutamente no puedan considerarse como regímenes de gobierno o como los peores de todos. Así que lo hacen mejor los que mezclan más, ya que el mejor gobierno es el compuesto de más factores. Aristóteles, *Política*, II, cap. 6, 1266a (p. 82).

sido establecidos por [Solón en Atenas](#) y por [Licurgo en Esparta](#), entre otros. Y el historiador [Tucídides](#) valoró positivamente la organización en Atenas, a fines del siglo V a. C., de un régimen en el que coexistían elementos aristocráticos y democráticos. Asimismo, Platón, al explicar la constitución espartana (por ejemplo, en *Las Leyes*, [Libro III](#)), alabó las ventajas de que se equilibrasen y compensasen sus instituciones: dos reyes, el consejo de ancianos (o *gerusia*), los éforos y la asamblea (o *apela*); para Platón el equilibrio de este tipo de organización traducía en términos políticos el justo medio entre dos extremos, la proporción geométrica, tal y como se entendía en términos matemático-pitagóricos (Gaille-Nikodimov, 2005, 9-10). En el equilibrio del “justo medio” insistiría Aristóteles ([Política](#), Libro II), para quien la mejor constitución era la que combinaba diversas formas



políticas, cuantas más mejor (Von Fritz, 1954, 81-82). Pero sería [Polibio de Megalópolis](#), historiador griego romanizado, quien elaborase la explicación más completa y sofisticada sobre la mezcla de constituciones, al ponerla en relación con sus circunstancias históricas.

En el ambiente helenístico de los siglos III y II a. C., la historia no solo era relevante como relato o conocimiento del pasado, propio de los historiadores, sino que se le atribuía una gran importancia en la política: apelar al pasado, ya fuese a hechos históricos ciertos o más o menos legendarios, o a la genealogía, era un arma frecuentemente usada en el debate político; esto explica el extraordinario grado de elaboración que adquirió la historiografía de la época, y también el interés por las formas constitucionales. La reflexión de Polibio en este terreno partía de una constatación: frente al cambio constante de los sistemas sociopolíticos, la psicología humana permanecía siempre igual, o sea, que las motivaciones y formas de actuar de las personas no variaban a través de los siglos. Esto le llevaba a pensar en la posibilidad de plantear una serie de patrones que explicaran, en todo tiempo, el cambio constitucional (Walbank, 2002, 178-187). Así, Polibio desarrolló una teoría cíclica de la historia según la cual las diferentes constituciones se sucedían unas a otras, **alternándose las formas virtuosas con las corruptas**, en lo que denominó *anaciclosis* (*anakuklosis politeion*). La monarquía era la primera constitución en este ciclo, y era resultado de la debilidad de los hombres, que, movidos por el miedo, acordaban confiar el poder al más fuerte y valeroso; pero los descendientes de este primer monarca, antes o después, acababan por alejarse de la virtud de los primeros reyes y abusar de su poder, con lo que provocaban la reacción de los mejores hombres del pueblo, que se rebelaban contra la tiranía de los monarcas corrompidos y establecían un régimen aristocrático. Las mismas razones que habían llevado a la corrupción de la monarquía acababan por hacer que la aristocracia degenerase en oligarquía, lo que, a su vez, provocaba una revolución y la instauración de un régimen democrático, el cual, al corromperse, conducía a la demagogia (u *oclocracia*, poder de la multitud, como la llama Polibio). En estas circunstancias, la situación de debilidad de los hombres, característica del principio de los tiempos, se reproducía, lo que suscitaba el restablecimiento de la monarquía y, con ello, un nuevo inicio del ciclo de constituciones, que podía repetirse indefinidamente. La única forma de eludir este círculo de vicio y virtud consistía, según Polibio, en establecer **una constitución que incorporase los tres tipos de gobierno virtuoso**, es decir, que combinara poderes monárquicos, aristocráticos y democráticos, de forma que se evitara el predominio abusivo de uno solo de ellos:



una **constitución mixta** que superase las limitaciones de las constituciones simples, y mediante la cual las virtudes de cada forma de gobierno simple compensaran los vicios de las otras, lo que permitiría eludir la tendencia a la corrupción.

La originalidad de Polibio radica en la **relación que establece entre las constituciones y su concepción cíclica general de la historia**. Ahora bien, aunque presenta la anaciclosis como un patrón universal, en realidad el ciclo de constituciones que propone encaja mucho mejor con la historia romana que con la de las ciudades griegas: no en vano, su objetivo declarado es explicar cómo Roma se había convertido en la dueña del mundo conocido en poco más de cincuenta años. Roma, paradigma de la constitución mixta, habría llegado a ella mediante una larga **evolución natural**, no por la acción de un legislador consciente, como habían sido los casos de Solón en Atenas y Licurgo en Esparta; fueron el tiempo y la historia los que hicieron que, en la República romana, los elementos monárquicos del consulado se equilibrasen con los aristocráticos del Senado y los populares de los comicios y los tribunos de la plebe. Esta evolución y el orden constitucional resultante habrían proporcionado a Roma su preponderancia. Por otra parte, y de acuerdo con el sentido marcadamente político de la historia en la época, Polibio no parece haber sido ajeno, en la elaboración de su teoría, a la condena de los movimientos radicales entre el pueblo de las ciudades griegas, ni a la aparición de demagogos que se beneficiarían de la agitación popular; de esta manera, el historiador griego conectaba con la actitud conservadora de la mayoría del Senado romano (Von Fritz, 1954, 40-95; Walbank, 2002, 200-230; Champion, 2004, 204-233).

Las enseñanzas de Polibio pervivieron a través de [Cicerón](#), ávido lector de aquel, cuyo modelo hizo propio, y lo siguió en varias de sus obras; también Plutarco se hizo eco de los modelos mixtos al ponderar la institución del eforado en Esparta como freno de la oligarquía ([Licurgo, VII](#)) (Quagliani, 2005, pp. 17-18). Sin embargo, durante buena parte de la Edad Media, la idea de constitución mixta cayó en el olvido (si bien en las *Etimologías* de [Isidoro de Sevilla](#) se contienen alusiones al gobierno limitado, y [San Gregorio Magno](#), en sus *Morales*, había criticado el gobierno tiránico). No fue hasta [Santo Tomás de Aquino](#) que el concepto reapareció, pero no a través de Polibio (prácticamente desconocido hasta el siglo XVI), ni de Cicerón (a quien Santo Tomás conocía solo parcialmente e indirectamente mediante la obra de San Agustín), sino de Aristóteles, tan ampliamente comentado por el Aquinate, especialmente en la *Summa Theologiae*. Es precisamente en esta obra donde afirma que el mejor sistema



de gobierno es una combinación de las tres constituciones simples (lo que no coincidía exactamente con lo dicho por Aristóteles), y, basándose en el Antiguo Testamento, sostiene que el **gobierno de Israel** se ajusta a ese esquema. Que en otros pasajes de su amplia obra, Santo Tomás parezca preferir la monarquía como sistema ideal no implica necesariamente una contradicción, pues las monarquías de su tiempo no actuaban al margen de consejos de nobles y asambleas representativas; además, los autores indicaban que la monarquía era el mejor régimen, siempre y cuando el monarca fuese un dechado de virtudes (el mejor de los hombres), lo que, como admitían, no siempre ocurría, por lo que era recomendable el

Siendo esto así, es con mucho la mejor forma de gobierno de aquellas tres primeras, a mi juicio, la de los reyes, pero mejor que esta será aquella forma combinada y moderada que se compone de los tres primeros tipos de república. En efecto, conviene que haya en la república algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los jefes, y otras cosas reservadas al arbitrio y voluntad de la muchedumbre. Esta constitución tiene, en primer lugar, cierta igualdad de la que no pueden carecer los hombres libres por mucho tiempo; luego estabilidad, puesto que una forma pura fácilmente degenera en el defecto opuesto, de modo que del rey salga un déspota, de los nobles una facción, del pueblo, una turba y la revolución, puesto que aquellas formas se mudan generalmente en otras nuevas, lo que no sucede en esta otra constitución mixta y moderada de república, si no es por graves defectos de los gobernantes, pues no hay motivo para el cambio cuando uno se halla seguro en su puesto, y no hay lugar para caídas precipitadas.

Quod ita cum sit, ex tribus primis generibus longe praestat mea sententia regium, regio autem ipsi praestabit id, quod erit aequatum et temperatum ex tribus optimis rerum publicarum modis. Placet enim esse quiddam in re publica praestans et regale, esse aliud auctoritati principum impartitum ac tributum, esse quasdam res servatas iudicio voluntatique multitudinis. Haec constitutio primum habet aequabilitatem quandam magnam, qua carere diutius vix possunt liberi, deinde firmitudinem, quod et illa prima facile in contraria vitia convertuntur, ut existat ex rege dominus, ex optimatibus factio, ex populo turba et confusio, quodque ipsa genera generibus saepe conmutantur novis, hoc in hac iuncta moderateque permixta conformatione rei publicae non ferme sine magnis principum vitiis evenit. Non est enim causa conversionis, ubi in suo quisque est gradu firmiter collocatus et non subest, quo praecipitet ac decidat.

Marco Tulio Cicerón, *La república*, I, 45 [69], p. 79. [Perseus Digital Library](#).

concurso de consejos y asambleas. Por otro lado, Tomás de Aquino, al asumir la obra de Aristóteles, según la traducción de Guillermo de Moerbeke, puso a punto un rico léxico político-filosófico, con expresiones como *regimen*, *consensus*, *dominium*, *politicum*, *regale*, etc., que sus seguidores, como Egidio Romano, Pierre d'Auvergne, Tolomeo de Luca o Jean de Paris, contribuirían a difundir, al tiempo que desarrollaban el modelo de constitución mixta. Así, en los siglos XIV y XV se aplicaría el esquema de *respublica mixta* tanto al gobierno de los reinos como al de la Iglesia, por escritores de la talla de [Guillermo de Ockam](#) y [Marsilio de Padua](#). Es más, en la primera mitad del siglo XV, Jean Gerson y Pierre d'Ailly, ambos cardenales, argumentaron sólidamente, en medio de las polémicas del Cisma y de la pugna entre los papas y los concilios de Pisa, Constanza y Basilea, a favor de la constitución de la Iglesia en tanto que régimen mixto,



con el poder del pontífice limitado por los concilios y (especialmente en los escritos del segundo) el colegio cardenalicio (Blythe, 1992, 29-259; Riklin, 2006, 93-109; Turchetti, 2020, 35-40).

Injertada en la tradición escolástica, la idea de constitución (o república) mixta llegó al Renacimiento, cuando el redescubrimiento de los escritos de Polibio la reforzó. El ideal de armonía entre las formas constitucionales clásicas como fruto de una evolución natural gozó de un extraordinario prestigio durante la Edad Moderna, especialmente entre los autores italianos. No en vano, uno de los primeros sistemas políticos que se explicó en función de la mezcla de constituciones fue el de **Venecia**. Según el laudatorio discurso de diversos autores, la longevidad de la República de San Marcos, la riqueza de que gozaba, su estabilidad interna y la expansión de su influencia por el Mediterráneo se debían a ese excepcional sistema de gobierno que combinaba diversas instituciones que se compensaban mutuamente. La coexistencia del dux, del Senado y de los diversos consejos (Gran Consejo, Consejo de los Cuarenta, Consejo de los Diez, Pequeño Consejo), se plasmaba en una pirámide que reflejaba el sistema de contrapesos que canalizaba la vida política de la república. Autores como [Gasparo Contarini](#) o [Donato Gianotti](#), ya desde la primera mitad del siglo XVI, contribuyeron a fijar la imagen de Venecia como modelo de estabilidad, equilibrio y sabiduría política gracias a su alabada constitución (Blythe, 1992, 278-300; Riklin, 2006, 113-140; Turchetti, 2020, 40-51). El esquema también se aplicaba a otras repúblicas italianas, como **Florenia**. Pero no era solo patrimonio de las repúblicas.

De hecho, el marco constitucional habitual en las monarquías europeas se explicaba muy a menudo mediante la *respublica mixta*. En Inglaterra, a mediados del siglo XV, el magistrado [John Fortescue](#), en un texto que se hizo célebre, concebía el reino como régimen mixto, *politicum et regale*. En

La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía –por cuanto es uno el que preside a toda la nación–, la aristocracia –porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder– y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige.

Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in qua unus praeficitur secundum virtutem qui omnibus praesit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tu quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etia, ab omnibus eliguntur. Talis enim est optima politia, bene commixta ex regno, inquantum unus praest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantu ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principem.

Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I^a-II^{ae}, q. 105, art. 1 (esp., vol. II, p. 864a; lat., vol. II, p. 751a-b).



Si aconteciere que el príncipe fuere perfecto modelo de todas las virtudes, de desear es una monarquía pura y simple; pero como yo no sé si este príncipe ideal tendrá alguna vez realidad, ya será grande y deseable suerte que toque alguno mediano. Tales como andan las cosas de los hombres, por ventura lo más conveniente será una monarquía que, combinanda de aristocracia y democracia, quede templada y como diluida, porque jamás estalle en despotismos, sino que así como los elementos unos con otros se equilibran así, con semejantes frenos, tenga consistencia la cosa pública.

Si Princeps contingat omnibus absolutus uirtutibus, optanda sit pura ac simplex Monarchia, uerum quando id haud scio an umquam contingat, quin potius magnum et exoptandum, si detur mediocris, ut nunc sunt res hominum, praestiterit Monarchiam Aristocratiae et Democratiae admixtam temperari diluique, ne quando in tyrannidem erumpat, sed quemadmodum elementa uicissim sese librant, ita simili moderamine consistat Respublica.

Desiderio Erasmo de Rotterdam, *Institutio principis christiani*

texto latino: <https://www.thelatinlibrary.com/erasmus/inst.shtml>

texto español, Obras escogidas, p. 298a.

Francia, [Claude de Seyssel](#), consejero de Luis XII, también pudo verse influido por el esquema mixto, al explicar, aún en términos preponderantemente aristotélicos, las limitaciones que pesaban sobre la Corona; a partir de los ejemplos de Roma y Venecia, y apoyado en un profundo conocimiento histórico y de la realidad política de su tiempo, Seyssel alababa sin disimulo el

gobierno monárquico, aunque con la cautela habitual de señalar que sería el mejor régimen si el rey fuese el mejor de los hombres; por eso insiste en el carácter templado de la monarquía francesa y en los frenos que pesaban sobre la misma (la religión, la justicia, las leyes), lo que se reflejaba en la pluralidad estamental y en la naturaleza corporativa (imagen del cuerpo humano) del reino. También por esas fechas, [Erasmo de Rotterdam](#), en la obra que dedicó al joven Carlos de Habsburgo (*Institutio principis christiani*, o *Educación del príncipe cristiano*), aún no elegido emperador, concluía que era necesario temprar la monarquía con los otros regímenes (Boone, 2007; Blythe, 1992, 260-277; Turchetti, 2020, 52-53). Por lo demás, los tres componentes de la constitución mixta podían relacionarse fácilmente con las tres prerrogativas que, según hemos visto más arriba, debían coexistir en todo reino bien ordenado. De este modo, se explicaban ampliamente las atribuciones y preeminencias de cada parte del entramado institucional. Vamos a ocuparnos de estas partes, con especial atención a la cabeza.

La majestad de que gozaba el rey se entendía como expresión de su poder, su grandeza y posición única. No en vano el oficio y la persona del rey eran desde la Edad Media objeto de elaboradas teorizaciones, incluyendo una compleja **distinción entre el cuerpo físico y el cuerpo político del monarca** y sutilezas jurídicas sobre el carácter del poder real, no ajenas a la teología y a una acusada tendencia a la **sacralización** de la realeza,



que, siguiendo ejemplos clásicos y bíblicos, enaltecía a los monarcas como ministros y representantes de Dios en la Tierra. Entre esas teorizaciones se encuentra la doctrina de **los dos cuerpos del rey**, una construcción jurídico-teológica que arrancaba de la Edad Media y que se difundió especialmente en Inglaterra (donde alcanzó su punto culminante en el reinado de Isabel I) y en Francia. Servía para encajar la realidad política en los moldes antiguos, armonizando lo personal y lo impersonal de la realeza, y para dar a esta un sentido trascendente. Según dicha doctrina, no ajena a la reflexión teológica de la doble naturaleza de Cristo, el rey tenía un cuerpo físico, común, mortal y finito, y otro relacionado con la divinidad, ungido, consagrado y coronado, que no estaba sujeto a minoridad, debilidad o locura, que no podía equivocarse, ni pensar mal o actuar indebidamente; un cuerpo inmortal, o, al menos, que legalmente no moría, pues, en el momento de la muerte natural, el cuerpo político migraba al cuerpo natural del sucesor. Ambos cuerpos, natural y político, estaban unidos, aunque predominaba el político, como mayor o más notable, según establecía el derecho común: en una argumentación típicamente romanista, se citaba la opinión del jurista [Baldo de Ubaldis](#) para determinar el género de un hermafrodita: prevalecía el más prominente (lo que equivalía al masculino). En consecuencia, el cuerpo político del rey se configuraba como una *persona ficta* (ficticia), o una corporación unipersonal (constituida por los sucesivos monarcas). Y esta corporación encabezaba el cuerpo del reino, los miembros o estamentos (Kantorowicz, 1957, *passim*).

El rey tenía capacidad de mandar y legislar, lo que constituía una de las marcas distintivas de la realeza: **el monarca podía por sí solo promulgar leyes**. Los juristas interpretaban esa facultad como herencia del *princeps* y del emperador romano, según varias máximas contenidas en el [Corpus Iuris Civilis](#): como *quod principi placuit, legis habet vigorem* (*Digesta*, 1,4,1; *Institutiones*, 1,2,6), o *leges condere solus imperator concessum est* (*Codex*, 1,14,12,13). Pero esas máximas no significaban que el monarca legislase siempre a su antojo, o que solo él pudiese hacerlo. El verbo *placuit* (ha placido) no tenía un sentido de mera apetencia (no sin ironía, se decía que las apetencias físicas del príncipe no eran leyes), sino que implicaba un **ánimo** de legislar. Asimismo, *solus* no quería decir que el emperador fuese el único que podía legislar, sino más bien que él era el único que podía hacerlo solo, sin compañía de nadie, pues las corporaciones, sujetos colectivos, podían dotarse de normas. Es más, los actos legislativos del rey, incluso cuando legislaba fuera de las asambleas estamentales, no eran mera expresión de su voluntad: aunque esa voluntad se



recalcaba en los textos con el empleo de fórmulas como *motu proprio*, las leyes reales respondían, en su mayoría, a demandas de consejos, corporaciones, asambleas, nobles, etc. Y esas demandas se debían a necesidades concretas; así, el acto de legislar se entendía, a diferencia de como se hace hoy día, no como algo premeditado encaminado a regular situaciones generales, sino más bien como una **novedad** concebida para hacer frente a una inopinada situación de **necesidad**; y, sin embargo, legislar no se entendía como “crear” de la nada, sino, más bien, como hallar aquello que, en una situación específica, dictaba el derecho; detrás de la actividad legislativa no había, por tanto, un programa de ampliación del poder regio. Finalmente, la ley real no constituía, ni mucho menos, el único sistema normativo de los reinos, pues debía convivir con otras fuentes de derecho, singularmente el *ius commune*, el derecho consuetudinario y los privilegios provinciales y locales (Jouanna, 2013, 130-143).

Si los juristas de finales de la Edad Media y de principios de la Edad Moderna podían explicar en términos jurídicos que el rey actuase solo, también podían argumentar que lo hiciera al margen de la ley, esto es, que gobernase de forma **absoluta**, lo cual, de acuerdo con su sentido etimológico, quería decir **desligado de las leyes** (*legibus solutus*), como parecía establecer el derecho romano: *Princeps legibus solutus est* (*Digesta*, 1,3,31). Pero los orígenes del pensamiento medieval sobre el poder absoluto están profundamente imbricados con la **teología** y el carácter sagrado de la realeza. La tendencia a considerar sagrados a los monarcas es resultado de una confluencia de influjos hebraicos, romano-helenísticos y germánicos, que se plasmó, en la Alta Edad Media, en la atribución a las coronaciones de cierto carácter sacramental, con el beneplácito de la Iglesia (especialmente mediante la **unción**) y a los reyes de una condición casi clerical. A partir de la reforma gregoriana, que se propuso separar claramente los ámbitos eclesiástico y laico, la Iglesia recelaría de los supuestos atributos sagrados de los reyes, pero la tendencia no pudo desarraigarse, ni en las creencias populares, ni en la reflexión de teólogos y juristas, lo que favoreció la transferencia de ideas sobre el poder divino y papal a la monarquía, al igual que las concepciones de la Iglesia como corporación (que veremos más abajo) se trasladaban a los reinos (Roux, 1995; Oakley, 2010; Ídem, 2012, 160-184).

Una de esas transferencias, particularmente reveladora, es la reflexión sobre la **omnipotencia de Dios**. La forma de entender este atributo de la divinidad y su relación con las leyes naturales y morales que el mismo Dios ha establecido, proporcionaban un ejemplo elocuente para la



organización del poder en el mundo, tanto en la Iglesia como en el Imperio o en los reinos. Desde luego, la omnipotencia de Dios no se ponía en duda, pero la cuestión era si había que entenderla limitada por las **leyes del universo y la naturaleza y por las leyes morales**: es decir, los principios que rigen el orden de los astros y la vida natural en la Tierra y los que establecen lo que es bueno y lo que es malo, leyes y principios que el mismo Dios había instituido. Así pues, la discusión era sobre si Dios estaba o no limitado por sus leyes. Una frase de [San Jerónimo](#), en la que decía que ni siquiera Dios podía restaurar la integridad de una virgen caída (con lo que el santo no pretendía cuestionar el poder de Dios, sino encarecer la importancia de la pérdida), despertó las dudas de los teólogos ya en el siglo XI, pues podía entenderse que semejante incapacidad mermaba el poder divino. Pero la opinión opuesta, la **completa arbitrariedad** de la acción de Dios con respecto a sus leyes, tampoco resultaba satisfactoria, ya que, además de convertir a Dios en un gobernante caprichoso e imprevisible, anulaba toda posibilidad de orden en el mundo y, por tanto, de conocimiento, lo que ponía en riesgo ideas y rutinas mentales tan arraigadas como la fe en la razón natural o la gran cadena del ser. Según sintetizó Eugenio Randi, la cuestión ponía a los teólogos ante dos imágenes incompatibles de Dios: **o soberano o relojero**, es decir, o monarca de toda la creación con poder omnímodo sobre ella, o servidor de un mecanismo que no podía cambiar, aunque hubiese emanado de él. El problema se debatió intensamente entre los teólogos. [Hugo de San Víctor](#) consideraba que la omnipotencia de Dios solo podía dirigirse a la perfección, no a aquello que era indicio de imperfección o impotencia (por ejemplo, correr o dormir). En sentido distinto, [Pedro Lombardo](#), autor del muy influyente *Libro de las Sentencias* (que se convertiría en una especie de manual de Teología, ampliamente comentado hasta principios de la Edad Moderna) argüía que Dios, por su propia voluntad, optaba por todo aquello que conducía a la bondad y a la perfección, aunque pudiese hacer otra cosa. Paralelamente a la recepción del derecho romano y de la filosofía aristotélica (siglos XII-XIII), empezó a proponerse una distinción en el poder de Dios que dejaba a salvo tanto su omnipotencia como el curso normal de la naturaleza y la moral. Así, los actos cotidianos que se producen según las leyes naturales y del cosmos, decretadas en el principio por Dios, obedecen a la **potentia ordinata** del Creador. Para ellos, Dios se sirve de los instrumentos que existen en la naturaleza y el universo: los astros, los animales, las plantas, las personas, etc. (causas segundas en la filosofía aristotélica, frente a la causa primera, que es Dios), sin necesidad de actuar directamente. Por el contrario, cuando Dios decide obrar personalmente



para contravenir alguna de esas leyes, lo hace mediante su **potentia absoluta**: es el caso de los **milagros**, intervenciones directas de Dios que alteran el curso normal de las cosas. A modo de ejemplo, los teólogos medievales solían citar el [cap. 3 del Libro de Daniel](#), en el que tres de los compañeros del profeta, Sidrac, Misac y Abdénago, fueron arrojados por orden de Nabucodonosor a un horno abrasador por negarse a adorar la estatua de oro que el rey había hecho erigir; según el relato veterotestamentario, por intercesión divina los tres judíos no fueron tocados por el fuego, lo que constituía una clara suspensión de las leyes naturales que solo se explica por un poder desligado de esas leyes.

En rigor, *potentia absoluta* y *potentia ordinata* no eran dos poderes diferentes, sino que el primero abarcaba la total omnipotencia divina, mientras que, por el segundo, que era una porción del primero, Dios, voluntariamente, se avenía a actuar según sus leyes e instrumentos corrientes. No todos los autores aceptaron la distinción: por ejemplo, [Duns Scoto](#) y [Guillermo de Ockham](#), aun con presupuestos diferentes, opinaban que nada establecido por Dios podía estar fuera de lo por él mismo “ordenado”, o sea, fuera del orden divino; aun así, sería la libre voluntad la que prevalecería. De hecho, para Scoto, la distinción podía, con un tono jurídico, aplicarse a cualquier ser con voluntad, entre lo que puede hacer *de facto*, y lo que hace *de jure*. Y, para Ockham, no puede haber duda de la absoluta libertad de Dios, máxime al negar, como nominalista, la existencia de los *realia*, lo que dejaba poco espacio para leyes universales inamovibles; por eso, Ockham limitaba la distinción entre poder absoluto y poder ordinario a mero recurso para hablar de Dios, sin considerarla una realidad en sí. En cualquier caso, la distinción se impuso (Oakley, 1984; Fumagalli Benoio Brocchieri, 2000).

Como es fácil de entender, la distinción del doble poder de Dios tenía una capacidad enorme para aplicarse al gobierno terrenal. Así, a imagen de Dios, tal y como expuso en el siglo XIII el ilustre canonista [Enrique de Susa](#) (cardenal Hostiense), **el papa disponía también de potestad absoluta**, mediante la cual podía considerarse por encima de la ley; de hecho, los actos que hacía en virtud de su *plenitudo potestatis* (plenitud de

poder) no estaban limitados por **las leyes positivas**. Pero de ninguna de las maneras podía entenderse que el papa estuviese por encima de la ley moral o de la ley divina, que obligaban en todos los casos. De los papas, la doble

Digna vox maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri: adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. Et re vera maius imperio est submittere legibus principatum. Et oraculo praesentis edicti quod nobis licere non patimur indicamus.
Lex digna vox. [Codex 1, 14, 4](#)



concepción del poder, absoluto y ordinario, se trasladó al emperador y a los reyes, dejándose claro que el uso del poder absoluto debía reservarse a un momento o coyuntura en que una **necesidad urgente y extraordinaria** exigiera un remedio rápido, que no pudiese pasar por los canales ordinarios de gobierno. Por eso mismo, cuando esa necesidad concluía, el poder absoluto del rey se suspendía, en aplicación del aforismo jurídico *cessante causa, cessat effectus*: cuando cesa la causa (situación extraordinaria), debe cesar el efecto (poder absoluto). Asimismo debía entenderse que el monarca, fuese el papa, el emperador o el rey, voluntariamente, se sometía a las leyes, al igual que Dios, normalmente, hace con el orden del universo (Wilks, 1964, 293-316).

Esta sumisión voluntaria encajaba en el sentido de la *lex digna vox*, que sugería que **era digno del emperador someterse a la ley**, aunque no estuviese obligado a ello. Ese texto de derecho romano tuvo una repercusión singular en la historia del pensamiento jurídico-político. Siguiendo el análisis del historiador del derecho Diego Quaglioni, representaría una concepción legalista de la majestad, *legibus alligata* (vinculada a la ley), en directa oposición al conocido fragmento de [Ulpiano](#), que ya hemos mencionado, que proclama el carácter absoluto, o *legibus solutus*, de la potestad del príncipe (*Digesta* 1, 3, 31). Por eso, la interpretación de la *lex digna vox*, en el marco del *ius commune*, proporcionó una de las claves para entender la evolución del constitucionalismo. La ley es una constitución del emperador Valentiniano III, promulga en el año 429, que reproduce un edicto dirigido al prefecto del pretorio Volusiano. En el marco en que fue dictada, tenía como finalidad rechazar la idea de que el emperador pudiese conceder privilegios a individuos, con los que pudiese contravenir normas de derecho: aunque el emperador cuando legisla, es decir cuando promulga leyes, edictos o pragmáticas con carácter general y universal, puede modificar o incluso abrogar leyes existentes, una vez la norma jurídica está creada, a nadie, ni siquiera al emperador, le es lícito transgredirla con disposiciones particulares. Pero el texto de la ley no indica que el emperador esté sometido forzosamente, como cualquiera, a las leyes, sino más bien que *es digno* de él considerarse, de buen grado, sometido a ellas, ya que su autoridad se deriva de la autoridad del derecho, de modo que someter su poder a la ley no lo mengua, sino que lo aumenta, al darle su fundamento. En definitiva, la limitación que la ley supone para el poder del príncipe reside, en última instancia, en la voluntad del príncipe de conformar sus actos al derecho: es una **autolimitación**.



Apelar a la moral y a la buena voluntad del príncipe no debe considerarse como una exigencia puramente ética o extrajurídica (ajena al derecho; tal y como la entendían los glosadores y comentadores en la Edad Media y en la Moderna, se consideraba **plenamente jurídica**. Frente a nuestra costumbre de buscar a los problemas jurídicos soluciones estrictamente jurídicas, en aquel tiempo el recurso a la buena voluntad y a la moral no se veía como totalmente ajeno a lo jurídico. Ya [Accursio](#), en el siglo XIII, subrayó que la expresión *digna vox* quería decir “si quiere”, o sea, que implica voluntariedad, lo que recaía dentro de la esfera del honor y la conveniencia del príncipe, no de la obligación positiva. En parecido sentido, [Cino de Pistoia](#), a principios del siglo XIV, afirmaba que la sumisión del príncipe a la ley era *de honestate*, o sea, por su honor, lo que aumentaba la dignidad de la majestad, mientras que *de necessitate*, de necesidad, o por la fuerza, el rey seguía desatado (*solutus*) de la ley; sin embargo de lo que no estaba desvinculado era de los pactos, de los contratos, que tanto el derecho natural como el honor del príncipe obligan a cumplir; es más, de no hacerlo, puede ser objeto de resistencia legítima. Remitiéndose a Cino, su discípulo [Bartolo de Sassoferrato](#) sostiene la sumisión del príncipe a la ley y a la *aequitas* (equidad) por su voluntad, no por la fuerza; pero que, como también afirmaba su maestro, el príncipe debía respetar el derecho natural, pues es inmutable. En la misma línea de sumisión voluntaria y respeto a los pactos, se muestra [Baldo de Ubaldis](#) que, además, distingue entre la *potestas* ordinaria del príncipe, sometida a la ley, y la absoluta, a la cual no se refiere la ley.

Si el análisis teológico del poder de Dios tenía su correspondencia en la reflexión jurídico-política, también los teólogos argumentaban a propósito de la sumisión del príncipe a las leyes, con parecidos resultados a los de los juristas: así, Tomás de Aquino, al distinguir entre la *vis coactiva* y la *vis directiva* de la ley, ya había sostenido en el siglo XIII que la sumisión del príncipe a esta era **moralmente vinculante, pero no por la fuerza** (o sea, se sometía **mediante la fuerza puramente directiva y orientativa de la ley, no mediante su fuerza coactiva**). En definitiva, quedaba establecido un principio fundamental de índole constitucional: ser titular, como el príncipe, de la potestad suprema (lo que se llamaría soberanía ya a principios de la Edad Moderna, como veremos en el apartado siguiente) implicaba la *solutio a legibus*, o sea, independencia de aquel con respecto a la fuerza coactiva de la ley; pero subsistía un principio moral (no exento de sentido jurídico) de sometimiento al derecho natural, de gentes y divino; como resumió a mediados del siglo XVI Bartolomé de las Casas, “ningún soberano tiene autoridad para hacer lo imposible



moralmente por ser contrario a lo que es necesario; y necesario es el derecho divino y el derecho natural” (Las Casas, 1969, 51 [II, IX.4]; Quaglioni, 2007-2008, 55-63).

Con todo, la tendencia de los reyes, particularmente de los de España y Francia, a lo largo de la Edad Moderna, fue multiplicar las ocasiones de ejercer tal poder absoluto. En Francia, como ha señalado Arlette Jouanna, las Guerras de Religión dieron frecuentes motivos a los reyes Carlos IX y Enrique III para servirse de esa facultad, sobre todo al ordenar las “ejecuciones” sin juicio (verdaderos asesinatos) de Gaspard de Coligny y del duque de Guisa; la recurrente utilización de este poder, con las connotaciones derivadas de su supuesto acceso a los designios divinos, que hemos visto antes, llevaba a considerar, no sin oposición, el poder absoluto como “ordinario” (Jouanna, 2013, 188-194). Del mismo modo, en la Monarquía Hispánica la posibilidad de recurrir a la vía extraordinaria, dada la frecuencia de situaciones de guerra en un imperio de tan extensas (casi ubicuas) fronteras, daba a reyes y virreyes ocasión para perpetuar las facultades absolutas (Ruiz Ibáñez-Sabatini, 2009).

Frente a esta tendencia del titular de la *majestas* a hacer ordinario lo extraordinario, los depositarios de las otras dos prerrogativas, consejos y asambleas, debían estar vigilantes. La autoridad, la prerrogativa de que gozaban los consejos y altos tribunales, se entendía, entre otras cosas y con arreglo a la tradición romana, como la capacidad de comprobar la adecuación de las disposiciones de la Corona al ordenamiento del reino, es decir, la potestad de, mediante **prudente y maduro examen**, verificar la conformidad de las leyes y órdenes regias con el ordenamiento constitucional y con las leyes superiores (ley divina, ley moral). En algunos reinos, como el de Francia, las instituciones que pretendían poseer esa facultad, muy especialmente el Parlamento de París, se identificaban con el Senado romano, atribuyéndose el papel de **autorizar las leyes** y edictos reales, viéndose a sí mismas como genuinos “alambiques” o filtros que purificaban y perfeccionaban la voluntad regia (Krynén, 2009, pp. 213-238; Jouanna, 2013, 79-85). En mayor o menor grado, lo mismo hacían muchos de los grandes tribunales de los reinos y repúblicas de la Edad Moderna, como el Senado de Venecia o el de Milán, los Consejos de Castilla y Aragón, o el *Consiglio Collaterale* de Nápoles. Naturalmente, en esta identificación con la venerable asamblea romana no solo latía un afán anticuario o de prestigio, derivado de la antigüedad de la institución, sino también la **voluntad de asumir las funciones y el poder** que habían correspondido, tal y como se recordaba, al Senado romano. A imagen de los



senadores, los consejeros, en su mayoría juristas de profesión, justificaban en su sabiduría y conocimiento del derecho (*prudentia juris*) sus aspiraciones a ocupar ese destacado papel constitucional por el cual, como ocurría en Francia, las leyes no eran tales mientras no tuviesen su validación. Los reyes, si bien a menudo negaban esas pretensiones y mostraban su cólera contra los obstáculos puestos por consejos y tribunales, normalmente consultaban a sus consejos y buscaban el refrendo de los magistrados para sus decisiones, siendo excepcionales las crisis entre ambas instancias (Jouanna, 2013, pp. 70-93).

Finalmente, los estamentos, ya fuesen tres (como en la mayoría de los reinos) o cuatro (como ocurría en Aragón o en Suecia), se identificaban con la prerrogativa de la libertad, la cual podía aludir tanto a la **defensa de sus privilegios, inmunidades y franquicias**, como a la libertad esencial de que **nada que les afectase se aprobase sin su consentimiento**. Ese consentimiento podía prestarse en las asambleas representativas, que, ya fuesen cortes, parlamentos o estados generales (o provinciales), se organizaban en función del patrón estamental. Los juristas fundaban el derecho de los estamentos a la participación política en la máxima *quod omnes tangit ab omnibus approbari debet* (C 5, 59, 5 § 2). Este principio aludía, en su origen romano, al régimen de tutelas con varios tutores, e imponía la necesidad de contar con el consentimiento de todos para cualquier decisión que afectase al pupilo o a su patrimonio. Los juristas de la Edad Media, en razonamiento característico del *ius commune*, lo aplicaron a ámbitos públicos de discusión, primero a la Iglesia, pasando a formar parte del derecho canónico, y luego al reino (Post, 1946). Pero los *omnes* aludidos en la frase no podían ser todos los habitantes de un reino. Según el pensamiento aristotélico, cualquier todo estaba contenido en la mejor de sus partes, la *melior et sanior pars*, de modo que podía ser representado por esta. Esa parte mejor y más sana, como es lógico para la mentalidad de la época, era, en primer lugar, la aristocracia, laica (grandes, pares, títulos, señores con jurisdicción plena) y eclesiástica (abades, obispos, priores, etc.), cuyos miembros se representaban a sí mismos y a sus vasallos. De parecida forma, las ciudades venían representadas no por procuradores universalmente votados, sino por sus autoridades, normalmente elegidas con métodos más o menos oligárquicos, pero que se consideraban representantes de todos los habitantes de la ciudad (Hintze, 1987, 54-55).



El desarrollo de las prerrogativas y la capacidad jurídica no solo de los estamentos sino de las **instituciones colectivas y comunitarias** estuvo muy ligado al pensamiento jurídico sobre las **corporaciones**. Tradicionalmente se ha considerado que fue a partir de los siglos XI y XII cuando, gracias a la recepción del derecho romano y a la influencia de las comunidades eclesiásticas, con sus normas y prácticas, se desarrolló la vida comunitaria en Europa. En buena medida, como señala Susan Reynolds, esa idea se debe a la influencia de la historiografía del siglo XIX, que proyectó sus propios ideales de comunidad y los valores de libertad, igualdad y fraternidad, a supuestos precedentes medievales inspirados por el derecho romano; pero, antes de la recepción de este, ya existían comunidades en el campo y en las ciudades con libertades individuales y colectivas, con capacidad de acción conjunta y asambleas u otros órganos deliberativos, en los que, sin embargo, tendía a primar la voz de los más ricos, ancianos o poderosos (Reynolds, 1997). Con todo, no deja de ser cierto que la reflexión jurídica, producto de la recepción del derecho romano, propició la elaboración y sistematización de normas, figuras jurídicas, procedimientos, etc., que permitieron un desarrollo enorme de la práctica comunitaria. La capacidad de actuar de una corporación (*universitas*) planteaba gran cantidad de problemas en la vida práctica. La extraordinaria floración de corporaciones en los últimos siglos medievales, tanto en la vida eclesiástica y religiosa (cabildos catedralicios, capítulos de órdenes, cofradías, colegio cardenalicio...) como laica (concejos ciudadanos, gremios, tribunales colegiados...) se vio acompañada de la necesidad perentoria de conocer con precisión las posibilidades de actuación de los miembros de aquellas colectividades, de sus cabezas o representantes, de los procedimientos para constituirse, elegir síndicos, disponer de los bienes comunes, etc. Durante generaciones, los canonistas y los civilistas rebuscaron en el derecho romano, en los cánones y decretos de la Iglesia, en las tradiciones y derechos propios, hasta poner a punto una doctrina sólidamente anclada en la teoría y en la práctica que ofreciese un marco jurídico estable. De ese marco se desprendía, entre otras cosas, que **una corporación era algo más que la suma de sus miembros**, que el poder de que gozaba la cabeza o el representante, en buena medida, le venía dado por el **acuerdo o consentimiento del cuerpo** al que representaba, y que, al cesar la cabeza (por muerte, incapacidad, o cualquier otra circunstancia), **el poder revertía a la corporación** (salvo que hubiese un procedimiento de sucesión automática). Es más, lo que se predicaba para una corporación pequeña podía aplicarse a *cuerpos mayores*. Muy pronto, los canonistas consideraron a la Iglesia Universal como una *congregatio*



fideliūm que tenía capacidad para delegar y para actuar colectivamente, por ejemplo en un **concilio**. La misma evolución del concepto podía aplicarse al reino. No obstante, en la Iglesia, la doctrina que ponía al concilio por encima del Papa acabó siendo condenada (como veremos en el Tema 3), y, en los reinos, la capacidad de acción de las asambleas se mantuvo, por lo general, muy vinculada a la Corona. No hay que olvidar, como recuerda [Brian Tierney](#), que la representación corporativa de los reinos, como la de la Iglesia, solo se desarrolla cuando la autoridad monárquica se ha consolidado, y que precisamente, como recalca Nicholas Henshall, eran las monarquías más seguras de su poder las que menos tenían recurrir a las asambleas representativas para, requiriendo la colaboración de los estamentos, ampliar su capacidad de acción (Tierney, 1955; Henshall, 1992, 101-119).

En efecto, constituidas con criterios de representación propios de la época y no ajenos al derecho de corporaciones, las asambleas estamentales eran el foro en el que podía recabarse el consentimiento del reino, pero, por lo general, **solo podía convocarlas el rey**, quien buscaba en ellas, normalmente, apoyo político y económico. El protagonismo regio en estas asambleas iba más allá de la convocatoria, pues solo el *placet* del rey permitía aprobar leyes y resolver agravios. Naturalmente, los estamentos aprovechaban las reuniones para presentar sus quejas o reclamar nuevas leyes y privilegios. Pero, lejos de ser vistas como el escenario del enfrentamiento entre rey y reino, las asambleas eran el marco que debía propiciar el entendimiento, la **concordia**: lo mismo que en un cuerpo sano reina la armonía entre las partes, también en el cuerpo del reino debía haber armonía entre la cabeza y los miembros. Unos y otros eran plenamente conscientes de esto, por lo que, aunque a veces se escenificasen rupturas y resistencias, en la mayoría de los casos se llegaba a acuerdos.

Por todo ello, puede concluirse que el ejercicio del poder se entendía en un medio corporativo y plural en el que las partes ostentaban derechos por los que se les atribuían capacidades políticas, aunque la cabeza gozase de facultades extraordinarias, que, al igual que su poder ordinario, solo debía utilizar para mantener o restaurar el orden y la armonía del cuerpo sociopolítico.



1.3 Jean Bodin y la soberanía

No es extraño, por tanto, que, en buena parte de las formaciones monárquicas europeas, como el Sacro Imperio, Inglaterra, Suecia o Polonia, los respectivos ordenamientos políticos, de gobierno e institucionales se describiesen con arreglo a esquemas mixtos. La misma Monarquía Hispánica no estaba exenta de ellos. En la **Corona de Aragón** tanto en el principado de Cataluña como en el reino de Aragón se recurría a ese tipo de explicaciones para alabar el equilibrio que debía reinar entre el reino, los tribunales y las Cortes (Gil Pujol, 2008). Y en **Castilla**, cuyo Consejo Real se equiparaba al Senado de Roma, las autoridades y los cronistas de muchas ciudades veían en el esquema mixto una clave de su estructura gubernativa local, donde convivían el corregidor, los regidores y los jurados (Ruiz Ibáñez. 1995). Incluso en Francia, una arraigada tradición entendía las instituciones del reino como partícipes de un sistema de *respublica* o *monarchia mixta*, en el que el rey encarnaba el elemento monárquico, las cortes soberanas (encabezadas por el Parlamento de París) representaban el papel aristocrático, y las asambleas de estamentos (tanto los Estados Generales como los provinciales) canalizaban la participación democrática.

Sin embargo, la idea de constitución mixta y sus partidarios fueron objeto de duros ataques por parte de quienes, a partir de la obra del jurista angevino [Jean Bodin](#) (1529-1596), arguyeron que el poder supremo, o *summa potestas*, era, por naturaleza, indivisible, de modo que no podía residir en varias instancias a la vez sino en una sola, fuese en el rey, en la aristocracia o en el pueblo, pero no en una combinación de esos elementos. Este tipo de consideraciones pusieron en el centro del debate político el concepto de **soberanía**, una noción que, aunque no era nueva (no significa sino superioridad, y, en cierto sentido, majestad), se dotaría de un significado decisivo para entender los sistemas de poder, significado que ha mantenido hasta el presente.



Tan es así, que el filósofo italiano [Giorgio Agamben](#) ha planteado su ambiciosa reflexión sobre las precarias relaciones entre la vida humana y el poder (como desarrollo del concepto foucaultiano de [biopolítica](#)), a partir del vínculo originario entre soberanía, como poder absoluto y estado de excepción, y *nuda vida*, o sea, vida humana pero desprovista de todo atributo por el que la consideramos propiamente humana, permanentemente expuesta a la muerte (como ocurría en la antigua Roma con el *homo sacer*, al cual, al haber sido hallado culpable de sacrilegio, cualquiera podía matar impunemente). Ambos elementos, soberanía y nuda vida, son inseparables, pues la auténtica expresión de soberanía es la disponibilidad completa de la vida de los súbditos; y la manifestación más cruda de esta vinculación y de esa disponibilidad es el campo de exterminio, en el que las personas pierden toda condición humana, para convertirse en víctimas del poder (Agamben, 1998). No obstante, la soberanía no puede entenderse únicamente como una relación metafísica entre poder y vida, sino también como un concepto histórico, que tiene un desarrollo preciso, y que no siempre se concibe en los términos radicales descritos por Agamben.

Los historiadores de las ideas políticas suelen remontar el debate sobre la soberanía a la Baja Edad Media, si bien, durante largo tiempo, lo redujeron a una cuestión fundamental: la consideración de si una instancia política dada reconocía o no superior; así, que una entidad política, ciudad, república, reino, no reconociese superior (*non superiorem recognoscens*), la habría constituido en **soberana**, aunque la palabra (traducción al romance del latín *superior*) no apareciese con frecuencia en los textos con ese sentido. Ahora bien, a partir de mediados del siglo XX, los trabajos de historiadores como Ernst Kantorowicz, Walter Ullmann, Joseph Strayer, Gaines Post, y de sus respectivos discípulos, sobre materias como el desarrollo del poder pontificio, su recepción en los reinos europeos, o los orígenes del Estado moderno, sacaron a relucir principios y prácticas que

Algunos han dicho, y aun escrito, que el Reyno de Francia era también compuesto de tres repúblicas, y que el Parlamento de París tenía cierta forma de aristocracia, y los tres estados mostraban la democracia y el rey el estado real, qu es una opinión no solamente falsa, mas digna de pena capital, porque es delicto de crimen lese magestad hazer a los súbditos compañeros del príncipe supremo.

On a voulu dire et publier par escrit que l'estat de France estoit aussi composé de trois republiques, et que le Parlement de Paris tenoit une forme d'aristocratie, les trois estats tenoyent la democratie, et le roy representoit l'estat royal : qui est une opinion non seulement absurde, ans aussi capitale. Car c'est crime de leze majesté de faire les subjects compagnons du prince souverain.

Jean Bodin, *Les six livres de la République*, II, 356 (2.1.14) (trad. esp. de Gaspar de Añastro, p. 153) (cf. Isabelle Bouvignies, 2006, 117).



guiaron esos procesos y ayudaron a afianzar la legitimidad de monarquías y repúblicas. Pero, como el libro de Michael Wilks (discípulo de Ullmann) sobre “el problema de la soberanía” en la Baja Edad Media (Wilks, 1964), y las reacciones que suscitó (como las reseñas que le dedicaron Brian Tierney, también discípulo de Ullmann, y Gaines Post), pusieron de manifiesto, el concepto de soberanía bajomedieval y de principios de la Edad Moderna no se dejaba fácilmente reducir a la idea actual, tanto por la dificultad para vincularla a una entidad abstracta (el Estado, del que habla por ejemplo Post), como por los límites institucionales, jurídico-naturales, religiosos y morales que seguían pesando sobre ella y bloqueaban el desarrollo de la dimensión plena que postularía Agamben. Aun así, todavía en 1998 podía afirmarse que la clave de la construcción ideológica sobre la que se asentó la génesis del Estado moderno entre los siglos XIII a XV no era otra que la soberanía (Françoise Autrand, cit. en Arabayre, 2003, 342). En realidad, buena parte de las “marcas de soberanía” enumeradas por los autores de la época seguían refiriéndose sobre todo al no reconocimiento de superior o al poder absoluto (en los términos que hemos visto en el epígrafe anterior), sin constituir una doctrina clara, concreta y expresa sobre la superioridad en un sistema de poder dado. En parte, se debía a la pervivencia y prestigio del ideal de *respublica mixta*; pero también a que los criterios con que se juzgaba la práctica política seguían girando en torno al buen gobierno, el bien común y la virtud, lo que, inevitablemente, introducía un acento moral en la política que ponía límites a cualquier voluntad tenida por superior. Solo a partir de estas premisas se abrió paso lentamente la soberanía en la obra de juristas y de teólogos.

Veamos, por ejemplo, el caso del jurista de Toulouse Guillaume Benoît (1455-1516). En la obra de Benoît no cabe esperar una exposición sistemática sobre la soberanía; ni siquiera sobre aspectos políticos: como es habitual en los escritos de los expertos en derecho de la época, especialmente los cultivadores del *mos italicus*, las cuestiones políticas no se desarrollan de manera sistemática, sino dispersas, según las van suscitando los aspectos, a menudo de derecho privado, a que se consagran sus tratados. Así, al ocuparse de materia testamentaria, Benoît se plantea el concepto de **voluntad**: de acuerdo con la doctrina, si bien considera que la voluntad debe ser libre y plena, no duda en ponerle **límites**, pues no puede extenderse contra el derecho de otros o contra la equidad natural, lo cual tenía implicaciones claras en las relaciones de poder. Para ilustrarlo, el jurista tolosano pone un gráfico ejemplo: un señor cede en enfiteusis determinadas propiedades rústicas a varios campesinos, a cambio de un



censo anual y de los servicios en trabajo (pequeñas tareas) que les ordenare a voluntad. Pero los vasallos se quejan de que las peticiones del señor son excesivas y de que su voracidad a la hora de reclamar servicios no tiene límite. En opinión del jurista, las exigencias del señor no podrían sustentarse, ya que la promesa de servicio establecida en el contrato de enfiteusis no solo era incierta sino que quedaba a la sola voluntad de una de las partes, perjudicando claramente a la otra, que corría el riesgo de descuidar sus demás obligaciones, incluido su propio sustento; además, para Benoît el buen trato a los campesinos, base de la agricultura y, por tanto, de la sociedad, era esencial para mantener en orden la república. Al hilo de sus reflexiones sobre el trato dispensado por los poderosos a sus súbditos, Benoît se pregunta por el origen del poder, que encuentra en la necesidad de justicia, de acuerdo con un pasaje de Cicerón muy difundido desde la Alta Edad Media (en concreto, [*De officiis*, II, 41](#)), que trata sobre la asociación de los débiles en busca del apoyo del más virtuoso, contra los abusos perpetrados por los más fuertes. En conexión con la valoración de la justicia como origen y meta del poder, el jurista recuerda que el gobernante debe hacer profesión de regirse por la ley, tal y como establecía la *lex digna vox*, cuyo contenido es recordado por el jurista. Pese a todo ello, Benoît no reconoce al pueblo (en particular a las clases populares, poco letradas) ninguna facultad de intervenir en la política, al considerar que su condición lo incapacita para ello, pues, a menudo, se deja llevar por la furia o la *stupiditas*. Pero sí reconoce la **autoridad** que debe otorgarse a los consejos o asambleas de sabios (*sapientium congregatio*). Por otra parte, y a cuento del derecho sucesorio, admite el origen divino (no popular) del poder del rey de Francia, y equiparado al emperador, con una independencia garantizada por la ley Sálica, que protege a la Corona de caer en manos de una dinastía extranjera. Finalmente, Benoît proclama la superioridad cristiana del monarca francés, y sus ancestros legendarios, que hace remontar a Troya, a través de Príamo o de Héctor, antecesores del primer rey de los francos, Faramundo. En síntesis, Benoît, aunque reconoce al rey de Francia plena independencia y una superioridad comparable a la del emperador (que, como rey cristianísimo y de ilustre ascendencia, se proyecta incluso sobre toda la Cristiandad), no deja de indicar los límites que pesan sobre el poder (Arabeyre, 2003, 324-356).

