

Tema 1

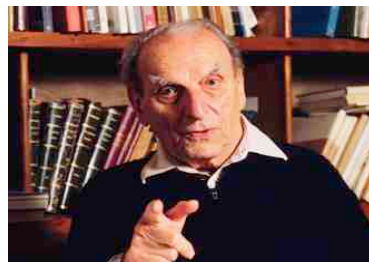
ESTADO, ABSOLUTISMO Y CONSTITUCIÓN EN LA EDAD MODERNA

La historia del poder entre los siglos XVI y XVIII se ha escrito tradicionalmente a partir del concepto de Estado Moderno y de sus medios de acción. El desarrollo de una administración, una justicia y un ejército en manos del monarca, se ha considerado la clave de un proceso de centralización que, desde las *monarquías del Renacimiento*, abocaría al absolutismo del siglo XVII y al despotismo ilustrado del XVIII. En esta historia, el rey y sus ministros asumían el protagonismo, frente a unos estamentos empeñados en entorpecer los avances del Estado. Pero ese planteamiento, reducido al dualismo rey/reino, eludía el estudio de otros problemas y otros actores de poder. En este tema analizaremos la pertinencia del concepto de Estado para el estudio de la política de la Edad Moderna, y nos serviremos de las ideas de absolutismo y constitución para ensayar una explicación más acorde a la época estudiada y que dé cuenta de sus diferentes protagonistas.

1.1 El problema del Estado

Tendemos a dar por supuesto el concepto de Estado, sin apenas necesidad de definición, pues el Estado es nuestra forma política por excelencia. Con la misma naturalidad solemos enumerar sus elementos: una constitución, una administración y un grado variable de centralización. Y, finalmente, damos por supuesto que el origen del Estado actual se halla al comienzo de la Edad Moderna, con la labor legislativa, administrativa y centralizadora que llevaron a cabo, primero, los reyes del Renacimiento, y, después, los monarcas absolutos. Por eso nuestro Estado es un “Estado Moderno”. Pero una reflexión seria sobre la historia política de la Edad Moderna requiere que analicemos en profundidad estas suposiciones.

La idea de Estado puede entenderse de dos maneras. En un sentido amplio, se identifica con la organización política de la sociedad, la comunidad políticamente organizada o el aspecto institucional de las relaciones políticas; esto se deriva del concepto clásico de *república*, tal como se entendía desde Platón y Aristóteles (en sus respectivas obras *La república* y *Política*, siglo IV a. C.); pero una concepción tan amplia tiende a desvanecer la idea. Por tanto, se impone un esfuerzo más preciso de definición si se quiere incorporar algún contenido sustantivo al término. Uno de los grandes sociólogos del siglo XX, Norberto Bobbio, proporcionó una definición sencilla de Estado al referirse a la “posesión permanente y exclusiva de un territorio”, que coincide con una “situación de mando sobre sus habitantes” (Bobbio, 1989, 88). Algo más compleja es la definición que da la



Norberto Bobbio

historiadora Olwen Hufton, para quien el Estado, tal y como hoy lo entendemos, es una entidad política unitaria y autónoma que no reconoce, al menos teóricamente, ningún control externo soberano y no permite que ninguna otra autoridad se interponga entre él y sus súbditos (Hufton, 1983, 67). Ambas definiciones son características de la idea de Estado que ha prevalecido en los siglos XIX y XX, que recalcaba su autonomía interior y exterior y se afanaba en enumerar sus características, funciones y componentes.



Olwen Hufton

Durante casi todo ese tiempo, el Estado así entendido ocupaba un lugar de privilegio en las grandes historias políticas y jurídicas, lo que se derivaba de la instauración del Estado liberal-burgués en Europa, reflejado en el pensamiento de la época. Empezando por el idealismo hegeliano: para Georg Friedrich Hegel, el Estado es consecuencia de las *relaciones dialécticas* entre los individuos y el espíritu, que habrían conducido, sucesivamente, a la familia, núcleo básico de satisfacción de necesidades, a la sociedad, con el desarrollo del trabajo, la propiedad, el mercado y las leyes; y, finalmente, al Estado, superpuesto a la sociedad para garantizar el derecho, y, al asumir los valores éticos, armonizar los intereses individuales con los generales (Bobbio, 1989, 51-56; Benz, 2010, 71).