Desde el punto de vista de la teología, puede aducirse la obra del valenciano [Juan Lorenzo Celaya \(o Joan Llorenç Salaia\)](#). Nacido en la ciudad de Valencia hacia 1490, y formado en París, en cuya Universidad ejerció varios años la docencia, volvió a su patria, en 1525, para asumir el



rectorado del Estudio General, hasta su muerte (Febrer Romaguera, 2003). Fue en Valencia donde editó una de sus obras más relevantes: cuatro volúmenes de comentarios al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo. Aprovechando el análisis de diversos problemas teológicos, Celaya ofrece algunas pinceladas sobre cuestiones políticas, siguiendo el razonamiento escolástico, que organiza cada problema o *quaestio disputata*, en torno a una introducción (*exordium*), el planteamiento del tema, las dificultades que entraña (*distinctio*) y la conclusión. Así, en la *distinctio* 44, *De potentia peccandi*, se plantea, en la segunda *quaestio*, a *quo est potestas dominandi*. Su reflexión se centra en un pasaje bíblico del libro I de Reyes (o primero del profeta Samuel, [1 S 8, 10-18](#)), en el que se presenta el derecho o “fuero” del rey como consistente en la posesión plena de todo el reino, de sus bienes y habitantes. El pasaje, contrapuesto al [capítulo 17 del Deuteronomio](#) (versículos 14-20), que disertaba sobre el buen gobierno, suscitaba debates a propósito de hasta dónde podía llegar el poder real y dónde empezaba la tiranía (De Benedictis, 2001, 299-305). De acuerdo con la doctrina común en la época, la solución dada por Celaya consistía en aplicar los límites tradicionales del poder extraordinario, es decir, en uso de la *potestas absoluta* podía entenderse que al rey le correspondían, en teoría, los poderes enumerados en I Reyes, pero solo en caso de urgente necesidad (*ubi vehemens necessitas vigeret*), e, incluso en ese caso, debía estarse a lo que juzgaran varones prudentes y temerosos de Dios (*viros prudentes et timorate conscientie*). De esta manera, aun reconociendo el poder absoluto del monarca, Celaya lo ceñía a la necesidad (por lo que, en tiempo ordinario, el rey debía gobernar con la ley) y otorgaba un lugar relevante al consejo (Pardo Molero, 2012, 101-102). Una limitación parecida a la que, con perspectiva del jurista, Benoît ponía a la potestad regia, y que, además, preveía la intervención de una institución distinta de la Corona en el ejercicio del poder extraordinario.

La fuerte impronta moral y religiosa sobre el pensamiento político no dejaba muchas más posibilidades que concebir ese tipo de frenos al poder, basados en las leyes naturales, la prudencia, la sabiduría y el temor de Dios. Con esos mimbres se tejía la reflexión sobre la potestad suprema. Pero Jean Bodin daría un giro notable al asunto a la hora de definirla, liberándola de alguna de sus ataduras, aunque no de todas. En su obra más influyente, *Les six livres de la république* (1576), Bodin se planteó el sistema de gobierno partiendo de una distinción que, estimaba, no había sido tenida en cuenta con anterioridad: una cosa era el **estado** (*état*), entendido como sistema político, parecido a aquel sentido que hemos visto que



Alonso de Castrillo daba al término “estado”, o al “ordenamiento” maquiaveliano, y otra el **gobierno** (*gouvernement*), entendido como la manera o el estilo concretos en que ese sistema se ejerce, equivalente, pues, a “las leyes y los magistrados” de Maquiavelo. Pero Bodin va más allá de la mera distinción del florentino: al someter sus dos conceptos a un **análisis ontológico**, hace ver la diferencia que hay entre ellos, pues, si el estado es *sustancial*, el gobierno es *accidental*. Dicho de otro modo: en cada formación política, **la sustancia estatal viene determinada por la ubicación de la soberanía**, que, dado su carácter supremo, no puede estar dividida, sino que debe ser única. Para Bodin, la indivisibilidad de la soberanía no es un concepto caprichoso, sino que se deriva de una reflexión profunda en todos los ámbitos: no solo en el campo del derecho (la indivisibilidad de las obligaciones, por ejemplo), sino también geométrico-cosmológico (indivisibilidad del punto en la geometría euclidiana, del átomo en la

El estado no puede dexar de prosperar allí quando el supremo señor retiene los puntos que tocan a la magestad, el senado guarda su autoridad, los magistrados ejercitan su dominio, y la justicia observa su curso ordinario.

Mais l'estat ne peut faillir à prosperer, quand le souverain retient les points qui concernent sa maiesté, le Sénat garde son autorité, les Magistrats exercent leur puissance, et que la iustice a son cours ordinairement.

Jean Bodin, *Les six livres de la République*, ed 1583, IV. 6, p. 633 (trad. esp. de Gaspar de Añastro, p. 377) (cf. Pardos, 1990, 240).

física aristotélica), y teológico (la indivisibilidad de la esencia divina en la Trinidad). No cabe, pues, posibilidad de constituciones mixtas, ya que la soberanía no puede estar a la vez en uno (monarquía), unos pocos (aristocracia) y muchos (democracia), sino solo en una de esas tres ubicaciones. Bodin, en particular, opinaba que la constitución (*état*) preferible y natural era la monárquica. Pero otra cosa era el gobierno (*gouvernement*), pues el titular de la soberanía podía compartir el ejercicio del poder con instituciones integradas por representantes de las otras dos instancias, manteniendo cada cual las atribuciones que le

eran propias. Por eso el rey podía convivir con consejos y asambleas estamentales, que, con respecto al “estado”, no serían sustantivas, sino accidentales. De esta forma, el pensamiento de Bodin y **la idea de soberanía podían conciliarse**, hasta cierto punto, **con las tres prerrogativas**, pero no con la constitución mixta (Pardos, 1990; Turchetti, 2020, 30-83). Bodin escribió en medio de las Guerras de Religión, lo que parece justificar su apuesta por la monarquía (en sintonía con los miembros del grupo denominado *politiques*) como única titular del poder supremo. Es más, su concepto de soberanía suele identificarse con poder absoluto del rey; de ahí que se presente a Bodin como teórico del absolutismo, incluso en su sentido más básico (y poco exacto) de poder total en cualquier circunstancia. Ahora bien, **leída en términos constitucionales**, es decir, de



organización político-institucional, y **no del grado efectivo de poder** que acumula el rey, la **soberanía equivale a la capacidad de gobernar de forma extraordinaria** (capacidad, no ejercicio constante), lo que está en consonancia con la tradicional *potestas absoluta*. En ese sentido, la soberanía monárquica que propone Bodin tiene mucho que ver con su concepción del universo y la divinidad. Como ha explicado Cesare Vasoli, la doctrina de la soberanía de Bodin se corresponde totalmente con su idea de la soberanía de Dios. En su obra *Universae Naturae Theatrum*, dos decenios posterior a *Les Six livres de la République*, el jurista francés rechaza que el origen del cosmos esté, al estilo aristotélico, en una “causa primera” que, por una cadena de causalidades (causas segundas), desde las esferas celestes, llega a las inferiores. Al contrario: de acuerdo con Bodin, Dios no está sujeto a necesidad, conserva siempre una libertad absoluta, como prueban los milagros, los monstruos y prodigios (anormalidades en el orden de la naturaleza, que aún eran visibles en su tiempo, y sobre los que ya Montaigne había reparado como evidencia de la libertad creadora de Dios). Es más, según Bodin, un sistema de absoluta necesidad tendría funestas consecuencias en el orden legal, moral y religioso, pues, si todo está determinado, se esfuma la responsabilidad por los actos de cada cual, y, por tanto, la culpa. Por eso, Bodin afirma que hay un único principio primero, eterno e infinito, que ha creado y crea continuamente de la nada, en virtud de su infinita potencia creadora. Y esa creación se corresponde con una absoluta soberanía de Dios, una causa única y primera, que constituye el último y definitivo eslabón de la gran cadena del ser. Una causa, además, que goza de absoluta libertad, y que, por tanto, es origen de un mundo contingente, por lo que Dios puede cambiar, aniquilar o mantener su creación. Como concluye Vasoli, la absoluta voluntad y potencia de Dios es “l’esempio supremo sul quale si modella la teoria de la sovranità, unica fonte del diritto e delle leggi, dale quali solo il sovrano é *solutus*, nella sua totale libertà di mutarle, sospenderle o abrogarle. Così, l’universo che il potere di Dio ha tratto dal nulla è soltanto un suo «decreto», perituro come tutte le leggi «positive», e soggetto a la scelta di una *majestas* che può liberamente creare o annichilire tutto” (Vasoli, 2000, cita en p. 92).



Teniendo esto en cuenta, es significativo que la verdadera novedad que presentaba el concepto de “soberanía absoluta” aplicado a la política era que el titular de la misma **no necesitaba ningún tipo de verificación o comprobación** de la justicia de sus órdenes y disposiciones por una instancia exterior, pues él mismo era el más facultado para ello. Pero Bodin, aunque asignase tales facultades al titular de la soberanía (y afirmase que era eso lo que definía al soberano, fuese un rey, un consejo o una asamblea), admitía otros **límites** sobre ese ejercicio de poder: en realidad, la soberanía de los poderes terrenales y humanos solo podía estar limitada por una soberanía mayor, que es la de Dios, genuino soberano del universo. De ahí que las leyes divinas y naturales (o sea, la religión y la moral), juntamente con las leyes fundamentales (para Francia, Bodin no menciona más que la sucesión y la inalienabilidad del patrimonio regio), limitasen la soberanía. Con todo, y en el caso de gobierno injusto, Bodin no aconsejaba la resistencia al superior; antes al contrario, prescribía la obediencia del súbdito, incluso de los magistrados, a órdenes que pudiesen parecer dudosas según el derecho o la razón natural, pues a menudo hasta los juristas no daban una interpretación unánime de las leyes naturales (Jouanna, 2013, 233-249; Quagliani, 2004; Ídem, 2007-2008, 64-67).

Mais quant aux lois divines et naturelles, tous les princes de la terre y sont subjects, et n'est pas en leur puissance d'y contrevenir, s'ils ne veulent estre coupables de leze mejesté divine, faisant guerre à Dieu, sous la grandeur duquel tous les monarques du monde doyvent faire joug et baisser la teste en tout crainte et reverence. Et par ainsi la puissance absolue des princes et seigneuries souveraines ne s'estend aucunement aux lois de Dieu et de nature.

Quanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas, y no está en mano de ellos contradecirlas, si no quieren ser culpados de lesse majestad divina, moviendo guerra a Dios, debaxo cuya grandeza todos los monarcas del mundo deven poner el yugo, inclinar la cabeza, con todo temor y reverencia. Por ello, la autoridad absoluta de los príncipes y señores supremos de ninguna manera se estiende a las leyes de Dios y naturales.

Jean Bodin, *Les six livres de la République*, I, 8, 18 (p. 470) (trad. esp. de Gaspar de Añastro, p. 79)

La obra de Bodin tuvo una repercusión extraordinaria. En el siglo XVII, pensadores de la talla de [Samuel Pufendorf](#) o [Thomas Hobbes](#) hicieron suya la idea de soberanía en el sentido que le daba el angevino y, en consecuencia, tacharon de inconsistentes los regímenes mixtos. También en España, como señaló José Antonio Maravall, caló la idea (Maravall Casesnoves, 1944, 185-226, y 1972, I, 249-321). Pero Bodin, y los cambios sufridos en la crisis político-confesional de la segunda mitad del siglo XVI, habían abierto otras vías en la evolución constitucional europea. Al prescindirse de la necesidad de verificación, el poder absoluto se convertía en su propia instancia de autoridad, es decir, la *auctoritas* que poseían los consejos quedaba disminuida o, incluso, parecía transferida a la única entidad soberana; la comunicación particular con Dios que se atribuían



los reyes así lo justificaba. Ciertamente, conforme se quitaba el acento de las instancias exteriores de control del poder soberano, se insistía en la necesidad de que este actuase con moderación y con acuerdo a la moral: si había “interiorizado sus límites”, solo su **virtud** le evitaría caer en excesos. Pero, en un escenario político (interior y exterior) tan cambiante como el del siglo XVII, se puso el acento, apoyándose en una idea de moda, **la razón de estado** (véase Tema 2), en la necesidad de reacción a las circunstancias, en **la conveniencia de que el poder soberano fuese más eficaz e inmediato**. Esto justificaba el recurso constante al poder absoluto, que, así, iba perdiendo su carácter extraordinario, en el sentido de excepcional, y, por tanto, decayendo la distinción entre el poder ordinario y el extraordinario. Por más que los escritores políticos tratasen de reforzar la moralidad de esta actitud (y de la razón de estado), esgrimiendo el bien del reino (progresivamente, “del estado”), las consecuencias constitucionales son obvias, al alterarse el equilibrio entre las diferentes instancias políticas.

En este marco, en las monarquías cobra sentido la figura del **ministro principal**, que aplica con todo rigor la equivalencia entre poder y ejecución de la voluntad regia. Son los casos, entre otros, de Richelieu, Olivares y Strafford, en las monarquías francesa, española e inglesa (Elliott-Brockliss, 1999). Es más, la consideración creciente (temprana en Francia) de estos **validos** más como personas públicas que como meros servidores del rey y miembros de su casa, contribuirá a la **despersonalización del Estado, a su objetivación como esfera de poder**. Con todo, ni ellos ni el rey renegaban de la necesidad de que siguiera habiendo un vínculo de amor entre soberano y súbditos; para reforzarlo, la reputación del primero era esencial, y para acrecentarla no se dudaba en acometer políticas de prestigio y elaborados programas de exaltación de la realeza, de *propaganda*, en su sentido literal de difundir y ensalzar una idea y unos valores (Jouanna, 2014, 89-104).

Si, pese a la naciente despersonalización del poder, la necesidad de reafirmar los vínculos afectivos entre rey y vasallos seguía viva, no tiene nada de raro que subsistiesen las visiones más “orgánicas” del poder, acordes con los planteamientos aristotélico-escolásticos. En consecuencia, en los siglos XVII y XVIII **numerosos autores rechazaron las críticas vertidas por los partidarios de la soberanía indivisible** y, en defensa de patrones aristotélicos, siguieron interpretando las constituciones europeas de acuerdo con el venerable esquema aristotélico-polibiano (Mattei, 1960). En territorios tan diferentes como Polonia, las Islas Británicas, Suecia, el Sacro Imperio o Venecia seguía reivindicándose la viabilidad y



utilidad de la república mixta, cuyos planteamientos influyeron en [Montesquieu](#) e, incluso, en los “padres fundadores” de los Estados Unidos, como [John Adams](#). Así, por ejemplo, los juristas germánicos, especialmente los protestantes, encontraban en dicho esquema las claves para definir el Sacro Imperio como una *monarchia mixta* o *moderata*, lo que permitía, reconociendo al emperador, subrayar los poderes estamentales y su canalización en el *Reichstag* (Riklin, 2006, 269-316; Stolleis, 2005). También en la Monarquía Hispánica, y particularmente en algunos de sus reinos, siguió habiendo voces favorables a la soberanía compartida. No se trataba de mera retórica: la defensa de las libertades estamentales, de las prerrogativas de las cortes y de los consejos se hacía a menudo con esos conceptos. Y, a la inversa, las exigencias de **obediencia y sumisión** de esas instituciones a la monarquía se formulaban en términos de poder absoluto, no lejanos a la idea de soberanía bodiniana. La defensa de las posturas respectivas dio color a numerosos enfrentamientos en los siglos XVII y XVIII, que, pese a la virulencia verbal a veces desplegada, y, salvo los episodios de rebelión (Cataluña, Portugal, Nápoles...), podían acabar con acuerdo (Rubiés, 1996; Gil Pujol, 2008). Asimismo, en Francia, que también sufrió numerosas revueltas (especialmente la Fronda), aunque no se convocaron Estados Generales entre 1615 y 1789, siguieron reuniéndose las asambleas de estados provinciales, algunas de las cuales conservaron intactas sus prerrogativas, como también conservaron las suyas, salvo breves intervalos, las cortes soberanas (Jouanna, 2014, 121-162). Ciertamente, las Cortes castellanas apenas se reunieron después de 1664, y las de los reinos de la Corona de Aragón fueron suprimidas por los Decretos de Nueva Planta promulgados por Felipe V, pero los Consejos en la Monarquía Hispánica siguieron ejerciendo sus atribuciones. Aunque no es menos cierto que en la Francia del siglo XVIII los roces entre rey y parlamentos fueron en aumento (Krynén, 2009, 239-279), y que, en la España de la misma centuria, los monarcas de la Casa de Borbón transfirieron paulatinamente la autoridad de los Consejos a los secretarios, en una sorda, pero eficaz, transformación político-administrativa (Escudero, 1969, I, 281-316).



Fuentes:

- ARISTÓTELES, *Política*, traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
- BODIN, Jean, *Les six livres de la République. De republica libri sex*, Livre premier, Liber I, ed. de Mario Turchetti, París, Classiques Garnier, 2013; Livre second, Liber II, íd., 2020 (véase también [ed. de 1583](#), París, Jacques du Puis); [traducción española de Gaspar de Añastro Ysunza](#), Turín, herederos de Bevilaqua, 1590.
- CASTRILLO, Alonso de, [Tractado de república, con otras hystorias y antigüedades](#), Burgos, 1521 (hay edición facsímil de 1958, y edición moderna a cargo de Ángel Rivero Rodríguez, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2020).
- CICERÓN, Marco Tulio, *Sobre la República*, ed. de Álvaro d'Ors, Madrid, Gredos, 2000.
- ERASMO DE ROTTERDAM, Desiderio, [Institutio principis christiani](#), Basilea, Froben, 1516 (transcripción del texto en [The Latin Library](#); texto español en *Obras escogidas*, ed. de Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1964).
- FURIÓ CERIOL, Fadrique, *El Concejo y consejeros del príncipe*, en *Obra completa*, dirigida por Henry Mechoulam y Jordi Pérez Durà, vol. I, Valencia, Generalitat Valenciana, 1996.
- LAS CASAS, Bartolomé de, *De regia potestate*, ed. de Luciano Pereña, J. M. Pérez Prendes, Vidal Abril y Joaquín Azcárraga, Madrid, CSIC, 1969 (1ª ed. Fráncfort, 1571).
- [Las Siete Partidas](#), Madrid, 1807, Imprenta Real, 3 vols.
- MACHIAVELLI, Niccolò, *Tutte le opere*, ed. de Mario Martelli, Florencia, Sansoni, 3ª ed., 1989, en castellano, MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, edición y traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 2009.
- PLATÓN, *Diálogos*, vol. IV, *República*, ed. de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2008.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, 5 vols., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989-2001 (ed. latina, ídem, ídem, 1952-1955).
- TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, edición de Francisco Romero Cruz, Madrid, Cátedra, 1988.

Bibliografía citada:

- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, I, Valencia, Pre-Textos, 1998.



- ARABEYRE, Patrick, *Les idées politiques à Toulouse à la veille de la Réforme. Recherches autour de l'oeuvre de Guillaume Benoît (1455-1516)*, Toulouse, Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse, 2003.
- BLYTHE, James M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- CASTILLA URBANO, Francisco, “[La función de la metáfora organicista en la obra de Alonso de Cartagena](#)”, *Ingenium. Revista de Historia del Pensamiento Moderno*, 5 (enero-junio 2011), pp. 77-103.
- BOONE, Rebecca Ard, *War, Domination and the Monarchy of France. Claude de Seyssel and the Language of Politics in the Renaissance*, Leiden y Boston, Brill, 2007.
- BOUVIGNIES, Isabelle, “Monarchie mixte et souveraineté des états chez les monarchomaques huguenots”, en Gaille-Nikodimov (ed.), 2005, pp. 117-138.
- CANZIANI, Guido; GRANADA, Miguel A.; ZARKA, Yves Charles (eds.), *Potentia Dei. L'omnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milán, Franco Angeli, 2000.
- CHAMPION, Craige Brian, *Cultural Politics in Polybius's Histories*, Berkeley y Londres, University of California Press, 2004.
- DE BENEDICTIS, Angela, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bolonia, Il Mulino, 2001.
- ELLIOTT, John H. – BROCKLISS, Laurence, *El mundo de los validos*, Madrid, Taurus, 1999.
- ESCUDERO, José Antonio, *Los secretarios de Estado y del despacho (1474-1724)*, 4 vols., Madrid, Instituto de Estudios Administrativos, 1969.
- FEBRER ROMAGUERA, Manuel V., *Ortodoxia y humanismo. El Estudio General de Valencia durante el rectorado de Joan de Salaya (1525-1550)*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2003.
- FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, Mariateresa, “*Potentia absoluta-potentia ordinata* : une longue histoire au Moyen Âge”, en Canziani, Granada, Zarka (eds.), 2000, pp. 13-23.
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie (ed.), *Le gouvernement mixte. De l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIII^e-XVIII^e siècle)*, Saint Étienne, Publications de l'Université de Saint Étienne, 2005.
- GIL PUJOL, Xavier, “[Concepto y práctica de república en la España moderna. Las tradiciones castellana y catalano-aragonesa](#)”, *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 34 (2008), pp. 111-148.
- GRZYBOWSKI, Konstanty, “Les éléments monocratiques en Pologne (XVI^e-XVIII^e siècles)”, en *La Monocratie*, Bruselas, Librairie Encyclopédique, 2 vols., 1969-1970, vol. I, pp. 699-725.



- HENSHALL, Nicholas, *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*, Londres y Nueva York, Longman, 1992.
- HINTZE, Otto, *Feudalismo-capitalismo*, Barcelona, Alfa, 1987.
- JOUANNA, Arlette, *Le pouvoir absolu. L'imaginaire politique de la royauté*, París, Gallimard, 2013.
- JOUANNA, Arlette, *Le prince absolu. Apogée et declin de l'imaginaire monarchique*, París, Gallimard, 2014.
- KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957 (hay edición castellana).
- KRYNEN, Jacques, *L'idéologie de la magistrature ancienne*, París, Gallimard, 2009.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, Pedro, [“El cuerpo político: la fábula de Menenio Agripa”](#), *Gerión*, vol. extra (2007), pp. 243-253.
- LOVEJOY, Arthur, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- MAGNARD, Pierre, “Montaigne : une logique de la puissance”, en Canziani, Granada, Zarka (eds.), pp. 93-104.
- MARAVALL CASESNOVES, José Antonio, “La idea del cuerpo místico en España antes de Erasmo”, en *Estudios de Historia del Pensamiento Español. Edad Media. Serie Primera*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1967.
- MARAVALL CASESNOVES, José Antonio, *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.
- MARAVALL CASESNOVES, José Antonio, *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1972.
- MATTEI, Rodolfo de, “Difese italiane del ‘governo misto’ contro la critica negatrice del Bodin”, en *Studi in onore di Emilio Crosa*, Milán, Giuffrè, 1960, vol. I, pp. 741-757.
- MCILWAIN, Charles Howard, [Constitutionalism Ancient and Modern](#), Cornell University, Ithaca, 2ª, 1947 (hay ed. castellana).
- OAKLEY, Francis, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1984.
- OAKLEY, Francis, *Empty Bottles of Gentilism. Kingship and the Divine in Late Antiquity and the Early Middle Ages (to 1050)*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2010.
- OAKLEY, Francis, *The Mortgage of the Past. Reshaping the Ancient Political Inheritance (1050-1300)*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2012.
- PARDO MOLERO, Juan Francisco, “Con maduro consejo. La carrera pública de Eximén Pérez de Figuerola”, en Ídem y Manuel Lomas Cortés, *Oficiales reales. Los ministros de la Monarquía Católica (siglos XVI-XVII)*, Valencia, Departament d'Història Moderna, 2012, pp. 77-106.



- PARDOS, Julio A., “Juan Bodino: soberanía y guerra civil confesional”, en Fernando Vallespín, ed., *Estado y teoría política moderna*, vol. II de *Historia de la teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 209-253.
- PASSERIN D’ENTRÈVES, Alexandre, [*The Notion of the State. An Introduction to Political Theory*](#), Oxford, Clarendon Press, 1967.
- POST, Gaines “A romano-canonical maxim, ‘quod omnes tangit’, in Bracton”, *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History*, 4 (1946), pp. 197-251.
- QUAGLIONI, Diego, “[Dal costituzionalismo medievale al costituzionalismo moderno](#)”, *Annali del Seminario Giuridico*, 52 (2007-2008), pp. 53-67.
- QUAGLIONI, Diego, *La sovranità*, Roma, Laterza, 2004.
- QUAGLIONI, Diego, “La souveraineté partagée au Moyen Âge”, en Gaille-Nikodimov (ed.), 2005, pp. 15-24.
- REDONDO, Augustin (dir.), *Le corps comme métaphore dans l’Espagne des XVI et XVII siècles*, París, Publications de la Sorbonne, 1992.
- REYNOLDS, Susan, *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300*, Oxford, Oxford University Press, 2ª ed. 1997 (1ª ed., 1984).
- RICO, Francisco, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*, Madrid, Alianza, 1986.
- RIKLIN, Alois, *Machtteilung: Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- ROŞU, Felicia, *Elective Monarchy in Transylvania and Poland-Lithuania, 1569-1587*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- ROUX, Jean-Paul, *Le roi. Mythes et symboles*, París, Fayard, 1995.
- RUBIÉS, Joan Pau, “[La idea del gobierno mixto y su significado en la crisis de la Monarquía Hispánica](#)”, *Historia Social*, 24 (1996), pp. 57-81.
- RUIZ IBÁÑEZ, José Javier, *Las dos caras de Jano. Monarquía, ciudad e individuo: Murcia, 1588-1648*, Murcia, Universidad de Murcia, 1995.
- RUIZ IBÁÑEZ, José Javier; SABATINI, Gaetano, “Monarchy as conquest: violence, social opportunity and political stability in the establishment of the Hispanic Monarchy”, *Journal of Modern History*, 81 (2009), pp. 501-536.
- SANCHO ROCHER, Laura; FORNIS VAQUERO, César; GARCÍA SÁNCHEZ, Manel, “[Prólogo](#)” a “*Politeia*”: *los sistemas políticos griegos en la tradición y en la modernidad*, número monográfico de *Gerión. Revista de Historia Antigua*, 37-2 (2019), pp. 267-270.
- STOLLEIS, Michael, “La *respublica mixta* au XVIIe siècle. Réception de l’idéal de constitution mixte en Allemagne”, en en Gaille-Nikodimov, 2005, pp. 139-152.
- THOMPSON, Martyn P., “The History of Fundamental Law in Political Thought from the French Wars of Religion to the American Revolution”, *The American Historical Review*, 91 (1986), pp. 1103-1128.



TIERNEY, Brian, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.

TURCHETTI, Mario, “Bodin, théoricien de la Souveraineté”, Introduction a Jean Bodin, *Les six livres de la Réplique*, II, pp. 26-321, París, Classiques Garnier, 2020.

VASOLI, Cesare, “Il tema de l’assoluta potenza divina nell’*Universae Naturae Theatrum* di Jean Bodin”, en Canziani, Granada, Zarka (eds.), 2000, pp. 77-92.

VON FRITZ, Kurt, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polibius’ Political Ideas*, Nueva York, Columbia University Press, 1954.

WALBANK, Frank W., *Polybius, Rome and the Hellenistic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

WHALEY, Joachim, *Germany and the Holy Roman Empire*, vol. I, *Maximilian I to the Peace of Westphalia*, 1493-1648, Oxford, Oxford University Press, 2012.

WILKS, Michael J., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964.



TEMA 2

IDEAS Y CORRIENTES DE PENSAMIENTO POLÍTICO

Sumario:

2.1 De los espejos de príncipes al *Príncipe* de Maquiavelo

2.2 Antimaquiavelismo y razón de estado cristiana. La tradición estoica

2.3 Las teorías del contrato. La Ilustración política

Explicar la evolución del pensamiento político de la Edad Moderna en función de la aparición de los factores que, presuntamente, anunciaban y consolidaban el triunfo del llamado **Estado moderno** (secularización, burocratización, centralización...), puede resultar útil en la búsqueda de antecedentes de las realidades contemporáneas. Pero, si esa es la única perspectiva, corremos el riesgo de desvirtuar el significado que las ideas y las tendencias de aquel pensamiento tenían en su época. Para evitar este peligro, seguiremos enfocando los problemas, como en el tema anterior, de acuerdo con un **criterio constitucionalista**, que nos permita aprehender el sentido que tenían las corrientes de pensamiento de la Edad Moderna con relación al marco general de las estructuras sociopolíticas de la época, y nos centraremos en el **uso y desarrollo de aquellas ideas** (algunas vistas en el Tema 1) **que permitían concebir ese marco general**. Nuestro propósito, por tanto, no es repasar exhaustivamente ideas y autores políticos de la Edad Moderna, sino, más bien, limitarnos a tres ejes principales: en primer lugar, estudiaremos, partiendo de la tradición de los *espejos de príncipes*, la obra y las propuestas de **Nicolás Maquiavelo**, y cómo fueron simultáneamente recibidas y rechazadas, especialmente mediante el polémico y flexible concepto de **razón de estado**. Entroncaremos, en segundo lugar, esta idea con el **revivir del pensamiento estoico**



a través de su principal animador en Europa hacia 1600, **Justo Lipsio**. Y, finalmente, consideraremos cómo se transformó una idea antigua, la del **contrato originario entre gobernantes y gobernados**, para abrir paso a la **Ilustración política**.

2.1 De los espejos de príncipes al *Príncipe* de Maquiavelo

La literatura política medieval se concebía, con una intensa herencia de la Antigüedad, como la doctrina que debía hacer del príncipe un **modelo de virtud y buen gobierno**. Si, como veíamos en el tema anterior, la monarquía era la mejor forma de gobierno siempre que el monarca fuese el mejor de los hombres, había que perseguir ese objetivo: hacer del rey un dechado de virtudes. Por eso, los tratados sobre el gobierno se escribían para funcionar **como los espejos en que el rey debía mirarse**. Este tipo de obras, que contenían las ideas tradicionales sobre moral y justicia que debían presidir el gobierno monárquico, orientaban el debate político en dos sentidos: por una parte, hacia la **formación del príncipe en religión y virtud**, y, por otra, hacia la **crítica de los malos consejeros que el rey debía alejar de sí**. Paralelamente a la recuperación del derecho romano y de la filosofía aristotélica, el género de los espejos, o “regimientos” (equivalente a “gobierno”) de príncipes fue desarrollando los principios del rey como **ministro**, o sea, **servidor o administrador del reino** y de unas leyes a las que, como cabeza del cuerpo del reino, estaba sujeto, y que se consideraban fruto del acuerdo del pueblo o *consensus populi*: así, como ya establecía John de Salisbury en su *Policraticus* (s. XII), el rey podía estar por encima de la ley, pero en sus acciones solo debía moverlo el amor por la justicia. A lo largo del siglo XIII en torno a los monarcas de Francia, Castilla o el Sacro Imperio, se pulieron y ampliaron estos ideales del rey tanto legislador como ministro de la ley y espejo de justicia, y, por tanto, **opuesto a la tiranía**; imágenes todas ellas contenidas, por ejemplo, en *Liber Constitutionum* del emperador Federico II, en las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio, o en las obras compuestas en el círculo de [Vincent de Beauvais](#), en torno a Luis IX y al futuro Felipe IV el Hermoso de Francia. Y en esta tradición, proseguida en los siglos XIV y XV, se insistió en la **prudencia del rey, como forma de interpretar las leyes divinas y naturales**, y también en la conveniencia de que el rey **prestase oídos a los buenos consejeros, evitando a los aduladores** (Benedictis, 2000, 251-259).



Esta reflexión erudita, habitualmente escrita en latín, se vertió a menudo al romance al menos desde el siglo XIV, a veces en forma literaria, incluso poética, pero no por ello menos rica en ideas, como en el *Songe du vieil pelerin*, de [Philippe de Mézières](#), compuesto en 1389, o en la numerosa producción de [Christine de Pizan](#), en algunas de cuyas obras se reclama, con arreglo a la importancia de las damas en las cortes cuatrocentistas, **el acceso de aquellas al conocimiento**. Asimismo, en otro tipo de obras se lleva a cabo un esfuerzo por hacer accesibles las a menudo sutiles ideas políticas a quienes no leían latín, pero sí lenguas vernáculas; es el caso del franciscano gerundense afincado en Valencia [Francesc Eiximenis](#), que dedicó su *Regiment de la cosa pública*, de 1383, a los jurados de Valencia; prueba de la larga vigencia del tratado sería su impresión, en 1499, a iniciativa del gobierno municipal de Valencia. Con todo, el género siguió proporcionando obras de complejidad jurídica, como el *Speculum principis ac justitiae*, de [Pere Belluga](#), concluido en 1441; en esta obra, Belluga repasaba la legislación valenciana y, en general, de la Corona de Aragón, sobre las relaciones del rey con sus vasallos a través de las Cortes, a propósito, sobre todo, de materias patrimoniales, fiscales y jurisdiccionales; no obstante, la epístola dedicatoria le dio ocasión para subrayar las virtudes de Alfonso V el Magnánimo, a quien calificaba de “amante de la ciencia, cultivador de la justicia” y “vencedor de los tiranos”, no exento de piedad, benignidad y clemencia, lo que lo convertía en “protector de la república” (Benedictis, 2000, 259-261; Belluga, 2023, 34-35).

En la siguiente generación, y al servicio de la Casa real de Nápoles instaurada por el Alfonso el Magnánimo, [Giovanni Pontano](#) propuso su modelo en *De principe*, escrito entre 1464 y 1469, y dedicado al duque de Calabria, sucesor a la Corona del reino partenopeo. Con las pautas de la retórica antigua, y siguiendo el esquema aristotélico-ciceroniano de las virtudes clásicas (justicia, prudencia, fortaleza, templanza), pero **incorporando la *humanitas*** e insistiendo en **la relación afectiva entre el rey y sus vasallos**, dibuja una imagen del príncipe a modo de personaje, pero no impostado, sino producto de una cuidadosa educación que debe desarrollar las buenas cualidades. Pero Pontano se centra en las **virtudes seculares**: sin referirse a la fe, al amor de Dios, o a la Providencia, compone un modelo de príncipe capaz de gobernar por sí mismo, cuya legitimidad se hace patente por su comportamiento virtuoso (Casanova-Robin, 2014). Aunque en Italia la reflexión política humanista estuviese



planteando cierta secularización de los espejos de príncipes, en el norte de Europa el género sería renovado también con espíritu humanista, pero, en este caso, netamente cristiano. La *Institutio principis christiani* de Erasmo de Rotterdam, publicada en 1516, ofrece un **modelo de príncipe esculpido sobre el Evangelio**. El **príncipe cristiano** de Erasmo debe poseer y ejercer las virtudes cristianas, lo que lo opone radicalmente al tirano, cuyo mal gobierno se caracteriza por su perversidad moral; el buen príncipe antepone el bien público a todo lo demás; **busca la armonía, la unidad y la concordia**; se preocupa por mantener la **libertad de los ciudadanos, de quienes, como padre, ha de ser amado y no temido**. Es más, como imagen de la divinidad, el príncipe se presenta casi consagrado en el cumplimiento de sus deberes político-cristianos, enfocados al fin último de la salvación. Pero este ministerio sagrado no hace del rey un monarca teocrático, ni siquiera un clérigo. En el conjunto de la obra erasmiana, los seglares ven elevada su condición (al tiempo que los religiosos ven la suya un tanto rebajada), como devotos que aplican el Evangelio en su vida diaria, no tanto a través de las ceremonias, sino **a partir de la oración personal y el estudio de las Escrituras** (como aconseja Erasmo en el *Enchiridion militis Christi*, o manual del caballero cristiano); de este modo, su protagonismo en la Iglesia se ve realzado, lo mismo que la trascendencia de su quehacer diario. Es lógico, pues, que **el príncipe, depositario de una misión más elevada, asuma su papel de cristiano militante con mayor intensidad que el súbdito**. Así, Erasmo rompe con la tutela permanente de los clérigos sobre los laicos, incluido el príncipe, cuya misión, sin embargo, reveste de **valores evangélicos** (Mann Philips, 1949, 46-51 y 123-149; Southgate, 1955; Havu, 2013).

Muy pocos años antes de la publicación de la *Institutio* de Erasmo, el florentino Nicolás Maquiavelo, o Niccolò Machiavelli, acabó su obra más célebre, *El Príncipe*, muy alejada del espíritu erasmiano, y por la cual se le ha considerado universalmente uno de los **artífices del pensamiento político moderno**. Pero, para entender cabalmente sus ideas, no basta con recurrir a los tópicos sobre la ruptura con la moral (“el fin justifica los medios”, frase que se le atribuye, aunque no la escribiera en tales términos), o sobre la exaltación de la lucha por el poder, válida para cualquier época o ámbito, político o económico (supuesto tema de *El príncipe*). Como con cualquier otro pensador, es necesario enmarcar su figura en el tiempo que le tocó vivir y considerar sus obras con relación a ese tiempo y a las obras y autores que le precedieron.



Maquiavelo nació en Florencia el 3 de mayo de 1469. Pertenecía a una familia con una larga tradición de servicio a la república, pero que no había logrado acceder a la clase social de los *ottimati*, compuesta por los grandes linajes de la ciudad. Su padre, Bernardo, jurista de profesión, tenía afición por la cultura, así que se esforzó por dar a su hijo una esmerada educación humanista; los años de formación del joven Niccolò fueron fundamentales para cimentar las bases de su pensamiento, ya que sus lecturas infantiles y juveniles incluían los principales autores griegos (de Tucídides y Aristóteles al recién redescubierto Polibio) y romanos ([Tito Livio](#) o Cicerón, cuyas obras estaban presentes en la biblioteca paterna, o también [César](#), [Virgilio](#), [Séneca](#)...), además de la Biblia. Pero, como señala James B. Atkinson, su otra gran escuela serían los convulsos años vividos por Florencia en el último cuarto del siglo XV, marcados por la [conspiración de los Pazzi](#) (1478), la invasión de Italia por Carlos VIII de Francia, la expulsión de los Médici (1494) y el ascenso y caída de [Savonarola](#) (1494-1498). Precisamente, solo un mes después de la ejecución de Savonarola, Maquiavelo fue nombrado **secretario del Consejo de los Diez**, magistratura dedicada a la política exterior; aunque el flamante secretario, muy posiblemente, debía su ascenso a su oposición al apasionado dominico, su opinión de él era, cuando menos, ambigua, ya que, si bien denostaba la división que había provocado en la república, no dejaba de admirar su elocuencia y su determinación (Atkinson, 2010, 15-17).

En su nuevo cargo, Maquiavelo desempeñó numerosas misiones ante repúblicas y príncipes, pero no como embajador (dignidad reservada a los *ottimati*), sino con el cometido de reunir información y averiguar secretos (aun sin llegar a ser espía); las experiencias de aquella época al servicio de la república impresionaron vivamente su espíritu y le proporcionaron materia para la reflexión, como se reflejaría en sus obras. A partir de 1502, su carrera recibió un espaldarazo cuando [Piero Soderini](#) ascendió a la prominente posición de *gonfaloniere* de la república. Favorablemente impresionado por las dotes del secretario, Soderini confió en él para tareas de la máxima importancia. Entre ellas destacó la de poner a punto una **milicia**, uno de los proyectos en los que más entusiasmo puso Maquiavelo, pues lo consideraba un revulsivo para el compromiso

Decono pertanto i re, se vogliono vivere sicuri, avere le loro fanterie composte di uomini che, quando egli è tempo di fare guerra, volentieri per suo amore vadano a quella, e, quando viene poi la pace, più volentieri per suo amore se ne ritornino a casa. Il che sempre fia, quando egli scerrà uomini che sappiano vivere d'altra arte che di questa. E così debbe volere, venuta la pace, che i suoi principi tornono a governare i loro popoli, i gentili uomini al culto de le loro possessioni, e i fanti alla loro particolare arte: e ciascuno d'essi faccia volentieri la guerra per avere pace, e non cerchi turbare la pace per avere guerra.

Maquiavelo, *Dell'arte della guerra*, Libro I, (1989, 308a).



político de los ciudadanos florentinos. En efecto, hasta entonces Florencia confiaba su defensa a mercenarios que contrataba con ocasión de cada guerra, de modo que carecía de infraestructuras militares propias; Maquiavelo, convencido de que, según sus palabras, el fundamento de la república debía estar en la **restauración de la justicia y de las armas**, elaboró un proyecto para integrar gradualmente en su milicia a los habitantes de la república, empezando por los del área rural, el *contado*: su objetivo, inspirado en el ejemplo de la antigua Roma, era equiparlos con armamento de la ciudad, adiestrarlos en las nuevas tácticas de la época y someterlos a una férrea disciplina; mediante su integración en la milicia, los contadinos se convertirían en **ciudadanos obedientes**, temerosos de las leyes y comprometidos con el bien común de la república. Un proyecto que, tal y como expondría en su obra sobre el arte de la guerra, era tan apropiado para las repúblicas como para las monarquías. Gracias a estas reformas militares, en 1509 Florencia recuperó el control de la ciudad de Pisa, rebelde desde hacía quince años, lo que constituyó el mayor éxito de Maquiavelo. Pero la nueva milicia no tardaría en granjearle enemigos, que veían en ella un arma personal en manos de Soderini. Sin embargo, durante esos años Maquiavelo también formó un leal grupo de amigos entre los servidores de la República con los que compartía inquietudes políticas y culturales, lo que le ayudó a compaginar su dedicación al gobierno y a la diplomacia con su actividad literaria. Con todo, sus enemigos acabarían por truncar su carrera, aprovechando la caída de Soderini. En efecto, al constituirse en 1511 la [Liga Santa](#), dirigida por el Papa Julio II y por Fernando el Católico contra Luis XII de Francia, Soderini mantuvo su alianza con el monarca francés; cuando sus tropas abandonaron Italia (1512), el ejército de la Liga (en el que sobresalía el contingente español) entró en territorio de la república y tomó Prato, infligiendo una severa derrota a la milicia florentina. El *gonfaloniere* no tardó en caer, se restauró el gobierno de los Médici y Maquiavelo cayó en desgracia (Atkinson, 2010, 17-21; Black, 2010, 31-47; Hörnqvist, 2010, 113-120).

Siguieron años de **ostracismo** para el antiguo secretario; incluso se le acusó, sin pruebas, de haber participado en conjuras contra los Médici. A pesar de su apartamiento de la vida pública, Maquiavelo siguió mostrando una intensa preocupación por los sucesos de Italia, y, a la vez, un profundo convencimiento de que **la historia y la política eran inteligibles**, de modo que no era ocioso dedicarse a su estudio. No por casualidad, aquellos fueron los años de su mayor actividad literaria, tanto en materia política (escribió entonces *El príncipe*, los *Discursos sobre la primera*



década de Tito Livio, o *El arte de la guerra*, este último el único de sus escritos políticos mayores que se publicó mientras vivía), como teatral (*Mandragola*) o poética (*L'Asino*). Y esas obras eran, en buena parte, fruto de las tertulias que seguía manteniendo con sus amigos, especialmente en los jardines de la familia **Rucellai**. Fueron, precisamente, estos amigos quienes mediaron para su **reconciliación con los Médici**, lo que le valió para desempeñar, a partir de 1520, diversas misiones menores y para recibir el encargo de redactar una *Historia de Florencia*. Rehabilitado, Maquiavelo pasó sus últimos años al servicio de la república, a la que amaba entrañablemente. Murió de un ataque de peritonitis, el 22 de junio de 1527, solo mes y medio después de que las tropas de Carlos V saquearan Roma (Atkinson, 2010, 24-28).

Es bastante lógico que los vaivenes de su carrera, al socaire de las tormentas vividas en Florencia y en Italia, influyesen sobre la doctrina que Maquiavelo dejó escrita en sus tratados políticos, especialmente en *El príncipe* y en los *Discursos*. Ambas obras parecen reflejar ideas contrapuestas, a saber, el poder individual y la preferencia por la fuerza en la primera, y la participación republicana y la primacía del derecho en la otra; además, especialmente en el caso de *El príncipe*, se ha valorado sobre todo la ruptura que sus nuevas ideas suponen con el pensamiento tradicional. En realidad, no pocos de los aspectos de ambos libros encajan en las corrientes humanistas italianas, tan influidas por el mundo clásico grecorromano: así, la preferencia por los ejércitos ciudadanos ya era un lugar común en

Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa che a la imaginazione di essa. E molti si sono immaginati republiche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché egli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si dovrebbe fare, impara piuttosto la ruina che la perservazione sua.

Maquiavelo, *Il Principe*, 15 (1989, 280a).

autores como [Petrarca](#), [Coluccio Salutati](#) o [Leonardo Bruni](#); más importante aún, a raíz de la Paz de Lodi (1454), la atención de muchos autores se había desplazado desde el republicanismo cívico hasta el poder de los príncipes, y desde la libertad hacia la seguridad y la conservación del “estado” por parte de aquellos (Oakley, 2015, 72-73). Pero Maquiavelo, consciente de lo novedoso de algunas de sus ideas, las presenta abiertamente como tales. Así, por ejemplo, cuando insiste en que, frente a sus predecesores, empeñados en describir cómo debería ser el gobierno, él va a describir cómo realmente es. O también cuando, en el célebre arranque de *El Príncipe*, divide los “estados” no en función del tradicional criterio aritmético y moral (monarquía, aristocracia, democracia: uno, pocos, muchos, con sus correspondientes corrupciones), sino simplemente



entre principados y repúblicas, siendo el rasgo decisivo de estas últimas la elegibilidad de los cargos de gobierno entre un número más o menos

Io iudico bene questo: che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perchè la fortuna è donna, ed è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano; e però sempre, come donna, è amica de' giovani perchè sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano.
Maquiavelo, *Il Principe*, 25 (1989, 296b)

elevado de candidatos. Por otro lado, el pensamiento vertido en los dos libros mencionados más arriba es coherente, si bien el propósito de cada uno es bien distinto: si en *El príncipe* se trata del éxito y el fracaso del individuo en la lucha política y la **difícil contraposición entre virtud y fortuna**, en los *Discursos*, se reflexiona sobre la **inteligibilidad del cambio histórico**, como resultado de la evolución y transformación

de las estructuras sociales y las instituciones políticas (Najemy, 2010, 110). Su reflexión sobre el primer problema, según ha sostenido Quentin Skinner, supera la tradicional concepción de la **virtud**. De acuerdo con la visión aristotélica, cristianizada por Santo Tomás, las virtudes se consideraban, divididas en teologales y cardinales, como las cualidades y actitudes que movían a **obrar bien**; como tales, se consideraban **inseparables del buen gobierno** y centraban el discurso político en los espejos de príncipes. Maquiavelo, sin despreciar completamente esta idea de virtud, pero cuestionando su eficacia en la vida política, apostó por considerar como la *virtú* por excelencia la capacidad de **obrar audazmente** para hacer frente a los desafíos de la **Fortuna**, figura que, en su obra, como en la de humanistas como Petrarca y [Poggio Bracciolini](#) (según ha subrayado Oakley), representa lo cambiante del escenario histórico que a cada cual le toca, y, como en los clásicos, supone una fuerza caprichosa que pone a prueba las facultades humanas para llevar a cabo grandes cosas. No es casual que Maquiavelo considere mujer a la Fortuna, achacándole los tópicos de inconstancia e imprevisibilidad; por eso, propone una virtud agresiva para hacerle frente: “vale más ser impetuoso que precavido porque la fortuna es mujer, y es necesario, si se quiere tenerla sumisa, castigarla y golpearla” (*El príncipe*, cap. 25 [p. 120]). A partir de esta y otras muchas referencias textuales y evidencias, la oposición entre lo masculino y lo femenino se ha considerado uno de los ejes del pensamiento maquiaveliano. Según el estudio pionero de [Hanna Fenichel Pitkin](#), representa algo más que una constante, presente tanto en sus escritos políticos como en sus obras de ficción. Así, las relaciones de poder eran vistas por Maquiavelo en términos de género que traducían posiciones de autonomía, dominación o sumisión: a partir de la asimilación de ejemplos clásicos y mitológicos y de la aplicación, consciente o



inconsciente, de los patrones de género de su tiempo, Maquiavelo habría opuesto a las complejas y ambiguas fuerzas femeninas que amenazan al hombre, una virtud esencialmente masculina y viril, tachando de “afeminado” (adjetivo que no definiría a las mujeres, sino a los hombres que no actúan según su idea de virtud) aquello que no sirve a los objetivos políticos y que limitan la independencia propia del hombre virtuoso. Sin embargo, lo femenino y lo masculino no tendrían en su pensamiento, como se ha argumentado a partir de sus últimos escritos de ficción, un carácter esencial, sino que se revelarían más en la acción y en la apariencia, en el despliegue de los actos y actitudes que deben caracterizar al príncipe y al ciudadano virtuoso. En efecto, ese obrar con audacia que caracteriza a la virtud, necesario para hacer frente a la Fortuna, es concebido por Maquiavelo en forma de virtudes de naturaleza práctica, eminentemente políticas y militares, y no tanto las morales, propias de la tradición aristotélica, ciceroniana y cristiana. De ahí que al príncipe, o al que aspira a fundar un principado (el *príncipe nuevo*, uno de los temas principales de *El príncipe*), no siempre le convenga cultivar las virtudes tradicionales, las cuales, en cualquier caso, debería aparentar que posee, sino que, según anota Maquiavelo (sin que esté claro que lo apruebe), a veces, se ve obligado a apartarse del camino que marcan esas virtudes y servirse de la violencia e, incluso, del crimen, para conseguir sus objetivos (Skinner, 1985, 153-163; Ídem, 2008, 48-70; Pitkin, 1999; Spackman, 2010; Oakley, 2015, 72-75; Zuckert, 2017, 78-84).

Por tanto, las grandes preocupaciones de Maquiavelo giran en torno a cómo **interpretar con acierto la política pasada y presente**, para poder actuar adecuadamente frente a los desafíos de su tiempo, y **determinar la capacidad del hombre para moverse con libertad y autonomía** en un medio que se encontraba en perpetuo movimiento. En este propósito, consideraba la historia de Roma como el principal venero para el estudio de la política y las vicisitudes humanas, aunque no por pensar, como Polibio, que el curso del tiempo estaba sometido a ciclos, o por aproximarse al pasado con ánimo erudito, sino porque veía la utilidad de los casos históricos como recursos retóricos, con el fin de persuadir de sus ideas mediante ejemplos. Por eso no dejaba de subrayar el marcado **contraste entre la virtud de los antiguos romanos y la corrupción y vicio en que se encontraban los italianos de su tiempo**, lo que para él era patente en las bases del estado, que son la religión (no por motivos piadosos, sino por la cohesión que proporciona), las leyes y la milicia, que, tal y como las veía, necesitaban una firme restauración (Najemy, 2010, 96). Si bien, como



subrayó el filósofo [Leo Strauss](#), en su complejo análisis de la obra de Maquiavelo, cabría deducir cierta indiferencia o mejor, neutralidad del florentino a la hora de aconsejar a príncipes o a gobernantes de una república, lo cierto es que parece preferir, con mucho, el segundo de los regímenes al primero (Strauss, 2019, 385-400). Sin embargo, era bien consciente de la **fragilidad de las constituciones** y de que las formas virtuosas de gobierno no tardaban en degenerar en regímenes viciosos. Por tanto, en los *Discursos* matizó lo dicho en *El príncipe*, donde había insistido en el protagonismo de los fundadores de estados, como Moisés, Ciro o Rómulo. En esa misma línea, no es casualidad que, aunque su modelo de príncipe como constructor y forjador de los cimientos del estado, se inspire en la historia de Eneas (Rebhorn, 2010, 80-95), recalque la necesidad de evolución, de una constante refundación y de la intervención de varios legisladores (Najemy, 2010, 98-100).

A la hora de valorar las posibilidades de que la acción de un político decidido pueda transformar el orden de una república, Maquiavelo se plantea el significado de los ordenamientos políticos y de su transgresión. Según vimos en el tema precedente, al hablar de “ordenamientos” (*ordini*), el florentino se refería a algo parecido al marco constitucional; los actos realizados al margen de estos órdenes los califica como **extraordinarios** (*straordinari*), con lo que puede referirse a los medios, incluyendo el **recurso a las armas y la violencia**, utilizados por los príncipes, o quienes aspiran a serlo, para, amparados en el mal estado de la república, cambiar su ordenamiento (Najemy, 2010, 100-101). En cierto sentido, esta distinción entre lo ordinario y lo extraordinario puede evocar la dicotomía entre *potestas ordinaria* y *potestas extraordinaria* o absoluta (que vimos en el tema anterior). Ciertamente, Maquiavelo conocía profundamente la tradición jurídico-teológica medieval, de la que extrajo no pocas ideas, conceptos o términos (Quagliani, 2011, 57-75). Pero, si en esa tradición se concebía el poder extraordinario como limitado por la ley moral y la divina, para Maquiavelo los *straordinari* podían **ir, en caso necesario, más allá de los preceptos morales y religiosos**; podría pensarse, en esa línea, que determinadas personas, movidas por su *virtù*, serían capaces de actuar audazmente y adaptarse al medio para introducir las reformas o los cambios necesarios, sin estar limitadas por las leyes divinas y morales. Pero, no sin razón, el florentino dudaba que una buena persona pudiera servirse de esos medios, y que, al contrario, quien se servía de ellos lo hiciera por fines buenos y desinteresados (Najemy, 2010, 100-101; Brown, 2010, 157-172).



En realidad, el pensamiento de Maquiavelo **no carece de sentido ético**, aunque de numerosos pasajes de su obra pueda inferirse lo contrario. Según argumenta la filósofa política [Erica Benner](#), el fundamento de la doctrina del florentino radica en **el reconocimiento de la libre capacidad de acción de los demás**, sean amigos o enemigos, y, por tanto, en admitir límites (derivados de la libertad ajena) para la propia acción; por tanto, los criterios sobre los que se desarrolla la vida pública, especialmente **la justicia, pero también la acción exterior, la guerra e, incluso, la religión**, deben basarse en el **razonamiento y el diálogo incesantes, mediante procedimientos públicos y transparentes**. El resultado de esta práctica política sería, para Maquiavelo, la fundación y el mantenimiento de sus *ordini*, de sus instituciones y leyes ordinarias; mientras que las aparentes invitaciones esparcidas por sus obras (sobre todo en *El Príncipe*), a actuar mal o manipuladoramente, a saltarse criterios de justicia y moral, o a subordinar los medios a los fines, actuando, en aras de objetivos pretendidamente buenos, **con medios extraordinarios**, tienen o bien carácter irónico y de denuncia encubierta, o bien constituyen propuestas al lector para que reflexione sobre la viabilidad de esos medios, que el florentino considera menos efectivos, aunque puedan ser más fáciles, que los ordinarios, siempre más trabajosos (Benner, 2009). Ahora bien, por una parte, la aparente neutralidad con que Maquiavelo se refiere a las acciones humanas, de un signo u otro (posibles ironías aparte), atendiendo solo a los hechos (la *verità effettuale della cosa*), y, por otra parte, el carácter netamente humano de los valores de justicia y religión que propone no pueden por menos, en el marco del pensamiento dominante de su época, que restar trascendencia a las leyes e instituciones derivadas de tales valores; del mismo modo, **la existencia de un orden del universo, animado por preceptos divinos y morales eternos, que las leyes humanas deben imitar, queda cuestionada**. Como señaló Strauss, Maquiavelo reemplaza, en su interpretación del mundo, la naturaleza por el azar, lo que no deja lugar para un orden universal dispuesto por una mente creadora y encaminado a un fin: el florentino habría desechado la cosmología de Aristóteles a favor de la de Demócrito, el cual, como había sentenciado Dante, atribuye el mundo al azar. Como concluye Strauss: “Es razonable suponer que Maquiavelo prefería una cosmología que estuviera de acuerdo con su análisis de la moralidad” (Strauss, 2019, 304-306). Es ahí donde, según la aguda lectura de [Isaiah Berlin](#), radica la clave de todo el pensamiento de Maquiavelo: en el **abandono de la creencia en un orden trascendental del universo**, que ha de actuar siempre como modelo de la política. En la obra del florentino no caben entelequias como la armonía



del cosmos o la gran cadena del ser, por lo que tampoco habría una razón natural que pudiese acceder a ese supuesto orden universal y deducir de este las normas para la vida en sociedad y para la política. En consecuencia, la razón solo podía guiar al hombre adaptándose a un mundo perpetuamente contingente, en donde reina la Fortuna, no el orden. Y en ese mundo de la contingencia política tampoco habría lugar para las virtudes cristianas y morales tradicionales. Esto no quiere decir que el pensamiento de Maquiavelo careciese de moral, sino que la política se regía por la suya propia. Como consecuencia, y en ausencia de un principio unificador de todo, de un orden universal y trascendente, no hay forma de armonizar ambos códigos morales (Berlin, 1981, 25-79). Retomando esta propuesta, Francis Oakley considera que, más que una contraposición total y en abstracto entre política y moral, la obra de Maquiavelo plantea la **difícil compatibilidad entre esos dos códigos morales**: de un lado, la tradicional moral cristiano-aristotélica de las virtudes y, del otro lado, la que requería la política, inspirada en los valores de la antigua Roma, enfocados preferentemente a la defensa de la patria, y que incluían el valor, el vigor y la fortaleza en la adversidad, el coraje, las hazañas públicas, etc. Frente a estos valores, las tradicionales virtudes cristianas (la fe, la caridad...) no eran despreciadas por el florentino, siempre y cuando sirviesen (de forma meramente instrumental, y aunque no fuesen poseídas sino solo fingidas) al fin político principal de conservar el estado y, en el mejor de los casos, defender la patria (Oakley, 2015, 75-80). Es más, como ha hecho ver Catherine H. Zuckert, en la visión maquiaveliana virtudes y vicios se convierten en **materia de opinión**, pues lo decisivo para el gobierno es cómo perciba el pueblo sus efectos, ya que de acuerdo con ello juzgará de la bondad o maldad del gobernante (Zuckert, 2017, 106-107)

La necesidad de esta peculiar moral política se deriva, en buena medida, de la constatación de la insoslayable existencia de **intereses y ambiciones particulares**, especialmente en los grandes y poderosos, que iban más allá del bien común. De ahí venían, tal vez, las preferencias de Maquiavelo por los regímenes republicanos, y su opinión de que, en un mundo de constituciones y gobiernos inestables, la garantía de supervivencia de las repúblicas no estaba en la armonía, sino en la **oposición política y social, incluso el conflicto**, entre el pueblo y la aristocracia: solo mediante un antagonismo semejante podía el pueblo disponer de instrumentos para controlar a los grandes, a imagen del papel que en la República romana habían desempeñado los tribunos para limitar el poder del Senado y los cónsules. Por eso, y dado que la base de su ética, como señala Benner, está



en el reconocimiento de la capacidad de acción de los demás, se impone otorgar a estos un lugar en la vida pública. De ahí que Maquiavelo tuviese una **elevada opinión de los regímenes mixtos**, como el de Roma, que exalta siguiendo a Polibio (aunque sin apartarse demasiado de la tradición aristotélica medieval), y se mostró partidario de arbitrar fórmulas para la participación del pueblo (Najemy, 2010, 102-106; Bobbio, 2001, 73-79; Blythe, 1992, 292-295; véase, no obstante, Benner, 2009, 57). No es extraño que viese en la nobleza e, incluso, en los ciudadanos prominentes (los *ottimati*), la mayor amenaza para las repúblicas, pues, mediante la concesión de tierras y jurisdicciones, podían ser fácilmente corrompidos por los príncipes, que minaban así el orden republicano (Najemy, 2010, 106-109). Y

... mai uno ingegno savio riprenderà alcuno di alcuna azione straordinaria che, per ordinare un regno o costituire una repubblica, usasse. Conviene bene, che, accusandolo il fatto, lo efetto lo scusi.

Maquiavelo, *Discorsi*, I, 9 (1989 90b).

Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli e da ciascuno laudati; perché il vulgo ne va sempre preso con quello che pare, e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo.

Maquiavelo, *Il Principe*, 18 (1989, 284 a y b).

In vano dunque si affaticano coloro che due ragioni fanno –l'una torta et falsa et dissoluta, et disposta a rubare et a mal fare, et a questa hanno posto nome ragion di stato, et a lei assegnano il governo de' Reami et de gli imperii; et l'altra semplice et diritta et costante, et questa sgridano da la cura et dal reggimento delle città et de' regni, et tra i litiganti a piatire et a contendere la cacciano–, imperò che V. M.tà l'una sola delle due conosce et l'una sola obedisce et ascolta, così nel governo del supremo offitio al quale la divina M.tà l'ha eletto come nelle private differenze et ne' civili affari nè più nè meno, et quella altra fiera et inhumana ragione abhorrisce et abomina in ogni suo fatto, et più ne i più illustri et ne' più riguardevoli: et non il comodo della utilità et dello appetito seguendo, però che questa è la ragione de gli animali et delle bestie, ma il convenevole della giustitia, che la legge è de gli huomini, osservando, pari et superiore a quegli più nominati et più lodati antichi è divenuta

Della Casa, en Albonico, 2015, 102.

tampoco es extraña su apuesta por **disciplinar a los ciudadanos**, a través, como vimos, de la institución miliciana, para **restaurar la antigua obediencia y reverencia a las leyes y tradiciones**, que, como en Roma, debía ser el nervio de la vida republicana.

Pese a su complejidad, el pensamiento de Maquiavelo se suele resumir en la máxima de que “el fin justifica los medios”, frase que no escribió pero que puede deducirse de algunos de sus pasajes (por ejemplo, *Discursos*, I, 9: “aunque le

acusar los hechos, le excusan los resultados”; o *El Príncipe*, 18: si los fines son buenos, “los medios siempre serán juzgados honrosos” [2000, 61; 1981, 92]). Pero es dudoso que Maquiavelo comulgase con semejante idea; según Erica Benner, cuando parece razonar en ese sentido, más bien trata de prevenir contra ese tipo de juicios, comunes en su tiempo, contraponiéndolos a otra forma de actuar más sólida, con medios basados en la justicia; así, a menudo afirma que los buenos fines se pervierten al emplear malos medios (Benner, 2009, 325-364).



También se ha querido ver una síntesis del pensamiento maquiaveliano en el concepto de **razón de estado**, expresión que no se encuentra en los textos del florentino, y cuyo primer uso escrito se atribuye a [Giovanni della Casa](#), arzobispo de Benevento, en 1549. En realidad, ni la idea, ni su formulación verbal, eran completamente nuevas. En la Antigua Roma, *status* era el bienestar de la república, que sería *ratio*, o sea, razón de ser, de los oficios de gobierno, sobre todo del oficio imperial. Pero ya Cicerón había criticado el recurso a la razón del estado (*ratio status*) para cometer irregularidades. Inspirados por el lenguaje jurídico-político romano, los juristas de los siglos bajomedievales, utilizaron ocasionalmente la expresión *ratio status*, generalmente antepuesta a *regni* o *reipublicae*, para referirse al **bien o la utilidad de la república**, ciudad o reino; y, en función de la máxima de que “la necesidad no conoce ley”, podían afirmar que, en aras de la utilidad del reino (*ratio status regni*) estaba permitido hacer aquello que fuese necesario, pero sin rebasar límites morales o religiosos (Post, 1964, 252-255; Senellart, 1989, 15-57), lo que no iba más allá de la *potestas extraordinaria*. Pero es el citado Giovanni della Casa quien utiliza el término con un sentido claro, **contrapuesto a otra razón “civil”**, en la “oración”, o discurso dirigido a Carlos V, sobre la restitución a los Farnese de la ciudad de Piacenza, tomada por el gobernador de Milán, Ferrante Gonzaga, en 1547, en una acción que parecía responder a los criterios de la razón de estado (sobre la cual, véase Bertomeu Masiá, 2009, 28-99). Ya en esta primera aparición, el concepto, aunque hasta cierto punto puede relacionarse con el pensamiento de Maquiavelo, tiene **connotaciones negativas**. Para el eclesiástico italiano, la restitución de Piacenza era un deber tanto legal como moral del emperador, y no debía prestar oídos a quienes, aduciendo la “razón de estado”, le aconsejaban retenerla. De hecho, Della Casa condensaba la distinción en **dos supuestas razones**: una “torcida, falsa y disoluta”, que los “ignorantes y perversos” entienden adecuada para el gobierno de los reinos; y otra, “simple, recta y constante”, que, por los mismos, se desprecia en el gobierno y en la justicia, pero que el emperador, dada su buena índole, debía seguir, y, en consecuencia, restituir a su dueño la ciudad de Piacenza. La segunda razón, única verdadera para el prelado, no es otra que la **razón natural**, la que se infiere del orden del mundo instituido por Dios, y que, por eso, tiende a la justicia y a la equidad. De ahí el contraste con el nuevo estilo de razón que denunciaba el prelado, **inhumano y propio de las bestias** (Della Casa, en Albonico, 2015; De Mattei, 1958). Aunque Maquiavelo solo se refiriese al uso de remedios extraordinarios para casos muy concretos, y no como guía del gobierno, la fractura entre la moral política y la moral convencional



que se desprende de su obra, aunque solo sea por la desvinculación de sus valores políticos con respecto a fuentes trascendentes, parece cuadrar con la idea de razón de estado, por lo que no es extraño que esta acabase unida a su nombre.

La idea de razón de estado ha sido explicada por la historiografía política en dos sentidos principales. En primer lugar, como **categoría histórica intemporal o universal**. Así lo hizo [Friedrich Meinecke](#), que definió la razón de estado como máxima del obrar político, ley del poder que prescribe lo que hay que hacer en cada momento para mantener sano el Estado, con independencia de la moral o la religión. Gracias a la razón de estado, el Estado moderno puede “liberarse de todas las vinculaciones espirituales (...) y, como potencia secularizada y autónoma, realizar todas las maravillas de organización racional de los siglos posteriores” (Meinecke, 1997, 42). Naturalmente, esto entrañaba una contradicción, subrayada por el propio Meinecke: las monarquías de la Edad Moderna, por su propia naturaleza, **no podían prescindir del derecho y la religión** como fundamentos de su existencia, pese a que violaran sus preceptos en la práctica. En efecto, para los teóricos al servicio de las monarquías confesionales, el análisis de Maquiavelo resultaba públicamente inaceptable, no solo porque aparentemente prescindiera, como creyeron muchos de sus lectores, de los límites religiosos y morales que pesaban sobre la tradicional *potestas extraordinaria* o *absoluta*, sino porque también prescindía del fundamento religioso de los valores en que sustentaba su reflexión política.

En la década de 1970, [John Pocock](#) rompió con el enfoque de Meinecke, al analizar, de acuerdo con la metodología contextual de la [Escuela de Cambridge](#) (de la que era uno de los principales impulsores) el pensamiento de Maquiavelo **en su marco histórico y a partir del lenguaje específico** con que fue formulado. Así, lo entroncó con los **ideales de gobierno de las repúblicas urbanas**, que insistían en la virtud cívica y en las cualidades y conocimientos del gobernante. Pese a la polémica que despertaron las conclusiones del estudio de Pocock (que conectaban el pensamiento republicano del Renacimiento italiano con las revoluciones inglesa y americana), su enfoque permite entender la **recepción** de la idea de razón de estado entre los pensadores y consejeros que no deseaban romper con la religión cristiana, ya fuesen católicos o protestantes, que podían proponer la lectura de *El príncipe* como un manual de gobierno reservado, algo así como unos *arcana imperii* para exclusivo uso de gobernantes (Pocock, 2002), justamente aquello de lo que, con menosprecio, les acusaba Giovanni della Casa. Igualmente oportuno resulta el



análisis de Michel Senellart, al **entroncar el concepto de razón de estado con la idea medieval de *ratio status***, o sea, según hemos visto, todo aquello que se consideraba necesario para la **buena conservación de la ciudad, del reino o de la república, y la aplicación del derecho**, en el marco del buen gobierno encaminado a la justicia y la equidad. No obstante, la idea de necesidad como fórmula en la que la conservación del reino exigía ejercer el poder absoluto (en las condiciones que vimos en el Tema 1), vinculada sobre todo a la guerra, podía sobreponerse a la tradicional *ratio status*. En esta corriente se sitúa, según Senellart, la doctrina política de Maquiavelo, con la diferencia de que la mutabilidad incesante de los tiempos y lo insaciable de las ambiciones y deseos humanos, convertían en extremadamente azaroso el escenario político (panorama que, como sabemos, el florentino definía con el concepto de Fortuna), de manera que era preciso conducirse en **estado de guerra permanente** y en constante actitud de conquista, frente al carácter excepcional con que se había considerado el estado de necesidad en la doctrina medieval tradicional. Por el contrario, sería esta doctrina tradicional la base sobre la que, a partir de los últimos años del siglo XVI, se replanteará la idea de razón de estado, ya no como actitud agresiva y de conquista sino como el conocimiento preciso para el gobierno político (Senellart, 1989, 15-57).

Además de la difusión de la idea de razón de estado, la lectura de Maquiavelo, pronto extendida a todas las Cortes europeas, sin olvidar la española, ayudó a la redacción de tratados con clara **intención pragmática**, especialmente por una primera generación de lectores, en un clima de relativa libertad antes de que se extendieran la condena generalizada del florentino y los prejuicios sobre su obra, en buena medida deformada por sus críticos (Puigdomènech Forcada, 1988, 24-29; Howard, 2014). Entre los autores españoles que antes asimilaron la obra de Maquiavelo se

Et princeps diversas item habet sui partes, alias aliis praestantiores, aliasque sibi mutuo subiectas: ut mens quam a principatu ἡγεμυννεομ Graeci vocant, supremum tenet gradum virium omnium, dein voluntas, mox ordine reliquae inferiores. Quas sic inter se connexas Plato inquit, ut musicum quendam efficiant concertum, dum rationi iracundia huicque appetitus subijcitur.
Sebastián Fox Morcillo, 1556, B5, 4

encuentran el cordobés [Juan Ginés de Sepúlveda](#), el sevillano [Sebastián Fox Morcillo](#) y el valenciano [Fadrique Furió Ceriol](#). Si los dos últimos fueron compañeros de estudios en Lovaina, en la década de 1550, el primero era un eclesiástico educado en Bolonia, con una larga carrera en Italia vinculada al servicio de los papas, pero también al de Carlos V. Conocedor, sin duda, de la obra de Maquiavelo desde fechas muy tempranas, se interesó por

los mismos asuntos que este, como la gloria, la grandeza de los romanos, la devoción por la patria o la virtud; pero, precisamente, su concepción



de esta última denotaba su alejamiento del florentino: así, aunque Sepúlveda también considere la virtud como la capacidad para hacer aquello que uno se proponga, en última instancia encaminará los fines verdaderamente virtuosos hacia la salvación eterna. De hecho, su concepción del universo no reniega, a diferencia de Maquiavelo, de la existencia de un orden natural del que se derivan el orden social y el político, cuya mejor forma, en opinión del cordobés, es una monarquía templada por el consejo de los mejores, no necesariamente por nacimiento sino por mérito (Castilla Urbano, 2013, 121-145 y 249-265).

De Sebastián Fox Morcillo, autor de un tratado sobre la institución regia (*De regni regisque institutione*, publicado en Amberes en 1556), se ha destacado su moderno racionalismo (Maravall Casesnoves, 1972, I, 78; Ídem, 1986, 470 y 517; Truman, 1999, 39-68), aunque no dejara de servirse del modelo organicista y de la analogía del cuerpo humano para describir el reino, ni de ensalzar la armonía que debía reinar entre los miembros del cuerpo del reino, sometidos al príncipe como cabeza o mente directora del mismo, al modo de un concierto bien interpretado, en el

Todo príncipe es compuesto casi de dos personas, la una es obra salida de manos de naturaleza, en cuanto se le comunica un mismo ser con los otros hombres: la otra es merced de fortuna i favor del cielo, hecha para gobierno i amparo del bien público, a cuya causa la nombramos persona pública.

Furió Ceriol, 1559, *El Concejo y consejeros del Príncipe*, Prólogo (1996, 85).

que las pasiones se someten a la razón. En cuanto a Furió Ceriol, su obra más notable y célebre es *El Concejo y consejeros del Príncipe* (Amberes, 1559), única parte conocida de un magno proyecto sobre el gobierno de la Monarquía, dirigido a Felipe II. Su pensamiento se ha puesto en relación no solo con la recepción de Maquiavelo, sino también con la tendencia a la **secularización del poder**; particularmente, su breve tratado

sobre los consejeros se ha considerado en función de la **soberanía** y del reparto o, incluso, la **división de poderes** (Scandellari, 2005; Hermosa Andújar, 2010; Álvarez García, 2016). Asimismo, su pensamiento se ha considerado como una tentativa de combinar maquiavelismo y erasmismo, tomando del primero el pragmatismo y el realismo, y del segundo la militancia cristiana laica (D'Ascia, 1999 a y b). Como la obra de Fox Morcillo, la de Furió puede analizarse desde otros puntos de vista más tradicionales y congruentes con su época, a saber: la concepción orgánico-corporativa



del reino, la distinción entre poder absoluto y poder ordinario y la constitución mixta. Sin duda, la actitud de Furió frente a la política es pragmática y realista, lo que puede deberse al influjo de Maquiavelo, cuya obra conocía bien, hasta el punto de utilizar con soltura el vocabulario del florentino y, especialmente, aplicar el arsenal conceptual puesto a punto por este para hacer frente a la contingencia política (Howard, 2011; Ídem, 2014, 52-63). Pero, por más que su postura sea escasamente confesional (defendió toda su vida la tolerancia religiosa), su pensamiento, como el erasmiano, no puede tacharse de secularizado, aunque solo sea por su descripción (eco de una larga tradición medieval) del príncipe y los consejeros como imágenes y lugartenientes de Dios en la tierra, lo que no puede interpretarse, sin más, como mera estrategia de protección frente a eventuales represalias. Desde esta perspectiva, cobra sentido su distinción de las dos “personas” que conviven en el príncipe, imagen emparentada con la doctrina de los dos cuerpos del rey (aun sin la mística que alcanzó en Francia e Inglaterra) y con el pensamiento jurídico sobre la *dignitas*, que nunca muere, aunque lo haga su titular (Kantorowicz, 1981, 307-401). Así, para Furió, frente a la “persona natural” del príncipe, la “persona pública”, que considera “favor del cielo” (aunque también de la Fortuna, en eco maquiaveliano), se vincula al ámbito perdurable y trascendente de la divinidad. Un sentido igualmente clásico tiene la metáfora corporativa, que utiliza ampliamente Furió al caracterizar a los consejos y a los consejeros como órganos del cuerpo político cuya cabeza es el príncipe. Asimismo, en su reflexión sobre el trabajo de los consejos, no deja de distinguir entre el **gobierno de paz y el de la guerra**, así como entre **finanzas ordinarias y extraordinarias**, una dualidad enraizada en las prácticas administrativas y de gobierno de la época, que evoca el doble uso del poder real, ordinario (paz) y extraordinario (guerra). No en vano, cuando se ocupa del gobierno ordinario expone cada “forma” (que, como ya sabemos, en lenguaje aristotélico es la esencia o idea de las cosas) en los términos de las tres constituciones clásicas, y de sus combinaciones, distinguiendo el gobierno monárquico de Castilla, del mixto, hecho de los tres regímenes, de

El Concejo del Príncipe es una congregación o aiuntamiento de personas escogidas para aconsejarle en todas las concurrencias de paz i de guerra, con que mejor y más fácilmente se le acuerde de lo passado, entienda lo presente, provea en lo porvenir, alcance buen suceso en sus empresas, huia los inconvenientes, a lo menos, ia que los tales no se pueden evitar, halle modo con que dañen lo menos que ser pudiere (...). Es el Concejo para con el Príncipe como casi todos sus sentidos, su entendimiento, su memoria, sus ojos, sus oídos, su voz, sus pies i manos; para con el pueblo es padre, es tutor i curador; i ambos, digo el Príncipe y su Concejo, son Tenientes de Dios acá en la tierra. De aquí se sigue que el buen Concejo da perfeto ser i reputación a su Príncipe; sustenta i engrandesce al pueblo; i los dos, digo el Príncipe y su Concejo, son buenos i leales ministros de Dios.

Furió Ceriol, *El Concejo y consejeros del Príncipe*, Cap. 1, ff. 1r-2r (1996, 91).



Aragón. Constatada la pluralidad constitucional de la Monarquía, se entiende el acento puesto por Furió en los consejos: o, mejor, en los “concejos”, como insiste en llamarlos, acaso aludiendo al vocablo latino *concilium*, que implica convocación, llamamiento y asamblea. Tal vez por ello quepa atribuir cierto carácter representativo a la estructura de consejos que propone Furió, que concibe integrada por **naturales de todos los reinos de la Monarquía**, llamados por el rey, y seleccionados por sus virtudes morales y su capacidad para el gobierno (Pardo Molero, 2014, 296-297). En resumen, esta primera generación de autores que leyeron con cierta libertad a Maquiavelo, aunque incorporasen a su pensamiento algunas de sus enseñanzas, no parece que asumieran por completo la ruptura con la razón natural, si bien, con su trabajo, abrían nuevas posibilidades de reflexión política en un sentido pragmático, o sea, orientadas no tanto a la teoría como a la práctica del gobierno.

2.2 Antimaquiavelismo y razón de estado cristiana. La tradición estoica

Con independencia de que suscitara reflexiones más o menos pragmáticas, sobre la obra de Maquiavelo acabó pesando el estigma de la **impiedad**. Efectivamente, aunque el florentino no fue el primero en recomendar a los reyes acciones poco honorables (Burke, en Burns, 1991, 483-484), *El príncipe* fue condenado por las iglesias, la católica (quedó incluido en el *Índice de libros prohibidos* de 1559) y las evangélicas, como impío y falto de moral, y dio lugar a réplicas muy combativas, como el *Anti-Maquiavelo*, del hugonote [Innocent Gentillet](#), o el libro del jesuita español [Pedro de Ribadeneyra](#), que lleva el significativo título de [Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe christiano para gobernar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolás Machiavelo y los políticos de este tiempo enseñan](#), siendo los *políticos* el grupo de los *politiques* de la Francia de las Guerras de Religión, con los que el jesuita identificaba a los “secuaces” de Maquiavelo.

Precisamente, uno de los escritores más originales de la Francia de aquellos años no dudó en rechazar abiertamente las enseñanzas del florentino. Se trata de [Pierre Grégoire](#), que forma parte de la ilustre **escuela de Toulouse**, que, a partir de juristas como Guillaume Benoît y sus seguidores, alcanzó notable fama en el siglo XVI. Oscurecido por el prestigio que, a ojos de la posteridad, ha adquirido Bodin, el trabajo de Grégoire, que dedicó parte de sus desvelos a estudiar las formas que adoptaban los sistemas de poder, tuvo desde fines del siglo XVI y durante



buena parte del XVII una gran influencia en el Sacro Imperio, Francia, Italia y, particularmente, España, especialmente su voluminoso tratado *De Republica* (1596), que se cita a menudo por los escritores castellanos y aragoneses. Al igual que Bodin, el jurista tolosano enmarca su reflexión política en una más amplia **idea del cosmos**, que participa de concepciones antiguas, y que expuso en una de sus primeras obras impresas, *Syntaxes artis mirabiles* (1575-1576). Grégoire, inspirado por la interpretación lulliana de la **gran cadena del ser**, inserta su idea de república en un universo social y físico, en un esfuerzo sintético que explique la ley en su triple dimensión: divina, natural y humana, y las interacciones entre personas, seres animados y cosas. Por eso, su definición de república es más amplia que la de Bodin y revela su intento de **reducir a unidad la diversidad del universo**, lo que, a sus ojos, resultaba imprescindible en la escindida sociedad francesa de su tiempo. No por casualidad, el elemento familiar, clave en la definición de Bodin de la república, desaparece en Grégoire a favor de los individuos, acaso por el papel disgregador y faccionario de las grandes familias nobiliarias en las Guerras de Religión. Superada la discordia, la sociedad se encamina, para Grégoire, a un **fin trascendente**: la salvación del alma. A diferencia de Maquiavelo, Grégoire no presenta la religión como algo instrumental; antes al contrario, la república es el instrumento que debe conducir a la salvación, asegurando el marco adecuado para la misma. Así, al igual que la medicina se dirige a la salud, la causa final u objetivo del gobierno y de los magistrados es el bien y la equidad: *sic sanitas mediciane causa, aequitas et bonum causa finalis iudicii et omnium magistratum*. Más en concreto, la finalidad del gobierno es la utilidad pública. Dado este fin, Grégoire **rechaza la razón de estado maquiaveliana**, por contravenir no solo las leyes divinas y morales, sino también las humanas. Así, en la consideración del alcance del poder de los monarcas, se remite al ejemplo de Saúl, en el libro I de los Reyes (1 Samuel), considerando, en un sentido tradicional, que los omnímodos poderes que en el pasaje bíblico se atribuyen al rey solo tienen sentido si lo requiere la utilidad pública (*si utilitas publica requirat*). Ahora bien, a diferencia de lecturas más antiguas (como la que vimos de Celaya en el Tema 1), la determinación de cuándo la utilidad pública requiere tales poderes, compete **solo a quien ostente la soberanía**. Como Bodin, Grégoire considera que esta solo puede recaer en una sola instancia: *Quot sunt respublicae, tot debent esse supremae potestates, in unaquaque una*. Y, al igual que para su colega, la monárquica es su constitución preferida. Aun así, el jurista de Toulouse estima oportuno que, en la administración, aun sin ser parte de la esencia del régimen, participen formas democráticas



(asambleas) o aristocráticas (consejos, cortes soberanas y parlamentos en Francia). Y, más significativamente aún, considera que el poder absoluto del soberano no tiene aplicación ni frente al derecho divino, ni al natural; ni siquiera frente a las leyes fundamentales (Gambino, 1978, 25-92).

Entre los años de edición de las obras más señeras de Grégoire, apareció uno de los libros decisivos para el triunfo de una razón de estado apartada del molde maquiaveliano: en 1589, el exjesuita italiano [Giovanni Botero](#) publicó *Della ragion di stato*. Concebido en términos moderados, asumibles por cualquier potencia de la época, el libro contribuyó a la **reflexión secularizada sobre el poder, pero sin desprenderse del bagaje cristiano**. Además, de acuerdo con la interpretación de Michel Senellart, Botero, al insistir no en la conquista de nuevos territorios por parte de las potencias, sino en la mejor manera de conservar los estados, apostaba por el fomento de la manufactura, del comercio y de la población, como formas de **robustecer la riqueza y garantizar la utilidad pública** (Senellart, 1989, 56-83). Como ha escrito Xavier Gil, la obra de Botero influyó poderosamente en toda

Sunt qui putent monarchiam cum aristocratia consistere et cum democratia easque misceri posse, remanente monarchia in primis suis terminis potestatis absolutae, quod certe puto impossibile (...). Et haec videtur sententia habere aliquid momenti, si nulla esset contrarietas quae mihi videtur esse implicita dicendo monarchiam et aristocratiam et democratiam simul: quod fieri nequit, nam si sunt plures principio subordinati uni, non est aristocratia; nam unius est imperium. Quia quos voluerimus dicere aristocratiam habere, singulos non habere constat supremam potestatem, quae in pluribus optimatibus tamen fuit in aristocratia: vel si dicamus illis summam potestatem esse, non erit praecipua monarchia, quae solius supremae potestatis est in sibi subditos. Rursum si voluerimus assere ad populum pertinere electionem horum principum, penes populum solum erit suprema potestas, et non penes electos.

Pierre Grégoire, *De Republica*, (en Gambino, 1978, 59).

una generación de autores españoles (Gil Pujol, 2004). Pero no fue la única influencia. Es revelador el caso del valenciano [Tomás Cerdán de Tallada](#), que ejerció durante años como fiscal de la Real Audiencia de Valencia. Si el influjo de Botero se hace sentir en su segundo tratado mayor, publicado en 1604, *Veriloquium en reglas de estado*, su primera gran obra se adelantó ocho años a Botero. Se trata del *Verdadero gobierno desta Monarchía, tomado por su propio subiecto, la conservación de la paz* (1581). En ella, Cerdán cifra en la **doctrina cristiana**, enriquecida por el derecho civil y canónico, la clave para superar la discordia que padecía la Monarquía Hispánica, y que se manifestaba en una litigiosidad exacerbada, como sabía bien por su trayectoria profesional. Por eso, frente a la división que ve instalada en el género humano, invoca, en un tono probablemente tomado de las *Syntaxes* de Grégoire, su **convicción en la unidad y armonía a partir de la diversidad**, tanto de la materia de los cielos, como de la de los hombres, según la obra del Creador. Si para Grégoire, ampliamente citado por Cerdán en el *Veriloquium*, el desgarramiento



de Francia por las Guerras de Religión, le llevaba a abandonar esquemas constitucionales mixtos, a Cerdán, la discordia judicial y las amenazas de los enemigos de la Monarquía le llevan a abogar por un **gobierno inspirado en la ley de Dios, concorde con la razón natural** y alejado de la secularizada razón de estado; de hecho, invirtiendo el planteamiento de los políticos, aboga por la unidad de fe en cada reino, a la luz de las discordias confesionales de su tiempo y citando en su apoyo hasta al mismísimo Maquiavelo, aunque, a diferencia del florentino, con la finalidad de que esa unidad de fe propicie el triunfo de la paz a través del amor fraterno, de inspiración evangélica, según explica con ecos erasmianos

La summa sabiduría de Dios todo poderoso, y por quien todo se gobierna, habiendo formado el mundo de cosas diferentes, cielo, tierra, y elementos, montes, plantas, aves y animales, y juntamente el hombre, espíritu, y cuerpo, materia, y forma en las cosas, y en cada un cuerpo natural, cabeça, manos y pies, con los demás miembros, y todos ellos de caliente y frío, húmedo y seco, cosas tan contrarias, se han conservado desde su principio, con la orden, concierto y paz que Dios puso entre ellas, permanesciendo en el mismo estado, naturaleza y forma en que Dios las puso quando las crio, conservando en paz a cada qual de los animales en su propria especie, por el beneficio de la procreación.

Cerdán de Tallada, 1581, f. 2r-v.

inteligibilidad del mundo mediante la razón natural, amenazada por la nueva razón de estado. Por eso, recuperando el legado teológico-jurídico de la Edad Media, renovado gracias al impulso intelectual de la segunda escolástica y la Escuela de Salamanca, y revitalizado por el espíritu militante de la Reforma Católica (en particular de la Compañía de Jesús), **el concepto de razón de estado se reorienta hacia la vieja razón natural**, a fin de restaurar la visión del mundo

sometida a un orden universal guiado por Dios. La razón natural se entiende ahora como *recta ratio*, para diferenciarla de la falsa y torcida razón política o de estado, al tiempo que se refuerza su **dependencia de la religión verdadera y de la Iglesia Católica**, en el seno de la cual ha de tener

(Truman, 1999, 189-199; Canet Aparisi, 2009; Pardo Molero, 2014, 402-404).

Cuando apareció el segundo de los tratados de Cerdán, la polémica sobre la razón de estado había llegado a uno de sus puntos culminantes con la aparición del libro de Pedro de Ribadeneyra citado más arriba. La referencia en el título a los políticos no es casual, sino que desvela el afán que subyace al proyecto del jesuita y, en particular, a la **cristianización de la razón de estado**: restituir la integridad, si no al mundo cristiano (objetivo último), sí, al menos, a la

La primera parte tiene respecto a la conservación de nuestra Religión Christiana, de la qual no he querido tratar en particular más de lo que digo en los capítulos segundo, tercero y quarto, contentándome para prueba desto con lo que se ha visto en nuestros tiempos en Alemania, Francia y Flandres a esta causa, con lo que ya tenía escrito Machavello en sus *Discursos*, en el capítulo doze, con otros del libro primero.

Cerdán de Tallada, 1581, ff. 7v-8r.



cabida el reino secular. Del mismo modo, la virtud mantiene su papel como articuladora del orden político, pero las ideas tomadas del acervo

Esto mismo que habemos probado con el uso de todas las repúblicas y naciones del mundo, e ilustrado con la luz de la Sagrada Escritura, y confirmado con la pureza y excelencia de nuestra santa religión, y con los dichos de los santos y los juramentos de los mismos reyes, nos enseña y predica la razón natural, la cual, si con los vicios y pasiones no se escurece, podrá mostrar este camino a los reyes y alumbrarlos y guiarlos, para que entiendan que están obligados, como reyes, a amar y temer a Dios sobre todas las cosas y tener más cuenta con el culto y reverencia que se le debe que con todo lo demás.

Pedro de Ribadeneyra, *Tratado del príncipe cristiano*, cap. 14 (1952, 474 a y b).

tradicional se renuevan profundamente. Así, la *caritas*, el amor de Dios, y el amor al prójimo, se considera fundamento de la república, a fin de fortalecer su vinculación con la Iglesia y el orden trascendente; y la prudencia, convertida en verdadero arte de gobierno, incorpora ideas y lenguaje tomados de la razón de estado, pero dirigido todo al fin último de la salvación del alma. Lo cual, no obstante, no impide a Ribadeneyra, atento lector de Maquiavelo, adaptar eficazmente no pocas de sus enseñanzas, ni, aunque critique inmisericorde al florentino, admitir implícitamente la necesidad de cierta flexibilidad moral en el gobierno, al tratar, por ejemplo, de la verdad y el disimulo, o de la necesidad

de que los súbditos tengan buena opinión del gobernante, o de la conveniencia de tener presente “la coyuntura y sazón” (Iñurritegui Rodríguez, 1998; Truman, 1999, 277-314; Howard, 2014, 83-95).

El triunfo completo de la máxima de la razón de estado en las monarquías confesionales se debió al trabajo del brabantón [Justo Lipsio](#), cuya influencia alcanzó tanto a católicos como a protestantes. El pensamiento de Lipsio se suele considerar clave en el desarrollo del llamado *neoestoicismo*; pero la recuperación de la obra de los estoicos, Tácito y Séneca sobre todo, es muy anterior a los trabajos del brabantón; con todo, Lipsio tuvo la virtud de, recogiendo máximas e ideas de aquellos autores, proporcionar al pensamiento político cristiano principios parecidos a los que había formulado Maquiavelo, pero de forma menos cruda y revestidos del prestigio de la Antigüedad. La razón de estado tendría, así, referentes más aceptables que el “impío florentino”, pues, aunque los estoicos eran ajenos a la Revelación cristiana, podían considerarse inspirados por la razón natural. De esta manera, quienes criticaban públicamente *El príncipe* y a su autor podían recurrir a los aforismos reunidos y comentados por Lipsio para llegar a conclusiones parecidas a las de Maquiavelo.



Fue el historiador alemán [Gerhard Oestreich](#) quien más llamó la atención sobre la trascendencia, a escala europea, del estoicismo y del pensamiento de Justo Lipsio. De acuerdo con su explicación, el neoestoicismo se desarrolló inicialmente como consecuencia de la **aplicación de la herencia del pensamiento clásico al ejército y a la política** a partir de la obra de Lipsio, desde la que puede trazarse una evolución que desemboca en la ciencia política moderna y en la teoría del Estado. **Hasta fines del siglo XVI, la política (gobierno de la república) se incluía en el conjunto de la filosofía moral, o práctica, aristotélica**, juntamente con la economía (*oeconomia*, gobierno de la casa) y la ética (gobierno de uno mismo); pero, en ese momento, el interés por encontrar una forma de superar los dramáticos trastornos de la época atrajo la atención hacia las instituciones y los autores romanos. Con la recuperación de la obra de Tácito y Séneca pasaron a primer plano los valores estoicos de **constancia, disciplina y control de las pasiones**. Rezumando ese espíritu, las máximas contenidas en el quinto de *Los seis libros de la política (Politicorum libri sex*, 1592) de Lipsio, impulsaron las **reformas del ejército de las Provincias Unidas**, que, en el tránsito del siglo XVI al XVII, iban a tener una repercusión extraordinaria en Europa. A partir del ejército y con afán pedagógico, según la interpretación de Oestreich, el nuevo estilo se habría difundido a todos los campos y medios sociales, sin tardar en llegar a las instituciones, la política y el debate constitucional. Así, el neoestocismo aparecía como una corriente de pensamiento que, en lo político, tenía como objeto “incrementar el poder y la eficiencia del Estado mediante la aceptación del papel central de la fuerza y del ejército”. Para ello, exigía disciplina, tanto de gobernantes como de gobernados, y proponía una **educación moral**, primero del ejército y luego de todo el pueblo, “en una vida de trabajo, frugalidad, deber y obediencia”. Se propiciaba así un cambio mental que hacía admisible el poder permanente del Estado, basado en el servicio civil y militar al príncipe, y cuya manifestación más evidente era el ejército permanente (*miles perpetuus*) (Oestreich, 1982, 4-8).

Aunque el propio Oestreich había querido dejar claro que, según las ideas de Lipsio, el poder no debía ejercerse de forma descarnada, sino que tenía que estar contrapesado por la prudencia (la fuerza debía limitarse por la virtud), y que la difusión de las actitudes de disciplina y control de las pasiones, conjugadas con la tolerancia, reivindicaba la dignidad humana frente a los múltiples atropellos y abusos del conflictivo y destructor siglo XVII (Oestreich, 1982, 8-9), el conjunto de su obra parecía abundar en la escalada de construcción del Estado moderno a través del



absolutismo. Algunas de sus afirmaciones así lo sugieren: por ejemplo, cuando sostiene que la visión lipsiana del hombre y del mundo, llevada al campo de lo político, incluye la “racionalización del estado y de su aparato de gobierno, el gobierno autocrático del príncipe, la imposición de disciplina en sus súbditos y una fuerte defensa militar”, o sea, los principios que, según Oestreich, subyacen al Estado moderno (1982, 30). Sin embargo, puede achacarse a esta interpretación un excesivo énfasis en la disciplina de los súbditos, entendida como anulación de la individualidad y de la racionalidad, esto es, como una **automatización de la obediencia** sin ningún tipo de examen interior. No obstante, las doctrinas que, como la de Lipsio, ponían énfasis en la obediencia la hacían derivar de una **decisión deliberada, consciente e interesada** por parte del individuo, que implicaba la aceptación de un **orden trascendente** en el que se insertaban los mandatos del superior: no se trataba, por tanto, de un adiestramiento en una obediencia de autómatas, sino en una decisión libre que admitía el orden del mundo y que nacía de la interiorización y el ejercicio de prácticas virtuosas, como la templanza, la modestia, la constancia o la abstinencia; en la filosofía estoica se trataba más de una **autodisciplina** que de la típica disciplina militar, exterior y no voluntaria, que parece sugerir Oestreich, que resulta más propia de los ejércitos de la Edad Contemporánea que de los del siglo XVII; en ese sentido de autodisciplina virtuosa se difunde la idea de obediencia lipsiana en los países del Mediterráneo occidental, encontrando, con matices, un amplio eco en España, particularmente en los tratados sobre la disciplina militar (Jouanna, 2014, 39-57; Burke, 1991, 492-493; Valladares, 2021, 169-185).

En realidad, el estoicismo y su influencia en la Edad Moderna no pueden limitarse a su reavivación en el Barroco bajo la etiqueta de neoestoicismo, sino que se trata de un movimiento de mayor complejidad que, mucho antes de 1600, suscitaba en la Europa del Renacimiento sobre todo planteamientos éticos (ciertamente difíciles de disociar de la política en la época): en este sentido, propone el refugio del individuo, frente a las turbulencias políticas, en su interior, despreciando tanto el poder en sí mismo como, sobre todo, las pasiones, a las que debe vencerse con el ejercicio de la virtud, especialmente de la constancia, virtud estoica por excelencia. Por otra parte, la **ecuación entre racionalidad, centralización, estatalización y modernidad**, en ocasiones, se ha llevado demasiado lejos, sin tener presente que, como Oestreich señaló, los procesos que conducen a la modernidad, como la secularización, no son rectilíneos (Oestreich, 1982, 151), sino que están repletos de avances,



retrocesos y estancamientos, lo que pone en entredicho la idea de un progreso imparable del Estado. Además, al fijar la atención únicamente en lo que el estoicismo aporta al crecimiento del Estado moderno, se está aplicando un esquema teleológico, en el que, del movimiento filosófico que nos interesa, solo se destacan los aspectos que encajan en el esquema fijado de antemano, y, particularmente, su función como auxiliar del absolutismo. El estoicismo, **al ser más una escuela filosófica en busca de la felicidad interior que una doctrina política**, pudo ser adoptado tanto por los monarcas, que asumían la posición de **rey estoico, sabio y constante**, como por los validos, que se identificaban con Séneca, el **consejero íntegro y desinteresado**; pero también por miembros de la nobleza o de las élites urbanas que participaron en movimientos de oposición, pues el rigor moral estoico y la autonomía personal con respecto al mundo político podían reflejarse en una **actitud despreciativa del poder, pero vigilante de los poderosos**, y en el recordatorio constante de los deberes del príncipe (Carrasco Martínez, 2013). Finalmente, puede reprocharse a determinados pasajes de la obra de Oestreich, y en general a una gran parte de la historiografía europea sobre el llamado neoestocismo, una **escasa atención al pensamiento y la práctica de poder de la Monarquía Hispánica**, cuando, en realidad, muchas reformas introducidas en el ejército neerlandés tenían su antecedente en la infantería española, y en España arraigó profundamente la influencia de Lipsio, como la de Botero, por haber una clase de escritores y administradores preparada para recibirla, habituada a la lectura de los estoicos (Gil Pujol, 2004).

Entre esos administradores y escritores debe destacarse la figura del diplomático murciano [Diego de Saavedra Fajardo](#). Pero sus coordenadas parecen esquivas, ya que su pensamiento se ha interpretado en función tanto de la razón de estado cristiana como de la secularización, o de la modernidad del Estado y el absolutismo barroco (Rosa de Gea, 2010, 19-31). Estricto contemporáneo del conde duque de Olivares, a cuyo servicio, como al de Felipe IV, estuvo, su principal empeño literario fue **componer guías para la educación de los príncipes y el gobierno de reinos y repúblicas**. Sus obras mayores, publicadas en 1640 y 1646: *Idea de un príncipe político cristiano en cien empresas*, y *Corona gótica, castellana y austriaca*, son, la primera, una colección de reflexiones políticas, a cuenta de **imágenes con elevado contenido simbólico** (emblemas), encaminadas a ofrecer ejemplos a los príncipes; y, la segunda, un repertorio histórico de la realeza hispana con la misma finalidad. El papel formativo de ambas obras es evidente, por lo que cabría situarlas en la tradición de los espejos de príncipes. Pero se discute su carácter innovador,



su posición frente a la razón de estado y la función que se otorga a la religión: aquí, más que optar por una u otra postura, nos interesará examinar la actitud del diplomático frente a las ideas que ya conocemos.

De lo que no cabe duda es de la agudeza de sus escritos, tanto en el fondo como en la técnica, aunque se les haya podido achacar un excesivo barroquismo. Así, en *Idea de un príncipe político cristiano* (cuyo título parece un remedo del tratado de Ribadeneyra, haciendo compatibles los calificativos de cristiano y político que el jesuita oponía), Saavedra se sirve, no por casualidad, de las artes de la memoria, pues esta se considera uno de los componentes de la prudencia, virtud política por excelencia (Yates, 1969). Combinando imágenes cargadas de sentido para el lector (a través de los complejos códigos de la emblemática) con textos que las explican, repletos de referencias a Tácito, a las Escrituras,

Casi todos los príncipes que se pierden es porque (como diremos en otra parte), se persuaden que el reino es herencia y propiedad, de que pueden usar a su modo, y que su grandeza y lo absoluto de su poder no está sujeto a las leyes, sino libre para los apetitos de la voluntad, en que la lisonja suele halagarlos, representándoles que sin esta libertad sería el principado una dura servidumbre y más infeliz que el más bajo estado de sus vasallos; con que, entregándose a todo género de delicias y regalos, entorpecen las fuerzas y el ingenio, y quedan inútiles para el gobierno.

También conviene enseñar al príncipe desde su juventud a domar y enfrentar el potro del poder, porque si quisiere llevarle con el filete de la voluntad, dará con él en grandes precipicios. Menester es el freno de la razón, las riendas de la política, la vara de la justicia y la escuela del valor, fijo siempre el príncipe sobre los estribos de la prudencia. No ha de ejecutar todo lo que se le antoja, sino lo que conviene, y no ofende a la piedad, a la estimación, a la vergüenza y a las buenas costumbres. Ni ha de creer el príncipe que es absoluto su poder, sino sujeto al bien público y a los intereses de su estado; ni que es inmenso, sino limitado y expuesto a ligeros accidentes. Un soplo de viento desbarató los aparatos marítimos del rey Felipe Segundo contra Inglaterra.

Saavedra Fajardo, *Idea de un príncipe político cristiano en cien empresas*, Empresa XX, (1946, 259 y 261).

soberanía regia, se trasluce el **convencional sometimiento voluntario del rey a la ley**.