De la dialéctica hegeliana deriva el *materialismo*, que prescinde del espíritu para ubicar las relaciones dialécticas entre entidades materiales, como los hombres y la naturaleza, o las fuerzas productivas y las relaciones de producción; de esta manera, el materialismo explica las sociedades como una *estructura* de relaciones humanas y de producción, que proporciona la base material sobre la que se construye una *superestructura jurídica, política e ideológica*, en la que se incardina el Estado. En la evolución entre las diferentes estructuras sociales o *modos de producción*, la Edad Moderna corresponde a la transición del feudalismo al capitalismo; en esta etapa, el Estado, según lo definió Friedrich Engels, se identifica con la monarquía absoluta, y la supremacía social se la disputan la nobleza y la burguesía, quedando el rey como “mediador aparente” entre ambas clases. Un sector de la historiografía marxista calificó de burgués al Estado moderno, basándose en las reformas de la monarquía absoluta: unificación del mercado, compilaciones legales, centralización fiscal, burocracia y ejército permanentes (señas de identidad del Estado moderno). Por el contrario, otros marxistas consideraron que la monarquía absoluta era nobiliaria, no sólo por el mantenimiento de las relaciones feudales durante toda la Edad Moderna, sino porque garantizaba el predominio social de la nobleza, pues reprimía las revueltas campesinas y urbanas y redistribuía los impuestos entre los nobles, como una “renta feudal centralizada”. Esta postura, defendida por Perry Anderson (1979), fue tachada de estructuralista y rígida por Edward P. Thompson: ciertamente, en la tesis de Anderson los ejemplos parecen servir de mera verificación de teorías concebidas de antemano, sin que haya mucho lugar para las excepciones.

La monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII mantenía la balanza entre la nobleza y el estado llano (...). Las clases en lucha están tan bien equilibradas que el poder del Estado, como mediador aparente, adquiere cierta independencia momentánea respecto a una y otra.
(F. Engels, 1884)

Desde un ángulo opuesto al materialismo dialéctico, Max Weber concibió el Estado como un *tipo ideal*, un concepto que, sin existir materialmente ni presentarse como producto del proceso social, permite clasificar y estudiar la realidad, pero no formular leyes. Weber parte de la idea de *comunidad política*, que es aquella cuyos miembros dominan un ámbito ordenadamente, en caso necesario, mediante la fuerza física; no es una comunidad meramente económica, pues va más allá de regular la propiedad o el mercado, al estar revestida de un carácter sagrado que legitima el uso de la fuerza. En la Edad Moderna, los Estados serían un tipo de comunidad política que resultó favorecida por los intereses socioeconómicos preponderantes, favorables a comunidades políticas amplias; el Estado se haría con la regulación del uso de la fuerza por las otras comunidades, para lo que les impondría un “ordenamiento jurídico”. El Estado acabó triunfando sobre las demás comunidades, y, con ello, imponiendo sus rasgos característicos: *monopolio de la violencia y orden jurídico legítimo* (Benz, 2010, 108-110).



Paralelamente al marxismo y al weberianismo, se desarrolló, a lo largo del siglo XX, el *funcionalismo*, muy influyente en sociología y ciencia política, pero cuyos efectos sobre el concepto de Estado no han sido muy favorables. En efecto, reaccionando frente a teorías evolucionistas como las que acabamos de ver, el funcionalismo puso el énfasis en el análisis de los sistemas sociopolíticos, y desplazó la atención de los estudios globales a los de pequeña escala, no sólo en el ámbito occidental, sino en otras culturas y civilizaciones. De este modo se impuso una idea de Estado más amplia y generalizable, equivalente a “organización política”, de forma que toda sociedad que tuviese tecnología o religión, también tendría su correspondiente Estado. Éste quedaba, pues, vacío de contenido, y como un conjunto variable de instituciones vagamente definido (EICS, sv *Estado*).

En consecuencia, al empezar el último tercio del siglo XX estaba profundamente arraigado el convencimiento de que el Estado, aun vagamente definido, era una *institución universal y necesaria*. En el mundo occidental, esas necesidad y universalidad alcanzaban a determinados elementos estatales, como el territorio, la ciudadanía, la nación, la constitución o la administración, y a ciertos principios implícitos en el Estado, como su separación de la sociedad, como garantía de igualdad jurídica pese a la desigualdad social, y la existencia de mecanismos de representación política y de una justicia oficial (Benz, 2010, 25-236).

Esos elementos y principios están hoy en crisis: el sistema de representación política está desprestigiado; la igualdad cede terreno frente a los intereses particulares y los nacionalismos; la administración pública está cuestionada y la justicia oficial en entredicho. El Estado, que había sido considerado universal y necesario, se encuentra cuestionado. Y, frente al Estado, según ha señalado António Manuel Hespanha, ciertas formas cotidianas de poder subsisten prácticamente intactas: los modos de organización del trabajo, los sistemas de relación generados por la

amistad y el amor; la familia, etc. Esto sugiere que el concepto institucionalizado de Estado, propio de la sociedad de nuestro tiempo, no es la única fórmula de articulación política posible. Pero tampoco las definiciones demasiado amplias o genéricas resultan operativas, ya que no permiten aprehender la especificidad de cada sociedad. Esta percepción propició un cambio sustancial en la historiografía entonces primaba la idea de formas políticas: se había dado realidad jurídica pasada y la al mismo universo, que el de poder establecidos eran del intemporal espíritu historia de las formas políticas