Ahora bien, con respecto a la moral se ha podido ver en la obra del murciano la introducción de elementos maquiavelianos y de razón de estado. En particular, con relación a su tratamiento de la virtud de la **prudencia**, pues no solo se hace eco de sus componentes habituales (memoria,

a la historia y a la realidad de su tiempo, pretende impresionar la memoria del príncipe para fijar ideas de prudencia política. Para ello recurre al rico **legado de metáforas políticas, como el cuerpo del reino, o la nave del gobierno**, que remiten a los conceptos de armonía y unidad (Rosa de Gea, 2010, 81-96). Asimismo, a la hora de calificar el poder del príncipe, recuerda la necesidad de **contener su voluntad** con “el freno de la razón”, y de sujetar “lo absoluto de su poder”, con arreglo a las leyes. En sus consejos, más que una limitación objetiva de la



entendimiento y voluntad), o de la “**disimulación**” propia de la política del siglo XVII, sino que adopta un **enfoque más técnico que puramente moral**, en el que la mentira y el engaño engrosan el arsenal del político: mediante la comparación con los animales, Saavedra, retomando una imagen utilizada por Maquiavelo (*El Príncipe*, 18), aconseja unir a la fuerza del león la astucia de la serpiente, pese a que esta última cualidad, normalmente, se condenaba como propiciadora de la doblez y antítesis de la verdadera prudencia. La crítica que en este punto hace el diplomático a Maquiavelo no se debe tanto a que este aconseje comportamientos poco morales, inspirados en la bestialidad animal, sino a que, con ello, se aparte de la razón (Rosa de Gea, 2010, 130-136). Ciertamente, el papel de la verdad para el político según Saavedra contrasta con el que, poco menos de un siglo antes, le atribuyera Furió, para quien sus consejeros debían decir siempre la verdad (Furió, 1996, 117-118). Pero no es menos cierto que, mientras el valenciano trataba de cómo debía hablar el ministro al príncipe, el murciano se refiere, sobre todo, a las procelosas aguas de las negociaciones exteriores. Aun así, consciente de “la malicia de la política presente” (Saavedra Fajardo, 1946, 369a), insiste en que el príncipe no debe mentir abiertamente, sino, más bien, cuando la situación lo aconseje, ocultar o despistar: no se trata de dar a entender “lo que no es”, sino de hacer que el interlocutor “no entienda lo que es”, de modo que en este punto, astucia y disimulación “ni engañan ni dejan manchado el crédito del príncipe” (Saavedra Fajardo, 1946, 367b). El esfuerzo por justificar moralmente el comportamiento del príncipe es elocuente. Pero la rectificación de Maquiavelo no es intrascendente ni puramente intelectual, pues, como queda claro en la misma *Empresa*, la razón que defiende Saavedra, y echaría de menos en el florentino, es la natural, derivada de la obra del Creador: una ausencia que, como sabemos, se achacaba a la idea de razón de estado desde un siglo atrás.

2.3 Las teorías del contrato. La Ilustración política

En ese mismo orden del mundo, producto de la obra de Dios, tenía lugar la obediencia, al modo que la entendían Lipsio o Saavedra, como libre sometimiento a la voluntad del superior (Rosa de Gea, 2010, 65-67). De modo que podía barruntarse que, detrás de la renuncia, existía una especie de **pacto de sujeción**. Aunque tendemos a fijar los orígenes de las teorías del contrato político y social en los prolegómenos de la Ilustración, como



muestra de la secularización del poder y del auge del parlamentarismo, la idea de un contrato o pacto entre gobernantes y gobernados, origen de la sociedad y del Estado, tiene **raíces mucho más antiguas y profundamente religiosas**. Uno de sus fundamentos está en las doctrinas de la transmisión del poder de Dios a los hombres como base del orden civil. El gran estudioso del pensamiento político medieval Walter Ullmann explicó que esa transmisión se entendía desde la Antigüedad de dos formas: en sentido **descendente**, esto es, Dios comunicaba su poder directamente al soberano, o en sentido **ascendente**, es decir, el poder tenía su origen en el pueblo, que lo cedía al titular de la soberanía (Ullmann, 1985, 23-28). Esta distinción, gracias a su sencillez expositiva, tuvo un éxito y una difusión extraordinarios; pero acabó cosechando no pocas críticas. Por una parte, se le achaca que centre toda su atención en los orígenes del poder, en lo que, en términos aristotélicos sería su **causa eficiente**, y no en su finalidad, o su **causa final**, cuando para los autores políticos durante mucho tiempo, fue esta (identificada con el **buen gobierno, el bien común o el servicio de Dios**) la que concitaba más interés. Más grave aún es la crítica de que, en la idea descendente del poder, este quede asociado a lo sobrenatural y teocrático, mientras que en la ascendente tenga una impronta natural y populista que, desde la época clásica, se habría transmitido a la Edad Media, especialmente con el influjo de Aristóteles, hasta desembocar en las modernas teorías contractualistas. En realidad, el pensamiento político de la Edad Media y principios de la Edad Moderna no dejaba de reconocer que todo poder venía de Dios (Oakley, 1999, 25-72). Lo que no era incompatible con la entidad política del pueblo. Ya vimos en el Tema 1 cómo el concepto jurídico de *universitas*, que gozó de amplia difusión en medios eclesiásticos y seculares, potenció la tendencia (ya presente desde la Alta Edad Media europea) al desarrollo de instituciones corporativas y de representación. La idea de un poder que, sin dejar de tener orígenes trascendentes, venía del pueblo, fue planteada por Santo Tomás, y desarrollada, teniendo en cuenta las concepciones derivadas del derecho de corporaciones, por los partidarios del [conciliarismo](#), y, más tarde, por la influyente neoescolástica española del siglo XVI (la [Escuela de Salamanca](#)). Pero no era, en la práctica, completamente opuesta a la primera; de hecho, las asambleas estamentales de origen medieval tenían para los monarcas una función más bien consultiva, ejercida además de forma compulsiva: su consentimiento no era permanentemente requerido para dar legitimidad a la ley, sino que, al contrario, eran convocadas cuando al rey le convenía. Por otra parte, y de acuerdo con su naturaleza, ese consentimiento era **corporativo**, dado por el reino o estamento como



un conjunto, no por los individuos que componían uno y otro. A esto hay que sumar que, aunque recibiese su poder del pueblo, **el soberano seguía siéndolo por institución divina**, no solo porque Dios podía actuar a través del pueblo, sino porque muchos reyes consideraban que habían recibido su poder *immediate Deo*, es decir, directamente de Dios sin ninguna mediación, *iure divino*, y que, en todo caso, el consentimiento tácito del pueblo confirmaba su poder. Que autores como Juan Ginés de Sepúlveda entendiesen que la realeza se instituyó con consentimiento del pueblo no quita que considerasen a los reyes de derecho y creación divinos (Castilla Urbano, 2013, 68). Es más, no era, ni mucho menos, preponderante la opinión de que, después de la cesión originaria del poder, el pueblo conservase mecanismos de control sobre la acción del soberano; al contrario, el parecer general era que **renunciaba a cualquier poder activo**. Aunque el jesuita español [Juan de Mariana](#) llegase a afirmar en su tratado *De rege et regis institutione* (1599), que, en algunos casos extremos, el tiranicidio era lícito, su compatriota y compañero en la Compañía de Jesús, [Francisco Suárez](#), en su obra *De legibus* (1612), sostiene que la transferencia del poder que hace el pueblo al soberano es irreversible y total, e implica la libre renuncia a aquel; de esta manera, Suárez establecía tanto la soberanía originaria del pueblo, como su ulterior condición de súbdito, sin que pueda disociarse la una de la otra. Una dualidad parecida se encuentra también en el pensamiento de [Hugo Grocio](#) (Jouanna, 2014, 106-107; Oakley, 2015, 174-176).

No obstante, en esa época, la idea de un pacto o contrato en el que el pueblo, no por sí, sino a través de sus representantes, conservaba derechos activos, había alcanzado un desarrollo considerable, a partir de la aplicación a la política del **ejemplo bíblico de la Alianza** entre Dios y, primero, el Pueblo Elegido (en el Antiguo Testamento), y, luego, la Iglesia (en el Nuevo Testamento). No hay que olvidar que la imagen del acuerdo entre Dios y los hombres, por el que el primero, **pese a su omnipotencia, se somete voluntariamente al pacto**, podía ilustrar perfectamente tanto el poder absoluto de los reyes como el respeto de estos por las leyes. Por otra parte, ya desde el siglo XIV, se pone cada vez más atención en la causa eficiente del poder y del gobierno: particularmente a partir de la obra del jurista [Bartolo de Sassoferrato](#), quien, al considerar la independencia de facto de las ciudades del norte de Italia con respecto al emperador, y reflexionando a partir de principios de derecho romano (la cesión del poder



del *populus* al emperador) y aristotélicos (la naturaleza esencialmente política del hombre), concluye que es el **consentimiento del pueblo** lo que otorga independencia a dichas ciudades. [Marsilio de Padua](#) o [Nicolás de Cusa](#) prosiguieron estas reflexiones sobre el consentimiento.

Entretanto, sin embargo, las asambleas representativas típicas del sur de Italia, de la Península Ibérica, de Francia y, en general, de la Europa transalpina, que seguían reposando en **doctrinas de representación corporativa privada** más que de derecho público, carecían de un desarrollo teórico comparable al de las ciudades estado norteamericanas; únicamente algunos autores como [Nicolás Oresme](#) en Francia (siglo XIV) o [John Fortescue](#) en Inglaterra (siglo XV) avanzaron algunas ideas sobre la participación política estamental. No es de extrañar que fuese en medios eclesiásticos, y en el marco del **conciliarismo** y de la concepción corporativa de la Iglesia, a caballo de los siglos XIV y XV, donde se desarrollaran más esas ideas, en la obra de autores como los franceses [Jean Gerson](#) y [Pierre d'Ailly](#), el paduano [Francesco Zabarella](#) o el castellano [Juan de Segovia](#) (Tierney, 1987, 48-70; Oakley, 2015, 177-239). Las fuentes del pensamiento conciliar eran de diversa índole. Como demostró Brian Tierney, fue entre los **canonistas** donde primero se aplicó la doctrina jurídica de origen romano sobre las corporaciones, que acabó atribuyendo derechos al conjunto de la Iglesia, entendida como *universitas* (=corporación) frente a su cabeza, el Papa (Tierney, 1955). Asimismo, la recepción de la **filosofía aristotélica**, no solo de la *Política*, sino también de la *Ética* y de la *Física* (causalidad, proporcionalidad, relaciones entre el todo y las partes, etc.), proporcionaba argumentos para defender el peso del concilio frente al pontífice. Pero es en la Biblia donde algunos de los pensadores más originales del movimiento conciliar encontraron fundamentos. Es el caso de **Jean Gerson**. Convencido de que uno de los problemas más graves de la Iglesia, que había propiciado la escandalosa situación del Cisma, era el abuso de las leyes humanas, Gerson establecía una clara **gradación entre los dos tipos de ley universal**, siendo el primero la **ley divina**, contenida en la revelación, y el segundo la **ley natural**, grabada en todos los hombres y que gobernaba la naturaleza y el cosmos. Ambas leyes, divina y natural, instituidas por Dios, eran **eternas e inmutables**. En el otro extremo estaba la **ley civil**, puramente humana, que solo podía tener valor en un determinado lugar y época. Entre los dos extremos, Gerson situaba el **derecho canónico, que participaba tanto de la ley divina y natural como de la humana**. Pero en la Iglesia se había abusado del componente humano de la ley canónica, de modo que Gerson proponía, para restaurar la Iglesia y acabar con el Cisma, fundar sus leyes



directamente en la ley divina, es decir en la Biblia. Las Escrituras le daban la razón en la superioridad de la palabra de Dios sobre las leyes de los hombres ([Is 29, 13-14](#)); además, Gerson supo extraer de la Biblia, primero, una serie de principios generales que justificaban la subordinación del Papa a la comunidad: el deber pastoral, la vocación de servicio, el amor fraterno, etc.; y, segundo, ejemplos concretos de comportamientos que avalaban la misma doctrina: en particular, el episodio en que San Pablo se enfrenta a San Pedro ([Ga 2, 11-14](#)), que le permitía demostrar la licitud de censurar a los papas. Asimismo, el Evangelio le suministraba la prueba más contundente, cuando Jesús establece para los pecados del prójimo (sin hacer distinción de dignidad) la asamblea como tribunal supremo ([Mt 18, 15-18](#)). En esta autoridad conferida a la Iglesia, Gerson reclama un lugar privilegiado para los teólogos, encargados de penetrar los misterios de la doctrina y de iluminar a obispos y papas (Flanagin, 2011).

Este pensamiento teológico conciliar no se quedaba en la Iglesia, sino que era susceptible de proyectarse hacia la estructura de la república, tal y como había planteado, desde una óptica influida también por el derecho canónico, **Nicolás de Cusa**, al explicar, en su gran obra *De concordantia catholica* (1434), tanto la estructura de la Iglesia como la del Imperio (Cusa, 1987 y 1991). Pero es la **influencia teológica** la que se hará sentir especialmente en los reinos hispánicos; en concreto en la Universidad de Salamanca, donde uno de los más destacados conciliaristas, Juan de Segovia, fue profesor. En una línea similar a la de Gerson, Segovia se apoya sobre todo en las Escrituras para defender la primacía del concilio: en particular, lleva a cabo, basándose en la tradición exegética cristiana, una compleja interpretación del combate entre los ángeles buenos y los malos, y la subsiguiente expulsión del cielo de estos, encabezados por Lucifer ([Ap 12, 7-12](#)), como un primer gran sínodo de la Iglesia, en la que la asamblea ha podido sacudirse a su cabeza (Lucifer) (Black, 1979, 118-183; Ídem, 1996, 274-277; Madrigal Terrazas, 2000). La continuidad de este tipo de ideas, más o menos moderadas, a través de la obra de teólogos y filósofos como [Alonso Fernández de Madrigal \(El Tostado\)](#), [Pedro de Osma](#) o Fernando de Roa, llegará hasta la misma época de la **revuelta comunera**, pues en 1521 se editó el *Tractado de república*, del trinitario fray Alonso de Castrillo, uno de los últimos exponentes de esta escuela, cuyas ideas, como las de Fernando de Roa (a propósito del gobierno mixto, con participación de los grupos intermedios de la sociedad, en concreto, de los caballeros), giraban, a partir de la interpretación de la doctrina de Aristóteles y Cicerón, por una parte, y de las Escrituras, la patrística (especialmente San Agustín) y el derecho canónico, en torno a cuestiones como



la **comunidad armoniosa de los ciudadanos**, sujeta a un gobierno que reposa en el **consenso amistoso**, y que hace de la justicia su eje. Unas ideas que no estaban muy alejadas del programa de las Comunidades, movimiento que, sin embargo, Castrillo no dudó en condenar (Flórez Miguel, Hernández Marcos, Albares Albares, 2012, 55-162; Alonso Baelo, 2007; Merle, 2013; Quaglioni, 2022).

En efecto, y a pesar de la condena del conciliarismo, también en Europa **el influjo de estos autores llegaría hasta el siglo XVI**; primero, con el episodio del conciliábulo de Pisa, que, en vísperas de la Reforma luterana, dio pie a reeditar los argumentos a favor y en contra de la supremacía papal (véase Tema 3). Y, de nuevo, en la Francia de la segunda mitad del siglo, cuando, en medio de un clima de exacerbación religiosa, se reavivaron algunas de las nociones del pacto y del consentimiento; así, empezó a considerarse, especialmente entre los protestantes, la idea de una **alianza en la que intervenían Dios, el soberano y el pueblo**. En el tratado hugonote *Vindiciae contra tyrannos*, uno de los más radicales exponentes de esta visión, se explica que, en ese pacto, Dios elige al soberano para que gobierne de acuerdo con las leyes, particularmente la ley divina, pero también que Dios constituye al pueblo en **vigilante del soberano**, a quien solo debe obediencia si respeta las leyes. De esta manera, mientras el soberano está obligado ante Dios y el pueblo a gobernar rectamente, la obligación del pueblo es solo condicional, si el rey gobierna con justicia; si no, su obediencia puede suspenderse.

Estas teorías no solo propiciaban ideas de **resistencia** o **tiranicidio**, sino que también reforzaban la **imagen corporativa de la sociedad**, al conferir sustantividad a los estamentos y corporaciones que canalizaban la intervención política del pueblo, ya que este, desde el pacto de sujeción, quedaba **desprovisto del derecho a intervenir políticamente por sí mismo**. [Johannes Althusius](#), uno de los autores que más iban a influir en el pensamiento político del siglo XVII, en su *Politica methodice digesta* (1603), otorga un papel central a la idea de contrato o alianza (*consociatio*): la sociedad se estructura a partir de **alianzas sucesivas**, desde la familia hasta el Imperio, pasando por las corporaciones de oficios y las ciudades o los principados territoriales; la política no es otra cosa que el arte de las alianzas, en las que no faltaban elementos feudales de fidelidad, ayuda, consejo, etc. El tópico de la alianza de cuño religioso no solo está presente en Althusius, reflejando la realidad del Sacro Imperio, sino que alcanzó un notable uso en Escocia e Inglaterra, en la lucha contra el anglicanismo y los Estuardo. Y, sin embargo, ni la capacidad política de los



representantes del pueblo, ni la naturaleza divina del pacto, señalaban el único camino. En Francia, al calor de la paz religiosa impuesta por Enrique IV, y del reconocimiento de los derechos de los hugonotes, se extendió la idea de que **el interés y la seguridad** constituían suficientes alicientes para someterse voluntariamente al poder soberano y prestarle obediencia, pues garantiza la paz y la ley. [Thomas Hobbes](#), impresionado por los desastres de la Guerra Civil inglesa, llevó más lejos esta tendencia, en su obra *Leviathan. The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (1651). Para él, la sociedad no reposa en un pacto entre el pueblo y el soberano, sino que hay otro pacto más trascendente: **el que suscriben entre sí**, para librarse de un hipotético estado de naturaleza (en el que todos son enemigos de todos) **todos y cada uno de los hombres para ceder su poder individual a un tercero**, a cambio de que los demás hagan lo mismo; es ese tercero el que se convierte en **depositario de todos los derechos individuales y en titular de la soberanía**, a quien todos los súbditos deben obediencia. No se trata de una cesión irracional, sino que, racionalmente, los hombres deciden renunciar a esos derechos a cambio de la paz y la seguridad, que nunca se pagan demasiado caras. El soberano, así, personifica la voluntad común y representa a todo el pueblo. Ya no se pone el acento en que sea Dios (por más religioso que fuese Hobbes) quien comunica el poder al soberano, directa o indirectamente, sino que aquel le viene a este del pueblo, el cual, por su propio interés, renuncia irreversiblemente a su soberanía (Oestreich, 1982, 134-154; Jouanna, 2014, 107-118).

Si la Guerra Civil había influido poderosamente en Hobbes, la Restauración y la Revolución Gloriosa llevarían a [John Locke](#) a posiciones diametralmente opuestas. Pero no fue el Leviatán hobbesiano el que suscitó la reacción de Locke, sino las doctrinas sobre el **poder patriarcal del rey**, que habían experimentado un auge con la Restauración Estuardo, y que tenían un amplio predicamento en Europa. Según tales doctrinas, sistematizadas en Inglaterra por [Robert Filmer](#), el poder no solo venía directamente de Dios, que lo comunicó originariamente a Adán, sino que, **por derecho de herencia y primogenitura**, se había transmitido desde el primer hombre a los **padres de familia y, especialmente, a los reyes, patriarcas de sus reinos**. Basado en la Biblia, el derecho romano (lo concerniente al *pater familias*) y la ley natural, el poder del patriarca-rey era ajeno a todo contrato y podía exigir obediencia total de sus súbditos, como el padre podía exigirla de sus hijos. Aunque la autoridad del patriarca estuviese templada por la ley divina, la moral y por el amor paterno-filial, el pensamiento de Filmer **no dejaba lugar para la libertad originaria**



del pueblo (Sommerville, 1991, 358-361). Frente a este panorama, John Locke no solo insistió en el origen popular del poder y la soberanía (con lo que respondía a Filmer), sino que **rechazó su cesión total e irreversible**, de modo que el pueblo siempre tenía a su disposición **instrumentos de resistencia frente al soberano**, lo que justificaba la rebelión y el establecimiento de un gobierno con límites concretos y explícitos (con lo que legitimaba la oposición a los Estuardo y la Revolución Gloriosa). Pero para Locke, y ahí radica una de las claves de su pensamiento, esa resistencia no la debían ejercer los representantes del pueblo, sino **el pueblo mismo**, pues cada individuo podía defenderse de los abusos del soberano, al igual que tenía derecho a la defensa propia, derecho al que Locke confiere trascendencia política (Tully, 1991, 616-622).

A partir de este **individualismo** se desarrolló la **Ilustración política**. En efecto, el mantenimiento de la capacidad política después de la cesión de poder al soberano debía garantizar la posibilidad de ejercer control sobre el gobierno, de disfrutar de derechos y de participar en la vida pública. Así, la Ilustración francesa, especialmente a partir de la obra divulgadora de [Voltaire](#), miró hacia Inglaterra, de la que no solo se envidiaba su clima de participación política y de libertades parlamentarias, sino que **se admiraba fervientemente a John Locke** (pese a que en la misma Inglaterra, las implicaciones más radicales de su pensamiento eran mayoritariamente rechazadas). En síntesis, las ideas en torno a las cuales los ilustrados franceses, o *philosophes*, coincidían en materia política giraban en torno a la convicción de que **tanto la ley natural como la razón otorgaban a todo hombre derechos inalienables** y permitían deducir reglas de vida, sin necesidad de una revelación sobrenatural; esos derechos políticos, al considerarse como propios de los individuos, podían desembocar en un **individualismo egoísta, pero susceptible de ser reconducido por los mismos ideales de la Ilustración**; y, finalmente, **los gobiernos debían huir de la tiranía y ser genuinamente representativos**, pues solo encontraban su razón de ser en la garantía de los derechos y los bienes individuales (libertad, propiedad, seguridad).

En función del ejercicio de esos derechos, los ilustrados concibieron diferentes sistemas de organización del poder, no siempre tan innovadores como se han presentado. Así, el “padre de la división de poderes”, Charles de Secondat, barón de [Montesquieu](#), proponía un **sistema de equilibrios** inspirado en la idea ilustrada del gobierno de Gran Bretaña (que se definía comúnmente como monarquía mixta, según la clásica combinación de monarquía, aristocracia y democracia) y la revigorización de los **cuerpos intermedios tradicionales** en Francia (parlamentos, estados generales...);



por eso, su pensamiento pudo ser esgrimido tanto por los partidarios del renacimiento de las instituciones estamentales y de consejo, como por los renovadores liberales (Sabine, 1945, 406-412; Riklin, 2006, 269-298; Barudio, 1986, 135-137; Bobbio, 2001, 122-137). Por el contrario, el ginebrino [Jean-Jacques Rousseau](#) ponía el acento en los derechos individuales, en la libertad de cada hombre y en la garantía del ejercicio de una **genuina soberanía popular**, mediante instituciones representativas y federativas y un equilibrio en la propiedad que evitase las desigualdades excesivas y las relaciones de sumisión (Barudio, 1986, 137-140).

Otra vía hacia la Ilustración política la representa el original pensamiento del napolitano [Giambattista Vico](#), quien, en su influyente obra *Scienza nuova* (cuya primera parte se editó en 1725), realizaba una **reflexión sobre la historia** que, en busca del origen de las sociedades, se remontaba a una **edad salvaje**, en la que, como en el estado de naturaleza hobbesiano, el hombre representaba un peligro para sus semejantes. Pero, a diferencia del planteamiento de Hobbes, ese estado natural no era para Vico una mera hipótesis, sino una **realidad histórica**, desde la cual los hombres, mediante sucesivos acuerdos sociales, emprendían un **ciclo de organizaciones políticas**, que empezaba con una etapa de dominio de la familia como modelo de organización, para pasar luego a un relevo de constituciones casi al estilo polibiano. La diferencia con Polibio, sin embargo, estriba en que, en la obra de Vico, el ciclo no era monarquía-aristocracia-democracia, sino **aristocracia-democracia-monarquía**; y, mientras que para el griego la sucesión de constituciones era degenerativa, el ciclo de Vico era **progresivo**, es decir, cada constitución era mejor que la anterior, hasta culminar en la que él consideraba la mejor forma de gobierno, la monarquía. Sin embargo, para el napolitano, el proceso histórico no era una mera acumulación de logros de una época a otra, pues cada época, que no era ni mejor ni peor que las otras, solo era comprensible según sus propias circunstancias, que habían generado una serie de valores, sobre los que se había construido su cultura, su arte, su literatura, y también su política. Era, pues, necesario un esfuerzo de la imaginación para recrear, en la mente del historiador, cada época, con sus anhelos, deseos, dificultados, tragedias, victorias y derrotas, radicalmente distintas e incomparables con respecto a las de otro tiempo. Con todo, el progreso, que había de constituirse en uno de los ejes del programa ilustrado, no era imposible, como evidencia el avance en las formas políticas.



Una razón de la preferencia monárquica de Vico puede encontrarse en su **rechazo de los regímenes aristocráticos**, que se basaban en el predominio del privilegio. El ideal para Vico no está en la desigualdad rígidamente consagrada por la ley, sino en la **posibilidad de transformar el pueblo**, inicialmente desprovisto de luces, en un **pueblo culto**. Según quedaba claro, ya en sus primeros escritos, su pensamiento hunde sus raíces en el tradicional discurso sobre las virtudes, de las que coloca en primer lugar la **prudencia**, dada su convicción en la **cognoscibilidad del mundo, como obra de Dios, a través de la razón**, también obra de Dios y perfectamente facultada para el conocimiento; y en la cognoscibilidad de la historia, como obra en parte humana, lo que permite a la mente humana evocar las circunstancias de cada época. Por eso Vico concibe el mundo, la naturaleza y la fortuna, como el **campo de acción del hombre** que, con su *prudentia* y su *sapientia*, todo lo puede dominar. El destino del hombre es descubrir, conocer, investigar, sin limitarse a un solo campo, tal y como él mismo, con su inquietud enciclopédica, demostraría. Pero su prudencia difiere de la virtud maquiaveliana, dado que, para Vico, el sabio entiende la perfecta lógica del actuar divino, y la respeta: *naturae et universi legem novit ac servat*. En consonancia con su idea de la sabiduría y la prudencia, Vico otorga un lugar privilegiado en la sociedad a los *literati*, a quienes asigna la misión de mejorar constantemente la república, y, en ese proyecto, elevar la condición del pueblo, de su inicial *stultitia*, al grado de pueblo “culto”, y, por tanto, **civil, apto para la vida política**, cuyo fin no es otro que el *commune bonum*, o la *communis utilitas* (Giarrizzo, 1981; Berlin, 1981, 93-129; Bobbio, 2001, 108-121).

Como Vico, muchos de los ilustrados se sintieron atraídos por monarcas que, mediante el ejercicio de su poder absoluto, estaban en condiciones de introducir **reformas inspiradas por las Luces**. Pero esos reyes, por lo general, carecían de toda **intención de impulsar una Ilustración política**, en el sentido querido por el filósofo napolitano, que habría supuesto, a la larga, reconocer el ejercicio práctico de libertades y derechos individuales. En esta difícil compatibilidad del concepto político de Ilustración con la atracción de muchos de sus partidarios por el llamado **absolutismo ilustrado**, radica una clave para entender la relación entre los ilustrados y el gobierno, tal y como la plasmó [Inmanuel Kant](#) en su ensayo “[¿Qué es la Ilustración?](#)”, en el que, a pesar de proclamar la necesidad de someterse al poder, llama al **acceso pleno a una “mayoría de edad”**, que



permita al hombre pensar por sí mismo y exponer sus ideas libremente, lo que conduciría a la verdadera Ilustración política (Mestre, 1993, 33-43, 77-80).

Fuentes:

BELLUGA, Pere, *Espejo de príncipes y de la justicia*, ed. de Teresa Canet Aparisi; trad. de Teresa Canet Aparisi y de Francisco Valero Olmos, Valencia, Universitat de València (según la ed. de París, 1530).

CERDÁN DE TALLADA, Tomás, *Verdadero gobierno desta Monarchía, tomado por su propio subieto la conservación de la paz*, Valencia, Pedro de Huete, 1581.

CUSA, Nicolás de, *De concordantia Catholica o sobre la unión de los cristianos*, intr. y trad. de José María de Alejandro Lueiro, S.J., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987; ed. inglesa; *The Catholic Concordance*, ed. y trad. de Paul E. Sigmund, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

DELLA CASA, Giovanni, *Orazione di Mons. Giovanni della Casa scritta a Carlo V Imperadore intorno a la restituzione della città de Piacenza (1549)* en Simone Albonico, “[La prima redazione della ‘Orazione scritta a Carlo V’](#) di Giovanni della Casa, *Filologia Italiana. Rivista Annuale*, 12 (2015), pp. 79-119.

FOX MORCILLO, Sebastián, [De regni regisque institutione libri tres](#), Amberes, Ionnem Latium, 1556.

FURIÓ CERIOL, Fadrique, [El Concejo y consejeros del príncipe](#), Amberes, Viuda de Martín Nucio, 1559.

FURIÓ CERIOL, Fadrique, *Obra completa*, directores Henry Mechoulam y Jordi Pérez Durà, vol. I, Valencia, Alfons el Magnànim, 1996.

MACHIAVELLI, Niccolò, *Tutte le opere*, ed. de Mario Martelli, Florencia, Sansoni, 3ª ed., 1989.

MAQUIAVELO, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, edición y traducción de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 2000.

MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, edición y traducción de Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1981.

RIBADENEYRA, Pedro de, *Obras escogidas del Padre Pedro de Rvadeneyra*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1952.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego, *Obras completas*, ed. de Ángel González Palencia, Madrid, Aguilar, 1946.

Bibliografía citada:

ALONSO BAELO, Pedro Luis, “El Tratado de República de Alonso de Castrillo. Una reflexión sobre la legitimidad de la acción política”, *Res Publica*, 18, 2007, pp. 457-490.



- ATKINSON, James B., “Niccolò Machiavelli: a portrait”, en Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, 2010, pp. 14-30.
- BENNER, Erica, *Machiavelli's Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- BERLIN, Isaiah, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- BERTOMEU MASIA, María José, *La guerra secreta de Carlos V contra el Papa. La cuestión de Parma y Piacenza en la correspondencia del cardenal Granvela*, Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 2009.
- BLACK, Antony, *Council and Commune. The Conciliar movement and the Fifteenth-Century Heritage*, Burns and Oates, Londres, 1979.
- BLACK, Antony, *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- BLACK, Robert, “Machiavelli in the chancery”, en Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, 2010, pp. 31-47.
- BOBBIO, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, FCE, 2ª ed., 2001.
- BLYTHE, James M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- BROWN, Alison, “Philosophy and religion in Machiavelli”, en Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, 2010, pp. 144-156.
- BURKE, Peter, “Tacitism, scepticism and reason of state”, en Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought*, 1991, pp. 479-498.
- BURNS, James Henderson (ed.) (con la asistencia de Mark Goldie), *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- CANET APARISI, Teresa, *Vivir y pensar la política en una monarquía plural. Tomás Cerdán de Tallada*, Valencia, PUV, 2009.
- CARRASCO MARTÍNEZ, Adolfo, “El estoicismo en la cultura política europea, 1570-1650”, en Antonio Cabeza Rodríguez y Adolfo Carrasco Martínez (coords.), *Saber y gobierno. Ideas y práctica del poder en la Monarquía de España (siglo XVII)*, San Sebastián de los Reyes, Actas, 2013.
- CASANOVA-ROBIN, Hélène, “La rhétorique de la légitimité: Droits et devoirs du prince dans le de Principe de Pontano”, *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*, 32-4, 2014, pp. 348-361.
- CASTILLA URBANO, Francisco, *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2013.
- D'ASCIA, Luca, “Fadrique Furió Ceriol fra Erasmo e Machiavelli”, *Studi Storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci*, 40-2, 1999a, pp. 551-584.
- D'ASCIA, Luca, “Fadrique Furió Ceriol: consigliere del principe nella Spagna di Filippo II”, *Studi Storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci*, 40-4, 1999b, pp. 1037-1086.



- DE MATTEI, Rodolfo, “Carlos V, la razón de estado y monseñor Della Casa”, *Cuadernos Hispanoamericanos. Revista Mensual de Cultura Hispánica*, 107-108 (noviembre-diciembre 1958), pp. 211-218.
- FLANAGIN, David Zacchariah, “God’s Divine Law. The scriptural founts of conciliar theory”, en Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki, y Christopher M. Bellitto (eds.), *The Church, the Councils, and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington, D.C., Catholic University of America Press.
- GAMBINO, Luigi, *Il De Republica di Pierre Grégoire. Ordine politico e monarchia nella Francia di fine Cinquecento*, Milán, Giuffrè, 1978.
- GIARRIZZO, Giuseppe, *Vico, la politica e la storia*, Nápoles, Guida Editori, 1981.
- FLÓREZ MIGUEL, Cirilo, HERNÁNDEZ MARCOS, Maximiliano, y ALBARES ALBARES, Roberto (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2012.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Héctor, “Fadrique Furió Ceriol: el precursos del Estado laico en España”, *Revista de Derecho UNED*, 18 (2016), pp. 659-682.
- GIL PUJOL, Xavier, “Las fuerzas del rey. La generación que leyó a Botero”, en José Javier Ruiz Ibáñez – Mario Rizzo – Gaetano Sabatini, *Le forze del principe. Recursos, instrumentos y límites en la práctica del poder soberano en los territorios de la Monarquía Hispánica*, Murcia, Universidad de Murcia, 2004, vol. II, pp. 969-1022.
- HAVU, Kaarlo Johannes, “[Erasmus on sovereignty, politics and rhetoric in Institutio principis Christiani](#)”, *Zeitenblicke*, 12-1 (2013).
- HERMOSA ANDÚJAR, Antonio, “El concepto de política en Furió Ceriol”, *Quaderns d’Italià*, 15 (2010), pp. 9-26.
- HÖRNQVIST, Mikael, “Machiavelli’s military project and the *Art of War*”, en Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, 2010, pp. 112-127.
- HOWARD, Keith David, “Fadrique Furió Ceriol’s Machiavellian vocabulary of contingency”, *Renaissance Studies*, 26 (2011), pp. 641-657.
- HOWARD, Keith David, *The Reception of Machiavelli in Early Modern Spain*, Woodbrige, Tamesis, 2014.
- IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, José María, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe cristiano de Pedro de Ribadeneyra*, Madrid, UNED, 1998.
- JOUANNA, Arlette, *Le prince absolu. Apogée et declin de l’imaginaire monarchique*, París, Gallimard, 2014.
- MADRIGAL TERRAZAS, Santiago, *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia (1393-1458). Estudio del Liber de substantia ecclesiae. Edición y selección de textos*, Universidad Pontificia de Comillas, 2000.
- MANN PHILIPS, Margaret, *Erasmus and the Northern Renaissance*, Londres, The English Universities Press, 1949.
- MARAVALL CASESNOVES, José Antonio, *Estado Moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1972.



- MARAVALL CASESNOVES, José Antonio, *Antiguos y modernos. Visión de la historia e idea de progreso hasta el Renacimiento*, Madrid, 2ª ed., Alianza, 1986.
- MEINECKE, Friedrich, *La idea de razón de estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997 (1ª ed. alemana 1924).
- MERLE, Alexandra, “Huellas y usos de la ‘Ciudad de Dios’ en el ‘Tractado de república’ de Alonso de Castrillo (1521)”, *Criticón*, 118 (2013), pp. 11-25.
- MESTRE SANCHIS, Antonio, *La Ilustración*, Madrid, Síntesis, 1993.
- NAJEMY, John M. (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- OAKLEY, Francis, *Politics and Eternity. Studies in the History of Medieval and Early-Modern Political Thought*, Leiden, Brill, 1999.
- OAKLEY, Francis, *The Watershed of Modern Politics. Law, Virtue, Kingship and Consent (1300-1650)*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2015.
- OESTREICH, Gerhard, *Neostoicism and the Early Modern State*, ed. de Brigitta Oestreich y H.G. Koenigsberger, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- PARDO MOLERO, Juan Francisco, “Los usos de Roma. Ideas y recursos políticos en la Monarquía Hispánica”, en Julien Dubouloz, Sylvie Pittia y Gaetano Sabatini, *L'imperium Romanum en perspective. Les savoirs d'empire dans la République romaine et leur jéritage dans l'Europe médiévale et moderne*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2014, pp. 389-409.
- PITKIN, Hanna Fenichel, *Fortune is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2ª ed., 1999 (1ª ed. 1984).
- POCOCK, John Greville Agard, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002 (ed. inglesa 1975).
- POST, Gaines, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State*, Princeton, Princeton University Press, 1964.
- PUIGDOMÈNECH FORCADA, Helena, *Maquiavelo en España. Presencia de sus obras en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.
- QUAGLIONI, Diego, *Mechiavelli e la lingua della giurisprudenza. Una letteratura della crisi*, Bolonia, Il Mulino, 2011.
- QUAGLIONI, Diego, “‘[Como en espejo](#)’. *Scienza del governo e giustizia nel Tractado de República di fray Alonso de Castrillo*”, *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 42 (2022), pp. 51-73.
- REBHORN, Wayne A., “Machiavelli's prince in the epic tradition”, en Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, 2010, pp. 80-95.
- RIKLIN, Alois, *Machtteilung: Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.



- ROSA DE GEA, Belén, *Res publica y poder. Saavedra Fajardo y los dilemas del mundo hispánico*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- SABINE, George, *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.
- SCANDELLARI, Simonetta, “El ‘Concejo y Consejeros del Príncipe’: algunos aspectos de la literatura política española del siglo XVI”, *Res Publica*, 15 (2005), 49-75.
- SENEILLART, Michel, *Machiavélisme et raison d’État, XIIIe-XVIIe siècle*, París, Presses Universitaires de France, 1989.
- SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, vol. I, *El Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- SKINNER, Quentin, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 2ª ed., 2008 (1ª ed. en inglés, 1981).
- SOMMERVILLE, Johann P., “Absolutism and royalism”, en Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought*, 1991, pp. 347-373.
- SOUTHGATE, W.M., “Erasmus: Christian humanism and political theory”, *History*, 40-140 (1955), pp. 240-254.
- SPACKMAN, Barbara, “Machiavelli and gender”, en Najemy (ed.), *The Cambridge Companion to Machiavelli*, 2010, pp. 223-238.
- STRAUSS, Leo, *Pensamientos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2019 (1ª ed. en inglés, 1958).
- TIERNEY, Brian, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- TIERNEY, Brian, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- TRUMAN, Ronald W., *Spanish Treatises on Government, Society and Religion in the Time of Philip II. The “De Regimine Principum” and Associated Traditions*, Leiden, Brill, 1989.
- TULLY, James, “Locke”, en Burns (ed.), *The Cambridge History of Political Thought*, 1991, pp. 616-652.
- ULLMANN, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- VALLADARES, Rafael, *Católico yugo. La idea de obediencia en la España de los Austria, 1500-1700*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2021.
- YATES, Frances, *The Art of Memory*, Harmondsworth, Penguin, 1969.
- ZUCKERT, Catherine H., *Machiavelli’s Politics*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2017.



TEMA 3

MONARQUÍA Y REINOS EN EL MEDITERRÁNEO OCCIDENTAL

Sumario:

3.1 El policentrismo de la Monarquía Católica

3.2 República y Monarquía en Francia

3.3 La Monarquía de la Iglesia

3.4 El Imperio otomano en el Mediterráneo occidental

Los cuatro grandes poderes monárquicos del Mediterráneo en la Edad Moderna, las monarquías de España, Francia y la Iglesia, más el Imperio otomano, definieron en uno u otro momento su poder como **universal**. La colisión entre esas aspiraciones, especialmente (pero no solo) las de los reyes de España y Francia y el sultán otomano, ocasionó no pocas de las guerras que sacudieron el continente europeo en esos siglos y condicionó, en gran medida, la política interior de cada potencia. En este tema, y de acuerdo con el criterio que hemos adoptado desde el principio del curso, vamos a aproximarnos a la **realidad constitucional** de las tres potencias, para entender la definición del poder monárquico en cada una de ellas, cómo, con relación a la Corona, se articulaban los demás poderes, y cómo encajaba, en ese marco, el carácter universal que se atribuía cada monarquía. Así pues, nuestro objetivo no será tanto examinar los acontecimientos que jalonan la historia de las cuatro monarquías, como analizar el marco político-legal general en que aquellos tuvieron lugar. Estudiaremos, en primer lugar, la Monarquía Hispánica, como sistema de poder múltiple, compuesto o, mejor, policéntrico; a continuación, analizaremos el ordenamiento político francés, desde el punto de vista del poder de la Corona y de las limitaciones que pesaban sobre él; seguiremos examinando detenidamente los principios que daban fundamento al absolutismo de



los Papas, centrándonos, en particular, en el gran debate en torno al conciliarismo en el siglo XV, sus consecuencias en el resto de la Edad Moderna y las alternativas que se plantearon a lo que Hans Küng ha denominado “sistema romano” (Küng, 2002); y acabaremos dirigiendo nuestra atención a los orígenes y desarrollo del Imperio otomano, hasta su extensión y consolidación en el Mediterráneo.

3.1 El policentrismo de la Monarquía Católica

Problema ineludible para entender la Monarquía Católica (o Hispánica, española o de España, nombres por los que se la denominaba ya en la Edad Moderna) es el de su **estructura y el grado de unidad entre las partes que la componían**. Si hubo un tiempo no muy lejano en que la opinión dominante se complacía en afirmar la plenitud, desde los Reyes Católicos, de la “unidad de España”, hoy día es casi un tópico (y poco menos que una obviedad) afirmar que la unión dinástica forjada con el matrimonio de Isabel y Fernando, y su entronización respectiva en los reinos de Castilla y Aragón, no se tradujo en la unidad político-institucional de los territorios que componían ambas coronas. Pero tan desenfocado como el planteamiento tradicional es reducir a nada la entidad política de la nueva Monarquía. Para tratar de entender su estructura constitucional empezaremos por valorar algunos testimonios de la época.

No es difícil encontrar alabanzas a la unidad de España conseguida por los Reyes Católicos, que celebren los logros de pacificación y concordia que aquella llevaba aparejados: a principios del reinado, el [bachiller Alonso Palma](#) exclamaba: “¡Quién vido a España un reino, un principado tan grande!”; no mucho más tarde, [fray Íñigo de Mendoza](#) loaba a Dios porque “... en Tus sanctas alturas / soldaste las quebraduras / de nuestros reinos de España”; más explícitamente aún, el obispo catalán [Joan Margarit](#) recordaba a Isabel y Fernando que “hicisteis la unión de ambas Españas, la Citerior y la Ulterior”. Es evidente el carácter de encomio y loa de estas frases, que se deben a personas próximas a los monarcas, alguna de las cuales participó en la elaboración de sus programas políticos: la recuperación de una unidad rota y el remedio de la “pérdida de España” (sufrida a manos de los musulmanes), aludían al amplio designio de restauración con que los Reyes Católicos legitimaban su acceso al trono (polémico, en el caso de Isabel), y que se concretaba en restauraciones más concretas: de la paz, de la justicia, de la fe, etc. Este programa alcanzaría un predicamento tan grande que incluso el viajero germánico [Hyeronimus Münzer](#) reflejó en su diario su admiración por cómo “los reinos de España,



que en el tiempo pasado, a causa de las guerras intestinas, los odios ocultos y los intereses privados, casi parecían quebrantados, hundidos y destrozados”, gracias a Isabel y Fernando habían pasado “con tan feliz estrella y en tan corto tiempo (...) de la suma discordia a tanta paz, tranquilidad y tan próspero estado” (Valdeón Barunque, 2001, 339-342; Ídem, 2004, 309).

A pesar de su claro sentido político, resulta complicado encontrar en estos ditirambos huellas de cómo se percibía la unidad de los Reyes Católicos en términos jurídico-institucionales o constitucionales. Es en otro tipo de textos, algunos de época posterior, donde encontraremos pistas más sólidas. Para empezar, en la ley. En 1480 las Cortes de Castilla confirmaron una pragmática real por la que se relajaban las prohibiciones que habían pesado sobre el comercio entre los reinos castellanos y los aragoneses; en el prefacio, Isabel y Fernando manifestaban su satisfacción por el hecho de que, “por la gracia de Dios, los nuestros reynos de Castilla e de León e de Aragón son unidos e tenemos esperanza que, por su piedad, de aquí adelante estarán en unión e permanecerán en nuestra Corona real” (Carretero Zamora, 1988). Aunque ni en esta, ni en otras leyes, se desarrollase el contenido de esta unión, sí puede entenderse implícita su articulación bajo la Corona real, que, como entidad intangible e inmanente a los sucesivos monarcas, cobijaba una comunidad política de reinos, con cada uno de los cuales establecía una relación directa sin alterar su personalidad respectiva. Así, el jurista del siglo XVII [Juan de Solórzano](#)

I no obsta que totos estos Reinos se hallen unidos, in constituyan oy una como Monarchía, por donde parece que importa poco que todos los vassallos de ellos se igualen, o, por mejor dezir, que no se pueden tener por Estrangeros, ni peregrinos los que están debaxo del dominio de un mesmo Rei, como en otro semejante caso lo dize Camilo Borrelo. Porque lo más cierto es que también en este caso los Reinos se han de regir i governar como si el Rei que los tiene juntos lo fuera solamente de cada uno de ellos, como lo enseñan y prueban bien Soto, Suárez i Salas, i elegantemente Patricio, añadiendo que para que de los vassallos de uno de estos Reinos se pueda echar mano para el gobierno de otro dellos, es necessario que no se hallen en él personas idóneas i suficientes, trayendo el exemplo del que por no hallar en su tierra buenos lebreles, los busca i compra, con mucha diligencia y grandes expensas, en Epiro o Lacedemonia.

Juan de Solórzano Pereira, *Política indiana*, 671 (Lib. III, cap. XIX).

[Pereira](#), uno de los más célebres de su tiempo en España (García Hernán, 2007), escribió que, al constituirse la Monarquía, los reinos de Castilla y Aragón “se unieron, y agregaron quedándose en el ser que tenían, o, como los doctores dicen, *aeque principaliter*, porque en tal caso cada uno se juzga por diverso y conserva sus leyes y privilegios” (Solórzano Pereira, 1776, 188-189). La expresión *aeque principaliter* provenía del derecho canónico y se utilizaba para indicar que dos diócesis se habían unido bajo un solo obispo, **sin que hubiese precedencia de una sobre la otra**; es decir, que cada una conservaba sus privilegios y preeminencias. Solórzano emplea la fórmula, como hacían los juristas, para explicar que ninguno de los territorios de la Monarquía, al constituirse la unión, había quedado subordinado a otro, y que, por tanto, ninguno de los reinos tenía por qué



ver trastocado su ordenamiento constitucional, su derecho o sus instituciones. Lo aclara aún más el mismo autor en otra de sus obras, aludiendo, en este caso, a la relación de los reinos con la Corona y su titular. La frase se ha hecho célebre, pero, como en el caso de la ley de 1480, no tiene, en su contexto, una intención abiertamente constitucional, sino que se refiere al asunto, ciertamente importante, de la extranjería de los naturales de un territorio con respecto a los demás, a la hora de acceder a cargos de cada territorio, caso en el que, señala Solórzano, “los reinos se han de regir y gobernar como si el rey que los tiene juntos lo fuera solamente de cada uno dellos” (1647, 671; Elliott, 2002, 70-71; Gil Pujol, 2012).

Solórzano no es el único que reflexionó sobre estas materias; muchos otros escritores, especialmente juristas, como el castellano [Gregorio López Madera](#), el rosellonés [Andreu Bosch](#) o el valenciano [Lorenzo Mateu y Sanz](#), explicaron, con conceptos y ejemplos tomados del derecho, pero también de la historia (en especial, de Roma) los tipos posibles de unión de territorios y cómo encajaba en ellos la Monarquía Hispánica (Arrieta Alberdi, 2012).

La configuración de la Monarquía Católica **no constituía ninguna excepción en Europa**: el mantenimiento de la personalidad jurídica de cada uno de los territorios gobernados por un mismo rey era lo normal en la Edad Moderna. La formación de entidades a partir de la agregación de reinos estaba motivada por **designios dinásticos** y no por planes políticos o administrativos de crear grandes y compactas unidades territoriales. Normalmente lo que se perseguía era engrandecer la Casa real, haciendo efectivos todos los derechos dinásticos y buscando ganar nuevos derechos mediante el enlace con otras casas. No se trataba de una actitud exclusiva de la realeza: al contrario, las familias de los más diversos sectores sociales guardaban cuidadosamente una memoria genealógica que los tenía al corriente de sus opciones de heredar, por remotas que fueran (Soria Mesa, 2021). Eso sí, en el caso de las dinastías reales la alusión a antiguos derechos hereditarios (más o menos discutibles) sobre un territorio dado podía justificar empresas de conquista. Pero no debe descartarse la participación de otros actores políticos, distintos de las casas reinantes, en los procesos de unión de reinos. Como muestra el caso polaco-lituano (Frost, 2015, 61-127), que precedió en un siglo al castellano-aragonés, para desarrollarse luego ambos de forma paralela, los **intereses de los estamentos** se planteaban en las sucesiones reales, ocasiones susceptibles de desembocar en uniones dinásticas, y acababan inclinando la balanza por una u otra opción. En España, desde el llamado “Compromiso de Caspe” hasta la Guerra de Sucesión castellana, la intervención de la Iglesia, la nobleza y las ciudades en las crisis dinásticas fue notoria, y, por vías de negociación o violencia, acababa teniendo un peso decisivo. Por eso mismo, en el caso de incorporaciones de reinos por vía de matrimonio o



herencia, incluso por las armas, era raro que los reyes se planteasen algún tipo de unificación constitucional o institucional entre sus reinos, y si lo hacían era en grado limitado; ya había advertido Maquiavelo que la mejor manera que tenía un príncipe de conservar estos “reinos nuevos” (es decir, los recién incorporados por la vía que sea), siempre que fuesen de costumbres similares a los territorios que ya poseía dicho príncipe, era **mantener el orden antiguo**, o sea, la constitución; si no existía esa semejanza de costumbres, se imponían otros medios (más allá de mantener la constitución), que iban desde la residencia del príncipe en sus nuevos territorios, a la ocupación militar, pasando por el envío de colonias (*El príncipe*, caps. 2 y 3). Tanto los Reyes Católicos como los Austrias comprendían que su condición de reyes de cada uno de sus reinos se basaba en las leyes respectivas de estos, de modo que cambiarlas habría puesto en peligro su situación. Estas uniones de reinos que mantenían su personalidad bajo una misma corona han sido bautizadas por los historiadores como **monarquías compuestas** (Koenigsberger, 1986, 12-15; Elliott, 2002, 65-91; Rodríguez Gil, 2002; Backerra, 2019).

Dico, pertanto, che questi stati, quali acquistandosi si aggiungono a uno stato antico di quello che acquista, o e' sono antiquo di quello che acquista, o e' sono della medesima provincia e della medesima lingua, o non sono. Quando siano, è facilità grande a tenerli, massime quando non sieno usi a vivere liberi; e a possederli securamente, basta avere spenta la linea del principe che li dominava; perché nelle altre cose, mantenendosi loro le condizioni vecchie, e non vi essendo disformità di costumi, gli uomini si vivono quietamente, come si è visto, che ha fatto la Borgogna, la Brettagna, la Guascogna e la Normandia, che tanto tempo sono state con Francia; e benché vi sia qualche disformità di lingua, nondimeno e' costumi sono simili, e possonsi tra loro facilmente comportare. E chi le acquista, volendole tenere, debbe avere dua rispetti; l'uno, che il sangue del loro principe antico si spenga; l'altro, di non alterare né loro leggi né loro dazii; talmente che in brevissimo tempo diventa con loro principato antiquo, tutto un corpo.
Maquiavelo, *Il principe*, cap. III, (1989, 259a)

Adoptar el concepto de monarquía compuesta supuso un impulso historiográfico al estudio y comprensión de las monarquías plurinacionales de la Edad Moderna, que se plasmó en un avance sustancial de nuestro conocimiento sobre las mismas. En el caso particular de la Monarquía Hispánica, además, propició dos tipos de enfoques complementarios. Por una parte, tal y como planteó Helmut Koenigsberger, la circunstancia de que un rey reinase sobre varios reinos permitía concebir a la Corona enfrentada no solo a uno sino a diversos parlamentos, teniendo cada enfrentamiento sus

términos diferentes (en función del desarrollo y las circunstancias políticas del territorio respectivo), lo que hacía posible que se formularan estrategias variables, que podían incluir servirse de los recursos y apoyos ganados en un territorio contra los de otro. Lo que subyace a esta interpretación es una visión eminentemente dualista de las relaciones entre el rey y el reino (o, mejor, entre el rey y cada uno de sus reinos), concebida en términos de oposición, que multiplica el clásico “dualismo estamental” de [Werner Näf](#) (Naef, 1973, 15-20). Por otro lado, la



asignación al entorno regio del papel de centro de todo el sistema, frente a las periferias, acusando la influencia del esquema centro-periferia (propio de la historia económica de los años 70-80) y de la obra de Norbert Elias (Elias, 1982), llevó a poner el acento en la Corte como único centro político, social y cultural de la Monarquía, relegando el estudio de los reinos al de casos particulares y secundarios.

A fin de compensar esta visión, se ha propuesto ir más allá del patrón de monarquía compuesta. Por un lado, partiendo de ese mismo patrón, se han recalcado las convergencias en las autorrepresentaciones de los reinos de la Monarquía, la circulación de naturales de unos y otros territorios entre las instituciones de aquellos y la formación resultante de una cultura jurídico-política ampliamente compartida (Gil Pujol, 2012). Por otro lado, para definir imperios como el español o el portugués, se ha propuesto el concepto de **monarquías policéntricas**, lo que permite contemplar los desarrollos sociopolíticos y culturales de cada territorio no como periféricamente dependientes de un centro (y, por tanto, definiendo su relación en términos de sumisión u oposición), sino con sus propios problemas y tensiones, y con la posibilidad de reformular creativamente la política planteada por la Corona y de tejer relaciones de muy variada índole con el centro de la Monarquía (sin límites al binomio aceptación/resistencia) o con otros territorios de esta, incluso de fuera de ella, todo lo cual hacía de cada reino un pequeño centro. De esta manera, es posible entender la Monarquía Hispánica como un sistema en el que coexistían muchos centros que se relacionaban entre sí de forma flexible, sin excluir la formación de jerarquías entre ellos, y reconociendo, como es lógico, la primacía de la Corte, pero sin que toda la vida política se explique por la mera relación bilateral, en términos de subordinación, de cada reino con la Corona (Cardim, Herzog, Ruiz Ibáñez y Sabatini, 2012, 3-8).

En este marco, la autonomía de las instituciones estamentales de cada reino y la capacidad de acción de virreyes y audiencias hacían que las relaciones políticas fuesen más allá de la oposición entre el autoritarismo de la Corte y la resistencia de los territorios. En efecto, la capacidad negociadora de los diversos agentes (rey, virrey, audiencia, ciudades, corporaciones, estamentos) y la posesión compartida de un lenguaje jurídico-político basado en la cultura del derecho común (con sus implicaciones morales y teológicas), propiciaban la búsqueda de puntos de encuentro y acuerdo, que, a menudo, podían modificar la política de la Corona y hacerla más tolerable para las élites locales. Es más, la coincidencia de intereses entre diversos territorios, así como los lazos económicos o defensivos que había entre ellos, estimulaban las relaciones mutuas, que, gracias a la estructura de la Monarquía, no siempre debían pasar por la Corte. Esta múltiple geometría de intercambios, y la capacidad de los territorios para formular sus propias políticas y readaptar las de la Corona, permiten calificar de policéntrica la Monarquía Católica (Cardim, Herzog, Ruiz Ibáñez



y Sabatini, 2012). Ahora bien, para que todo funcionase de esta manera, era esencial el protagonismo de las instituciones de consejo, fuesen los centrales de la Corte, o las audiencias territoriales, ya que proporcionaban un lenguaje, un conocimiento técnico, un marco conceptual y unos procedimientos en buena medida comunes. No es de extrañar que dos de los mejores conocedores de la Monarquía y de sus entresijos político-institucionales, Fadrique Furió Ceriol y Juan de Solórzano Pereira, además de su insistencia en la pluralidad territorial y jurídica, pusiesen todo el énfasis posible en la necesidad de consejo (Scandellari, 2005; García Hernán, 2007, 265-268).

Todo ello no solo propiciaba conservación de los reinos bajo una misma corona, sino que, en cierto modo, **estimulaban la expansión**. El mantenimiento del ordenamiento político de cada reino, heredado o conquistado, venía garantizado por acuerdos explícitos o tácitos entre la Corona y las élites dirigentes, mediante los cuales estas (las élites) seguían en el poder y conservaban sus leyes e instituciones a cambio de reconocer la preeminencia y la superioridad jurisdiccional de aquella (la Corona). De este modo, buena parte de la vida política seguía desarrollándose en cada reino de forma autónoma; sobre todo **el gobierno y los contenciosos ordinarios** se tramitaban en las instituciones y en los tribunales locales y territoriales, y, en los casos más graves, en las audiencias reales o, solo en última instancia, en los **Consejos de la Monarquía** radicados en la Corte; en unos y otros se aplicaban tanto las leyes del territorio en cuestión como los principios generales de la justicia y el derecho. Pero la Corona, **en momentos de necesidad o peligro inminente**, podía soslayar este gobierno ordinario y recurrir a su **poder absoluto**, que, como sabemos, no estaba limitado por las leyes positivas; en las **fronteras** amenazadas por la guerra (en las Indias, en Italia, en África), o en coyunturas críticas, la administración real podía adoptar estos procedimientos expeditivos, a menudo de carácter militar, para mantener su posición. Esta **forma extraordinaria de gobierno** generaba, a menudo, conflictos con las instituciones territoriales, pero era tan esencial para la expansión y conservación de la Monarquía como la ordinaria (Ruiz Ibáñez y Sabatini, 2009).

Las posibilidades expansivas de la Monarquía Hispánica no solo se materializaban en empresas de conquista militar, sino que se plasmaban en la atracción de múltiples actores sometidos a gobiernos extranjeros que, por muy diversos motivos, encontraban opresivos. Tales actores eran, por tanto, disidentes, en mayor o menor medida, del orden impuesto por sus soberanos, fuese por razones religiosas, dinásticas, políticas o étnicas. La ubicuidad de la Monarquía Hispánica, en todo lo largo y ancho del globo, permitió que quienes huían de esos poderes opresivos encontrasen apoyo en los agentes del rey de España. Irlandeses católicos, franceses descontentos con sus reyes, japoneses cristianos, ciudadanos de Cambrai, nativos



del reino de Chile o habitantes de la antigua Ceilán, se pusieron bajo la protección de la Monarquía Hispánica para, con su ayuda, tratar de recuperar su posición y de restaurar un orden (religioso, político, cultural...) que veían alterado. A su vez, el rey de España y sus ministros veían esos apoyos como una forma de prolongar una expansión de dimensiones globales (difícilmente realizable de otra forma), que no hacía sino cumplir con los designios divinos y convertir a España en el instrumento de la Providencia que propiciase el triunfo de la fe. Este fenómeno, que se ha denominado **hispanofilia**, no debe entenderse como mero contrapunto de la Leyenda Negra, aunque sus protagonistas sean los enemigos de quienes forjaron esta última, sino en función de la confluencia de las historias y de los tiempos, que se cruzan, de la Monarquía, de sus aliados y de sus enemigos, fenómeno que culminó entre las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII, marcando el máximo apogeo del poder hispánico y de su proyección mundial. Naturalmente, muchas de aquellas alianzas condujeron a callejones sin salida, para la Monarquía o para sus aliados, o acabaron con la defección de quienes habían solicitado y recibido la ayuda hispana. Una defección vista, indefectiblemente, como traición por los españoles, pero que no era sino el resultado lógico de la dificultad de consolidar el poder hispánico en rincones tan dispares y alejados de España. Sin embargo, que se dieran aquellas alianzas, aparentemente insólitas, revela la índole de la Monarquía Hispánica, como entidad de aspiraciones universales (Ruiz Ibáñez, 2022).

Para garantizar esa universalidad y hacer posible el gobierno de sus reinos, con el juego entre conservación y expansión, y entre lo ordinario y lo extraordinario, se estableció un sistema de **representación del rey**, necesariamente ausente de forma permanente de la mayoría de sus territorios, especialmente desde que Felipe II instaló la Corte en Madrid (1561). Este sistema tenía por objeto combinar el gobierno de la Corte con la autonomía de los territorios, por lo que una de sus piezas clave era el **virrey**. Y, simultáneamente, se desarrollaron por parte de las instituciones locales y estamentales, “fórmulas de presencia” en la cercanía del rey, lo que implicaba el envío de embajadores. Centro de la administración real de los reinos de la Monarquía (cuyos respectivos ordenamientos constitucionales estaban concebidos en torno al rey), el virrey era el *alter nos* del monarca, lo que en territorios alejados de la presencia física del rey, como Italia y, más aún, América, dio pie a una elaborada **simbología de exaltación de la figura virreinal**, plasmada en las ocasiones solemnes, como la entrada triunfal, al comienzo de su mandato, las celebraciones de victorias de la Monarquía, los natalicios, o los autos de fe. Los virreyes tenían que habérselas, de una lado, con las instituciones y estamentos de sus reinos de destino, **celosos de sus privilegios**; y, del otro lado, con el rey, que, a distancia, trataba de controlar su gestión, primero con las **instrucciones** que



le entregaba al comienzo de su mandato, y luego con una constante **correspondencia** a través de la cual le requería información y le transmitía nuevas instrucciones (Hernando Sánchez, 2001; Cañeque, 2004; Rivero Rodríguez, 2011; Cardim y Palos, 2012; Aznar, Hanotin y May, 2014; Rivero Rodríguez y Gaudin, 2020). Junto al virrey, la **audiencia** (o *chancillería*, *consejo* o *senado*, según la denominación de cada reino) no solo era el tribunal real superior, sino que, pese a estar compuesto por ministros reales, letrados en su mayoría, también era el órgano que trataba de moderar la política vicerregia y encajarla en el marco legal del reino, al igual que hacían los Consejos en la Corte. Interlocutores de estos órganos de la Corona, unipersonales o colegiados, territoriales o cortesanos, eran los agentes de las instituciones locales y estamentales. La delegación en algunos de sus miembros, a quienes se otorgaban poderes e instrucciones para representar sus problemas ante el rey o sus representantes, era una práctica universal en los diferentes reinos de la Monarquía, como forma de hacer llegar a las autoridades reales, y al propio rey, los problemas que aquejaban a ciudades, corporaciones, estamentos o territorios, a menudo, provocados (o eso decían aquellos delegados) por los agentes del monarca. Aunque los reyes trataban sistemáticamente de mantener este tipo de negociaciones en los límites de cada territorio, instruyendo a sus virreyes para que se hicieran ellos cargo, las embajadas, como así se denominaban, a la Corte fueron corrientes en la Edad Moderna (Álvarez-Ossorio Alvariño, 1998; Ídem, 2000; Bernabé Gil, 2007; Fuertes Broseta, 2022).

Se desarrollasen en la Corte o en la capital territorial, en las negociaciones con estos embajadores, los reyes y los virreyes se veían auxiliados por las instituciones “consiliares” (= de consejo) de la Monarquía. Consejos y audiencias se caracterizaban por su permanencia frente a los virreyes (incluso frente a los reyes), por su naturaleza colegiada, y por su doble función, judicial y asesora. Todo ello dotaba a estos organismos de un destacado papel constitucional que constituía a sus miembros no solo como oficiales de la Corona, sino también como intérpretes de la ley y el derecho, y, hasta cierto punto, como intermediarios entre el rey y sus vasallos. Los primeros Consejos (Castilla, Aragón, Inquisición) y audiencias (Barcelona, Nápoles, Valencia, Santo Domingo) datan del reinado de los Reyes Católicos. Pero el sistema se consolidó en la década de 1520, en la época del gran canciller de Carlos V, Mercurino Gattinara (Consejos de Estado, Guerra, Cruzada, Hacienda, Indias, etc.), interesado en establecer una jerarquía de los consejos bajo la superioridad del Consejo de Estado, que le reservase a él un papel principal. Pero sus intenciones no se llevaron a la práctica, sino que se mantuvo la estructura más flexible de la época de los Reyes Católicos, sin protagonismo político de ningún ministro ni Consejo sobre otro. De esta manera, el sistema pudo seguir creciendo en la segunda mitad del siglo XVI, tanto en la Corte (Consejos de Italia,



Portugal y Flandes), como en los reinos (particularmente los insulares: audiencias de Cerdeña, Sicilia, Mallorca y Filipinas) (Canet Aparisi, 2006; Rivero Rodríguez, 2005, 96-102).

Pese a lo asentados que estaban los procedimientos de relación entre los diferentes cuerpos de Monarquía Hispánica, lo cierto es que **no existía un ordenamiento administrativo perfectamente estructurado y jerarquizado**; el peso de cada institución no estaba claramente definido de antemano, como tampoco estaban totalmente perfiladas sus competencias ni sus límites frente a las demás instituciones. Así que fácilmente estallaban disputas entre ellas. Estos **conflictos de jurisdicción** no pueden considerarse disfunciones o defectos del sistema, sino su **consecuencia lógica**. Oficiales y tribunales reales tenían su jurisdicción como concesión del rey, pero **esa jurisdicción, como el poder regio del que venía, no se parcelaba o graduaba con facilidad**. A eso hay que añadir la importancia de las precedencias, vinculadas al honor, y el celo con que cada ministro defendía sus prerrogativas y competencias. Por ello, los oficiales y tribunales del rey radicados en un mismo territorio, antes o después, acababan por enfrentarse por el alcance del poder y la jurisdicción de cada uno. Un cariz político distinto puede atribuirse a los conflictos que estallaban entre las instituciones reales y las que canalizaban las libertades de los reinos, como las asambleas estamentales, las ciudades o la Iglesia, si bien su naturaleza era parecida a los conflictos entre los oficiales reales: disputas por prerrogativas, derechos y atribuciones. En un marco político y social como el actual, damos por supuesto que estos problemas se resuelven mediante la aplicación de normas y reglamentos, o la elaboración y aprobación de otros nuevos, que regulen, sin dar lugar a dudas, las competencias de cada órgano, sección o negociado de la administración. Pero esto es totalmente ajeno al estilo gubernativo de la Edad Moderna, cuyo ideal no era la eficiencia administrativa sino la **práctica de las virtudes, como la prudencia o la justicia**: el gobierno ordinario y natural consistía en mantener el derecho de cada uno, lo que solo podían hacer los tribunales **aplicando prudentemente principios de justicia y equidad**. El resultado era que para reconocer, en el marco de un conflicto jurisdiccional, funciones a una u otra institución había que recurrir a la **vía contenciosa, a los tribunales**, en una escalada que, a menudo, acababa en los Consejos de la Corte, lo que permitía al rey desplegar su capacidad arbitral (Hespanha, 1993; Schaub, 2001).

Como es lógico, este sistema no permaneció inmutable a lo largo de los siglos de existencia de la Monarquía Católica, pero las que hemos visto fueron algunas de sus señas de identidad. La introducción de nuevas figuras políticas, como el **valimiento** en el siglo XVII, no significaba un peligro mayor, en la medida en que no afectara a los equilibrios basados en la justicia, la tradición y los privilegios, así como a las redes de



patronazgo habituales. Pero las reformas que trató de introducir el [conde-duque de Olivares](#), consistentes, según argumenta Manuel Rivero, mucho más en una restauración moral que en supuestas intenciones centralizadoras (todo lo contrario: el conde-duque habría dado un nuevo impulso al sistema virreinal), despertaron oposición porque prescindían de los canales tradicionales de la gracia y merced regias, **alterando las formas tradicionales de patronazgo y relación entre los reinos, las élites y la Corte**; de hecho, una de las primeras propuestas de Olivares consistió en promover una revisión general de las mercedes que se disfrutaban en todos los reinos, lo que, como es lógico, no fue muy bien recibido. Asimismo, el impulso dado por el conde-duque al gobierno mediante juntas, constituidas para asuntos específicos (algunos de gran relevancia, como la propia reformation general, especialmente de las costumbres), estaba orientado a orillar la influencia de los Consejos; de este modo, se marginaban los procedimientos ordinarios, basados en la justicia, por otros más expeditivos y de tipo ejecutivo, lo que generaba grandes resistencias (Benigno, 1994; Rivero Rodríguez, 2017; Ídem, 2023). Precisamente, ese sería el sentido de las transformaciones más notorias del sistema de gobierno hispánico, experimentadas en el siglo XVIII. Pero, por de pronto, a raíz de la caída de Olivares (1643), aunque algunas de sus innovaciones (en materia moral o de rendición de cuentas) se mantendrían en el tiempo (Rivero Rodríguez, 2023), el grueso de su programa se abandonó. No obstante, en la segunda mitad del siglo XVII se profundizó en una dirección decisiva: la asignación de la soberanía plena a la Corona, rebajando la pujanza de los planteamientos mixtos. Así, los cambios introducidos por los Borbones a raíz de la [Guerra de Sucesión](#), especialmente la [supresión de los ordenamientos forales de los reinos de la Corona de Aragón](#), no obedecían solo, como rezaba el decreto de 1707, al derecho de conquista, sino también a la “soberanía” del rey. Por otra parte, es digno de considerarse que la transformación más decisiva no tuvo tanto que ver con la introducción de las leyes de Castilla en los reinos aragoneses, como con el hecho de que las instituciones tradicionales, basadas, tanto en Aragón como en Castilla, en procedimientos de justicia y deliberación, fuesen reemplazadas (o progresivamente marginadas) por una **nueva administración de corte militar**, ejecutiva. Es decir, que ya no tenía como criterio único de actuación la deliberación sobre la justicia y el derecho, sino la **ejecución de órdenes, y la elaboración y aplicación de planes y proyectos**. Esto suponía un cambio sustantivo que afectó a todos los reinos de la Monarquía. Del mismo modo, en la Corte se gestó a lo largo del Setecientos una lenta mutación entre el gobierno por consejo que había caracterizado las dos centurias anteriores, basado en los criterios de justicia y deliberación colegiada, y el **gobierno ministerial, marcadamente ejecutivo e individual**. Es ahí donde cabe hallar el verdadero cambio político en la España de los Borbones.



3.2 República y Monarquía en Francia

La formación política que durante decenios se ha tenido por **paradigma del Estado moderno y del absolutismo**, la Francia de los Valois y de los Borbones, no se caracterizaba, paradójicamente, por su homogeneidad. La idea de un país compacto, con fronteras bien definidas, no tiene nada que ver con la realidad francesa de principios de la Edad Moderna, en cuyo territorio subsistían **enclaves extranjeros**, como Calais, de soberanía inglesa, el Comté-Venaissin, de la Santa Sede, o el principado de Orange, con su propio príncipe, solo dependiente del emperador. En las zonas limítrofes, las situaciones fluidas y de **ambigüedad jurisdiccional** eran la norma, no solo con el Sacro Imperio, donde las áreas de confusión, superposición y entrecruzamiento de poderes eran frecuentes, sino también en diversas zonas de los Pirineos, en los que la confluencia, a menudo conflictiva, de derechos de ambos lados (en el aprovechamiento de pastos, la movilidad, o los intercambios), no dependía tanto de las negociaciones entre los centros políticos francés o español, como de la **gestión y las fuerzas locales**, que eran, a menudo, quienes llamaban en su apoyo a dichos poderes centrales (Nordman, 1998; Chavarría Múgica, 2011). Al mismo tiempo, la pujanza de la nobleza seguía patente en la autonomía con que se administraban **grandes feudos**, como el ducado de Bretaña o el de Borbón, incluso después de su incorporación a la Corona. A todo ello se superponía la **diferencia entre *pays d'états* y *pays d'élection***: los primeros conservaban asambleas estamentales (*états*), al margen de los Estados Generales, con responsabilidades sobre la recaudación de impuestos, mientras que en los segundos la recaudación estaba a cargo de oficiales elegidos (*élus*) por el rey (lo que no implicaba que no hubiese asambleas estamentales, provinciales y locales, aunque sin esas competencias fiscales). La heterogeneidad francesa no era solo territorial e institucional, sino también lingüística, patente en las diversas lenguas regionales (bretón, vasco, flamenco), los innumerables dialectos (*patois*) y la dualidad entre la *langue d'oc* propia del sur, y la *langue d'oïl*, del norte. También había **diferencias jurídicas**: mientras el derecho romano predominaba en el sur, en el norte lo hacía el consuetudinario, aunque la situación se complicaba con penetraciones mutuas de ambas tradiciones jurídicas (Knecht, 1996, 1-3).

El gobierno del reino tampoco respondía a un criterio único o compacto. Aunque se consideraba, sin discusión, que **el rey era la cabeza del cuerpo político**, también se entendía que **su poder no carecía de límites** o, al menos, de un marco que lo encuadraba: **el reino era una república**



cuyos miembros poseían derechos políticos. En Francia, como en otros países europeos, la idea de un **poder real no arbitrario**, sino insertado en un marco legal, político y moral (o sea, lo que hoy llamaríamos constitución, aunque de tipo antiguo), que, por tanto, lo define y limita, puede remontarse casi a los orígenes mismos de la monarquía, formando parte del pensamiento europeo de la Alta Edad Media sobre la realeza y los reinos. Ya en época carolingia, autores como [Smaragde](#), abad de Saint Mihiel, [Jonas](#), obispo de Orléans, o [Hincmar](#), arzobispo de Reims, atribuían al rey o al emperador de los francos las misiones de **hacer justicia, garantizar la paz, proteger a los débiles y, en definitiva, gobernar según la razón**, que debía estar en consonancia con la ley divina y natural, e implicaba consultar al consejo y a la asamblea de magnates, además de someterse a la ley. Estas obligaciones eran preceptos generales no solo válidos para los reyes de Francia, sino para cualquier rey cristiano, y dieron contenido a los escritos sobre el buen gobierno, así como sentido a la práctica del poder, hasta fines del siglo XI. A partir de entonces, comenzó a sentirse la influencia del **derecho romano**, introduciendo nuevos temas que ampliaban, sin contradecirlo, aquel marco general de la realeza: el origen popular del poder (en este caso, en competencia con la arraigada concepción del origen divino, es decir, sin ninguna mediación, del poder real), el carácter ministerial (de servicio) del oficio regio o el respeto a los derechos de las comunidades. Tales ideas, reforzadas por la recepción del pensamiento aristotélico, triunfaron en el siglo XIII, acabando de perfilar un **marco general de obligación, no positivo** (no escrito en un código dado), **sino derivado de la razón, la religión, la filosofía y la moral**, cuyos fundamentos escritos se encontraban en la Biblia, la tradición y el derecho romano, además de en los textos de los venerados autores antiguos, singularmente Aristóteles (Lemaire, 1907, 1-41). Así, el marco constitucional no se configura como una creación legislativa deliberada, sino como el reconocimiento de verdades convertidas en costumbre y tradición. Es así cómo en el siglo XIV se abriría paso la que habría de ser principal de las leyes fundamentales francesas: **la ley de Sucesión**. Aunque se convocasen asambleas de notables y de estados para solucionar las dudas que planteaban los derechos a la Corona, primero de Felipe V y luego de Felipe VI, frente a la sucesión femenina reclamada por los reyes de Inglaterra, no se consideró que se estaba estableciendo una nueva ley, sino más bien que se resolvían las dudas sobre la costumbre sucesoria: o sea, se trataba de **encontrar el derecho**, no de crearlo. Tan es así que muy pronto la costumbre se consideraría inmemorial (Lemaire, 1907, 42-62; Cosandey, 2000).



En el siglo XVI, aunque se mantuvieran las ideas tradicionales (justicia, consulta al consejo y estamentos, etc.), se acentuó el enfoque de los autores en las **condiciones e instituciones de gobierno específicas de Francia**, insistiendo en su funcionamiento real, práctico, a veces más que en los principios generales de orden moral, pues, como uno de los escritores más influyentes, Claude de Seyssel, señaló, “no hay ciudad, ni grande ni pequeña, regulada y conducida enteramente según la razón moral y política”. En ese afán descriptivo de la realidad, Seyssel enumera sus famosos tres “frenos” que limitaban el poder del rey: la religión, la justicia y la policía (= las leyes e instituciones). Con el mismo interés puesto en la realidad de Francia, [Charles du Moulin](#) le aplicó el esquema de la *respublica mixta*, y el canciller [Michel de l’Hospital](#) afirmaba que el poder real era en Francia “más templado que absoluto”. Como todas las descripciones del gobierno se remitían a la costumbre, el **interés por la historia** parecía natural, pero en la época de las Guerras de Religión, cuando ambos bandos, católicos y protestantes, buscaban en la tradición los fundamentos de sus respectivas posiciones políticas, la urgencia por conocer el significado preciso de cada costumbre era aún mayor, lo que desembocó en una febril búsqueda de antiguos vestigios y documentos sobre el gobierno del país en las épocas más remotas. Así, [Jean du Tillet](#) reunió grandes colecciones de documentos que atestiguaran el pasado de la monarquía; [Étienne Pasquier](#), movido de parecido espíritu anticuario, trató de determinar los orígenes de las instituciones, llegando a equiparar, por ejemplo, el Parlamento de París al Senado de Roma (comparación que se convertiría en tópico), o [Bernard Girard](#), señor Du Haillan, retomando la idea de *respublica mixta*, afirmó el carácter del Parlamento como genuino mediador entre el rey y el reino (Lemaire, 1907, 81-91). Es este el momento en que, en medio de las Guerras de Religión y de la crisis de la tradicional idea de razón que suscitó el enfrentamiento confesional, se afirmó (como vimos en el Tema 1) la idea de **leyes fundamentales**, como una forma de consolidar, entre el caos y la incertidumbre, el tradicional marco legal.

Uno de los principios más arraigados en ese marco era el que presentaba a la Corona no como propiedad personal de los reyes, sino como una dignidad o un oficio. Esa condición quedaba plenamente definida en la que se consideraba primera de aquellas leyes fundamentales, la de **Sucesión**, “grabada en el corazón de los franceses” (según frase que se haría tópica) y reafirmada por el Parlamento de París en 1593, en pleno proceso por el que las instituciones católicas fueron reconociendo al nuevo rey Enrique IV. Esta ley, cuyo nombre remitía a supuestos precedentes germánicos



(*ley Sálica*, en alusión a los francos salios), pero que, como hemos visto, afirmaba basarse en la tradición inmemorial de la monarquía francesa, fijaba mediante sucesión agnaticia un orden que pretendía eludir toda duda a la hora del relevo en la Corona, previniendo interregnos y convirtiendo la realeza en indefectible; jurídicamente tenía rasgos de **enfiteusis**, por las obligaciones mutuas que entrañaba y por la perpetuidad con que se establecía, sugiriendo, por eso mismo, un reparto de la propiedad entre el dominio útil, que tocaría al rey, y el dominio eminente, propio del reino; de esta manera, quedaba claramente subrayada la naturaleza de la Corona como oficio, o feudo hereditario, sobre el que el rey no tenía plena disposición. Por todo ello, y en consonancia con la **doctrina de los dos cuerpos del rey**, se consagraba la ficción de la no-muerte del monarca. No debe pensarse, sin embargo, que la ley Sálica había anulado, desde el siglo XIV, todo contenido electivo y de consentimiento estamental en la sucesión, ni que eliminaba todo protagonismo femenino en la entronización de los reyes; como ha demostrado James B. Collins, no era así, al menos, en el caso de la sucesión de los herederos colaterales del rey difunto: tanto Luis XII, como Francisco I y Enrique IV (ninguno de los cuales era hijo del rey de Francia) estuvieron casados con la hija, la viuda y la hermana de sus respectivos predecesores. En realidad, la rígida costumbre sucesoria francesa que recalca la importancia de los portadores masculinos de la preciada sangre real, los príncipes de la sangre, no reducía a la irrelevancia a las mujeres de la familia, cuyo rango siempre fue tenido en cuenta, y que actuaron como destacadas piezas, a menudo con capacidad de acción propia, tanto en la diplomacia como en la política interior. No por casualidad, en 1506, Luis XII, ante la probable eventualidad de no tener hijo varón, concertó el matrimonio de su hija con Francisco de Angulema, futuro Francisco I (rompiendo su compromiso con un jovencísimo Carlos de Habsburgo, futuro Carlos V). Pero, además, para respaldar su proyecto, Luis XII convocó a los representantes de las ciudades, quienes entendieron que, mediante la consulta regia y el reconocimiento que ellos hacían, se lograba la idoneidad de Francisco como delfín, y quedaba instituido como tal, lo que resalta la vigencia de instituciones y valores de cuño republicano. Todavía en 1593, los Estados Generales se vieron tentados por la posibilidad de hacer pasar la sucesión a la Corona a la infanta de España Isabel Clara Eugenia, hija de Felipe II y de Isabel de Valois, hija mayor de Enrique II de Francia (Collins, 2016, 38-43).



Por el **Juramento**, considerado segunda de las leyes, el rey se comprometía doblemente: primero, a conservar los **privilegios de la Iglesia**, lo que podía entenderse como una garantía de las tradicionales **libertades galicanas**; y, segundo (“juramento del reino”), a garantizar la **paz** en el reino, a administrar **justicia** con equidad, a ejercer la virtud de la **misericordia**, y a eliminar las herejías y a los herejes condenados por la Iglesia; era el fundamento del orden, del mantenimiento del derecho de cada uno, de la justa posesión de bienes y privilegios, y del adecuado ejercicio de la gracia (incluyendo la posibilidad de perdonar); y, pese a su carácter tradicional y estable, su sentido y parte de su contenido no andaban muy lejos de las capitulaciones que los electores hacían suscribir a algunos monarcas elegidos al principio de su reinado, como ocurría en el Sacro Imperio (*Wahlkapitulation*), Polonia-Lituania (*pacta conventa*) o los países escandinavos (*Håndfaestning*). La ley de **Minoridad** establecía que solo se entraba en posesión plena del oficio, o mejor, de la completa capacidad gubernativa, cuando el rey tenía trece años cumplidos; en caso de acceder al trono antes de esa edad, y hasta que la cumpliera, debía actuar una regencia, en la que solía darse un lugar preeminente a la reina viuda del rey difunto, madre del nuevo monarca, pero también a los príncipes de la sangre. La **Consagración** (*sacre*) no era solo la ceremonia en la que el rey de Francia era ungido con el óleo conservado en la catedral de Reims (lo que lo asociaba a la leyenda del bautismo de Clodoveo), sino que también se consideraba uno de los fundamentos de la monarquía, pues, de nuevo, traía a colación la condición del oficio regio: en la ceremonia, al recibir el rey diversos emblemas de su función, como el estandarte, la espada y la mano de la justicia, quedaba jurídicamente instalado en su puesto y se consideraban garantizados los privilegios y contratos. Igual rango tenía la **Inalienabilidad** del patrimonio regio, conectada con la ley de Sucesión, y que, como esta, fue confirmada durante las Guerras de Religión; respondía a las limitaciones posesorias del oficio real: como en una enfiteusis, se consideraba que los bienes asociados a la Corona solo se transmitían por la sucesión regia (según las normas fijadas en la primera ley) y no se podían enajenar; la posibilidad de un absolutismo patrimonial parecía, en consecuencia, descartada. La última ley establecía la necesaria **Catolicidad** del rey, y también del reino, tal y como fue proclamada por los Estados Generales de Blois, en 1588; pero solo diez años después, el **Edicto de Nantes** de Enrique IV, al establecer una tolerancia limitada hacia los hugonotes, dejó esta ley provisional y parcialmente en suspenso, hasta el despliegue, por parte de Luis XIV, de una política muy agresiva contra aquellos (más que la que ya habían aplicado Richelieu y Mazarino),



incluyendo conversiones forzadas al catolicismo, que culminó en la promulgación, en 1685, del Edicto de Fontainebleau, que revocaba el de Nantes; acto innecesario desde el punto de vista estratégico (pues los protestantes, reducidos a la irrelevancia política, no suponían ningún peligro para la Monarquía francesa) y aparentemente arbitrario, pero que, además de estar respaldado por un amplio consenso, encajaba, mejor que el Edicto de Enrique IV, en las leyes fundamentales (Lemaire, 1907; Barudio, 1983, 77-82; Cornette, 2015, 233-238). Estas leyes implicaban la existencia de un cuerpo, protegido por contratos, derechos y privilegios, que el rey debía defender y proteger. Como las monarquías de su entorno, la francesa se identificaba con la **metáfora del cuerpo místico**, según la cual el rey era la cabeza del reino, y los estamentos los miembros.

La nobleza, las ciudades o la iglesia francesas gustaban de reconocerse en esa visión corporativa y contractual del reino, que garantizaba su autonomía y sus derechos en **sentido republicano**, según el pensamiento de la época, es decir, que se orientaba a la defensa del bien público, haciendo posible la participación política de quienes tenían derecho para ello. Ciertamente, desde la Baja Edad Media, los juristas de la Corona, propagaban la idea de que el rey tenía su poder directamente de Dios, del que era **lugarteniente**, e, inspirados por el derecho romano, enumeraban una serie de **derechos exclusivos de la Corona** (denominados *regalia* o *jura regia*): entre ellos, afirmaban que el rey era independiente de todo otro poder; que podía legislar solo, administrar justicia inapelable, recaudar impuestos y crear oficios; que los privilegios, lejos de ser contratos entre iguales, dependían solo de su voluntad y, por tanto, eran revocables; y que, en caso de necesidad, podía sacrificar el interés privado al bien público. Estas prerrogativas, que a fines del siglo XV ya se llamaban *de souveraineté*, identificaban al rey con el *princeps* romano, con un emperador en su reino; asimismo tenían que ver con la atribución de una **potestad absoluta** (desligada de la ley) al monarca. Pero la realidad no era tan simple como para contraponer, sin más, esta visión a las arraigadas concepciones republicanas. Del mismo modo que se reconocían los poderes absolutos y extraordinarios del rey, también se afirmaba que, en tiempo normal, el rey se ceñía a su potestad ordinaria, y que, en tiempo extraordinario, no debía descartar la consulta a las asambleas representativas; incluso los partidarios de la *potestas absoluta* del rey, sostenían que **debía gobernar con el acuerdo de sus vasallos**; y hasta quienes se resistían a admitir que ese acuerdo fuese imprescindible, reconocían (como Claude de Seyssel)



la existencia de límites para la Corona, y no dejaban de admitir los derechos de participación política de los nobles, de la Iglesia y de las ciudades, especialmente de las *bonne villes* (Krynen, 1993; Jouanna, 2006, 165-167; Collins, 2016).

Según la celebrada interpretación de [Perry Anderson](#), el absolutismo regio saldría reforzado de las tres grandes crisis de la Monarquía francesa en el Antiguo Régimen, a saber, **la Guerra de los Cien Años, las Guerras de Religión y la Fronda** (Anderson, 1987, 82). Esta visión no cuadra del todo con la evolución del poder real en Francia, sobre todo a raíz de las dos primeras crisis. Concluida la Guerra de los Cien Años, al reinado más o menos autoritario de Luis XI (1461-1483), le siguieron los de Carlos VIII (1483-1498) y Luis XII (1498-1515), considerados (un tanto tópicamente) como los **paradigmas del gobierno consultivo**. Y ya vimos en el Tema 1 cómo los conflictos de la segunda mitad del siglo XVI no solo favorecieron la reflexión sobre la soberanía real, sino que suscitaron la idea de leyes fundamentales. En efecto: aunque Enrique IV, con su triunfo sobre la Liga Católica, lograra restaurar el poder real, no es menos cierto que tanto los estados provinciales como, sobre todo, los **parlamentos** y las demás **cortes soberanas**, mantuvieron intactas sus prerrogativas y presentaron una eficaz oposición a las reformas de la Corona durante buena parte del siglo XVII. Una centuria en la que el espíritu constitucional tradicional seguía viendo el poder del rey como cabeza de un organismo vivo, y enmarcado por la razón, la moral y la religión (Mousnier, 1970, 43-57). Como sabemos, la prerrogativa de las **cortes soberanas** francesas se ejercía, como es característico de las instituciones de consejo, a través de la **verificación de las disposiciones reales**, mediante una práctica muy concreta: el registro de los edictos, o la negativa a registrarlos. Esto quiere decir que estas instituciones, singularmente el Parlamento de París, consideraban que el derecho que tenían de registrar las leyes y edictos regios las autorizaba a examinar su contenido y, en caso de encontrar algo que no encajase en el ordenamiento político-legal, remitir al rey una lista de *remontrances*, o amonestaciones, a medio camino entre la reconvencción y la súplica, en las que se instaba al rey a corregir el texto en cuestión. El rey podía rechazar estas advertencias, y el método que acabó haciéndose más usual para imponer su postura era el llamado *lit de justice*, o la sesión de la corte en cuestión (normalmente del Parlamento parisino) presidida por el rey, que hacía registrar los edictos sin oposición. Aunque a los parlamentarios no les gustase este proceder, admitían que el rey podía servirse de él, pero **confiaban en que la fuerza de sus argumentos, fundados en la razón (de la que, al fin y al cabo, emanaban**



las leyes), **acabaría por templar el ánimo regio**, como a menudo ocurría (Jouanna, 2013, 71-93). En este sentido, la labor jurisdiccional de los parlamentarios (en general, del conjunto de la magistratura), pero sobre todo la de las cortes soberanas, actuaba como **una de las limitaciones más eficaces del poder real** (la justicia, uno de los tres frenos de Seyssel). Aunque se accediese a los cargos de magistrado por compra o herencia (la **venalidad de los oficios** está arraigada en Francia desde la Baja Edad Media), la formación esmerada en derecho, humanidades y teología, la ejemplaridad de vida y la dedicación al trabajo, constituían elementospreciados en la vida de los oficiales de toga. El cultivo de estas **actitudes y prácticas, y de los valores que se asociaban a las mismas**, dieron forma a una **ética de grupo**, que reforzaba la autopercepción de los magistrados como genuina nobleza, además de su espíritu de cuerpo, lo que, a su vez, fortalecía su eficacia como freno del poder real (Cornette, 1998).

Pero, en el siglo XVII, la escalada fiscal que desató Richelieu para hacer frente a los gastos de guerra, mantenida por el nuevo ministro principal durante la minoridad de Luis XIV, el [cardenal Mazarino](#), tensó extraordinariamente las relaciones de la Corona con la magistratura. Como ha puesto de manifiesto Joël Cornette, desde la década de 1630 el poder real, canalizado por el gobierno de los validos, o ministros principales, se volvió cada vez más opresivo: las necesidades militares imponían una fiscalidad en aumento vertiginoso; para asegurar la recaudación de los tributos y reprimir toda resistencia, se puso en juego un enorme rigor punitivo, ejecutado por **intendentes**, oficiales provistos de **comisiones** recibidas directamente de la Corona (más concretamente, del ministro principal, primero Richelieu, y luego Mazarino), emitidas al margen de la jurisdicción ordinaria, y que tenían carácter ejecutivo. Precisamente, para tratar de contrarrestar esta capacidad ejecutiva, los parlamentos y demás cortes soberanas trataron, sin éxito, de hacer que las comisiones de los intendentes pasaran por sus manos, a fin de poder revisarlas y, en su caso, corregirlas: de ese modo, el trabajo de los intendentes se habría hecho en el mismo marco de los tribunales ordinarios (bailías, senescalatos, presidiales), con lo cual sus actos habrían sido recurribles en la escala ordinaria, hasta llegar a los mismos parlamentos.

(Les commissaires) exécutent dans les provinces des édits qui n'ont pas été enregistrés au Parlement, édits que la nécessité public de l'État rend nécessaires, et en ce cas, les appelltions ne se relèvent pas au Parlement, d'autant que le titre de l'action rendroit leur procédé illégitime, et que le Parlement n'autoroserait pas ce qu'il n'aurait pas vérifié (...). Il faut en ces occasions compatir avec le public, fermer les yeux aux affaires extraordinaires, et dans les malheurs de la nécessité qui est connue, choisir les moindres maux.
El canceller Séguier a los miembros del Parlamento de París, febrero de 1645 (citado en Cornette, 1998, 350).



Como es lógico, los validos bloqueaban estas maniobras para esquivar la fiscalización de las cortes soberanas. Así, como señaló el canciller [Pierre Séguier](#) en 1645, teniendo en cuenta la frecuencia inusitada del recurso a lo extraordinario, había algo parecido a **dos legalidades diferentes**, la de **los parlamentos**, vinculada a los procedimientos ordinarios, que eventualmente podía corregir las órdenes del rey, y **la ejecutiva**, de las comisiones, sin apelación, de los intendentes, que, se lamentaba el canciller, “ejecutan en las provincias edictos que no han sido registrados en el Parlamento, edictos que la necesidad pública del Estado hace necesarios” (Cornette, 1998, 346-358). Con todo, en la mayoría de los casos, intendentes y parlamentarios trabajaban juntos, sin los roces y conflictos que la historiografía ha tendido a generalizar; de hecho, los primeros provenían del mismo medio que los segundos, y, a menudo, eran magistrados de cortes soberanas enviados en misión extraordinaria. Pero, cuando sus comisiones afectaban a las prerrogativas de esas cortes, especialmente en materia fiscal (los parlamentarios sufrieron un incremento notorio de la presión fiscal en el siglo XVII), el conflicto estaba servido. El malestar frente a los excesos del poder real culminaría en la **Fronda**, la serie de revueltas parlamentarias, principescas y nobiliarias que sacudieron Francia entre 1648 y 1653.

Como ha señalado Joël Cornette, en la Fronda se dieron cita, aunque sin orden, todas las reacciones a las perturbaciones provocadas por el poder real en las solidaridades tradicionales: en las comunidades rurales, en las ciudades, en las fidelidades señoriales, etc. Pero fueron los parlamentos quienes iniciaron el movimiento. En efecto, ciertas medidas que gravaron a los oficiales reales, y, entre ellos, a los magistrados de las cortes soberanas, fueron la causa directa del levantamiento inicial, encabezado por el Parlamento de París. Los oficiales reclamaban que, frente al gobierno arbitrario del **estado de necesidad**, propiciado por la guerra, se preservase el procedimiento de verificación parlamentaria, que permitía la revisión y corrección de los edictos de la Corona, y que los nuevos impuestos estuviesen sujetos a consentimiento. En mayo de 1648 los magistrados elaboraron un programa que se dirigía **contra los elementos principales del gobierno arbitrario**: se reclamaba la **supresión de los intendentes** y el **cese de los expedientes fiscales** y de las recurrentes anulaciones de los decretos del Parlamento por el Consejo del rey. Este programa se basaba en las **tradicionales competencias de las cortes soberanas**, pero una parte de los magistrados quería ir más lejos e imponer medidas para lograr un **control más eficaz de la política regia**. Cuando la regente, la reina madre Ana de Austria, y Mazarino aceptaron la mayor



parte de las demandas, el grupo más radical de oficiales reclamó revisar las medidas que la Corona había hecho aprobar por la fuerza, en *lit de justice*. Se llegó a afirmar que la voluntad del rey no era ley si no era consentida por el pueblo y las cortes soberanas. Ahora bien, **la mayoría de los parlamentarios eran moderados y no negaban el poder absoluto del rey**, aunque sí reclamaban participar en la legislación. Ante la escalada de protestas, la Corona reaccionó haciendo **arrestar a varios parlamentarios notorios**, lo que, a su vez, provocó una violenta reacción popular en París, en agosto de 1648 (la **Jornada de las Barricadas**). El gobierno acabó por ceder a la presión parlamentaria y popular y, **en octubre de ese año, admitió las exigencias de las cortes soberanas**. Pero el conflicto se prolongó y las partes se radicalizaron aún más. En 1649 la Corona puso asedio a París para forzar una claudicación de los parlamentarios. En la ciudad sitiada se recrudecieron las declaraciones contrarias a la Monarquía y, especialmente, a Mazarino (los panfletos llamados *mazarinades*), en un clima que, inevitablemente, evocaba lo que ocurría al otro lado del Canal de la Mancha (la Guerra Civil inglesa y la ejecución de Carlos I). Pero, finalmente, se impuso la negociación, y en la **paz de Rueil** (marzo-abril de 1649) se consiguió salvar lo esencial de las prerrogativas parlamentarias reconocidas por la Corona en octubre anterior. En el curso de los años siguientes, sin embargo, durante la llamada “**Frona de los príncipes**” (que se extendió hasta 1653), la rebelión de varios príncipes de la familia real, sobre todo del [príncipe de Condé](#), arrastró consigo a algunos de los parlamentarios, especialmente a los más radicales; en consecuencia, la Corona aprovechó su victoria final sobre los rebeldes para **anular la declaración de octubre de 1648** (Cornette, 2000a; Ídem, 2015, 88-113; Jouanna, 2014, 163-189; Ídem, 2022, 143-150). Aunque, a simple vista, el triunfo real pueda interpretarse como una derrota parlamentaria, en realidad los parlamentarios derrotados fueron los radicales, que habían reclamado el derecho de revisar edictos ya aprobados e, incluso, de enmendarlos y proporcionar proyectos de ley, lo que los inmiscuía en la facultad legislativa de la Corona. Los parlamentarios moderados, que limitaban su prerrogativa a ejercer su derecho de presentar una “**resistencia respetuosa**”, que hiciese recapacitar al rey, pero que no le obligase a aceptar las rectificaciones, no se sentían derrotados. En la práctica, es cierto, las cortes soberanas no habían perdido su derecho a revisar los edictos y presentar sus *remontrances*, cuando el rey procedía de la manera ordinaria. Pero Luis XIV, una vez iniciado su gobierno personal, limitaría



y regularía de forma cada vez más estricta los plazos y procedimientos con arreglo a los que los parlamentos debían presentar sus amonestaciones, con el fin de reducir su capacidad de protesta.

La decisión de gobernar personalmente, sin ministro principal, adoptada por Luis XIV en 1661, a la muerte del cardenal Mazarino (que, precisamente, había aconsejado en tal sentido al rey), acarreó una reforma del gobierno en varios niveles. Primero, el Consejo quedó reducido a solo tres ministros: [Michel Le Tellier](#) para la guerra, [Hugues de Lionne](#) para los asuntos exteriores y [Nicolas Fouquet](#) para finanzas; ninguno gozaba de un estatus social que pudiese amenazar a la Corona; es más, en la práctica de gobierno, todas las decisiones quedaban en manos del rey, actuando los ministros como ejecutores de las mismas. Segundo, el rey se reservó todo lo relacionado con la gracia (nombramientos, mercedes, perdones, honores...), lo que le permitió construir su complejo sistema cortesano. Y, tercero, con el apartamiento del canciller del Consejo de Finanzas y la detención de Fouquet, acusado de malversación, el rey se aseguró un control más directo de las finanzas, convertidas en uno de los pilares del gobierno, y encomendadas al eficaz [Jean-Baptiste Colbert](#), encargado de suministrar los fondos necesarios para la frenética actividad militar que no tardaría en desatarse (Cornette, 2015, 71-87, 110-113).

En efecto, la guerra es una de las premisas insoslayables para entender el absolutismo de Luis XIV. Empezando por su **educación**. En línea con lo que se consideraba adecuada formación de príncipes, el joven rey se acostumbró desde bien pequeño a lo militar, en sus juegos, al presenciar desfiles o al participar en maniobras militares. Del mismo modo, para Luis XIV la educación militar de su hijo y de sus nietos fue una prioridad para la que no había que escatimar. Por ejemplo, en 1698 se ejecutaron, a lo largo de veinticinco días, unas grandiosas maniobras en Compiègne, cuyo coste ascendió a nada menos que dieciséis millones de libras; el rey deseaba así impresionar a sus rivales europeos, cuando Francia parecía estar financieramente exhausta después de la **Guerra de la Liga de Augsburgo**. Pero, además de alardear de poderío financiero y militar, las maniobras sirvieron para iniciar en las armas a los jóvenes príncipes de la familia real. Por eso mismo, también se cuidaba con toda atención la primera intervención militar de estos. El asedio de Philippsbourg, en 1688, proporcionó la ocasión ideal para el bautismo de fuego del Gran Delfín (que contaba entonces veintiséis años), vigilado de cerca por [Vauban](#) (el artífice de las fortalezas de Luis XIV), quien se encargó de iniciarlo en la



artillería, las obras de asedio, las trincheras... De la importancia de lo militar en la formación de los reyes también es testigo el renacer experimentado en la segunda mitad del siglo XVII por el venerable género de los **espejos de príncipe**; en estos libros, la guerra ocupaba un papel destacado, pero también todas las disciplinas que podían ayudar física y espiritualmente al príncipe para la vida militar, como la danza (que enseñaba a controlar el cuerpo) o la música (que siempre ha acompañado a los ejércitos: a este respecto era tópico en estas obras recordar cómo los lacedemonios acudían cantando al campo de batalla). Asimismo, se consideraba que la **historia** proporcionaba sobrados ejemplos de capitanes y generales ilustres, y la **geografía** las claves para conocer y dominar el espacio, pero también daba una idea de proporción, al mostrar las relativamente pequeñas dimensiones de Europa en comparación con el mundo, y de este en el cosmos, lo que debía inspirar contención y moderación de las pasiones y de la ambición.

Luis XIV no solo se desplazaba al frente de guerra, para ponerse al mando de sus ejércitos, sino que, a raíz de la incorporación de ciudades y plazas fuertes en la frontera de los Países Bajos y del Sacro Imperio, se interesó sobre el terreno por los trabajos de fortificación, tomando parte en las discusiones y decisiones sobre obras, reformas y reparaciones. Una manifestación particular de este interés se plasmó en la fabricación de **planos en relieve**, que permitían adoptar puntos de vista inaccesibles hasta entonces, dando una visión del territorio completamente nueva, solo superada siglos más tarde por la fotografía aérea. Era una forma de reforzar el conocimiento del príncipe sobre sus nuevas posesiones. Ese mismo interés se traducía también en la recopilación, con criterios sistemáticos y estadísticos, de información económica, demográfica, agronómica, etc., ordenada por Luis XIV, para conocer mejor los recursos de su reino de cara a las campañas militares.

El afán de conocimiento revela una de las claves del absolutismo militar de Luis XIV. Según escribió [François Fénelon](#), todo rey debía conocer su reino y a sus vasallos, como el pastor a su rebaño. El número de súbditos, sus ocupaciones, sus riquezas, sus bienes..., todo era información útil para el rey, y el ilustre teólogo entendía no solo el interés militar que había en las encuestas ordenadas por el rey, sino también su significado político, pues para un rey el deseo de saber debía equivaler al saber mismo: *Il est aussi facile à un roi de savoir le nombre de son peuple : il n'a qu'à le vouloir*. Al identificar el conocimiento con un acto de voluntad, Fénelon se hacía eco de la **equivalencia entre la voluntad del rey y su**



poder, un poder que no dejaba de ser absoluto, pero que se justificaba en el buen gobierno y el bien común. No obstante, Luis XIV justificó su poder en función de una **perenne necesidad militar** a lo largo de su reinado presentándose como genuino “rey de guerra” (Cornette, 2000). Al mismo tiempo, tanto la intensa exaltación de su persona, en todos los órdenes, desplegada desde la Corte mediante una portentosa producción artística, literaria, musical, etc., que buscaba provocar el asombro y el reconocimiento de la grandeza del monarca, como la predisposición favorable de este a encarnar su papel y representar intachablemente la majestad (Burke, 1995; Cornette, 2015, 165-174), constituían los mejores argumentos para justificar el ejercicio del poder absoluto.

Pese a todas las reformas, pese a toda la propaganda y pese al recurso continuo al poder absoluto, **el Rey Sol no pudo suprimir el entramado político e institucional del reino**. Ni siquiera está claro que pretendiera tal cosa. Por ejemplo, frente a las cortes soberanas, cuyos derechos se afanó en limitar y reglamentar, pero no en suprimirlos; suele ponerse como muestra de su menosprecio por estas instituciones el cambio de nombre que se les impuso, de “soberanas” a “superiores”; pero, como ha señalado James B. Collins, el cambio de denominación acaso no sea más que la traducción de la voz francesa *souverain* a su equivalente latino *superior* (Collins, 2016, 25). Más bien el despliegue del poder regio por parte de Luis XIV fue una cuestión de hecho, personal, frente a lo cual a las cortes soberanas, con sus prerrogativas limitadas, solo les quedaba el recurso de representar al rey sus reservas ante el abuso del poder absoluto, en concreto la contradicción que representaba la utilización de modo normal, cotidiano, de la *potestas extraordinaria*. Es más, el recuerdo de los desórdenes pasados (la guerra con España, los años de la Fronda, el ejemplo de la Guerra Civil inglesa...), hacía que esa resistencia fuese más bien testimonial, algo así como un medio de tranquilizar la conciencia (Jouanna, 2014, 163-174). Sin embargo, en las últimas décadas del reinado, la oposición, en forma de revueltas antifiscales, se hizo sentir, y el propio rey experimentó problemas de conciencia por introducir impuestos excesivos, algunos completamente nuevos y sin consentimiento de los afectados o de sus representantes. También fueron motivos de conciencia los que le llevaron a otra muestra de poder personal no menos controvertido que las novedades fiscales: **alterar el orden sucesorio** haciendo que se reconociera un lugar en el mismo a dos de sus bastardos legitimados, el duque de Maine y el conde de Toulouse. Por el edicto de Marly (julio de 1714), con el que, como dice Joël Cornette, Luis XIV dejó a la Corte estupefacta,



se habilitó a ambos hijos extramatrimoniales a suceder al trono de Francia en caso de extinción de la rama reinante, lo que contravenía frontalmente la Ley Sálica. Como explica el mismo Cornette, no hay que ver en ello una decisión caprichosa del Rey Sol, sino, al contrario, una tentativa de garantizar una sucesión estable al trono. No era para menos, pues en menos de un año (de abril de 1711 a marzo de 1712) su hijo, el Gran Delfín, su nieto, el duque de Borgoña, y su bisnieto, el duque de Bretaña (hijo del de Borgoña), sucesivamente herederos de la Corona, habían muerto uno tras otro, en riguroso y fatal orden de primogenitura. La sucesión correspondía entonces al segundo hijo del duque de Borgoña, nacido en 1710. La fragilidad de la dinastía y la fe del monarca en la legitimidad de su sangre, justificaban a sus ojos la medida, como muestra de la simbiosis entre su familia y la nación. Pero eso no impidió que el edicto fuese acerbamente criticado: así, Saint-Simon, haciéndose eco de la opinión común, lo juzgó como *le renversement de toutes les lois divines et humaines, comme le sceau de tout joug, comme un attentat contre Dieu même, et le tout ensemble comme le danger le plus imminent de l'État et de tous les particuliers* (Cornette, 2015, 271-279).

No es raro, pues, que, haciendo buena la metáfora de los dos cuerpos del rey, **el poder personal de Luis XIV no le sobreviviera**. Ni siquiera muchas de sus disposiciones testamentarias, concernientes a la regencia que debía instalarse a su muerte, dada la juventud del nuevo monarca. Inmediatamente después de la muerte del Rey Sol (1 de septiembre de 1715), se desmontó su régimen. El duque Felipe de Orléans, primer príncipe de la sangre, y el Parlamento de París, se encargaron de ello. La apertura del testamento del difunto rey, en el Parlamento, desveló que Luis XIV había limitado los poderes del duque de Orléans (a quien, por su rango y a falta de reina madre, correspondía asumir la regencia) asignándole un **consejo de regencia** formado por sus criaturas, y en el que sus bastardos tendrían un lugar preeminente. Asimismo, se reservó un puesto principal para el duque de Maine en la custodia del rey niño. Pero el duque de Orléans ya había previsto la situación y había planeado, juntamente con el Parlamento de París, un “**contragolpe de estado**” (como lo denomina Cornette, inspirándose en la teorización que en 1639 había hecho [Gabriel Naudé](#) de los *coups d'état*). Según la memoria que hizo llegar a los presidentes de la institución, se trataba de, primero, reconocer que, por derecho propio, y no por concesión parlamentaria, a él le correspondía la regencia con plenos poderes; segundo, anular el consejo previsto por Luis XIV y reconocer la capacidad del regente para formar el suyo propio; y, tercero, despojar al duque de Maine de su posición privilegiada junto al rey.



Manejando hábilmente el funcionamiento de la institución, el duque consiguió que el Parlamento “revisara” (en la práctica, anulara) las cláusulas más delicadas del testamento de Luis XIV, que se aprobasen los tres puntos mencionados, y que se apartara de la sucesión a los bastardos; a cambio, las cortes soberanas recuperaron el pleno ejercicio de sus prerrogativas (Cornette, 2015, 280-306).

La maniobra conjunta del regente y del Parlamento de París devolvió a las cortes soberanas el protagonismo político que habían perdido bajo Luis XIV. Durante la mayor parte de los reinados de Luis XV y Luis XVI los parlamentos no dejaron de elevar sus protestas al rey por multitud de asuntos, erigiéndose en garantes de la “constitución” y, en ocasiones, renovando, en el viejo espíritu republicano, la pretensión de los años de la Fronda de representar al pueblo (Krynen, 2009, 239-279). Sin embargo, la construcción del poder real desde la Baja Edad Media, acelerada en la época de Luis XIV, no había sido en vano. Frente a la vieja aseveración de que Francia era una *monarchia mixta*, en 1720 el canciller [Henri-François d’Aguesseau](#), disertando sobre el ejercicio de las *remonstrances* por parte de las cortes soberanas, sostenía que el gobierno del país era “**puramente monárquico**”, que los reyes ejercían un “dominio absoluto que reside en su persona y del que no rinden cuenta más que a Dios”, y que su poder solo estaba “templado” por las leyes que ellos mismos dictaban para sí y para su pueblo. Pero, a mediados de la centuria, en el artículo “Ley” de la Enciclopedia, el jurista y consejero real [Antoine-Gaspard Boucher d’Argis](#) sostenía que la ley “en general, es la **razón humana**, en tanto que gobierna a todos los pueblos de la tierra”. Vinculada a la ley natural, accesible a todas las naciones, la razón, más o menos secularizada, mantenía su papel de fundamento de la ley y la constitución. De ahí que nada tenga de raro que fuese el propio Luis XV quien, paradójicamente, en el curso de la famosa **Sesión de la Flagelación** (3 de marzo de 1766), al reconvenir con dureza al Parlamento de París sobre el abuso de las *remonstrances*, afirmase que el “carácter propio” del poder soberano “es el espíritu de consejo, de justicia y de razón”. Era esa razón, o la *autoridad* para determinar la justicia de la ley, lo que los parlamentarios reivindicaban, pero también lo que la Corona venía atribuyéndose desde siglos atrás, disminuyendo así la facultad de consejo de aquellas. Ahora bien, si esa pretensión podía parecer plausible con un monarca que, como Luis XIV, había sabido representar la majestad de la monarquía en su más alto grado, justificando así el recurso permanente al poder absoluto, sin necesidad de la verificación parlamentaria, con Luis XV las cosas habían variado sustancialmente. El deterioro imparable de su imagen desde la década de



1740 hasta su muerte, en 1774 (implacablemente retratado por [Louis-Sébastien Mercier](#): “*J’ai vu le même roi qui avait été adoré, ne pas faire couler de larmes à sa mort*”), quitaba toda autoridad a la Corona. Nada tiene, pues, de extraño que la pervivencia de los parlamentos y las asambleas (si no los Estados Generales, sí los provinciales y las asambleas de notables) en la Francia “absolutista” **mantuviese vivo el debate político, las discusiones sobre la razón, la ley y la constitución**, hasta la víspera de la Revolución (Dré villon, en Cornette [dir.], 2000, 284-353).

3.3 La Monarquía de la Iglesia

La Iglesia en la Edad Moderna no era solo, como no lo había sido en la Edad Media, la asamblea de los fieles limitada a cuestiones de fe, sino sobre todo una institución de gobierno y un sistema de poder. Especialmente el Papado, que se constituía como auténtica Monarquía de la Iglesia, con pretensiones de dominio universal, y cuyo principal cometido no era únicamente doctrinal sino político-jurisdiccional. En efecto, **el Papa era** (y sigue siéndolo en buena medida) **ante todo un gobernante**, cuya actividad más corriente era emitir normas en forma de leyes y decretos para el gobierno de la Iglesia. La base sobre la que actuaba el poder papal eran los fieles, cristianos por el bautismo. Por el hecho de serlo quedaban sometidos a la cabeza de la Iglesia; como en aquella época no existía un deslinde entre la dimensión religiosa del individuo y todas las demás, ser cristiano afectaba profundamente a la condición de la persona, máxime cuando, para el fiel, todas sus actividades debían estar encaminadas al fin último de la vida terrena, o sea, a la salvación del alma. Gobernar esta congregación de fieles, con normas encaminadas a ese fin último, no podía dejarse a cada individuo, pues pondría en peligro la necesaria unidad para mantener la comunidad de fe; tampoco podía confiarse el gobierno del rebaño a los laicos, pues carecían del conocimiento preciso de las cosas divinas. Además, para convertir la doctrina cristiana en normas de comportamiento y vida, es decir, para **transformar la creencia en ley** que cumplir, se precisaba de poder, de *potestas*. Quien reunía tanto el conocimiento como la *potestas* era el Papa.

En efecto, el Papa se consideraba **sucesor de los poderes del apóstol San Pedro**, quien había recibido de Cristo mismo el poder de “atar y desatar” en la tierra y en el cielo ([Mt 16, 18-19](#)). Esta potestad fue interpretada por los Papas en un **sentido esencialmente jurídico**: los verbos



latinos de atar y desatar, *ligare* y *solvere*, tenían connotaciones legislativas (*lex* y *ligare* son de la misma familia léxica) y judiciales (*absolvere*, además de desatar, significa absolver de una acusación). Por otra parte, la transmisión de los poderes de Pedro a los Papas, esencial para fundar el primado de Roma sobre toda la Iglesia, considerada en los mismos términos que **la sucesión en derecho romano**, establecía que el heredero recibía el oficio, aunque no participase de los méritos y virtudes de San Pedro: no es casual que los Papas se denominaran **“indignos sucesores de Pedro”**. Es decir, con toda independencia de la condición moral de cada Papa, el hecho de haber recibido esos poderes daba valor y legitimidad a sus órdenes; y, como se interpretaba que la comisión dada por Jesucristo a Pedro abarcaba todo, esos poderes, en su conjunto, constituían la llamada *plenitudo potestatis* (**plenitud de poder**).

En la Edad Media se distinguió entre **dos tipos de poder papal**: por un lado, la *potestas ordinis*, que era la que confería el **carisma para administrar sacramentos**, como el orden sacerdotal, la consagración de la Eucaristía, la confirmación, etc., o para **exponer la doctrina cristiana**; en esos poderes, el Papa sucedía a la larga cadena de obispos de Roma que se remontaba a San Pedro; por otro lado, la *potestas jurisdictionis*, es decir, **la jurisdicción, la capacidad de juzgar y gobernar, que se derivaba de los poderes de San Pedro**; de acuerdo con el derecho pontificio, se consideraba que **cada Papa heredaba directamente del Apóstol** esta última potestad, sin necesidad de la mediación de sus antecesores. Estos poderes, y no los carismáticos de la *potestas ordinis*, constituían el **auténtico núcleo del poder papal**, pues, como lugarteniente de San Pedro, que había recibido todo el poder de Cristo, situaban al Papa en una **esfera aparte de la Iglesia, como mediador entre el mundo terreno y el mundo celestial**, constituyendo un *status per se*, sin parangón en la tierra. De ahí su *sanctitas*, su condición de santo, que confería toda validez a sus decisiones, con independencia de su función moral personal. Situado en esa esfera, no solo nadie en la tierra podía pedirle responsabilidades, sino que, dada su condición de mediador, **todo poder provenía de él** (que, a su vez, lo había recibido directamente de Dios), de modo que **ningún poder en la Iglesia, ningún oficial eclesiástico ni ninguna congregación, tenían poder autónomo**, sino derivado del Papa. Y, como la misión encomendada por Cristo a San Pedro abarcaba toda la Iglesia, que se consideraba universal (católica), el poder del Papa se configuraba como una **monarquía del mundo**.



Naturalmente, esta posición extraordinaria del Papa no solo se hacía sentir en los cargos y comunidades eclesiásticas, sino que tenía fácil **proyección en el mundo laico**, y en particular había sustentado, en la doctrina medieval del Papado, la autoridad del pontífice sobre los príncipes seculares. Para empezar, el carácter de mediador entre Dios y los poderes terrestres hacía que el poder del príncipe también hubiese sido transferido a través del Papa; pero, además, **al príncipe se le asignaba un cometido específico** dentro del orden de la Cristiandad. De acuerdo con la doctrina cristiana, la razón de ser de los príncipes era la **erradicación del mal** (lo que se deducía, entre otras cosas, del principio paulino del poder secular, según el cual, el magistrado “no en vano lleva espada”: [Rm 13, 4](#)), y quien más cualificado estaba para definir dónde radicaba el mal era, precisamente, el Papa; así, **el príncipe idóneo sería quien cumpliera su cometido para garantizar el bien público**. Por ejemplo, la función de los reyes de erradicar el mal hacía que los Papas los conminasen a asumir la persecución de la herejía y de los enemigos de la Iglesia, incluso a incluir tal obligación en el juramento del inicio del reinado. Pero también los Papas atribuían a la función regia un sentido más general, que se resumía en la administración de la justicia (en concreto Gregorio VII había definido el buen príncipe como *amator justitiae*). Los Papas, en virtud de los poderes de San Pedro, eran quienes gozaban de una **jurisdicción universal** (como también eran de alcance universal sus normas, el derecho canónico). **Se consideraban capacitados para determinar si un príncipe era digno o no de su oficio, y, si no lo era, deponerlo**. Más aún, la facultad de **excomulgar** les permitía condenar al aislamiento a reyes o emperadores no solamente por apartarse de la doctrina cristiana, sino también por incumplir cualquiera de los preceptos de la Iglesia que llevaban aparejada tal pena (por ejemplo, no pagar en plazo al tesorero apostólico); como es fácilmente comprensible, con un rey excomulgado el gobierno se tornaba imposible (Ullmann, 1985, caps. 2 y 3).

Frente a estas teorías y la práctica de poder pretendidamente ilimitada y omnímoda de los pontífices, que abarcaba los ámbitos espiritual y secular de la Cristiandad, en la Edad Media se desarrolló un pensamiento político-eclesial que **no solo separó esos ámbitos, sino que también apuntó a la existencia de límites a la autoridad papal**, en lo referente tanto a la fe como al estado de la Iglesia. A mediados del siglo XIII, sumido el Sacro Imperio en el interregno, parecería que las viejas disputas entre el Papa y el emperador habían concluido a favor del primero; sin embargo, no solo resurgirían en el siglo XIV, con [Enrique VII](#) o [Luis de Baviera](#), sino que se incorporaron a la querella los reinos seculares, como Francia,



en la lucha sostenida entre [Felipe el Hermoso](#) y [Bonifacio VIII](#), a caballo de los siglos XIII y XIV; fue entonces cuando [Juan de París](#) teorizó sobre el poder de reyes y pontífices, llegando a la conclusión de la **independencia de ambas esferas**, siendo la temporal perfectamente autónoma y suficiente en sí misma. Esta afirmación sería de importancia decisiva en el futuro desarrollo del pensamiento político. No obstante, desde mediados del siglo XIII, los argumentos a favor de la supremacía papal habían encontrado una fuente de revigorización en la **polémica entre las órdenes mendicantes y el clero diocesano**, pues las primeras justificaban las exenciones de que gozaban con respecto a los obispos, en el supremo poder de los Papas, a quienes debían sus privilegios. No es raro que, todavía en el primer tercio del siglo XIV, y poco después de la aparición de la obra de Juan de París, escribiesen sus tratados dos de los máximos defensores de la supremacía papal: [Agostino Trionfo de Ancona](#) y [Álvaro Pelagio](#): ambos autores reafirmaron la idea de que solo había un ámbito político-religioso en la Cristiandad, presidido por el Papa; y en ese ámbito **el imperio y los reinos no eran más que partes del mismo**, en el que toda autoridad derivaba jerárquicamente del pontífice (Oakley, 2015, 15-21).

Sin embargo, uno de los mayores desafíos a la superioridad papal surgió en el mismo seno de la Iglesia: el **movimiento conciliar o conciliarismo**. Esta doctrina alcanzaría su plena formulación en los años del Cisma de Occidente (1378-1417) y a lo largo de los grandes concilios de la primera mitad del siglo XV: [Pisa \(1409\)](#), [Constanza \(1414-1418\)](#) y [Basilea \(1431-1459\)](#), cuando, como forma de restaurar la unidad de la Iglesia, se apelaba a dos principios diferentes: **la sumisión de todos sus miembros a la autoridad de la cabeza o la asociación de dichos miembros de forma corporativa**. En la formación del pensamiento conciliar pudo influir el recuerdo, nunca perdido, de los siglos que siguieron al [Concilio de Nicea \(325\)](#), cuando en el gobierno de la Iglesia tenían notable participación los concilios, no solo los generales sino también los provinciales, como los tenidos en Toledo, en la España visigoda, muchas de cuyas constituciones fueron incorporadas al *Decretum* de Graciano, base del derecho canónico. Pero, como ha puesto de manifiesto Brian Tierney, una de las raíces más profundas del movimiento conciliar fue la **reflexión de los canonistas**, desde el siglo XIII, a propósito de los problemas prácticos que suponía la estructura de la Iglesia, tanto en su nivel local (diócesis y cabildos catedralicios) como universal. Fueron los canonistas quienes, al comentar los textos de gobierno de la Iglesia, plantearon por primera vez que un Papa hereje o indigno no dejaba *ipso facto* de ser Papa, sino que se precisaba de un proceso que lo condenara: solo de la



Iglesia Universal podía emanar el tribunal que lo juzgase, lo que ponía en entredicho la superioridad del Papa; asimismo, los canonistas plantearon la idea de que tanto las iglesias locales como la Universal debían entenderse en tanto que **corporación de los fieles** (*congregatio fidelium*), que, de acuerdo con el derecho de corporaciones, podía ejercer autoridad por sí misma, aun en ausencia de la cabeza (Tierney, 1955; Oakley, 2015, 225-227).

Estas ideas alcanzaron todo su desarrollo en la primera mitad del siglo XV, cuando el movimiento conciliar tomó **tres direcciones principales**. Por un lado, la reclamación de la **reforma de la Iglesia**, imprescindible, dado el lamentable estado de decaimiento moral en que se encontraba desde la crisis bajomedieval. Lejos de confiar solo al Papa la labor de reforma, se postuló la celebración de concilios frecuentes que se ocuparan de la misma, lo que se plasmó en el [decreto *Frequens*](#), promulgado en Constanza. La segunda vía consistió en la insistencia, como moderador frente a las pretensiones papales, en el elemento aristocrático dentro de la Iglesia, encarnado por los cardenales; o, incluso, llevando más lejos este planteamiento, la consideración de aquella como una *respublica mixta*, en la que el Papa representa la monarquía, el Colegio Cardenalicio la aristocracia y el concilio la democracia, postura defendida, entre otros, por Pierre d'Ailly y Jean Gerson (cuyo pensamiento, de profunda inspiración bíblica, vimos en el Tema 2); algunos, como el cardenal Francesco Zabarella, entendían que la Sede Apostólica no consistía únicamente en el Papa, sino también en los cardenales, cuyo colegio formaba un cuerpo con el Papa, y que, en caso necesario, podían incluso convocar concilios. Ninguna de estas dos corrientes situaba al concilio por encima del Papa. Sí lo hacía la tercera corriente, que entendía que el Papa estaba sujeto a corrección, dado que su autoridad es meramente ministerial, delegada por la vía del **consentimiento de los fieles**, para el bien común de la Iglesia, la cual, como **comunidad indefectible**, no pierde su autoridad al conferirla al pontífice, y, en casos extremos (como para prevenir su propia ruina, por ejemplo a manos de una Papa indigno), puede ejercerla a través del Concilio General.

La moderación de las dos primeras corrientes sería abandonada, en la época del Concilio de Basilea, por pensadores como Juan de Segovia, que reclamaron la jurisdicción plena del Concilio y reemplazaron los argumentos de tipo canónico y jurídico, propios del conciliarismo primitivo, por razonamientos tanto teológicos como relativos a la **ley natural** (o sea, que iban más allá del derecho positivo de la Iglesia), a la que ya se



habían referido D'Ailly y Gerson, de validez universal. Esta remisión a principios naturales tenía como consecuencia que sus reflexiones sobre el gobierno pudiesen aplicarse tanto a la Iglesia como al mundo secular. No obstante, en el marco del mismo Concilio de Basilea, el papa [Eugenio IV](#), al detectar la **potencialidad antimonárquica** de este pensamiento, lo denunció como peligroso también para el orden político de los reinos cristianos. En consecuencia, Juan de Segovia y los demás reformularon sus doctrinas en términos más moderados, que los hacían irrelevantes para el mundo civil. En este sentido, la crisis conciliar, a la larga, benefició a las monarquías occidentales. Lo demuestra elocuentemente el caso de Castilla, cuyos monarcas se inclinaron a lo largo del siglo XV por apoyar a los pontífices, aunque no dejasen de enviar representantes a los concilios, con lo que, indirectamente, presionaban a los papas para conseguir ventajas (fiscales o de patronazgo) sobre la iglesia castellana. Asimismo, a lo largo de los sucesivos conflictos vividos en Castilla entre el reinado de Juan II y el de los Reyes Católicos, entre la Corona y las facciones nobiliarias poco afectas, unos y otros buscaron el apoyo de Roma, aunque los Papas respaldaron normalmente a los reyes, hasta que, al final del reinado de Enrique IV, el legado pontificio Rodrigo de Borja se aproximó a Fernando e Isabel, cimentando la colaboración entre el papado y la monarquía que, pocos años después, estos formarían. Con todo, y a pesar de la condena genérica del conciliarismo por la [bula *Exsecrabilis*](#) promulgada por Pío II en 1460, la doctrina arraigó en las universidades, sobre todo en la muy influyente Facultad de Teología de París, y a principios del siglo XVI la recuperaron autores como [Jacques Almain](#) y [John Mair](#) (Monaco, 1971, I, 33-34; Black, 1979; Villarroel González, 2009; Oakley, 2015, 227-235).

Esto quedó de manifiesto claramente en el episodio del llamado, un tanto exageradamente, “**Cisma de Pisa**” de 1511-1512. En el curso de las Guerras de Italia, Luis XII de Francia, enfrentado con el Papa [Julio II](#) por cuestiones puramente políticas y territoriales, planeó la **deposición del pontífice mediante la convocatoria de un concilio**. Aunque la iniciativa no tuvo demasiados partidarios en el Colegio Cardenalicio, el “concilio” abrió sus sesiones en Pisa, en noviembre de 1511. Los cardenales que asistieron retomaron los decretos de Constanza y Basilea sobre la autoridad conciliar y, en la octava sesión (abril de 1512), **llegaron a deponer a Julio II**. Este, como es lógico, no se había quedado impasible, sino que, en cuanto supo de la iniciativa del rey francés, no solo denunció como [conciliábulo](#) la asamblea pisana, sino que decidió convocar un auténtico



concilio, el [V Concilio de Letrán](#), que empezó sus trabajos el 3 de mayo de 1512. Esta asamblea, que contaba con el apoyo de Fernando el Católico y de Enrique VIII, fue fatal para la de Pisa, que, en un clima de creciente languidez, trasladó sus sesiones a Milán, Asti y, finalmente, Lyon, donde acabó por disolverse (julio de 1512). Al calor de estos hechos, se desató una **polémica entre los teólogos papales y los de Luis XII**, especialmente los de la tradicionalmente conciliarista Universidad de París. Esta controversia ilumina las **bases constitucionales que se atribuían por unos y por otros a la Iglesia**.

Uno de los principales consejeros de Julio II, el cardenal [Tommaso de Vio](#), general de los dominicos, llamado Cayetano o Gaetano (por ser natural de Gaeta), elaboró uno de los más contundentes ataques a la visión conciliarista. Apenas fue convocada la asamblea de Pisa, Cayetano criticó el pensamiento de Gerson, quien había sustentado las tesis conciliares en Constanza un siglo atrás. Gerson consideraba que la Iglesia era una **comunidad libre y perfecta** y, como tal, estaba plenamente capacitada para hacer e interpretar la ley; de ahí podía seguirse la **capacidad de acción de la Iglesia, representada en el concilio, sobre el Papa**, y trazarse un paralelo con las monarquías seculares, en las que, de acuerdo con las teorías sobre la resistencia aún en boga en la Baja Edad Media, las asambleas estamentales podían recuperar el poder originario de la comunidad para destronar a un rey que actuase como tirano. **Cayetano rechazaba de raíz estos argumentos**. Según él, ninguna comunidad era perfecta sin su cabeza, de modo que **el concilio no podía hacer nada sin la intervención del Papa**; así pues, su capacidad de resistencia frente al pontífice quedaba menguada. Pero había un resquicio para la intervención conciliar: si el Papa caía en la herejía, podía ser juzgado por una asamblea reunida únicamente para eso. Ahora bien, esta intervención no tenía nada que ver con el supuesto poder de la comunidad sobre su cabeza. **Cayetano distinguía entre los dos aspectos del poder del Papa**: el “autoritativo” o jurisdiccional y el “ministerial” o sacramental. Como sabemos, el primero se derivaba directamente de los poderes de Pedro (y constituye al Papa en cabeza de la comunidad eclesial), estando, por tanto, por encima de todo cuestionamiento y nadie podía juzgar al Papa en ese campo. Pero sí en el segundo, en el que caería la actividad del supuesto Papa hereje. Ahora bien, hasta ahí llegaría la autoridad de un concilio reunido expresamente para ello.



Como era de esperar, la respuesta a Cayetano vendría a cargo de la Universidad de París, que encomendó la tarea al teólogo Jacques Almain. Para Almain, Dios había dotado al hombre de dominio natural sobre todo lo necesario para la subsistencia, incluyendo la **autodefensa**; también las sociedades tenían ese derecho, aunque lo transferían a un gobernante, individual o corporativo (un rey o una asamblea); si el gobernante actuaba contra la sociedad, esta **podía recuperar su derecho y despojarlo de su poder**. Naturalmente, la autoridad de la Iglesia es de diferente naturaleza, pues se orienta a fines espirituales. Pero, mediante argumentos sacados de la Biblia y la Patrística, **Almain demuestra que Dios constituyó la Iglesia como un cuerpo, representado por el concilio**: ciertamente, el Papa posee los poderes de Pedro, pero, como en el caso del gobernante temporal, su función se encamina al bien de la comunidad y puede ser destituido si actúa contra esta; y, aunque fue Cristo quien confirió el poder a Pedro, al hacerlo hizo lo mismo que la comunidad podía haber hecho. Así, en la Iglesia, **el poder autoritativo (la jurisdicción) en última instancia radica en la comunidad**. Cayetano replicaría a los argumentos de Almain en términos netamente constitucionales: en su opinión, el teólogo francés había **tergiversado la constitución de la Iglesia** considerándola aristocrática o popular (lo que, como hemos visto, opinaba un ala del conciliarismo del siglo XV), y no, como realmente era, monárquica. Para demostrarlo, se preguntaba **dónde residía la última capacidad de decisión**, el *summum regimen* (sumo gobierno) o *summum tribunal*, que no podía encontrarse en otra parte sino en el Papa. Cayetano entendía que un régimen popular podía gobernarse por un único gobernante, pero solo de forma ordinaria, cotidiana y para los asuntos corrientes, pues no reside en él la última instancia de poder. Por el contrario, **la Iglesia, siendo de institución divina, solo puede ser monárquica y no una comunidad libre**.

El debate sobrevivió al episodio de Pisa. En 1516, Francisco I, en medio de sus negociaciones con el [Papa León X](#) para alcanzar un concordato, ordenó a la Universidad de París que concluyese su análisis de la obra de Cayetano. Uno de sus profesores más notorios, el escocés John Mair, consideró detenidamente el pensamiento del dominico y, dos años después de la orden del rey, publicó unos *Comentarios a San Mateo* en los que defendía la pertinencia de **parangonar el gobierno temporal y el de la Iglesia**: según él, la Iglesia no podía ser inferior en nada a una comunidad temporal, máxime cuando había tenido el mejor de los legisladores, el propio Jesucristo; así pues, **no podía carecer de instrumentos para deponer**



a su cabeza en el caso de que esta actuara contra la comunidad; no obstante, **reconoce que la Iglesia no puede equipararse a una comunidad libre**, y tampoco puede calificarse de *respublica mixta*, sino que su régimen de gobierno es decididamente **monárquico** (régimen que también le parecía el óptimo para el gobierno civil). Con todo, la naturaleza del oficio de rey es puramente **ministerial**, es decir, que está al servicio de la comunidad, y, por muy residual que sea el poder que a esta le queda, puede deponerlo, aunque solo cuando se den ciertos casos nada frecuentes; esto es, ese poder no opera *regulariter* sino *causaliter* (no regularmente, sino con causa). Y ambos poderes actúan en un marco divinamente ordenado, en el que **el único poder absoluto es el de Cristo**, titular de la *suprema potestas regulariter et causaliter independens* (Burns e Izbicki, 1997, Introduction).

La vigencia del conciliarismo y la trascendencia de los debates que suscitaba para el gobierno de la Iglesia fueron en seguida puestas de manifiesto por la **Reforma luterana**. Aunque, como es bien sabido, la clave de la revolución de Martín Lutero estaba en la fe, sus consecuencias sobre el ordenamiento eclesiástico se hicieron sentir a raíz de su excomunión en 1520. Su réplica fue el llamamiento a un “concilio cristiano libre en tierra alemana”. Esto significaba **libre del Papa**, por tanto, opuesto a Roma, a su monarquía y a su absolutismo jurisdiccional y fiscal, y protagonizado por la nación que más agraviada se sentía por ese absolutismo, sentimiento condensado en los famosos [*gravamina*](#) vistos en la Dieta imperial. Pero, sobre todo, el llamamiento de Lutero traducía la **nueva identidad del cristiano** que el antiguo fraile agustino proponía: superada, por la doctrina del sacerdocio universal de los fieles, la diferencia entre sacerdote y laico, la Revelación y, por tanto, **la autoridad sobre el cristiano, solo quedaba en las Escrituras**, y no en el Magisterio romano; por tanto, **la mediación de la Iglesia católica, centrada en el Papa, quedaba destruida por la nueva figura del fiel cristiano, sacerdote de sí mismo** (Jedin, 1972-1981, I, 185-243). Sin embargo, frente a la nueva concepción eclesial de Lutero y a la demanda de concilio que llevaba aparejada, **el Concilio de Trento acabó siendo una reunión exclusivamente de clérigos** mayoritariamente italianos y **sujeta a la autoridad del pontífice**; esta fórmula no solo contradecía las exigencias luteranas, sino que contrastaba agudamente con los concilios del siglo XV, caracterizados por la variedad de las “naciones” representadas, el protagonismo de los príncipes seculares y su abierta proclamación de su superioridad frente al Papa. Esta transformación fue el resultado de las **nuevas relaciones entre**



Roma y las monarquías occidentales, a cuyos reyes, a cambio de apoyo, los Papas ofrecieron participar tanto en la jurisdicción como en la fiscalidad eclesiásticas. Un caso notorio es el de Francia. En este país, los reyes habían reconocido como leyes propias un importante número de los decretos del Concilio de Basilea ([Pragmática Sanción de Bourges](#), 1438); aún en 1511, Luis XII de Francia, como hemos visto, apostó por la vía del concilio frente a Roma. Sin embargo, la posterior negociación entre Francisco I y el Papa León X supuso notables beneficios para la Corona, que reforzó su control de la Iglesia francesa, afianzando definitivamente la facultad del rey para presentar candidatos al Papa para la provisión de las diócesis: hasta entonces, los cabildos se aferraban a sus derechos de libre elección de obispo, lo que, al chocar con las pretensiones de la Corona y de Roma, solía dar lugar a largos pleitos, incluso a cismas diocesanos, con más de un obispo electo, o designado, en una misma sede. Ahora, el rey lograba del Papa una suerte de patronato sobre la iglesia francesa (Julerot, 2006). No es de extrañar, pues, que una vez firmado el [Concordato de Bolonia](#) (1516) **los reyes de Francia perdieran interés por el concilio** (Prosperi, 2001, 3-15). No obstante, y como ya apuntamos en el Tema 2, las ideas elaboradas por los autores del movimiento conciliar, pasaron, a través de los doctores parisinos de principios del siglo XVI, a los escritores de las Guerras de Religión, preocupados por el derecho de resistencia frente a la tiranía, y, de ahí, habían de llegar a la Inglaterra de la Guerra Civil de 1642-1651, proporcionando argumentos y materia de reflexión para la lucha dialéctica entre el rey y el Parlamento (Oakley, 2015, 236-239).

Así, no solo la Reforma protestante, sino acuerdos con monarcas católicos, como el Concordato de Bolonia o el reconocimiento de amplias facultades de **patronato** a los reyes de España (Azcona, 2017), **fueron reduciendo el ámbito del poder directo del Papa a los territorios italianos**; sobre ellos, al modo como lo hacían los reyes, los Papas reforzaron su capacidad de acción jurisdiccional y fiscal, compensando los beneficios perdidos en el resto de Europa. Esto es especialmente visible en el caso de las finanzas. Las entradas de la Santa Sede se dividían en **dos grandes capítulos**: lo ingresado *quoad ius spirititiale* era lo proveniente del ejercicio del poder espiritual en toda la Cristiandad, mientras que lo que se cobraba *quoad ius temporale* era el producto del poder político en los estados pontificios. A fines de la Edad Media todavía eran preponderantes los ingresos del primer capítulo, gracias al portentoso sistema fiscal romano que se extendía por toda la Europa católica, y que



había alcanzado su punto culminante en la época de Aviñón; sin embargo, el Cisma alteró notablemente este sistema y, aún lo harían más, en el siglo siguiente, la firma de **concordatos** y la extensión del protestantismo; en consecuencia, a fin de hacer frente a los gastos tanto militares como suntuarios que los Papas del Renacimiento decidieron afrontar (para participar en las guerras italianas, para recuperar el control de sus territorios frente a ciudades rebeldes, o para llevar a cabo el ambicioso programa de obras públicas y religiosas en la renovada ciudad de Roma), fue necesario **sacar todo el rendimiento posible a los estados de la Iglesia**. Aunque hasta el siglo XVIII las entradas de estos territorios, canalizadas hacia la Cámara Apostólica, conservaron un marcado carácter feudal, su incremento fue constante, especialmente desde el siglo XVI, cuando se introdujeron nuevos tributos, pero siempre con precaución para no sobrecargar a la población. Por otra parte, la **recuperación de la autoridad de Roma sobre la integridad del territorio**, conseguida a veces por las armas, aplastando movimientos de rebeldía (como en la Bolonia de los [Bentivoglio](#)) favoreció el incremento de los impuestos (Monaco, 1971, I, 74-89).

Como consecuencia de este giro hacia sus propios territorios, **la Monarquía de la Iglesia se italianizaba**, lo que se pondría de manifiesto en la Curia: el Colegio Cardenalicio pronto dejaría de ser la representación multinacional que había sido, para estar formado sobre todo por italianos, como italianos serían también ya casi todos los Papas hasta el último cuarto del siglo XX. Intención de estos, además, fue **consolidar a sus familias respectivas al frente de estados territoriales en Italia** (una variante del nepotismo), y entablar lazos de parentesco y alianza con los príncipes italianos, en lo que coincidieron con las ambiciones de estos últimos. Ya a principios del siglo XVI, cuando aún no se habían consolidado todas estas tendencias, la **mundanización de la Iglesia**, cuya cabeza se comportaba como un potentado secular, no haría más que reforzar la demanda de un concilio reformador. Frente a las exigencias protestantes y las pretensiones de Carlos V de promover el concilio en función de sus atribuciones imperiales como protector de la Iglesia (en línea con sus ambiciones de monarquía universal), la **preferencia de los Papas** era clara: una **asamblea domesticada de prelados italianos**, que se celebrase cerca de Roma y se limitase a condenar las doctrinas luteranas y a aprobar medidas de reforma moral, **sin tocar la autoridad del pontífice**. El concilio, finalmente reunido en Trento, no se alejaba demasiado de estas premisas. Y su resultado global tampoco: el [Concilio de Trento](#) reafirmó la **monarquía papal** al echar tierra sobre el conciliarismo, que, en palabras de Adriano Prosperi



(acaso algo exageradas), quedó “muerto y enterrado”; esto se tradujo no solo en que los decretos del Concilio precisaron la necesaria **aprobación papal** para ser válidos, sino en que la interpretación de los mismos en el futuro estaría en manos exclusivamente de Roma: en efecto, al no llevarse a cabo una edición sistemática de los documentos conciliares hasta el siglo XIX, los problemas de interpretación de las nuevas normas quedaron sometidos a una congregación de cardenales, la **Congregación del Concilio**, que, en la práctica, era un instrumento del poder papal, el cual, por esta vía, garantizaba su control sobre numerosos aspectos de la vida de la Iglesia (Jedin, 1972-1981; Prosperi, 2001, 3-30; 88-94).

El Concilio de Trento constituyó el gran referente de la vida católica hasta el siglo XIX y, en muchos aspectos, hasta el [Concilio Vaticano II](#). La **orientación doctrinal y disciplinaria** que adoptaron sus sesiones y decretos pudo oscurecer sus consecuencias políticas y jurisdiccionales que, como hemos visto, favorecieron el desarrollo del absolutismo papal, hasta llegar a la Iglesia de hoy, jerárquicamente dominada por el Papado y la Curia, o sea lo que, críticamente, el teólogo Hans Küng denominó “sistema romano” (Küng, 2002). Sin embargo, las limitaciones del poder pontificio, en la práctica gubernativa y en la teoría eclesiológica, son notorias. En primer lugar porque la tendencia iniciada en el Renacimiento a que el absolutismo papal en sus aspectos políticos, quedase confinado a la Península italiana y especialmente a los estados pontificios, se acentuó. A lo largo de la Edad Moderna, **los monarcas católicos incrementaron su participación en la jurisdicción y en las rentas eclesiásticas**: utilizando a su favor doctrinas como el **regalismo** (España), el **galicanismo** (Francia), o el [febronianismo](#) (territorios de los Habsburgo), acentuaban el carácter nacional de las iglesias respectivas; mientras, **el poder de Roma fuera de sus estados, se difuminaba**, a pesar de que se reafirmaba su dominio doctrinal. En cuanto a las viejas pretensiones universalistas, quedaron reducidas a una discutida *potestas indirecta*, vehementemente defendida por el cardenal Roberto Bellarmino, que, como mucho, preveía la posibilidad de intervenir contra un monarca o el gobierno de una república cuando estuviese amenazada la fe católica de sus súbditos (Motta, 2005, 362-384). Pero, en segundo lugar, la afirmación del poder del Papa como superior al concilio, no ha sido, ni mucho menos, de aceptación unánime. Ni la bula *Exsecrabilis*, ni el Concilio Laterano V, ni el Concilio de Trento (pese a la lapidaria afirmación de Prosperi citada más arriba) formularon una condena clara y taxativa de los decretos conciliares *Frequens* y *Haec sancta*, fundamentos del conciliarismo. Antes al contrario, esta doctrina habría de mantenerse viva, por ejemplo, **en la influyente**



Universidad de París, en el galicanismo, o en el febronianismo, movimientos ya mencionados que, como sugestivamente ha explicado Francis Oakley, no son meros instrumentos de los monarcas para incrementar su control de las iglesias nacionales, sino también (acaso sobre todo) **tentativas de encontrar, en esas iglesias nacionales, espacios a medio camino entre el dominio estatal y el papista que reavivaran el espíritu comunitario de la Iglesia.**

Todavía en 1869 [Henri Maret](#), obispo y decano de la Facultad de Teología de la Sorbona, en una amplia memoria preparatoria del [Concilio Vaticano I](#), consideraba la validez del decreto *Haec sancta*, que convertía a la Iglesia en una “monarquía esencialmente aristocrática y deliberativa”, una suerte de **gobierno mixto, limitado y constitucional**. Porque, de hecho, **tal doctrina no era, como insistentemente se ha dicho desde el mismo siglo XV, ajena a la Iglesia y herética**, sino que, como hemos visto, **hundía sus raíces en la tradición jurídica, bíblica y gubernativa de la Iglesia**. No obstante, y como es bien sabido, en 1870, en aquel Concilio Vaticano I se proclamó el dogma de la **infalibilidad** del Papa. Como hace ver Oakley, la cuestión no es cómo se había podido afirmar la doctrina conciliar a principios del siglo XV, sino más bien cómo una tradición de eclesiología esencialmente constitucionalista pudo ser liquidada a finales del siglo XIX, dejando el campo libre a los partidarios del imperialismo papal (Oakley, 2011). Una tradición que, aun después de la proclamación de 1870, siguió encontrando sus seguidores en el seno de la Iglesia Católica, en el fenómeno, de raíces históricas tan profundas, como sabemos, que el teólogo Hans Urs von Balthasar denominó “el complejo antirromano” (Balthasar, 1981). Sea como fuere, y justo en el momento en que el poder temporal del Papa, como consecuencia del triunfo de la unificación italiana, quedaba reducido a su mínima expresión, la dimensión política y de gobierno del primado de Pedro y de su plenitud de poder, que había sustentado las aspiraciones medievales de una Monarquía universal de la Iglesia, cedió el paso al **poder carismático y sacramental del Papado**, que se ha conservado intacto (incluso reforzado) hasta la fecha. Con todo, sigue planteándose hoy día la [posibilidad de deponer a un Papa hereje](#), lo que ha cobrado inusitada actualidad a raíz del malestar de ciertos sectores de la Iglesia, [incluidos varios cardenales](#), con relación a [diversos pasajes de la encíclica *Amoris Laetitia*](#), promulgada por el Papa Francisco en 2016, agravado por los [escándalos de pederastia, que han debilitado aún más la posición del pontífice](#) frente a sus enemigos, algunos de ellos [empeñados en minar su autoridad](#) por [otros motivos](#).



3.4 El Imperio otomano en el Mediterráneo occidental

A mediados del siglo XVI, el sultán de Estambul, heredero del Imperio Bizantino y de los califas abasidas y protector de los fieles, gobernaba directamente sobre un **extenso imperio, a caballo de Asia y Europa**, regía mediante **reyes o príncipes sometidos a vasallaje** varios territorios, y reclamaba la **sumisión, simbolizada con un tributo**, de Venecia, Polonia, las posesiones centroeuropeas de la Casa de Austria, e, incluso Francia, desde las capitulaciones firmadas por Francisco I en la década de 1530. Este poder, de aspiración universal, no bebía de una sola fuente: a la [tradición gazi](#), se sumaban las antiguas costumbres de gobierno del Próximo Oriente, las de los janatos de Asia central y, finalmente, la herencia del Imperio Romano. Con todo ello, los sultanes otomanos construyeron, además de uno de los imperios más poderosos de la Edad Moderna, un sistema político original en el mundo islámico.

Los relatos sobre el ascenso, entre los siglos XIV y XV, de [Osmán](#) (¿1258-1324?), el fundador de la dinastía otomana (u osmanlí) y sus sucesores, compuestos con posterioridad, están teñidos de **épica religiosa**: el celo islámico ortodoxo ([sunní](#)) y el impulso de la guerra santa les habrían guiado en su expansión, a costa, sobre todo, del Imperio Bizantino. Según uno de esos relatos, marcado por su interés legitimador, Osmán habría tomado una fortaleza bizantina de cierta importancia, lo que le habría valido recibir el título de *bey* (gobernador) de manos de uno de los

(Osmán) vio una luna alzarse del pecho del hombre santo y hundirse después en su propio pecho. Entonces un árbol brotó de su ombligo y su sombra cubrió el mundo. Bajo esta sombra había montañas, y fluían torrentes del pie de cada montaña. Algunos bebían de estas corrientes, otros regaban jardines, mientras otros hacían funcionar fuentes. Cuando Osmán se despertó, contó su sueño al hombre santo, quien le dijo: “Osmán, hijo mío, felicidades, pues Dios te ha dado el oficio imperial a ti y a tu descendencia”.
El sueño profético de Osmán (citado en Finkel, 2005, 2).

emires turcomanos que gobernaban el área, junto con los símbolos del poder: toga, caballo, estandarte y tambor. Otra historia señala que en 1301 proclamó su independencia después de vencer en la **batalla de Bapheon**, cerca de Nicea, al ejército bizantino. Además de ambas legitimaciones militares, el origen del poderío otomano también se

vincula a las **corrientes religiosas predominantes en esas áreas fronterizas**, en concreto la [espiritualidad derviche](#), relacionada con tradiciones proféticas que habrían anunciado su futura grandeza. Esos orígenes religiosos y de guerra santa de la expansión otomana parecen confirmados por las narraciones cristianas de la época, que enfatizan la destrucción de comunidades, santuarios, iglesias y monasterios. Pero la historiadora Caroline



Finkel se ha preguntado, dada la posterioridad de esos relatos con respecto a la expansión otomana, **qué fue determinante en la construcción del Imperio otomano**, el ímpetu de la [yihad](#) o la habilidad de los sultanes para aprovechar las condiciones de frontera. Por su parte, con una perspectiva de sociología histórica, y a partir de la historiografía basada en fuentes de la época, Karen Barkey concluye que la base de la formación del Imperio otomano tendría más que ver con la habilidad de Osmán y de su hijo [Orhan](#) (1281-1362) para **forjar vínculos en el complejo escenario fronterizo en que sus gentes estaban establecidas**, producto de la fragmentación de lo que quedaba del antiguo imperio turco selyúcida, a raíz de las invasiones mongolas. En otras palabras, el naciente imperio sería el resultado de la capacidad para mediar entre los numerosos poderes políticos, económicos y militares del área, y para, posteriormente, **transformar las relaciones resultantes de horizontales en verticales**. Ciertamente, entre la presión mongólica nororiental, el Imperio Bizantino y los reinos latinos producto de las cruzadas, el panorama era fluctuante y lleno de intercambios de todo tipo entre unos y otros, lo que ofrecía gran cantidad de oportunidades. Osmán y sus sucesores se convirtieron en activos agentes e intermediarios de los intereses comerciales, bélicos, culturales y religiosos de los poderes de aquellas regiones. Lo relevante, según Barkey, es que, al participar de las variadas tradiciones del área, podían dirigirse a cada uno de sus interlocutores **en sus propios términos y cultura**, lo que les permitió convertirse en el **centro de su red de contactos**, haciendo que todas las relaciones pasaran necesariamente por ellos, sin que se establecieran entre las otras partes. Así, Orhan, a quien el historiador Halil İnalcık califica de “verdadero fundador del poder otomano”, intervino en las luchas civiles en el Imperio Bizantino, sellando una alianza con Juan VI Cantacuzeno, confirmada mediante el matrimonio con su hija Teodora, sin perder el ascendiente sobre los otros jefes turcos. Decidido a ampliar su área de influencia, la alianza con los bizantinos le permitió asentar su dominio en suelo europeo. Orhan fue el primero en llevar el título de sultán y acuñar moneda, mientras que su hijo Murad I (1359-1389) asumió el título de emperador (*Hudâvendigâr*) y el de *sultan-i-azam* (el más ensalzado de los sultanes). Por su parte, Bayaceto I (1389-1402), al que las fuentes occidentales denominan emperador, rivalizó con el tártaro [Tamerlán](#) por las tierras del Imperio Bizantino (reunidas en el título de *sultan al Rum*, que reclamó al califa de El Cairo), e hizo elaborar genealogías que enlazaban su casa con los antiguos janatos de Asia central. Pero también, y con la intención de dar estabilidad a su poder, los primeros sultanes otomanos se preocuparon por **favorecer el asentamiento y la**



estabilidad de las poblaciones que reconocían su dominio, aunque fuesen de otras religiones, como cristianos y judíos. Precisamente, el **ambiente espiritual** en las áreas controladas por los otomanos era **relativamente abierto**: la frecuencia de debates religiosos entre miembros de las tres religiones evidencia no solo un clima de controversia y oposición, sino de interés e intercambios, manifestado, según Barkey, en cierto sincretismo y en compartir lugares y objetos de culto (Grunebaum, 1990, 15-32; Inalcik, 1994, 5-16; Imber, 2002, 8-26; Finkel, 2005, 1-21; Barkey, 2008, 28-74; Bunes Ibarra, 2015, 17-43).

Pero, sin duda, la **toma de Constantinopla** por [Mehmed II](#) (1445-1481) supuso un punto de inflexión en la historia del Imperio otomano. Primero por el enorme prestigio que ganó el sultán entre los musulmanes, que le valió su equiparación a los primeros califas. No en vano, su victoria se interpretó como el cumplimiento de viejas profecías que habrían anunciado la caída de la capital del Imperio Romano de Oriente. Al margen de esas profecías, que más parecen deberse a la intención posterior de reforzar la tradición gazi de los otomanos, la conquista suponía que estos asumían la **herencia de Roma, como legítimos sucesores de los césares**, dando un alcance universal a su poder. Tal fue el impacto de su nueva presentación como señor del mundo, que el historiador coetáneo Jorge de Trebisonda escribió de Mehmed II que “nadie puede dudar que es el emperador de los romanos: quien tiene en sus manos la sede del imperio es emperador por derecho, y Constantinopla es el centro del Imperio Romano”.

La nueva posición de los sultanes otomanos tuvo también consecuencias en la forma de gobernar su imperio. La principal fue la incorporación masiva al gobierno de grupos sociales nuevos, tanto aristocracias extranjeras (sobre todo la griega), como individuos procedentes del campesinado, mediante el *devsirme*, el sistema de **reclutamiento forzoso** de los hijos de familias cristianas en territorios conquistados, un “impuesto de sangre” por el que, enviados al Palacio imperial, y convertidos en *kul* (esclavos) del sultán, se los encaminaba o bien al servicio como pajes en el propio Palacio, donde se los formaba con esmero, aprovechando las cualidades de cada uno para diferentes destinos de gobierno, o bien al ejército, donde se prepararían como jenízaros, el núcleo del ejército imperial. Asimismo, la incorporación del Imperio Bizantino tuvo consecuencias sobre la **estructura del gobierno provincial**. En sus orígenes, el territorio otomano se dividía en *sanjaks*, una unidad administrativa bajo un gobernador



militar o bey que había recibido un estandarte (*sanjak*) como símbolo de autoridad. Con la rápida expansión en los Balcanes después de 1361, se hizo necesario nombrar una autoridad superior, un *beylerbey* sobre los beys de *sanjak*. El primero que se creó fue el de Rumelia, al que siguieron el de Anatolia, y el de Amasya. Cada *sanjak* era administrado mediante el sistema *timar*. Este se deriva de la necesidad, común a los imperios del Próximo Oriente, de **mantener un gran ejército sobre la base de una economía eminentemente rural**, en la que la escasez de moneda hacía imprescindible el pago de los impuestos en especie, que se arrendaban directamente a las tropas. De modo que los dirigentes del ejército se encargaban, también, del cobro de impuestos en una provincia. Esta distribución de ingresos se conocía en el Imperio Bizantino como *pronoia*, y en Persia como *timar*. Con este nombre, se adaptó al Imperio Otomano, y sirvió para pagar tanto a las tropas de infantería, los jenízaros, como a las de caballería, los *sipahi*, que residían en la ciudad o provincia donde tenían asignado el impuesto, lo que facilitaba su recaudación, al tiempo que aseguraba el control y la defensa del distrito (Grunebaum, 1990, 72-80; Inalcik, 1994, 23-34; Finkel, 2005, 49-114; Barkey, 2008, 74-108; Bunes Ibarra, 2015, 45-75).

Por otra parte, en las fronteras con la Cristiandad o bien solían mantenerse “estados-tapón”, sometidos a algún tipo de vasallaje o tributación, o bien se organizaban *sanjaks* especiales, con más autonomía, en los que se reconocía el poder de las antiguas familias gobernantes. Pero, entre los siglos XV y XVI, se aplicó el sistema de *beylerbey* a las fronteras, en algunos casos con gran lentitud, como el de Bosnia, cuya configuración como *beylerbey*, hasta su definitiva segregación de Rumelia, se arrastró durante casi un siglo, y en otros con mucha más rapidez, como en **Argel, punta de lanza de los otomanos en el Magreb**.

Entre los siglos XII y XIII el imperio almohade había unificado el Magreb y Al Andalus, pero su caída tuvo en el norte de África las mismas consecuencias que en la Península Ibérica, al **fragmentarse el ámbito en tres reinos gobernados por sendas dinastías**: los *hafsíes* en Túnez, los *zayaníes* o *abdelwadíes* en Tremecén y los *meriníes* en Marrakech. Estos reinos pronto resultaron debilitados por luchas entre sí, en el seno de cada dinastía y con sus respectivos entornos rurales y tribales. La rivalidad y la fragmentación eran la nota a fines del siglo XV y principios del XVI, coexistiendo poco pacíficamente innumerables señores y dinastías locales. Era el escenario propicio para la penetración de poderes exteriores, no



solo los ejércitos y armadas de la Monarquía Hispánica, que ocuparon una serie de plazas en el litoral norteafricano entre 1497 y 1511 (Melilla, Orán, Bugía...), sino también para aventureros, como los **corsarios del Mediterráneo oriental**. En ese ámbito, el largo enfrentamiento entre los turcos y los epígonos de estos en los Balcanes y en las islas, especialmente Venecia y la Orden de San Juan de Jerusalén, así como el **abundante y rico comercio naval** que se desarrollaban los numerosos puertos griegos, las islas, Asia Menor y el litoral del imperio mameluco (Siria y Egipto), entre sí y con el Mediterráneo occidental, propiciaron la aparición de una piratería y un corsarismo muy activos. Pero la ocupación progresiva del litoral por parte de los otomanos, especialmente la conquista del imperio mameluco (1516: batalla de Marj Dabiq; 1517: entrada de Selim I en El Cairo), complicó las actividades de aquellos corsarios, de modo que muchos **se desplazaron hasta el Mediterráneo central y occidental**. Entre ellos, **los hermanos Barbarroja**, originarios de Mitilene, en la isla de Lesbos. Instalados, a principios del siglo XVI, en el litoral tunecino y espoleados por el éxito de sus empresas contra el tráfico naval cristiano, especialmente el español, decidieron hacerse con una base permanente, bajo su dominio, en la zona; rechazados de Bugía por la guarnición española y una expedición de socorro, **en 1516 se hicieron con el control de Argel**, a cuyo jeque asesinó Horuc, el mayor de los hermanos. Conscientes de la necesidad de contar con apoyos sólidos, no tardaron en dirigirse al sultán otomano, ofreciéndole vasallaje y tributo. Selim reconoció a los Barbarroja, primero a Horuc, y, a su muerte, a manos de un ejército español, que lo derrotó en 1518, a su hermano Jairedín (Sola, 1988; Bunes Ibarra, 2004, 9-74; Ídem, 2016, 79-85).

En 1533, el sultán Solimán el Magnífico (1520-1566) organizó la nueva provincia bajo la autoridad como bey de Jairedín Barbarroja, a quien un año después nombró almirante de su escuadra (*kapudan pasha*). Aunque permanentemente amenazada por la Monarquía Hispánica (Carlos V lanzó un ataque sin éxito contra la ciudad en 1541, y Felipe III intentaría de nuevo, también en vano, su conquista), Argel creció extraordinariamente en el siglo XVI, gracias a la emigración de los moriscos españoles y a la actividad corsaria y comercial espoleada por Barbarroja y sus sucesores. El poder otomano se consolidó en el Magreb con la conquista de Túnez, efímeramente ocupado por Jairedín en 1534-1535 (hasta su expulsión por Carlos V, que repuso a la dinastía hafsí), y definitivamente en 1574, con lo que se convirtió en una nueva provincia otomana, gobernada por un bey. El carácter militar de ambas provincias, o “regencias”, con su respectivo gobernador en nombre del sultán otomano, era evidente, dada la



presencia de una guarnición de jenízaros, que influía en el gobierno. Pero el poder del bey no era completo, a causa de la multitud de actores sociales y políticos con que debía habérselas: los arráeces o capitanes corsarios, los jefes tribales, la aristocracia local, etc. (Julien, 1978, 251-289; Bunes Ibarra, 2004, 87-168).

Las conquistas otomanas de Argel y Túnez dan fe de la flexibilidad del Imperio otomano para aprovechar e integrar las fuerzas de frontera. Mediante una sujeción poco más que simbólica, los Barbarroja proporcionaron una base de poder para la actividad militar turca en el Mediterráneo occidental, lo que posibilitó grandes expediciones navales devastadoras contra las costas españolas e italianas en 1534, 1543 y 1553, así como un sinfín de acciones menores durante cerca de dos siglos. Pero esa actividad también fue parte del proceso de islamización que experimentaba el Imperio. De hecho, ya con la anexión de Siria, Egipto y Arabia, consumada con Selim I (1512-1520), el estatus del sultán cambió radicalmente, pues se convirtió en el **protector de la Meca y Medina y de las rutas de peregrinos**. Esto significó la asunción de una nueva fuente de poder, que se escenificó con el traslado de las reliquias del Profeta hasta Estambul, un gesto aún más significativo que la adopción del título de califa, el cual, por otra parte, se encontraba al alcance de cualquier jefe musulmán (si bien no el de “califa único”, que debía mantenerse en la tribu del Profeta). No es cierta la tradición que cuenta que el califa abasí al Mutawakkil le rindiera el título a Selim; de hecho, cuando Solimán se proclamó “califa supremo” o “califa de los musulmanes”, tan solo pretendía reforzar su imagen de protector de los musulmanes y del Islam, y no rivalizar con el liderazgo espiritual de los descendientes de Mahoma; pero no puede negarse que el poderío otomano y su justificación se islamizaban, como también había llegado a ocurrir a raíz de la conquista de Rodas, de manos de los caballeros de San Juan, por Solimán, en 1522, y de su enfrentamiento directo contra la Casa de Austria en Centroeuropa y en el Mediterráneo. No es casualidad que, en ese ambiente, la carrera de Jairedín Barbarroja fuese presentada por los cronistas otomanos, en el mismo siglo XVI, como la epopeya de un “guerrero de la fe” (Bunes-Sola, 1997).

Entre las tradiciones políticas que marcan el desarrollo del Imperio otomano, destacan la militancia islámica y *gazi* de los sultanes y las antiguas costumbres y prácticas del Próximo Oriente. La primera se reflejaría en el papel primordial, pero no único, de la *sharia*, o ley islámica. Y la



segunda, en los sistemas de gobierno y administración que conferían un puesto central al monarca y a la ley que emanase de él. En este sistema oriental, **el gobierno se entendía ante todo como justicia**, y esta consistía en la protección de los súbditos frente al abuso de los poderosos y, muy especialmente, contra los tributos excesivos. Garantizar esa protección se consideraba el deber más importante del soberano, y de ahí su papel de piedra angular del Imperio. El sultán recibía las quejas de sus súbditos en el Consejo Imperial, el *Diván*, donde celebraba audiencia rodeado de sus ministros. El Diván era, en efecto, primordialmente un tribunal, aunque se convirtió en el principal órgano de gobierno. La literatura política indopersa suele comparar al soberano con un **pastor**, que conduce al pueblo (rebaño o *reaya*) por el camino justo. Ahora bien, el camino justo por el que debían transitar era el de la *sharia*, lo que suponía una novedad para la tradición del Próximo Oriente, pues **la autoridad quedaba subordinada a un fin mayor, el religioso**. La práctica del poder, sin embargo, seguía marcada por los principios orientales, algunos de inspiración persa. Así, el rey sasánida [Cosroes I](#) había establecido, en el siglo VI, los **seis principios fundamentales del gobierno equitativo**: recaudar impuestos según la capacidad de los súbditos, prevenir los abusos de los privilegiados sobre los débiles, guardar los caminos públicos y construir caravanserrallos y puentes y fomentar la irrigación, formar un ejército, nombrar gobernadores y jueces y guardar las fronteras. Estos principios estuvieron presentes en toda la historia política y administrativa otomana y se plasmaron en las cuatro ramas de la administración: la Política, la Judicatura, el Tesoro y la Cancillería, y en la facultad del sultán de convocar al Consejo Imperial para oír las quejas de los súbditos y remediar las injusticias.

Si estos principios se derivaban de la tradición del Próximo Oriente, otros eran de **raigambre turca**, confrontados con la más pura costumbre islámica de la *sharia*, en una dualidad legal. En efecto, frente a la universal ley islámica, en el sistema legal otomano existía otra fuente del derecho, que era **la ley emanada del sultán**, el *kânûn*. El *kânûn* estaba compuesto de los decretos dictados por cada sultán en circunstancias concretas y debía ser confirmado por sus sucesores; algunos juristas estimaban que no era necesario, porque todo lo que precisaba el ordenamiento de la sociedad musulmana se contenía en la *sharia*; pero muchos otros creían en la utilidad del *kânûn*, sobre todo para los casos no previstos en la *sharia*, cuando responde a un principio o costumbre generalmente aceptados o cuando favorece el bienestar de la comunidad, siempre que no vaya en contra de la *sharia*. Así se recoge en el prefacio de la codificación del *kânûn* de fines del siglo XV: “El sultán ha mandado codificar el *kânûn*, pues



estas normas son esenciales para la prosperidad de los asuntos del mundo y para la regulación de los asuntos del pueblo”. Por el contrario, la *sharia* era inmutable. Pero en tierra conquistada, ambos elementos, *kânûn* y *sharia*, no eran los únicos, pues, en principio, no eran suprimidos ni las leyes ni los impuestos vigentes, lo que favorecía el asentamiento del nuevo gobierno; tan solo se eliminaban las prácticas contrarias a la *sharia* y al *kânûn*, y se mantenía el resto. Solo paulatinamente se introducían modificaciones, y las leyes otomanas iban sustituyendo a las locales.

Todo ello dependía de un poder central localizado en el **Palacio del sultán**, núcleo del Imperio Otomano. Esto también tenía su fundamento en las tradiciones del Cercano Oriente. La proximidad al soberano de personas y tierras determinaba la jerarquía de ambas, hasta el punto de que la residencia del soberano se consideraba fuente del poder, del favor y de la felicidad. El Palacio Real de Estambul cumplió esa función, como lo habían hecho sus predecesores de Ctesifonte o Bagdad. En cuanto Mehmed II ocupó Constantinopla, mandó construir un palacio en el centro de la ciudad, pero no tardó en sentirse poco seguro en él, de modo que ordenó la edificación de uno nuevo en un promontorio desde el que se dominaba la ciudad y se divisaban el Bósforo y el Mar de Mármara. Ese fue el escenario del poder otomano, y los gobernadores, ministros y mandos militares, en definitiva, todos los que ejercían autoridad real, provenían de él y en él habían sido educados para los oficios públicos. Pero el Palacio encerraba otro Palacio, **el harén**, núcleo reservado y réplica de aquel, cuya estructura repetía. Como en todo hogar musulmán, el harén era el espacio más privado, prohibido a los extraños. El Palacio y el harén de Palacio proporcionaban el modelo para las residencias de los visires y de los demás ministros en la capital, y para las de los gobernadores en las provincias. Al mismo tiempo, irradiaban un estilo artístico y cultural, creado entre sus muros, que se difundía a todos los rincones del Imperio. Hasta tal punto, que la cultura otomana de élite era esencialmente palaciega. Pero a eso mismo, y a su escasa recepción de influencias externas, en contraste con la flexibilidad que caracterizó los primeros tiempos del Imperio otomano, se ha achacado su decadencia desde el siglo XVII (Inalcik, 1990, 76-118; Vatin-Veinstein, 2003).



Fuentes:

- MACHIAVELLI, Niccolò, *Tutte le opere*, ed. de Mario Martelli, Florencia, Sansoni, 3ª ed., 1989.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, edición y traducción de Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1981.
- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de, [*Política indiana*](#), Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1648.
- SOLÓRZANO PEREIRA, Juan de, [*Obras varias póstumas*](#), Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1776.

Bibliografía citada:

- ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Antonio, “[Corte, reinos y ciudades en la monarquía de Carlos II: las legaciones provinciales](#)”, *Pedralbes. Revista d’Història Moderna*, 18 (1998), pp. 221-250.
- ÁLVAREZ-OSSORIO ALVARIÑO, Antonio, “Ceremonial de palacio y constitución de monarquía: las embajadas de las provincias en la corte de Carlos II”, *Annali di Storia Moderna e Contemporanea*, 6 (2000), pp. 227-358.
- ANDERSON, Perry, *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 8ª ed., 1987.
- ARRIETA ALBERDI, Jon, “Formas de unión de reinos: tipología y casuística en perspectiva jurídico-política (siglos XVI-XVIII)”, en Alfredo Floristán Imízcoz, ed., *1512. Conquista e incorporación de Navarra. Historiografía, Derecho y otros procesos de integración en la Europa renacentista*, Barcelona, Ariel, 2012, pp. 89-125.
- AZCONA, Tarsicio de, “[El privilegio de presentación de obispos en España concedido por tres papas al emperador Carlos V \(1523-1536\)](#)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2017, 26, pp. 185-215.
- AZNAR, Daniel, HANOTIN, Guillaume, y MAY, Niels F., *À la place du roi. Vice-rois, gouverneurs et ambassadeurs dans les monarchies française et espagnole (XVIe-XVIIIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2014.
- BACKERRA, Charlotte, “Personal union, composite monarchy and ‘multiple rule’”, en Elena Woodacre, Lucinda H.S. Dean, Chris Jones, Russell E. Martin y Zita Eva Rohr, *The Routledge History of Monarchy*, Routledge, Londres y Nueva York, 2019, pp. 89-111.
- BALTHASAR, Hans Uhr von, *El complejo antirromano. Integración del papado en la Iglesia universal*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- BARKEY, Karen, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.



- BARUDIO, Günther, *La época del absolutismo y la Ilustración, 1648-1779*, Madrid, Siglo XXI, 4ª ed., 1983.
- BENIGNO, Francesco, *La sombra del rey. Validos y lucha política en la España del siglo XVII*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- BERNABÉ GIL, David, *El municipio en la corte de los Austrias. Síndicos y embajadas de la ciudad de Orihuela en el siglo XVII*, Valencia, Alfons el Magnànim, 2007.
- BLACK, Antony, *Council and Commune. The Conciliar Movement and the Fifteenth-Century Heritage*, Londres, Burns & Oates, 1979.
- BUNES IBARRA, Miguel Ángel y SOLA, Emilio, *La vida, y historia de Hayradin, llamado Barbarroja. Gazavat-I Hayreddin Pasa (La cronica del guerrero de la fe Hayreddin Barbarroja)*, Granada, Universidad de Granada, 1997.
- BUNES IBARRA, Miguel Ángel, *Los Barbarroja. Corsarios del Mediterráneo*, Madrid, Aldebarán Ediciones, 2004.
- BURKE, Peter, *La fabricación de Luis XIV*, Madrid, Nerea, 1995.
- BURNS, James Henderson – Izbicki, Thomas M. (eds.), *Conciliarism and Papalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- CANET APARISI, Teresa, [“Las audiencias reales en la Corona de Aragón: de la unidad medieval al pluralismo moderno”](#), *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 32 (2006), pp. 133-174.
- CARDIM, Pedro – Palos, Joan Lluís (eds.), *El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal*, Madrid – Frankfurt am Main, Iberoamericana – Vervuert, 2012.
- CARDIM, Pedro, HERZOG, Tamar, RUIZ IBÁÑEZ, José Javier y SABATINI, Gaetano (eds.), *Polycentric Monarchies. How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?*, Eastbourne, Sussex Academic Press, 2012.
- CARRETERO ZAMORA, Juan Manuel, *Cortes, monarquía, ciudades. Las Cortes de Castilla a comienzos de la época moderna (1476-1515)*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- CHAVARRÍA Múgica, Fernando, “En los confines de la soberanía. Facerías, escalas de poder y relaciones de fuerzas transfronterizas en el Pirineo Navarro (1400-1615)”, en Michel Bertrand y Natividad Planas, *Les sociétés de frontière. De la Méditerranée à l’Atlantique (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 193-217.
- COLLINS, James B., *La monarchie républicaine. État et société dans la France moderne*, París, Odile Jacob, 2016.
- CORNETTE, Joël (dir.), *La Monarchie entre Renaissance et Révolution, 1515-1792*, París, Seuil, 2000a.
- CORNETTE, Joël, *La mélancolie du pouvoir. Omer Talon et la raison d’état*, París, Fayard, 1998.



- CORNETTE, Joël, *La mort de Louis XIV. Apogée et crépuscule de la royauté*, París, Gallimard, 2015.
- CORNETTE, Joël, *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, París, Payot et Rivages, 2000.
- COSANDEY, Fanny, *La reine de France. Symbole et pouvoir. XV^e-XVIII^e siècle*, París, Gallimard, 2000.
- ELIAS, Norbert, *La sociedad cortesana*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- ELLIOTT, John H., *España en Europa. Estudios de historia comparada*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2002.
- FINKEL, Caroline, *Osman's Dream. The Story of the Ottoman Empire (1300-1923)*, Londres, John Murray, 2005.
- FROST, Robert, *The Making of the Polish-Lithuanian Union, 1385-1569*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- FUERTES BROSETA, Miquel, *Negociadores de la república. Síndicos y embajadores de Valencia y Cerdeña (siglo XVII)*, Lejona, Universidad del País Vasco, 2022.
- GIL PUJOL, Xavier, "Integrar un mundo. Dinámicas de agregación y de cohesión en la Monarquía de España", en Óscar Mazín y José Javier Ruiz Ibáñez (eds.), *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, México, El Colegio de México, 2012, pp. 69-108.
- GARCÍA HERNÁN, Enrique, *Consejero de Ambos Mundos. Vida y Obra de Juan de Solorzano Pereira (1575-1655)*, Madrid, Fundación Mapfre, 2007.
- GRUNEBaum, Gustave E. von, *El Islam. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, vol. XV de la *Historia Universal Siglo XXI*, Madrid, Siglo XXI, 9^a, 1990 (1^a ed. alemana, 1971).
- HERNANDO SÁNCHEZ, Carlos José, "[Estar en nuestro lugar representando nuestra propia persona. El gobierno virreinal en Italia y la Corona de Aragón](#)", en Ernest Belenguer (coord.), *Felipe II y el Mediterráneo*, 5 vols., Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1999, vol. III, pp. 215-338
- HESPANHA, António Manuel, *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.
- IMBER, Colin, *The Ottoman Empire. The Structure of Power, 1300-1650*, Basingstoke, Palgrave, 2002.
- INALCIK, Halil, *The Ottoman Empire. The Classical Age, 1300-1600*, Londres, Phoenix, 2^a, 1995 (1^a 1973),
- JEDIN, Hubert, *Historia del Concilio de Trento*, 4 tomos, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972-1981.
- JOUANNA, Arlette, *La France du XVI^e siècle, 1483-1598*, París, Presses Universitaires de France, 2006.
- JOUANNA, Arlette, *Le pouvoir absolu. Naissance de l'imaginaire politique de la royauté*, París, Gallimard, 2013.
- JOUANNA, Arlette, *Le prince absolu. Apogée et déclin de l'imaginaire monarchique*, París, Gallimard, 2014.



- JOUANNA, Arlette, *Le sang des princes. Les ambiguïtés de la légitimité monarchique*, París, Gallimard, 2022.
- JULEROT, Véronique, « *Y a un grant desordre* ». *Élections épiscopales et schismes diocésains en France sous Charles VIII*, París, Publications de la Sorbonne, 2006.
- JULIEN, Charles-André, *Histoire de l'Afrique du nord. Tunisie-Algérie-Maroc de la conquete arabe a 1830*, París, Payot, 1978.
- KNECHT, Robert J., *The Rise and Fall of Renaissance France*, Londres, Fontana Press, 1996.
- KOENIGSBERBER, Helmut Georg, *Politicians and Virtuosi. Essays in Early Modern History*, The Hambledon Press, Londres y Roceverte, 1986.
- KRYNEN, Jacques, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*, París, Gallimard, 1993.
- KRYNEN, Jacques, *L'idéologie de la magistrature ancienne*, París, Gallimard, 2009.
- KÜNG, Hans, *La Iglesia Católica*, Barcelona, Mondadori, 2002.
- LEMAIRE, André, *Les lois fondamentales de la Monarchie française d'après les thóriciens de l'Ancien Régime*, París, Albert Fontemoing, 1907.
- MONACO, Michele, *Lo stato della Chiesa*, 2 vols., Lecce, Milella, 1971.
- MOTTA, Franco, Bellarmino. *Una teologia politica della Controriforma*, Morcelliana, Brescia, 2005.
- MOUSNIER, Rolan, *La plume, la faucille et le marteau. Institutions et société en France du Moyen Age à la Révolution*, París, Presses Universitaires de France, 1970.
- NAEF, Werner, *La idea del Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Aguilar, 1973.
- NORDMAN, Daniel, *Frontières de France. De l'espace au territoire XVI^e-XIX^e siècle*, París, Gallimard, 1998.
- OAKLEY, Francis, "The conciliar heritage and the politics of oblivion", en Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki, y Christopher M. Bellitto (eds.), *The Church, the Councils, and Reform. The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington, D.C., Catholic University of America Press, 2011, pp. 82-97.
- OAKLEY, Francis, *The Watershed of Modern Politics. Law, Virtue, Kingship and Consent (1300-1650)*, New Haven y Londres, Yale University Press, 2015.
- PROSPERI, Adriano, *Il Concilio di Trento: una introduzione storica*, Torino, Einaudi, 2001.
- RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel, *Gattinara: Carlos V y el sueño del Imperio*, Madrid, Sílex, 2005.
- RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel, *La edad de oro de los virreyes. El virreinato en la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 2011.
- RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel, *El conde duque de Olivares. La búsqueda de la privanza perfecta*, Madrid, Polifemo, 2017.
- RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel, *Olivares. Reforma y revolución en España (1622-1643)*, Madrid, Arzalia, 2023.



- RIVERO RODRÍGUEZ, Manuel y GAUDIN, Guillaume (coords.), *“Que aya virrey en aquel reyno”. Vencer la distancia en el imperio español*, Madrid, Polifemo, 2020.
- RODRÍGUEZ GIL, Magdalena, *La “incorporación” de reinos. Notas y textos doctrinales de derecho común*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2002.
- RUIZ IBÁÑEZ, José Javier, *Hispanofilia. Los tiempos de la hegemonía española*, 2 vols., Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2022.
- RUIZ IBÁÑEZ, José Javier – Sabatini, Gaetano, “Monarchy as conquest: violence, social opportunity, and political stability in the establishment of the Hispanic Monarchy”, en *Journal of Modern History*, 81 (2009), pp. 501-536.
- SCANDELLARI, Simonetta, [“El Concejo y Consejeros del Príncipe: algunos aspectos de la literatura política española del siglo XVI”](#), *Res Publica*, 15 (2005), pp. 49-75.
- SCHAUB, Jean-Frédéric, *Le Portugal au temps du comte-duc d’Olivares (1621-1640). Le conflit de juridictions comme exercice de la politique*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.
- SOLA, Emilio, *Un Mediterráneo de piratas. Corsarios, renegados y cautivos*, Madrid, Tecnos, 1988.
- SORIA MESA, Enrique, “Nuevas visiones de viejos pasados. La genealogía al servicio de una sociedad que fue genealógica”, en Juan Francisco Pardo Molero y José Javier Ruiz Ibáñez (dirs.), *Los mundos ibéricos como horizonte metodológico. Homenaje a Isabel Aguirre Landa*, Valencia, Tirant Humanidades, 2021, pp. 201-239.
- TIERNEY, Brian, *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- ULLMANN, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- VALDEÓN BARUQUE, Juilio (ed.), *Visión del reinado de Isabel la Católica. Desde los cronistas coetáneos hasta el presente*, Valladolid, Instituto Universitario de Historia de Simancas, 2004.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio (ed.), *Isabel la Católica y la política*, Valladolid, Instituto Universitario de Historia de Simancas, 2001.
- VATIN, Nicolas y VEINSTEIN, Gilles, *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, déposition et avènements des sultans ottomans (XIV-XIX siècle)*, París, Fayard, 2003.
- VILLARROEL GONZÁLEZ, Óscar, *El rey y el papa. Política y diplomacia en los albores del Renacimiento (el siglo XV en Castilla)*, Madrid, Sílex, 2009.



TEMA 4

CIUDADES Y REPÚBLICAS

Sumario:

4.1 La República de Venecia y las repúblicas italianas

4.2 Repúblicas urbanas en la Corona de Castilla y en la Corona de Aragón

4.3 Las ciudades y el rey de Francia

4.4 Las repúblicas del norte de África

Pese a la tajante distinción de Maquiavelo, en el arranque del primer capítulo de *El príncipe*, según la cual “todos los estados (...) han sido y son repúblicas o principados” (1981, 31; 1989, 258a), durante buena parte de la Edad Moderna, **el término república no era necesariamente antónimo de monarquía**, sino que contenía un amplio conjunto de significados, entre los que se incluían el **espacio político comunitario**, el gobierno de los **intereses comunes**, las **instituciones** y la **constitución**. Como herencia de la Antigüedad y del pasado ciudadano medieval, desde el Renacimiento se desarrolló una idea de los **valores republicanos** que se identificaba crecientemente con la **participación** política y la **libertad** del individuo, en tanto que sujeto de derechos políticos. En el norte de Italia, especialmente a partir del ejemplo de Venecia y de la intensa combinación entre reflexión teórica y práctica política que se vivió en Florencia, se desarrollaron los ideales republicanos clásicos, que partían de la idea de un *vivere libero* que combinaba la defensa de la libertad y de los bienes y derechos de los ciudadanos frente a cualquier arbitrariedad, con el ejercicio de derechos de participación en el gobierno (Van Gelderen y Skinner, 2002, I, 1-9). Estos ideales no entraban en contradicción con la **tradición comunal y corporativa** de las ciudades del resto de Europa: los derechos y privilegios locales en materia económica, fiscal o de



autogobierno (que desde la Edad Media habían hecho de las ciudades una especie de señorío colectivo), generaron una tradición de libertades urbanas que las erigía en **actores políticos con personalidad propia** frente a los reyes, los nobles o la Iglesia. No es extraño, pues, que, en las ciudades de las grandes monarquías del Mediterráneo occidental, Francia y España, hubiese una notable tradición de participación pública, centrada sobre todo en la **defensa del bien común**, de modo que las libertades cívicas, aunque en constante mutación, convivían con la lealtad a una testa coronada. Dicho de otro modo: la flexibilidad de las formas políticas modernas hacía posible **la convivencia de una tradición de libertades republicanas con instituciones monárquicas** (Herrero Sánchez, 2017; Quijano Velasco, 2017, 40-51). Ahora bien, las ciudades europeas experimentaron, a lo largo de la Edad Moderna, un proceso de aristocratización que había de transformar tales libertades. Por otra parte, el gobierno comunal no puede considerarse exclusivo de la Cristiandad. Antes al contrario, en el mundo islámico de la Edad Moderna, y concretamente en el norte de África, también había entidades que canalizaban la participación de la comunidad en el poder, aunque la presencia hispana y otomana pudiera distorsionarlas.

En este tema, al igual que hemos hecho en los anteriores, no vamos a repasar la historia de formaciones políticas concretas a través de los acontecimientos, sino que analizaremos la vida institucional de las ciudades y repúblicas, al objeto de entender sus respectivos marcos constitucionales, a partir de cuatro ejemplos: el mito de Venecia y su influjo en Italia, el republicanismo hispánico de los siglos XVI y XVII, la singular relación entre ciudades y monarquía en la Francia de la Edad Moderna y las formas más o menos republicanas (entendidas como participación política de la comunidad) en el norte de África.

4.1 La República de Venecia y las repúblicas italianas

Como señalan John Martin y Dennis Romano, la aparentemente inocua declaración de Maquiavelo con que iniciábamos este tema, ha tenido tal impacto en los historiadores que, a la hora de analizar políticamente el Renacimiento italiano, sus estados han sido sistemáticamente clasificados en una de las dos categorías. Aquí nos interesaremos especialmente por la primera, por las repúblicas italianas, especialmente la de Venecia. Cabe



señalar, de entrada, que la clasificación maquiaveliana no está exenta de problemas pues, como una parte de la historiografía de las últimas décadas ha señalado, en la Serenísima pueden encontrarse **elementos de los dos sistemas**: una **constitución republicana** para el gobierno de la ciudad, y una **actitud señorial** o principesca, ejercida colectivamente por los ciudadanos de Venecia, hacia los territorios de la Terraferma y las colonias del imperio marítimo (Martin-Romano, 2000, 9-10). Otro tipo de dualismo, que no encaja bien en la distinción del secretario florentino, puede achacarse a la república de Florencia y a muchas otras ciudades-estado italianas desde la Baja Edad Media: la convivencia de instituciones y estructuras republicanas con un poder personal fuerte. Pero lo arraigado de dicha distinción tiene que ver no solo con la influencia de Maquiavelo, sino también con el impacto que ha tenido entre los historiadores el estudio del llamado **republicanismo cívico**.

Desde mediados del siglo XX, especialmente a partir de la publicación de los influyentes trabajos de [Hans Baron](#), el republicanismo italiano se convirtió en uno de los principales objetos de estudio de la historiografía política y cultural de la Edad Moderna. Según una interpretación ya clásica, el **humanismo cívico** (a partir del ideal del *vivere libero* y el cultivo de las virtudes ciudadanas enfocadas a la participación en la vida política y al gobierno) tuvo su origen en la república de Florencia, desde donde se habría difundido por las demás ciudades italianas, y habría rebasado los Alpes para influir sobre los gobiernos republicanos del norte de Europa. Pero esta visión positiva tenía su contrapunto en otras aproximaciones que tenían en cuenta, por un lado, el retroceso mercantil e industrial italiano frente al norte de Europa, y, por otro, la desnaturalización de las instituciones y prácticas republicanas de gobierno en las ciudades, a causa del creciente peso de príncipes y oligarquías. Venecia, más incluso que Florencia, constituye el mejor ejemplo de esta dualidad del pasado republicano italiano, pues el optimismo con que veían sus instituciones autores como [Frederick C. Lane](#) o [William Bouwsma](#) contrasta con los juicios negativos sobre su economía y sociedad vertidos por Fernand Braudel, Angelo Ventura o Marino Berengo. Al margen de estas visiones contrapuestas, en las últimas décadas, más que centrarse en lo exitoso o fallido del modelo, los historiadores han insistido en el funcionamiento concreto de sus estructuras, a saber: cómo se articulaban política y socialmente las instituciones de la República, dada su variada composición económica, sociológica, étnica y cultural, cómo se proyectaban en la práctica dichas estructuras sobre los grupos sociales **y qué ideas había en torno a ellos**. Es esta la dirección que tomaremos aquí, centrándonos en cómo se organizaba política y constitucionalmente la República y cómo se interpretaba esa organización por los intelectuales, especialmente en la primera Edad Moderna. Y, entre esas interpretaciones, tuvo una importancia decisiva el “**mito de Venecia**”, no únicamente como discurso más



o menos tópico sobre la realidad veneciana, sino por la poderosa influencia que ejerció en las otras repúblicas de la Península (singularmente Florencia), en el resto de Europa, y hasta en los nacientes Estados Unidos.

Durante siglos la República de Venecia despertó la admiración universal por la pujanza de su marina mercante y de guerra, por el éxito de sus empresas comerciales y por el esplendor artístico y arquitectónico de la ciudad; esa admiración se trasladó a su sistema político, considerado como una especie de paradigma del gobierno ideal, que habría hecho posible la longevidad de la república. Todo ello combinado dio pie a una visión mítica que “la dibujaba como una república ideal, un poderoso imperio marítimo y un estado independiente en el que los nobles venecianos se consagraban a los ideales del humanismo cívico y a las virtudes comerciales de sobriedad, trabajo duro y sacrificio”. La belleza de la ciudad, la estabilidad del gobierno, la grandeza de su imperio, la piedad de sus ciudadanos y su libertad eran algunos de los elementos de ese mito, tal y como los enumeró la historiadora italiana [Gina Fasoli](#) (cf. Martin-Romano, 2000, 1-9), que alcanzó proporciones extraordinarias más allá de lo puramente político, sintetizando la opinión generalizada en Europa de que la República de San Marcos se había dotado de unas instituciones articuladas en un sistema político equilibrado que le garantizó su larga perdurabilidad en el tiempo (Riklin, 2006, 113-114 y 118-119; Berns, 2005, 25-28). La clave de ese sistema estaba en la adaptación que los venecianos habían hecho del modelo de **constitución mixta**. El gobierno de Venecia estaba constituido por una serie de instituciones que garantizaban la presencia de los tres regímenes que consagraba la tradición clásica. El poder monárquico estaba representado en el **dux** (voz latina, en castellano *dogo*, en italiano, *doge*), magistratura unipersonal y vitalicia, pero electiva; aunque sus atribuciones de representación y simbólicas eran considerables y muy vistosas, en la práctica su capacidad estaba limitada por **instituciones consiliares y representativas**, a saber, de un lado el **Consejo Mayor**, que, pese a su composición oligárquica, se consideraba que representaba la democracia, y, de otro lado, el **Senado** y el **Consejo de los Diez**, exponentes de la aristocracia (Gaille-Nikodimov, en Ídem, 2005, 41-42).

El Consejo Mayor, Gran Consejo o *Maggior Consiglio*, estaba formado por los **ciudadanos que gozaban del derecho a desempeñar magistraturas**, es decir los miembros de las familias inscritas en el llamado *Libro d'Oro*, que era el registro de la nobleza véneta. Ese libro era resultado del **proceso de exclusión** y cierre del grupo que se había desarrollado entre 1297 y 1323, conocido como *Serrata*. Tradicionalmente se consideraba que la *Serrata*, o cierre del Consejo a todo el que no fuera noble, se había decidido al aprobarse nuevos reglamentos de elección para dicho Consejo en 1297, pero, en realidad, ese reglamento no suprimió todas las posibilidades de elegir para la institución *novi homines*, o sea,



hombres nuevos cuyos antepasados no hubiesen formado parte del Consejo. Además de aquellos que sí habían formado parte, podían ser elegidos quienes contaran con la aceptación del mismo Gran Consejo y de la Quarantia (o Consejo de los Cuarenta, que funcionaba como tribunal supremo), o, por la **vía de gracia**, aquellos que propusiera el dux, con consentimiento de otros magistrados. En realidad, la primera vía se redujo a la nada, pues, aunque no lo estableciese así ningún reglamento formal, el Consejo solo aceptaba a quienes tuviesen antecedentes familiares en el mismo Consejo. Pero la segunda vía sí fue fructífera: no en vano, el dux [Pietro Gradenigo](#) dio acceso a un número importante de nuevos miembros, en parte refugiados de [San Juan de Acre](#) (caída a fines del siglo XIII en manos de los mamelucos), pero también **plebeyos ricos**. Solo a partir de mediados de la década de 1310, cuando comenzaba a sentirse la nueva situación económica de estancamiento y la política comercial veneciana se hacía más hostil hacia los extranjeros, se impusieron políticas de cierre del acceso a las magistraturas. En 1315, se ordenó anotar en un registro a todo miembro elegido para el Gran Consejo (era el principio del *Libro d'Oro*); en 1321, se decidió que todo noble tendría su sitio en el Consejo; y, en 1323, se aprobó que solo podría elegirse *per gratiam* a quienes tuviesen antepasados en el Consejo. En lo sucesivo el procedimiento de gracia se limitaría a **momentos excepcionales**, como a raíz de la [Guerra de Chioggia](#), y caería en desuso en los siglos XVI y XVII (Rösch, en Martin-Romano, 2000, 67-88). La oligarquización de la República de San Marcos era un hecho.

A la altura del siglo XVI, esto suponía que entre mil quinientas y dos mil personas, en una ciudad que contaba unos 150 000 habitantes, tenían derecho de asistencia al Consejo Mayor. El Consejo tenía la facultad de votar las leyes, elegir a los magistrados, tanto de la ciudad como del imperio ultramarino y de la Terraferma, y de repartir premios y recompensas. Sin embargo, sus dimensiones lo hacían poco práctico para el gobierno diario, de modo que otros cuerpos asumieron diversas funciones. Es el caso del **Senado**, que, sin embargo, no tardaría en convertirse en una entidad tan poco eficaz como el Consejo Mayor, pues acabó alcanzando un elevado número de miembros. Sí que tenían un carácter ejecutivo tanto el **Colegio**, o *Pien Collegio*, como el **Consejo de los Diez**. El primero, compuesto por veintiséis “sabios” elegidos por el Consejo Mayor, aplicaba decisiones del Senado y proponía asuntos para la deliberación en los órganos superiores. Pero, en el siglo XVI, el Consejo de los Diez, inicialmente un órgano judicial, había acaparado atribuciones militares y navales, lo que lo convirtió en el órgano ejecutor de la política expansiva de la



República, tanto en tierra como en mar. Con todo, a raíz de la pérdida de Chipre a manos de los turcos (1573), el movimiento político autodenominado de los **jóvenes** (en contraposición a los viejos, partidarios del orden tradicional) forzó un recorte de sus competencias¹.

Pese al proceso de oligarquización y las dificultades de funcionamiento que, como acabamos de ver, arrastraban algunas instituciones, la forma de gobierno véneta comenzó a considerarse paradigma de perfección constitucional y clave del éxito de la república, en el interior y el exterior, ya en el siglo XV. Pero la reflexión que acompañaba esta idea no estaba exenta de polémica, ya que, para algunos autores, el encumbramiento de la constitución de la República de San Marcos tenía como consecuencia **denostar la de la República Romana**. Si Venecia era ejemplo de armonía, paz interior y concordia, Roma había tenido una historia de desunión y discordias permanentes. Pero, como vimos en el Tema 1, era opinión general que precisamente la agitada historia de Roma había sido la responsable, en una complicada evolución, de su constitución característica; por el contrario, Venecia, de acuerdo con los autores que difundieron el mito, habría tenido **la misma constitución desde sus orígenes**. Que esta última idea no casara muy bien con la realidad histórica (pues la constitución de la República de Venecia no dejó de reajustarse al calor de los conflictos sociales y políticos), no era relevante; lo verdaderamente importante residía en el componente de idealidad que había de caracterizar la imagen de Venecia.

El exiliado griego [Jorge de Trebisonda](#) lo entendía así, al situar la constitución veneciana en la órbita del pensamiento de Platón. Según este autor, hablar de la constitución ideal y hablar de Venecia eran lo mismo, pues la República de San Marcos seguía el modelo de **ciudad platónica perfecta**. Como ya habían hecho varios autores, Trebisonda relacionaba esta superioridad con el carácter “mixto” de sus instituciones: la monarquía del dux, la participación democrática del “pueblo” (ciertamente selectiva, y como él mismo enfatizaba, “aristocratizada”), a través del Consejo Mayor, y el dominio aristocrático de los magistrados, se correspondían con las instituciones descritas por Platón en *La República* y *Las Leyes*. Sin embargo, Platón apenas había desarrollado en sus textos la idea de constitución mixta, a diferencia de Aristóteles o, sobre todo, Polibio y Cicerón. Que Trebisonda eligiese a Platón como autoridad tenía otro motivo, pues le permitía plantear la **oposición entre una constitución fruto de la**

¹ La información de este párrafo ha sido proporcionada por el Prof. Jorge Catalá.



evolución histórica, de la práctica, y **otra fruto del puro razonamiento**. Para él, lo decisivo del ordenamiento político véneto estaba en la **identidad que había mantenido desde su fundación**; es decir, que los venecianos, sin necesidad de una compleja evolución, habían dado desde el principio con el sistema perfecto de gobierno, fruto de un **designio racional** y no de una práctica azarosa. Al igual que la constitución espartana promulgada por Licurgo, la de Venecia era fruto de una **reflexión intelectual** que había plasmado la **mejor idea posible de constitución**, válida no solo para Venecia sino para cualquier tiempo y lugar. Por su parte, Roma, exponente del otro tipo de constitución (fruto de la evolución histórica), así como ejemplo de falta de unidad, experimentó tantos cambios que difícilmente podía considerarse la misma ciudad a lo largo de los siglos. Al contrario que Roma, Venecia ofrecía un ejemplo tan palmario de estabilidad y prosperidad, de **identidad consigo misma** a través de los tiempos, que solo podía atribuirse a la perfección del razonamiento que la había concebido. Al igual que las ideas puras del pensamiento platónico, Venecia emergía como emanación del gobierno perfecto. Es más, el elogio de Jorge de Trebisonda superaba el modelo de Platón, pues no se limitaba a la constitución, sino que se extendía a los ciudadanos. Platón había contrapuesto la necesidad de obedecer las leyes a los deseos de los ciudadanos, sujetos normalmente a sus pasiones; esto generaba una tensión entre la **persuasión** y la **coerción**, como métodos para conseguir la sujeción a las leyes: como la primera no siempre funcionaba, en determinados momentos **era necesario que un tirano** forzase el cumplimiento de las leyes, hasta que los ciudadanos se habituasen a estas y sus deseos coincidieran con su deber de obediencia. Para Trebisonda, en el caso de los venecianos no había habido necesidad alguna de tirano, pues, dado el **carácter aristocrático del pueblo**, la persuasión era suficiente para que acomodasen sus voluntades a las leyes (Berns, 2005, 25-38).

A principios del siglo XVI Venecia servía de modelo y espejo a muchos autores italianos que teorizaban sobre el gobierno ideal. Especialmente por los florentinos, cuya República, en esa época, atravesaba una difícil coyuntura, **oscilando entre gobiernos republicanos, carismáticos** ([Savonarola](#)) o **abiertamente principescos o “tiránicos”** (bajo la influencia de los Médicis). De hecho, la ciudad del Arno podía considerarse la antítesis de la República de San Marcos, pues su evolución, tal y como era recordada por los escritores locales (incluido Dante en *La divina comedia*), se había caracterizado por la oposición y la lucha de grupos sociopolíticos, en concreto la élite de *ottimati* y los distintos niveles del



popolo, en alianzas cambiantes, que había dado lugar a esa alternancia de regímenes. Asimismo, el persistente clima de enfrentamiento político y social en Florencia, que tanto recordaba a la Roma republicana, había desembocado en la captación de clientes por parte las élites, lo que condujo a gobiernos oligárquicos cuyos miembros aplicaron a sus familias los ideales del humanismo cívico, presentándose como protectores del pueblo. Una tendencia que cristalizó en los Médicis, quienes, merced a su inmensa fortuna, conseguida gracias a sus estrechas relaciones con la Santa Sede y su participación en las finanzas de la Iglesia, se erigieron en los mayores patronos de la república y los principales soportes económicos de su actividad política. Como *patres patriae*, primero, y más tarde como grandes duques de Toscana, dominaron la ciudad y su región, con pocas y breves interrupciones, entre 1434 y 1737 (Najemy, 2008).

Esta particular evolución explica el interés de los escritores florentinos del siglo XVI por el modelo veneciano, que tanto difería del suyo. Pero su interés no era acrítico, sino todo lo contrario: partiendo de principios de inspiración aristotélica, al considerar que a cada ciudad o comunidad le cuadraba mejor un régimen político determinado, según su peculiar naturaleza, se concluía que, dado que Venecia y Florencia no tenían idéntica naturaleza, el modelo de la primera no podía adaptarse íntegramente a la segunda. Por eso, autores como [Francesco Guicciardini](#) o [Donato Gianotti](#) se limitaban a recomendar, de la constitución veneciana, solo aquello que estimaban válido para su ciudad natal, según su naturaleza. Maquiavelo se apartó de esta tendencia, pues desdeñaba abiertamente a Venecia y su modelo de “república aristocrática”, prefiriendo, con mucho, la “república popular” y conflictiva de Roma (Gaille-Nikodimov, 2005, 46-56), que veía más próxima (no idéntica) a su ciudad natal. Como es sabido, ni los admiradores de Roma ni los que miraban hacia Venecia consiguieron evitar la deriva de Florencia, y la Toscana, hacia el principado.

Otro de los aspectos de la República de San Marcos que, en el tránsito del Cuatrocientos al Quinientos, podía resultar interesante a los florentinos era la **relación con la Terraferma**, pues, de cara a sus proyectos de conquista, podían tomar ejemplo de las relaciones entre Venecia y las diferentes repúblicas que ocupó. En su expansión territorial, espoleada por el interés de muchos nobles por adquirir tierras en lo que se llamaría la Terraferma, Venecia incorporó a su dominio entidades de muy diversa índole: **ciudades-estado** de gobierno republicano (más o menos dominadas por personalidades individuales), en concreto Treviso, Padua, Vicenza, Verona, Brescia y Bérgamo; territorios rurales donde



predominaban los **poderes feudales**, como el Veronese y Friul; y una infinidad de **pequeñas comunidades rurales que habían funcionado como repúblicas**. Para garantizar la estabilidad de sus conquistas, Venecia, en una estrategia que no difiere demasiado de otras potencias imperiales, llegó a acuerdos muy variados con los grupos dirigentes de las provincias, aunque, a diferencia, por ejemplo, de la Monarquía Hispánica, sin desplegar una armazón institucional y representativa elaborada, sino más bien una estructura **informal**, basada no tanto en los gobernadores (que a menudo desempeñaban con renuencia sus cargos), como en **redes flexibles de poder**, o sea relaciones familiares, de facción, patronazgo, etc. Esto implicaba que los vínculos con cada nivel territorial y de poder no estaban claramente definidos, de manera que, aunque se pactara con las élites aristocráticas, tanto urbanas como feudales, **las comunidades rurales podían encontrar vías para una acción política propia**.

El grado de integración de todas estas entidades en la estructura de la República sería puesto a prueba en la [Guerra de la Liga de Cambrai](#), especialmente a raíz de la [batalla de Agnadello \(1509\)](#), cuando el dominio veneciano de la Terraferma se desplomó. Entonces se demostró que las aristocracias, especialmente, los antiguos grupos dirigentes de repúblicas antaño independientes se mostraron muy dispuestas a pactar con las monarquías coaligadas contra Venecia, incluso a reconocer una **sumisión a un monarca lejano** (particularmente al emperador), como medio de sacudirse la cercana tutela veneciana. Por el contrario, **muchas de las comunidades rurales** se opusieron a la llegada de los potentados extranjeros y **lucharon para mantener su vinculación con Venecia**. Esto se debía a varios motivos: estas comunidades podían encontrar en las instituciones de la República **aliados contra el poder de los señores feudales y de las ciudades**, pues la informalidad de relaciones políticas instaurada por Venecia en su imperio permitía que las repúblicas rurales canalizasen sus quejas a través los tribunales venecianos. En los últimos tiempos, las costumbres de aquellas comunidades tocantes a sus prácticas políticas, como la representación, la negociación con los señores, la celebración de asambleas, la capacidad de actuar como comunidad y delegar en síndicos, etc., habían sido sistematizadas por notarios que actuaban en nombre de aquellas comunidades y cuyo conocimiento del derecho romano dio mayor solidez a dichas costumbres, lo que proporcionaba fundamentos y razones a sus reclamaciones jurídicas ante los tribunales. Además, para muchas de las pequeñas comunidades rurales, el **mercado de Venecia**, que demandaba gran cantidad de productos agrarios y artesanales, suponía una oportunidad extraordinaria para colocar sus productos a buen precio.



Funcionando a modo de pequeñas repúblicas rurales, estas *comunas* fueron definiendo su personalidad a través de sus pleitos con los señores, constituyéndose, así mismo, en potenciales aliados de la República.

Un caso notable fue la comunidad de **Buia**, en Friul. Buia gozaba de estatutos comunales y un Consejo propio concedido por carta de su antiguo señor, el patriarca de Aquileia, en 1371. Sus nuevos señores, los Savorgnan, se comprometieron, cuando se hicieron con el lugar, a mantener esa situación; del mismo modo, los venecianos, al incorporar la provincia a su imperio, en 1420, mantuvieron la posición señorial de los Savorgnan; y estos, finalmente, ya bajo dominio veneciano, reconocieron determinadas exenciones feudales a la comunidad en un acuerdo de 1506. Por tanto, a principios del siglo XVI la dependencia de Buia con respecto a Venecia pasaba por el doble reconocimiento del señorío de los Savorgnan y de los derechos de la comunidad. Con todo, las diferencias entre señores y campesinos se hicieron especialmente sensibles con la guerra y la demanda por parte de los primeros de servicios de guardia y reparación de fortalezas, que los segundos, en aplicación del acuerdo de 1506, se negaron a conceder. Pese a determinados conatos de violencia, el conflicto se llevó por la **vía jurisdiccional**: la comuna de Buia, liderada por la saga de notarios de los Rizzardi, aprovechó las diversas instancias judiciales de la República para conseguir que se reconocieran sus derechos. En consecuencia, la comunidad y sus costumbres y prácticas de autogobierno pervivieron. Ahora bien, la pervivencia de comunidades rurales como la de Buia, que funcionaban como pequeñas repúblicas, en el seno del dominio continental de Venecia, no se debía a la ideología republicana de la ciudad de los canales, sino, más bien, a la flexibilidad del sistema judicial que hacía posible la defensa de los derechos locales. Se trataba, pues, de un republicanismo que no debía nada al modelo veneciano, sino a las tradiciones comunales, si bien se benefició del dominio veneciano, que hizo posible la institucionalización del conflicto a través de los tribunales (Muir, 2000).

Episodios como este pueden ayudar a entender la especie de **antimito** que, con el transcurrir de los siglos, fue forjándose en torno a Venecia. Ya a principios del siglo XV, las ambiciones territoriales de la República empezaron a criticarse como si su objetivo fuese el dominio de toda Italia, lo que despertaba el recelo, cuando no la animadversión, de sus vecinos. El mismo Maquiavelo escribió en 1503 que se respiraba un “odio universal” contra los venecianos. Un siglo después, el gobierno de Venecia había dejado de gozar de buena prensa en algunos medios, pues se lo consideraba



como una especie de “tiranía opresiva y secretista”. Y en el siglo XVIII, cuando el republicanismo europeo radical y patriota buscaba la participación política de amplios sectores sociales, la extrema oligarquización del gobierno veneciano (solo un 2% de la población pertenecía a la nobleza que tenía derechos políticos) lo convertía, según sentenció Rousseau, en un “simulacro” de república (Martin-Romano, 2000, 4). No es descabellado conjeturar que las primeras ideas de este antimito tuviesen que ver con la negativa percepción que desarrollaron las aristocracias y élites urbanas de la Terraferma, a medida que iban cayendo bajo el dominio veneciano, que no les ofrecía ventajas, sino más bien dificultades para controlar sus señoríos con sus pequeñas repúblicas rurales. Esa percepción se reforzaría con la consolidación del poder territorial veneciano a lo largo de la Edad Moderna, y daría pábulo a la paradoja de un gobierno que favorecía, con procedimientos republicanos, a la aristocracia en la ciudad, pero la sometía en el campo.

4.2 Repúblicas urbanas en la Corona de Castilla y en la Corona de Aragón

Durante la Edad Moderna, la mayoría de los escritores políticos europeos, incluidos los españoles, identificaban el **concepto de república** con las **ciudades libres italianas** no sujetas a superior, y especialmente con el gobierno de Venecia, convenientemente mitificado, como acabamos de ver. Sin embargo, el término mantuvo otros muchos sentidos también recogidos en la literatura política, tanto el literal de “asuntos públicos” (= *res publicae*) como, especialmente, el de **comunidad**. Además, los vocablos de **ciudad** y **ciudadano** evocaban las obligaciones y privilegios que conllevaba la vida urbana: la participación virtuosa en las instituciones representativas, el desempeño de cargos de gobierno del municipio, así como el cumplimiento de los **deberes cívicos**, a saber, el pago de impuestos, la colaboración en tareas comunes o la pertenencia a la **milicia urbana**. Con estas diversas ideas, y teniendo en cuenta los diferentes equilibrios constitucionales de Castilla y Aragón, en las ciudades de ambos conjuntos territoriales se desarrollaron tradiciones de compromiso con el gobierno urbano y prácticas de participación y representación (Gil Pujol, 2008, 111-115).



La tradición de vida activa y participación política ciudadana de las grandes urbes de la Corona de Aragón, que puede entenderse como republicanismo, se basaba en los **privilegios y libertades** de que gozaban. Los concejos locales (*consells*, *concellos*, concejos) de las principales ciudades de Aragón, Cataluña, Valencia, Mallorca y Cerdeña poseían numerosas atribuciones y se renovaban según normas específicas que, si en un principio habían estado abiertas a los diversos estamentos de la ciudad, acabaron por garantizar el control a las minorías dirigentes, especialmente al grupo de **ciudadanos o ciudadanos honrados**. Estos, adoptando los criterios propios de la época, fundados en el **honor**, se definían precisamente por su acceso a los cargos públicos, basado en su condición de vecinos que vivían de sus rentas o de un trabajo no degradante, en un nivel próximo a los grados inferiores de la nobleza; asimismo, articularon un gobierno urbano que, presentado en términos de bien común, coincidía, en buena medida, con sus intereses. Ni siquiera el creciente intervencionismo de la Corona en los sistemas de elección de las autoridades municipales alteró el predominio político de los ciudadanos; únicamente se abrieron ciertas vías a la penetración en los gobiernos locales de miembros de determinados estratos de la nobleza (como los **caballeros**). Por otra parte, dicho intervencionismo favoreció que se sellaran acuerdos tácitos entre el rey y las oligarquías locales, las cuales, a cambio de colaborar con la política regia, conseguían la confirmación de su posición de dominio urbano, amén de la posibilidad de integrarse en el servicio al rey (Amelang, 1986; Pérez García, 1989; Corteguera, 2005). Los municipios menores reproducían, a su escala, estas pautas de vida política y relaciones, si bien, en función de la composición de la sociedad local, en las villas o lugares preponderantemente agrarios los labradores acomodados solían controlar los cargos del gobierno local, con posibilidad, en algunos casos, de acceder a los oficios regios con sede en la localidad (Viciano, 2008).

En la Edad Moderna, las ciudades capitales de los reinos de la Corona de Aragón mantuvieron, aunque el rey ya no residiera en ellas, la conciencia de su rango de *caput regni*, manifestada tanto en sus instituciones como en su actividad económica, pero también en edificios y espacios simbólicos, y, significativamente, en las relaciones de colaboración y correspondencia que entablaban entre sí, a menudo calificadas como “amistad” o “hermandad” (Gil Pujol, 2017; Pardo Molero, 2020). Cronistas y memorialistas locales ensalzaban aquellas urbes y sus instituciones de gobierno, comparándolas **con las de la antigua Roma** (Senado, cónsules, tribunos), y, en no pocas ocasiones, insistiendo en su **condición mixta**



y **equilibrada**, al combinar magistraturas que integraban diversos estamentos, lo que, en realidad, a lo largo de los siglos XVI y XVII, fue cada vez más un recuerdo que una realidad. Con todo, se insistía en el **carácter republicano de la ciudad**, aunque estuviese sujeta a un rey, y se recurría a **metáforas del buen gobierno** urbano que, en línea con el pensamiento aristotélico, se parangonaba con el regimiento de la casa o con el cuerpo

Ya es tiempo que tratemos del gouierno de la República de Valencia. Porque, según doctrina de Platón, es el orden ánima del vniuerso: y a esta cuenta serán cuerpos sin ánima los que no le tienen. No morirá deste mal la nuestra, según que es marauilloso el concierto político de su gouierno. Este participa de República libre y de súbdita a su Rey y señor.

Gaspar Escolano, 1610-1611, Libro V, col. 1077

humano. Ciertamente, la existencia de **cauces institucionales para el debate político**, como las **Cortes**, las **Juntas estamentales** (asambleas de brazos fuera de Cortes), las Diputaciones del General, y, en Aragón, el [tribunal del Justicia](#), favoreció la existencia de un clima de participación política. En un sentido más amplio, además, las prácticas de naturaleza republicana se reproducían en las diputaciones y juntas estamentales de

los territorios aragoneses, que ostentaban distintos grados de representación y participación política en los asuntos del reino, con un alcance superior al local, canalizando la intervención de múltiples actores (Pardo Molero, 2021). Pero las [Alteraciones de Aragón](#) (1591) y la Revuelta catalana y la Guerra dels Segadors (1640-1652), tuvieron un impacto sensible en estas tradiciones y discursos, ya que **atenuaron las loas a la libertad y al compromiso cívico** (que podían leerse como simpatía por los movimientos de rebeldía), para reemplazarlas progresivamente por la exaltación de la **fidelidad** (o **lealtad**) de los municipios a la Corona (Gil Pujol, 2008, 122-127; Corteguera, 2005).

Si las libertades municipales, más o menos republicanas, de la Corona de Aragón, hasta la promulgación de los Decretos de Nueva Planta, son casi un lugar común en la historiografía, no ocurre así con su equivalente castellano. Durante el siglo XIX y casi todo el XX, los historiadores consideraron que las ciudades castellanas habían sido **tempranamente sojuzgadas por la Corona**. Según esta interpretación, los Reyes Católicos, al instituir la [Santa Hermandad](#), habrían impuesto el control regio de las **hermandades** anteriores (asociaciones de ciudades para mantener la paz pública), y al introducir en las ciudades la figura del **corregidor**, que pasaría a presidir el cabildo y a defender los intereses de la Corona, habrían cercenado la autonomía urbana; Carlos V, a raíz de la derrota del movimiento comunero (1520-1522), acabaría de aplastar las viejas libertades comunales castellanas y de **anular la capacidad de oposición de las Cortes**, que no saldrían de su postración en toda la Edad Moderna. Sin



embargo, desde hace algunos años se ha puesto de relieve la **pujanza de los principales municipios de la Corona de Castilla**, especialmente (aunque no solo) de los que tenían voto en Cortes. Las ciudades castellanas no solo mantuvieron un **elevado número de prerrogativas administrativas, fiscales y económicas** (como, en definitiva, ocurría en toda Europa), sino que desarrollaron **conciencia de su propia importancia política, de la relevancia de sus instituciones y de su historia**. Una conciencia que suscitaba determinados valores y actitudes, que daban forma a una verdadera virtud que debía adornar a los buenos ciudadanos tanto como al conjunto de la ciudad: desde la **preocupación por el bien común** o el **compromiso cívico** del individuo, hasta la exaltación de la **dignidad y de la nobleza urbanas**. En torno a estas ideas, inspiradas en el pensamiento escolástico, tan renovado en la Castilla del siglo XVI ([Segunda Escolástica](#)), se fraguó en la Edad Moderna un peculiar **republicanismo castellano**, que, incluso, fue llevado a América, donde se reformuló en función de las circunstancias locales, a partir de ideas como la primacía del bien común, el origen popular del poder o la participación política de los ciudadanos (Quijano Velasco, 2017; Díaz Ceballos, 2020).

En las ciudades de Castilla, en el siglo anterior a la rebelión comunera, existía una **notable tradición comunitaria** que giraba en torno a los conceptos de **justicia y bien común** como objetivos de todo buen gobierno; esta tradición llevaba implícitas ideas de libertad en tanto que garantía del cumplimiento de los derechos y deberes de gobernantes y gobernados, y de las expectativas que unos y otros tenían sobre el orden político. Este tipo de ideas daban sentido a la participación en las instituciones ciudadanas, y, en momentos de crisis, motivados por acciones de los poderosos que defraudaban aquellas expectativas, daban lugar al despliegue de acciones en las que tomaba no solo los grupos más acomodados, sino también **el común**. Los comeros asumieron muchas de estas tradiciones, más que crear nuevas instituciones urbanas; de hecho, no parece que tuviesen un programa específico de reforma municipal, más allá de reavivar viejas quejas a propósito de los corregidores o de ampliar la base social del concejo (Oliva Herrero, 2020; Diago Hernando, 2022). Pero no es menos cierto que el movimiento fue visto por muchos como **inspirado en las libertades de las repúblicas italianas**; por tanto, sus enemigos debían erradicarlo para **defender la preeminencia real**; en consonancia con este planteamiento, la derrota de los comuneros habría dado paso al desarrollo de una sólida **teoría sobre el poder absoluto** (*legibus solutus*) del rey,



no limitado por la ley positiva, sino solo por las leyes divinas, morales y naturales. Sin embargo, a partir de 1522 las ciudades no quedarían inermes frente a la Corona. Por una parte, siguieron contando con la vieja fórmula ***obedézcase pero no se cumpla***: al esgrimirla, los cabildos, sin dejar de manifestar su fidelidad al rey, podían devolver a la Corte las órdenes reales que se consideraban lesivas para los derechos y privilegios de la municipalidad o de sus habitantes, instando a una **mejor reflexión** por parte de los Consejos correspondientes, en la Corte (González Alonso, 1980); así se lograba un margen de maniobra que, como mínimo, ofrecía un plazo para negociar mejores condiciones. Esto, especialmente (pero no solo) en el caso de municipios tan lejanos como los de Indias suponía una ventaja a menudo decisiva. Por otra parte, las Cortes, **reducidas** como estaban a la **representación de las ciudades** (veintiuna desde principios del siglo XVII), actuaron eficazmente para limitar las exigencias fiscales del rey o **transformarlas a conveniencia de los gobiernos y las oligarquías urbanas**, de forma que las nuevas imposiciones con que pagar el servicio aprobado en Cortes serían recaudadas y gestionadas por las propias ciudades (que veían así reforzada su capacidad de velar por el bien común, incluida la economía local). Como resultado, las ciudades y sus concejos acabaron por erigirse en **interlocutores directos de la Corona**, lo que explica el eclipse de las Cortes castellanas en la segunda mitad del siglo XVII, cuya convocatoria ya no era necesaria para negociar con las oligarquías urbanas (Gil Pujol, 2008, 115-120).

En este proceso, las ciudades no descuidaron la producción de un **discurso** que emparentaba sus formas de gobierno con la reflexión sobre la república transmitida desde la Antigüedad: la identificación de la ciudad con la república urbana y la exaltación de la fórmula de régimen local como una imagen de *respublica mixta* son buen ejemplo. Así, el regimiento castellano se concebía como una **sabia mezcla** de poder monárquico, encarnado en el corregidor, representante de la Corona en el municipio, el conjunto de regidores, que representaba la aristocracia, y el común, que era el exponente de la democracia, estando presente en el consistorio a través de sus síndicos y personeros, o actuando directamente en las (a decir verdad, cada vez más raras) asambleas del concejo abierto. Y todas esas instancias daban lugar a participar virtuosamente en la vida pública, lo que, a su vez, podía propiciar que el rey, en ejercicio de justicia distributiva, premiara a cada cual según sus méritos, por ejemplo con el acceso a oficios reales (Ruiz Ibáñez, 1995, 156-158; Aranda Pérez, 2006, 10-28).



Con el tiempo, ese mismo discurso fue desproveyéndose parcialmente de contenidos e imágenes propiamente cívicos o republicanos. La voz *comunidad* había evocado durante la Baja Edad Media castellana un conjunto no pequeño de significados, desde el pueblo, excluyendo a los nobles, es decir, la *plebs*, hasta la idea de *comuna* con el sentido de no depender de un superior; pero el concepto que más claramente evocaba era el de *universitas*, de grupo humano con intereses comunes y capacidades jurídicas y políticas (Oliva Herrer, 2014; Pardo Molero, 2018); a partir de esa significación acabó configurándose prácticamente como sinónimo de república urbana, aunque estuviese sujeta al rey o a otro señor; sin embargo, el término adquirió **connotaciones negativas** a raíz de la derrota y represión del movimiento comunero. De esta manera, los vocablos que se referían a la vida urbana empezaron a vaciarse de contenido político: *ciudad*, *ciudadano* y *república* pasaron a entenderse generalmente **sin su correlato de participación política o compromiso cívico**, sino como grupo humano, habitante de la ciudad o comunidad. Por otra parte, la idea de **virtud** fue abandonando, en el marco urbano, paulatinamente su adscripción al individuo, o sea, al ciudadano, para referirse más al **linaje**. Todo esto reflejaba una **transferencia desde el ideal comunal al ideal aristocrático**, proceso paralelo a la creciente **oligarquización** de los municipios castellanos, (Gil Pujol, 2008, 120-122).

En efecto, la ocupación de los oficios de gobierno en exclusiva por los miembros de las élites sociales se vio favorecida por fenómenos como la **venta de oficios municipales**: esta práctica (que no se limitaba a los cargos de las ciudades), promovida por las necesidades financieras de la Corona, hizo retroceder las tradiciones de elección de cargos de gobierno local, lo que favoreció, como es lógico, a quienes tenían medios suficientes para comprarlos, y consagró la tendencia a la perpetuidad en la tenencia de oficios, incluso a hacerlos hereditarios (Jiménez Estrella, 2012). De este modo, **las regidurías se convertían en un primer eslabón para acceder a la nobleza**: quien lograba la condición de regidor lo hacía porque ya formaba parte de un sector notable de la población y ostentar el oficio confirmaba su pertenencia a la oligarquía. La declaración de **limpieza de sangre** (que, en muchos municipios castellanos, se hizo preceptiva para acceder a las regidurías), la obtención de una **familiatura del Santo Oficio**, la adquisición de **títulos de renta** (censos, juros), sin abandonar necesariamente actividades mercantiles (pero sí “ennobleciéndolas”, o sea, dejando la tienda a favor del gran negocio), el acceso a la **educación universitaria**, el **servicio a la Corona o a la Iglesia**..., eran otros tantos escalones en



el ascenso social para las oligarquías urbanas. Un ascenso que se veía confirmado con la obtención de **hidalguías** y la compra de **señoríos**, a veces facilitada por la posición de dominio en la ciudad, que permitía enajenar tierras o lugares del término del municipio para convertirlos en señoríos que compraban los notables urbanos. Al combinarse este proceso con la presión fiscal de la Corona, impulsada, en los años centrales del siglo XVII, por las obligaciones de la política imperial, y el consiguiente deterioro de la situación de los pecheros (Marcos Martín, 2017; Ídem, 2022), la oligarquización del gobierno local no podía sino verse favorecida.

De esta forma, las ciudades castellanas experimentaron un **doble proceso de ennoblecimiento**: de sus élites y del propio municipio, que colectivamente se identificaba cada vez más con **valores aristocráticos** en detrimento de los viejos valores republicanos. Con todo, las tradiciones urbanas se mantuvieron vivas, por ejemplo, en las milicias concejiles o en las crónicas e historias (corografías), que siguieron glosando las glorias locales y recalcando el papel de las ciudades como interlocutoras de la Corona, a la que muchos seguían viendo más o menos limitada. Y, con esa autorrepresentación, también subsistieron las prerrogativas de gobierno, aunque estuviesen en manos de oligarquías (Ruiz Ibáñez, 1995, 227-241; Aranda Pérez, 2006; Centenero de Arce, 2012; Ídem, 2017). No en vano, en 1742, cuando, a raíz de los decretos de Nueva Planta, ya el régimen local castellano era la norma también en la Corona de Aragón, el jurista [Lorenzo Santayana Bustillo](#) no dejaba de anotar que “en nuestra España, toda la potestad civil reside en su rey, en quien la transfirieron los pueblos desde el origen de esta Monarquía; mas reservándose sus príncipes la suprema potestad, han dejado a los pueblos el gobierno de sí mismos” (Aranda Pérez, 2006, 8).

4.3 Las ciudades y el rey de Francia

Las relaciones entre la Corona y las ciudades francesas durante la Edad Moderna son ejemplo elocuente de la dificultad de reducir los sistemas de poder de aquel tiempo a la **oposición entre rey y reino** o a la supuesta **alternativa entre absolutismo y constitucionalismo, o, incluso, entre monarquía y república**. Al igual que ocurría a propósito de las ciudades castellanas, en el siglo XIX y a lo largo de la primera mitad del siglo XX, entre los historiadores franceses predominó la visión de unas **ciudades sometidas**, desde fines de la Edad Media, a una monarquía autoritaria, tal



y como había planteado [Henri Sée](#) en 1891 en su [libro sobre las ciudades y Luis XI](#). Pero, a raíz de los programas de investigación emprendidos desde mediados de los años 80, sobre la [génesis del Estado moderno](#), la interacción entre la Corona y las ciudades se ha reinterpretado, teniendo en cuenta las **mutaciones acarreadas por las grandes crisis económicas y políticas del siglo XIV** y el nuevo contexto sociopolítico que generaron. Más recientemente, las investigaciones sobre las guerras civiles de los siglos XVI y XVII (las Guerras de Religión y la Fronda), así como la renovación de los estudios sobre el reinado de Luis XIV, han arrojado nueva luz sobre este asunto, todo lo cual permite trazar un panorama mucho más matizado.

A principios de la Edad Moderna, las ciudades francesas no eran, ni mucho menos, espacio exclusivo de la acción del poder regio, especialmente las llamadas *bonnes villes*. Esa denominación se daban a sí mismas aquellas que poseían **murallas y medios** para defenderlas, y que gozaban de **competencias políticas y fiscales**, amén de disfrutar de cierto **prestigio**; con ese nombre de “buenas ciudades”, que solía ser reconocido por la Corona (era la fórmula con que, epistolarmente o en privilegios, se dirigía a ellas), se distinguían de los simples pueblos y subrayaban su estatus privilegiado. Un estatus que se veía reforzado, en muchos casos, por las actividades económicas (comerciales, manufactureras, financieras) que se desarrollaban entre sus muros y por las instituciones políticas y culturales que en ellas tenían su asiento: siete de las *bonnes villes* eran a principios del siglo XVI sede de parlamentos, a saber, París, Toulouse, Grenoble, Burdeos, Dijon, Ruan y Aix-en-Provence; un siglo después se habían sumado otras dos a la lista, Rennes y Lyon; y más adelante se fundaron parlamentos o tribunales similares en Pau, Metz, Douai, Besançon, Nancy, Colmar, Bastia, Arras, Dombes y Perpiñán. Asimismo, al comienzo de la Edad Moderna, unas noventa ciudades eran capitales de bailía o de *sénéchausé* (las demarcaciones administrativas presididas por oficiales reales), número que se multiplicó hasta el final del Antiguo Régimen. Además, en 1552 entre bailías y parlamentos se erigió una jurisdicción intermedia, los presidiales, tribunales de apelación que se asentaron en sesenta y una ciudades; finalmente quince municipios contaban con universidad (veintidós al final de la Edad Moderna) y ciento diez eran sedes episcopales (al menos diez más en el siglo XVIII). Esas instituciones, juntamente con las autoridades locales seculares (con denominaciones



diversas, según regiones, como *échevins*, *consuls*, *prevôts*) y eclesiásticas (obispos, canónigos, priores), hacían de las ciudades **núcleos políticamente activos** (Knecht, 1996, 4-6; Jouanna, 2006, 105-123, 216; Collins, 2009, 10-15).

Fueron estas orgullosas ciudades las que, en los últimos decenios de la Guerra de los Cien Años, ayudaron a la Corona a consolidar su poder: concretamente gracias a su apoyo en la creación de un **impuesto permanente** (la *taille*, o talla) y de determinadas **unidades militares regulares** (*gens d'armes d'ordonnance*, *franc archers*...), es decir, lo que se considera panoplia clásica del primer absolutismo. Sin embargo, esa colaboración no fue gratuita. Como ha demostrado David Rivaud, las negociaciones entre la Corona y las *bonnes villes*, que giraban en torno a la conservación y defensa de las murallas urbanas, la pacificación del territorio y el volumen de las aportaciones financieras y humanas de cada ciudad a la política militar del rey, resultaban **mutuamente beneficiosas**: a las élites urbanas les proporcionaban la posibilidad de entrar, de acuerdo con sus méritos y servicios, en la oficialidad regia, lo que les abría nuevas oportunidades de ascenso social; y al rey, además de soporte material, le garantizaban un no desdeñable apoyo político.

Estos intercambios se mantendrían en el tiempo. Aunque, en la segunda mitad del siglo XV y en la primera del XVI, la guerra dejó de ser una realidad inmediata para muchas ciudades francesas (salvo las situadas en ciertas fronteras), estas formas de colaboración proporcionaron a los reyes, desde Carlos VIII hasta Enrique II (1483-1559), un importante apoyo político, militar y financiero para sus aventuras dinásticas en Italia, Flandes o el Imperio. Las ciudades **no veían la perspectiva de mantener** o, incluso, incrementar **su cooperación con la Corona como una integración pasiva en el aparato de poder del rey**. Antes al contrario, la ampliación del horizonte político siguió proporcionando **posibilidades de ascenso** a las élites, al tiempo que hacía participar a los consejos urbanos en **responsabilidades mayores en el gobierno del reino**, lo que les daba una **más sólida entidad política**. Como ha escrito David Rivaud, la cooperación entre el rey y las *bonnes villes* se basaba en la **conjunción de tres intereses distintos**: el de las élites locales por participar de las perspectivas de ascenso social, el del rey por ver satisfechas sus demandas y conseguir respaldo para su gran política, y el de las ciudades por afirmar su respectiva personalidad política. La defensa, la guerra, las finanzas, el mantenimiento del orden y la justicia eran los campos en los que el rey precisaba la colaboración de las ciudades. Y estas, al participar en esas



funciones, no perdían su poder, pues negociaban sus aportaciones con la Corona y obtenían **beneficios tangibles**. Así, a la par que aumentaba la recaudación regia, **aumentaban los presupuestos urbanos**, ya que una parte de los impuestos iba a parar directamente a las arcas municipales, y otra lo hacía indirectamente, pues las oligarquías tenían sobrada habilidad para, por la vía de contratas o suministros de vituallas, armas, municiones, etc., a la Corona, desviar a su favor parte de lo recaudado en su distrito. Asimismo, la participación en actividades defensivas y militares otorgaba a las municipalidades un **poder directo** sobre los habitantes de las ciudades y sus provincias, poder que no dudaban en utilizar a su favor. Lo mismo ocurría con la colaboración con la Corona en materia de justicia y orden público.

La afirmación de las *bonnes villes* como interlocutoras del gobierno real se vio favorecida por la costumbre que tenían los reyes de **no negociar con las ciudades en su conjunto**, sino con cada una de ellas por separado y sin mostrar marcadas preferencias. En la misma línea, las ciudades, a veces movidas por auténtica emulación, tampoco actuaban de forma conjunta frente al monarca. En cierto modo, la estamentalidad del Tercer Estado, y, en general, de los Estados Generales, quedaba reemplazada por la **estamentalidad de las ciudades** (un *état des bonnes villes*, en sustitución de los *états généraux*). Se conformaba así un **marco de identidad política**, que, pese al refuerzo del poder real, no suponía la anulación de la localidad: antes al contrario, **ciudades y poder real crecieron juntos** (Rivaud, 2007).

Las **Guerras de Religión** acabaron con este escenario de cooperación. La adscripción de las ciudades a uno u otro de los bandos en liza, y a sus respectivas ligas confesionales, las convirtió en protagonistas activas de la guerra. Pero el marco de acuerdo con el rey fraguado en el siglo anterior quedó profundamente alterado al primar las fidelidades religiosas e, incluso, la **lealtad más o menos provisional a un príncipe extranjero**, como Felipe II, protector de la Liga Católica (Ruiz Ibáñez, 2013, 183-188). Solo la lenta recuperación de la fidelidad de las ciudades por parte de Enrique IV permitió reanudar las relaciones entre la Corona y aquellas. Ahora bien, a lo largo del siglo XVII, la **voracidad del fisco regio**, que creció de forma exponencial, y la presión de los **agentes extraordinarios del rey** (los famosos **intendentes**), durante los reinados de Luis XIII y Luis XIV, amenazaron con destruir el entramado institucional y privilegiado de las ciudades. Es más, algunas de las revueltas con que las ciudades respondieron a las imposiciones de la Corona y de sus agentes fueron seguidas por una **represión** tan severa que **redujo la capacidad**



de resistencia política de aquellas. Aun así, estas medidas extraordinarias no implicaron la desaparición de las instituciones locales o de los procedimientos de consulta, ni siquiera bajo Luis XIV. Al menos en los *pays d'États*, las peticiones de subsidios se tramitaban en los estados provinciales, que trasladaban a las ciudades las demandas del rey. Entre la petición y la concesión transcurría un plazo, en el que teóricamente las ciudades podían reflexionar sobre la petición regia, manifestar su oposición o presentar alternativas. Aunque la respuesta siempre acababa siendo positiva, **se evitaba una imagen de obediencia automática**, las ciudades **retenían su derecho a ser consultadas y a deliberar** sobre la demanda del rey, y no pocas veces conseguían alguna rebaja o la confirmación de sus privilegios (Jouanna, 2014, 204-207). Incluso en este marco, que en algunas coyunturas de presión regia pudo aletargar las libertades locales, las oligarquías urbanas siguieron encontrando en la colaboración con la Corona fórmulas de avance socio-político y, también, beneficio financiero, de modo que, como ha podido escribirse, la obediencia lograda por el Rey Sol sería, parafraseando a [Étienne de La Boétie](#), una servidumbre voluntaria (Cornette, 2000, 570-572). Y, por apagada que estuviese, en el siglo XVIII, la tradición de libertades estamentales francesas no fue ajena al desarrollo del pensamiento republicano que desembocó en la Revolución (Wright, en Van Gelderen – Skinner, 2002, 289-306).

4.4 Las repúblicas del norte de África

En la percepción que la historiografía europea tiene del norte de África en la Edad Moderna, durante mucho tiempo ha pesado la influencia de [Fernand Braudel](#). Su admirable descripción del Mediterráneo en la época de Felipe II suministró una imagen difícil de borrar y llena de brillantes y certeras reflexiones. Con todo, adolece de cierto esquematismo en lo referido a los sistemas de poder, acaso porque no constituía su preocupación principal. Por ejemplo, **Argel**, una de las ciudades que más interesa a Braudel, tendría que esperar, de acuerdo con su interpretación, a la consolidación del gobierno otomano para alcanzar relevancia económica y política. Así, en torno a 1500, como resultado de la descomposición de los poderes monárquicos del área, de la irrupción de en la misma de la Monarquía Hispánica y de la migración desde la Península Ibérica de mudéjares y moriscos, la ciudad, como podían ser otras ciudades portuarias del Magreb, sería un caótico amasijo de berberiscos y andaluces,



griegos, renegados y turcos, “mezclados todos a la buena de Dios”. Instaurado el dominio turco, la ciudad experimentaría su apogeo, especialmente en dos periodos, 1560-1570 y 1580-1620, debido a un **corsarismo extraordinariamente activo en el Mediterráneo occidental**, que se cebaba con la navegación cristiana, que llegaba hasta riberas alejadas de sus bases (Cataluña, Languedoc, Provenza, Liguria) y que tenía efectos importantes sobre la economía: negativos en la local, en las empresas mercantiles afectadas, los barcos capturados o las poblaciones costeras devastadas, pero positivos en lo general, pues el corso, en tanto que “forma violenta de cambio de mercancías”, no dejaba de estimular el tráfico de las mismas. Más en concreto, era el motor de la prosperidad de Argel, que, aunque no garantizase el bienestar de todos sus habitantes (pese a la ostentosa riqueza de los más beneficiados por esa actividad, “el nivel de vida es, por lo general, modesto”), sí era el factor del que dependía, en los siglos XVI y XVII, “toda la vida argelina”. Es más, como “fuerza cohesiva de la ciudad”, generaba una “notable unanimidad”, tanto en la defensa, como en la explotación de los recursos, “del mar, la tierra firme o las masas de esclavos”. Una unanimidad propiciada por la implacable autoridad turca, garantizada por el ejército otomano “acampado en los cuarteles urbanos” (Braudel, 1976, II, 304-311).

Lo esencial de esta imagen braudeliana no se aleja demasiado de la idea del Argel otomano que tenía la historiografía francesa anterior. El libro de [Charles-André Julien](#) sobre el norte de África (cuya primera edición es de 1931) ofrece un panorama del gobierno de Argel centrado en **los turcos y los corsarios**. Por debajo del **gobernador**, o *bey*, la **comunidad de jenízaros**, el *Odjaq*, actuaba a modo de **señora colectiva de la ciudad**, rigiéndose, en su seno por normas más o menos igualitarias (los cargos eran electivos, respetándose la antigüedad, y rotatorios), y gozando de un trato fiscal privilegiado. Frente a los jenízaros, la otra corporación con capacidad para intervenir en la vida política era la de los *arráeces*, es decir, los **capitanes corsarios** (de arráez o *rais*: capitán): turcos, berberiscos, renegados y moriscos emigrados que aprovechaban su conocimiento de las costas para hacer fortuna. Ante esas dos comunidades, los “moros” (los naturales de la región, y, en concreto en este caso, los no dedicados al corso) estaban apartados de los asuntos públicos, dedicados a sus oficios agrícolas o artesanos (Julien, 1978, 259-264). Este cuadro, que en sus rasgos generales confirmarían no solo Braudel sino gran parte de la historiografía posterior (Abun-Nasr, 1987, 159-168), tenía su fundamento, en buena medida, en las **historias y descripciones de antiguos cautivos en Argel**, especialmente la del clérigo portugués [António de Sosa](#), publicada



por [Diego de Haedo](#) en 1612, muy citada también por Braudel. Esta obra, pese al conocimiento directo que su autor tenía del mundo argelino, **juzgaba negativamente sus instituciones, al no responder al modelo europeo**, singularmente por no encajar con el espíritu republicano del gobierno de la ciudad. Así, según Antón de Sosa, en Argel “para el bien público de la ciudad no ay Regidores, ni Jurados, ni Síndicos, ni Procuradores del pueblo, ni otra alguna manera de civilico gobierno y politía” (Sosa/Haedo, 1612, 45r; Garcés, 2011, 267), quedando todo el poder en manos del bey, de los jenízaros y de los corsarios. Por tanto, el gobierno de la capital del *sanjak* más occidental del Imperio otomano podía presentarse como el propio de un puerto corsario y una plaza militar. No es de extrañar que Braudel imaginase la ciudad argelina subyugada bajo la bota de la soldadesca otomana: acaso evocando sus recuerdos de prisionero de los alemanes en la Segunda Guerra Mundial, llega a mostrarse convencido de que Haedo no habría podido “olvidar en su vida el sonar del calzado claveteado de los jenízaros de las calles de Argel” (Braudel, 1976, II, 309). Una imagen que iría extendiéndose a otras ciudades y territorios, conforme fuesen cayendo bajo la autoridad otomana, como Túnez o Trípoli, dejando atrás el desorden anterior.

Ciertamente, Argel, como capital de *sanjak* y sede de un nutrido cuerpo de jenízaros, y más tarde la ciudad de Túnez, soportaban una presencia más asfixiante de los otomanos que otras plazas, lo que reducía las posibilidades de un gobierno participativo en manos locales. Aun así, como hemos visto, los jenízaros no constituían el único poder, sino que debían disputárselo, como mínimo, con los corsarios, que, a menudo, eran naturales del área. Por otra parte, la realidad política del norte de África no se ceñía a la dualidad entre ciudades caóticas y capitales del militarismo otomano. Los regímenes más o menos principescos anteriores a la llegada de los españoles y los turcos se basaban en la recaudación de tributos y la administración de justicia. No pocas ciudades, como Orán, Bugía, Trípoli o la propia Argel, que extraían su riqueza de su posición de **puntos de llegada del tráfico de caravanas**, se habían convertido, además, en base de actividades corsarias. En la práctica, gozaban de amplia autonomía, aunque mantenían la sumisión formal y la tradicional relación tributaria con los sultanes de la zona. No muy distintas de las que ejercían estos sultanes serían las obligaciones de gobierno asumidas por los beys otomanos en Argel y Túnez y las demás ciudades sometidas a su dominio: de acuerdo con [Jamil M. Abun-Nasr](#), los principales cometidos de estos eran preservar la paz y recaudar tributos (Abun-Nasr, 1987, 164). En ninguna



de las dos actividades podía prescindirse de algún tipo de participación de la comunidad. El propio Sosa completa su exposición del gobierno turco de Argel con la descripción de los impuestos que el gobernador otomano recaudaba; la simple enumeración da a entender los **diferentes cuerpos con los que debía entenderse**: las tribus del interior del país, los gobernadores de comarcas o ciudades, los reyes circundantes sometidos a tributo, quienes controlaban los sectores productivos, los comerciantes que pagaban aduanas y portazgos, y los corsarios, una parte de cuyo botín se asignaba al gobierno (Garcés, 2011, 268-271; Sosa/Haedo, 1612, 45v-46r). Para extraer los tributos era imprescindible no solo la fuerza que podían ejercer los jenízaros, sino llegar a algún tipo de acuerdo con los contribuyentes. En las ciudades del norte de África, la población se agrupaba en una **asamblea**, que las fuentes cristianas llaman *aljama* (no muy diferente de las comunidades islámicas en España, antes y después de la conversión), en la que participaban los vecinos musulmanes con casa y familia (no los judíos ni los cristianos, cautivos o libres), y solía estar controlada por los más ricos, fuesen comerciantes, propietarios rurales, o ambas cosas. La aljama actuaba bajo la guía de los **maestros de la ley** o *ulemas*, uno (o varios) de los cuales ejercía como **juez o cadí**, aplicando la ley islámica. En Argel, el gobierno respetaba la dualidad entre la población local y los otomanos, habida cuenta de la diferente adscripción de unos y otros a **distintas escuelas de derecho**, dentro del sunnismo, pues si los primeros, como en general el Magreb, se integraban en el [malikismo](#), los segundos lo hacían en el [hanafismo](#). Así, en Argel había un cadí malikí para la población local, y otro hanafí para los turcos (Abun-Nasr, 1987, 162-163). Sosa recoge esta distinción, y, aunque afirma que ambos jueces eran “hombres entendidos a su modo en su ley y Alcorán”, manifiesta el mismo prejuicio que en lo relativo a la ausencia de “gobierno civil”. Así, su idea de justicia choca con el criterio jurídico de estos magistrados, quienes, “por muy grandes letrados que sean, son todos muy ignorantes, y sentencian los pleytos solo por lo que les parece, porque no tienen leyes escriptas ni ordenanças, ni estatutos ni decisiones de doctores por do se gobiernen”, de modo que, en ocasiones, “dan sentencias graciosas y admirables para reyr” (Sosa/Haedo, 1612, 44r; Garcés, 2011, 266). Obviamente, el juicio a partir del Corán y de la tradición (*sunna*, *sharia*, y, en el caso de los jueces turcos, *kanun*), le resultaba incomparable con los cuerpos jurídicos, la doctrina y la jurisprudencia europeos, además de que le resultaran incomprensibles las referencias, conceptos y metáforas utilizados por los cadíes en sus sentencias.



Pero también, a los ojos de los españoles, las ciudades del norte de África podían aparecer como repúblicas. Es el caso de [Mahdia](#) (África en las fuentes españolas), en el litoral tunecino. Según la relación que Bernardino de Mendoza, gobernador de La Goleta (situada junto a la capital del reino de Túnez), envió a Carlos V, aquella ciudad siempre se había gobernado “a manera de república”. El rey de Túnez no tenía ninguna fuerza militar en la plaza, sino solo un gobernador, al que los locales debían dar “los diezmos de lo que cogen”, a cambio de que les administrase justicia en nombre del rey. La llegada de los españoles o de los otomanos a este tipo de ciudades alteraba el orden de las cosas, pero, a menudo, los conquistadores se limitaban a **seguir los usos establecidos y llegar a un compromiso con la comunidad local** para que aceptase a un representante suyo como gobernador. La llegada en 1545 de los turcos a Tremecén, una de las ciudades principales del área argelina, así lo indica. Según informes del conde de Alcaudete, gobernador de la plaza española de Orán, cuando el hijo de Jairedín Barbarroja, en nombre de su padre, entró en la ciudad, “mandó juntar el aljama y todas las personas principales, y les mandó que obedeciesen por rey” a quien él les indicó, en lugar del monarca que hasta entonces tenían. Pero los locales, la aljama y los principales, se negaron y amenazaron con abandonar la ciudad. En consecuencia, el joven Barbarroja les dejó como gobernador a uno de sus lugartenientes, turco, con la orden de que “lo obedeciesen como a él mismo”. De acuerdo con el mismo informe, “los de la ciudad (...) quedaron contentos” con el arreglo, lo que revela su capacidad para negociar. No obstante, el nuevo gobernador, que tenía a sus órdenes una guarnición de 600 turcos y renegados, no resultaría del gusto de los locales, ya que se dedicó a ponerles tributos exorbitados, de “cinco doblas por casa” (Pardo Molero, 2011, 309-311). Es posible que el conde de Alcaudete se hiciese eco del descontento de la población de Tremecén a fin de justificar una posible intervención; y también que los locales buscasen su apoyo frente a los turcos. Naturalmente, desde el punto de vista otomano las cosas se veían de otra manera: como se refleja en la crónica turca de Jairedín Barbarroja, la incorporación de ciudades a su dominio se hacía con orden y rectitud, a veces, como en el caso de Túnez en 1534, obedeciendo a la llamada de la comunidad local; otras veces, por propia iniciativa, pero sin que la instauración de su gobierno fuese mucho más allá (dejando Argel de lado) de la



tradicional administración judicial y fiscal, como, por ejemplo, en la entrada de Horuc Barbarroja en [Dellys](#), cuyo resultado fue instituir una “buena manera de gobernar”, gracias a la que “todos vivían en justicia y sosiego”: justicia y paz, justamente las dos misiones que se atribuía al buen gobierno otomano, sin perturbar (a diferencia de lo que contaban los testimonios españoles) a la comunidad local (Bunes y Sola, 1997, 54).

En efecto, aunque la libertad de que habían podido gozar las ciudades, en medio del precario equilibrio entre los antiguos sultanatos, se viese amenazada por la hostilidad entre la Monarquía Hispánica y el Imperio otomano, cuando unos u otros se hacían con una ciudad, a menudo se limitaban a mantener las formas tradicionales de dominio, máxime teniendo en cuenta que la población local podía llamar en su ayuda a sus enemigos (a los turcos de Argel o a los españoles de los presidios norteafricanos, según el caso). Es más, este marco se vio complicado por la emergencia de líderes políticos y religiosos carismáticos (*marabuts*, o morabitos), que actuó como canalizadora de la oposición a los foráneos. De hecho, el último período de presencia otomana en Argel (entre la segunda mitad del siglo XVIII y el primer tercio del XIX), se caracterizó por el incesante estallido de rebeliones tribales, espoleadas por los movimientos religiosos (Abun-Nasr, 1987, 167-168).

[Horuc Barbarroja] se fue luego a Delis, de donde comenzó a mandar y a andar visitando todas aquellas tierras, y saber lo que da y puede rentar cada casa y cuánta gente de guerra todos pueden mantener. Puso en cada lugar un receptor y un escribano, y en cada jurisdicción y distrito un alcaide para el gobierno y guarda de ella. Y con estas provisiones y buena manera de gobernar todos vivían en justicia y sosiego. (Bunes y Sola, 1997, 54).

La compleja situación del Magreb, producto de la intervención de tantos actores, pudo propiciar, en determinados momentos, el **renacimiento de las viejas repúblicas corsarias o la formación de alguna nueva**, como es el notable caso de Salé. A principios del siglo XVII, la ciudad, situada frente a Rabat, se encontraba casi en ruinas y con escasa población. Allí fueron a parar los moriscos expulsados de la villa extremeña de Hornachos, más un grupo de andaluces. Pronto se dedicaron al corso, del que sacaron un rendimiento notable. En un principio, respetaron la autoridad del sultán, y se sometieron, como hemos visto que era habitual en el Magreb, al cadí nombrado por aquel, al que entregaban el diezmo de sus presas. Pero, en 1626, los corsarios asesinaron al cadí e hicieron de Salé una **república independiente**. No obstante, para lograr seguridad frente a sus enemigos, trataron de buscar señor y, sorprendentemente, ofrecieron ponerse bajo el amparo de Felipe IV, el hijo del rey que había decretado su expulsión de España. Las negociaciones, con la intermediación del duque de Medina Sidonia, no fructificaron. Tampoco prosperó la petición que, en el mismo



sentido, dirigieron al rey de Inglaterra en 1640. En los años siguientes, diferentes poderes de la zona se sucedieron en el control de la ciudad, hasta que, en 1668, se reincorporó al sultanato de Marruecos, lo que puso fin a la república (Domínguez Ortiz y Vincent, 1978, 233-237). En cualquier caso, el ejemplo de Salé, sumado al modo de administrarse las ciudades antes de la llegada de españoles y otomanos al área, y a los testimonios que tenemos de negociación entre estos y los locales, demuestra la existencia de tradiciones de gobierno que propiciaban la participación política.

Fuentes:

BUNES, Miguel Ángel de y SOLA, Emilio (eds.), *La vida y historia de Hayradin, llamado Barbarroja. Gazavat-i Hayreddin Pasa (La crónica del guerrero de la fe Hayreddin Barbarroja)*, Granada, Universidad de Granada, 1997.

ESCOLANO, Gaspar, *Década primera de la historia de Valencia*, Valencia, 1610-1612 (ed. facsímil, 6 vols., Departamento de Historia Moderna, Universidad de Valencia, Valencia, 1972).

GARCÉS, María Antonia (ed.), *An Early Modern Dialogue with Islam. Antonio de Sosa's Topography of Argiers (1612)*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2011.

MACHIAVELLI, Niccolò, *Tutte le opere*, ed. de Mario Martelli, Florencia, Sansoni, 3ª ed., 1989.

MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, edición y traducción de Miguel Ángel Granada, Madrid, Alianza, 1981.

SOSA, António de (Haedo, Diego de), [*Topographia e historia general de Argel*](#), Valladolid, Diego Fernández de Córdova y Oviedo, 1612.

Bibliografía citada:

ABUN-NASR, Jamil M., *A History of the Magrib in the Islamic Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

AMELANG, James, *La formación de una clase dirigente, 1490-1714*, Barcelona, Ariel, 1986.

ARANDA PÉREZ, Francisco José, [“Repúblicas ciudadanas. Un entramado político oligárquico para las ciudades castellanas en los siglos XVI y XVII”](#), *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 32 (2001), pp. 7-47.

BERNS, Thomas, “Construire un idéal vénitien de la constitution mixte à la Renaissance. L’enseignement de Platon par Trébizonde”, en Gaille-Nikodimov, *Le gouvernement mixte...*, 2005



- BRADUEL, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1976.
- CENTENERO DE ARCE, Domingo, *De repúblicas urbanas a ciudades nobles. Un análisis de la evolución y desarrollo del republicanismo castellano (1550-1621)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.
- CENTENERO DE ARCE, Domingo, “¿Republicanismo castellano? Una visión entre las historias de las ciudades y las Actas Capitulares”, en Manuel Herrero Sánchez (ed.), *Repúblicas y republicanismo...*, 2017, pp. 127-156.
- COLLINS, James B., *The State in Early Modern France*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- CORNETTE, Joël, [“L’histoire au travail. Le nouveau ‘Siècle de Louis XIV’ : un bilan historiographique depuis vingt ans \(1980-2000\)”](#), *Histoire, Économie et Société*, 19 (2000), 561-60.
- CORTEGUERA, Luis R., *Per al bé comú. La política popular a Barcelona, 1580-1640*, Vic, Eumo, 2005.
- DIAGO HERNANDO, Máximo, [“La incidencia del movimiento comunero en el gobierno de las ciudades de la Corona de Castilla”](#), *Pedralbes. Revista d’Història Moderna*, 42 (2022), pp. 105–124.
- DÍAZ CEBALLOS, Jorge, *Poder compartido. Repúblicas urbanas, Monarquía y conversación en Castilla del Oro, 1508-1573*, Madrid, Marcial Pons, 2020.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y VINCENT, Bernard, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza, 1985.
- GAILLE-NIKODIMOV, Marie, *Le gouvernement mixte. De l’idéal politique au monstre constitutionnel (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Saint Étienne, Publications de l’Université de Saint Étienne, 2005.
- GIL PUJOL, Xavier, [“Concepto y práctica de república en la España moderna: las tradiciones castellana y catalano-aragonesa”](#), *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 34 (2008), 111-148.
- GIL PUJOL, Xavier, “De diademas y circunferencias, de provincias y periferias”, en Jon Arrieta, Xavier Gil y Jesús Morales (coords.), *La diadema del rey. Vizcaya, Navarra, Aragón y Cerdeña en la Monarquía de España (siglos XVI-XVIII)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2017, pp. 17-49.
- GONZÁLEZ ALONSO, Benjamín, [“La fórmula ‘obedézcase pero no se cumpla’ en el derecho castellano de la Baja Edad Media”](#), *Anuario de Historia del Derecho Español*, 50 (1980), 469-488.
- HERRERO SÁNCHEZ, Manuel (ed.), *Repúblicas y republicanismo en la Europa moderna (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- JIMÉNEZ ESTRELLA, Antonio, [“Poder, dinero y ventas de oficios y honores en la España del Antiguo Régimen: un estado de la cuestión”](#), *Cuadernos de Historia Moderna*, 37 (2012), pp. 250-271.



- JOUANNA, Arlette, *La France du XVI^e siècle, 1483-1598*, París, Presses Universitaires de France, 2006.
- JOUANNA, Arlette, *Le prince absolu. Apogée et déclin de l'imaginaire monarchique*, París, Gallimard, 2014.
- JULIEN, Charles-André, *Histoire de l'Afrique du nord. Tunisie-Algérie-Maroc de la conquête arabe à 1830*, París, Payot, 1978.
- KNECHT, Robert J., *The Rise and Fall of Renaissance France*, Londres, Fontana Press, 1996.
- MARCOS MARTÍN, Alberto, “Menoscabos de vecindad y haciendas. Política imperial y crisis económica en la Castilla del siglo XVII”, en Juan Francisco Pardo Molero (coord.), *El gobierno de la virtud. Política y moral en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 223-268.
- MARCOS MARTÍN, Alberto, “[Dinámicas imperiales y prácticas de venalidad. Las ventas de jurisdicciones y vasallos en Castilla durante el siglo XVII](#)”, *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, 9-17 (2022), pp. 40-85.
- MARTIN, John y ROMANO, Dennis (eds.), *Venice Reconsidered. The History and Civilization of an Italian City-State, 1297–1797*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore y Londres, 2000.
- Muir, Edward, “Was there republicanism in the Renaissance republics? Venice after Agnadello”, en Martin, John y Romano, Dennis (eds.), *Venice Reconsidered. The History and Civilization of an Italian City-State, 1297–1797*, 2000, pp. 137-167.
- NAJEMY, John M., *A History of Florence, 1200-1575*, Chichester, Blackwell Publishing, 2008.
- OLIVA HERRER, Hipólito Rafel, “¿Qué es la comunidad? Reflexiones acerca de un concepto político y sus implicaciones en Castilla a fines de la Edad Media”, *Medievalismo*, 24, 2014, pp. 281-306.
- OLIVA HERRER, Hipólito Rafel, “[Libertad y orden político en las ciudades castellanas a fines de la Edad Media](#)”, *Edad Media. Revista de Historia*, 21 (2020), pp. 257-290.
- PARDO MOLERO, Juan Francisco, “Conflicto militar y conflicto cultural en los interrogatorios a cautivos (siglo XVI)”, en Michel Bertran y Natividad Planas, *Les sociétés de frontière. De la Méditerranée à l'Atlantique (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 299-317.
- PARDO MOLERO, Juan Francisco, “Cuerpo unido. La Diputación del General y el gobierno republicano del Reino de Valencia en el siglo XVI”, en Antoni Furió, Lluís Guia y Juan Vicente García Marsilla, *La Generalitat Valenciana. Dels orígenes a l'abolició*, vol. II de *La veu del Regne. 600 anys de la Generalitat Valenciana*, Valencia, Universitat de València, 2021, pp. 195-222.



- PARDO MOLERO, Juan Francisco, “Ideas de corporación y gobierno entre los comuneros y los agermanados”, en Gregorio Salinero, Manuela Águeda García Garrido y Radu G. Paun, *Paradigmes rebelles. Pratiques et cultures de la désobéissance à l'époque moderne*, Bruselas, Peter Lang, 2018, pp. 285-311.
- PARDO MOLERO, Juan Francisco, “Las capitales de la Corona de Aragón o cómo ser cabeza de un reino con un rey ausente”, en Rossella Cancilla (ed.), [*Capitali senza re nella Monarchia spagnola. Identità, relazioni, imagini \(secc. XVI-XVIII\)*](#), 2 vols., Palermo, Quaderni Mediterranea Ricerche Storiche, 2020, vol. I, pp. 5-27.
- PÉREZ GARCÍA, Pablo, [“Los “ciudadanos” de Valencia, estatuto jurídico y jerarquía social de un grupo privilegiado. Memoriales y tratados de los siglos XVI, XVII y XVIII”](#), *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 15 (1989), pp. 145-189.
- QUIJANO VELASCO, Francisco, *Las repúblicas de la Monarquía. Pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España (1550-1610)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.
- RIKLIN, Alois, *Machtteilung: Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- RIVAUD, David, *Les villes et le roi. Les municipalités de Bourges, Piotiers et Tours et l'émergence de l'État moderne (v. 1440-1560)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2013.
- RUIZ IBÁÑEZ, José Javier, “Servir a un rey extraño. La nobleza francesa y la élite municipal en sus alianzas con el Rey Católico en el siglo XVI”, Alicia Esteban Estríngana (ed.), *Servir al rey en la Monarquía de los Austrias. Medios, fines y logros del servicio al soberano en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sílex, 2012.
- RUIZ IBÁÑEZ, José Javier, *Las dos caras de Jano. Monarquía, ciudad e individuo: Murcia, 1585-1648*, Murcia, Universidad de Murcia, 1995.
- VAN GELDEREN, Martin y Skinner, Quentin, eds., *Republicanism. A Shared European Heritage*, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- VICIANO, Pau, *Regir la cosa pública. Prohoms i poder local a la vila de Castelló (segles XIV-XV)*, Valencia, PUV, 2008.