António Manuel Hespanha

política, donde hasta *continuidad* de las por supuesto que la presente pertenecían derecho y los modos *naturales*, producto humano; así, la era una *evolución*, a

través de la cual la sabiduría juridico-política se perfeccionaba con el tiempo. Este marco incluía el Estado, que a fines de la Edad Media había adquirido sus rasgos “modernos” (territorialidad, burocracia, ejército permanente...). En oposición a esta visión, desde finales de la década de 1970 se propuso contemplar el derecho y las instituciones del pasado en su contexto, de manera que empezaron a ser vistas como esencialmente diferentes de las instituciones del presente, y ya no necesarias, sino *contingentes*. De este modo, el objetivo de la historia política, como de la historia del derecho, sería buscar el sentido auténtico de las instituciones pretéritas. Bajo esta óptica, el Estado actual se revela como radicalmente distinto de los sistemas de poder de la Edad Moderna. En efecto: frente la unidad legal y constitucional en cada Estado-nación actual, y a una administración, si no única, al menos organizada en torno a mecanismos aceptados de reparto de competencias, los sistemas de poder de la Edad Moderna se caracterizaban por la pluralidad de jurisdicciones y de ordenamientos jurídico-políticos, sin que hubiera una entidad abstracta que se reconociera unánimemente como titular de todos los poderes (Bobbio, 1989, 89-97; Hespanha, 2002, 30-55; Clavero, 1986, 13-25).

1.2 Absolutismo, estamentos y prerrogativas

Además de la idea de Estado, y con esa finalidad de recuperar el significado de las instituciones del Antiguo Régimen, hay que cuestionar otros conceptos clásicos, como el *absolutismo*. Normalmente se identifica “poder absoluto” con poder total, sin límites ni restricciones, y se supone que tal era el poder de los reyes de la Edad Moderna. Pero esta suposición debe confrontarse con la práctica política de entonces y con sus bases doctrinales.

Es pertinente preguntarnos si las condiciones materiales de la sociedad moderna hacían posible un ejercicio “absoluto” del poder. En realidad, ni los medios de transporte ni los de comunicación permitían la aplicación eficaz de leyes o garantizaban el cumplimiento de las órdenes del gobierno. Además, determinados actores de poder e instituciones actuaban como frenos eficaces de la capacidad de acción de los reyes; los más notables eran la Iglesia, la nobleza y las corporaciones urbanas, que tenían sus propias competencias políticas.

Pero también debemos analizar qué significaba, en el lenguaje y las ideas de los tiempos modernos, que el poder real se calificara de *absoluto*. Las fórmulas que lo definían así tienen su

Algunas máximas romanistas:

Quod principi placuit legis habet vigorem
(*Digesta*, 1,4,1; 1, 1,2,6).

Princeps legibus solutus est (*Digesta*, 1,3,31).

Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet
(*Codex* 5, 59, 5 § 2)

Corpus Iuris Civilis (consultable en
<http://droitromain.upmf-grenoble.fr/>)

origen en el derecho romano, y habían sido transmitidas por los juristas de la Edad Media; aparentemente consagran ese poder sin fisuras, como, por ejemplo, la conocida máxima atribuida a Ulpiano según la cual “lo que al príncipe ha placido tiene vigor de ley”; o aquella otra que concebía al príncipe

“desligado de la ley”. Naturalmente, estas fórmulas chocaban con la realidad, pero cuando los juristas recuperaban estos preceptos de los antiguos textos jurídicos romanos, no pretendían imponerlos para satisfacer el ansia de poder de los reyes. La recuperación del derecho romano servía, más bien, para utilizarlo como ciencia con la que comprender las relaciones sociales y políticas: los juristas adaptaban las fórmulas de los textos romanos a las condiciones de su tiempo. Así, el “ha placido” (*placuit*) no se refería a cualquier apetencia del rey, sino que requería un *animus* de legislar, y presuponía que el príncipe había consultado al consejo. Tampoco estaba claro que el rey estuviese “desligado” (*solutus*) de la ley, pues otros textos romanos lo consideraban “ligado” (*alligatus*) a ésta, o ministro de la misma (*minister legum*); la contradicción se resolvía afirmando que el rey estaba sometido a la ley, pero no *de necessitate*, es decir, no había necesidad de obligarlo a que su acción fuese acorde con las leyes y el derecho; su sometimiento a la ley era *de honestate*, es decir, por su condición y cualidades anímicas que le guiaban por la vía recta (Vallejo, 1992, 331-357). Con todo, durante la Edad Moderna proliferaron otras fórmulas de exaltación del poder regio menos equívocas, y, a menudo, se dieron abusos de poder sin justificación jurídica. Pero el carácter propagandístico de las primeras y la relativa excepcionalidad de los segundos, frente a la normalidad cotidiana de la limitación del poder real, han llevado a pensar que el absolutismo es un mito historiográfico, que habría deslumbrado más a los historiadores que a los contemporáneos (Asch – Duchhart, 2000).



El jurista romano Ulpiano

Ciertamente, en buena parte de Europa el poder de los reyes se incrementó, pero esto no significaba necesariamente un retroceso de los demás actores. Es más, en algunos países, la Corona fue la que retrocedió frente a otros poderes. Esos poderes se articulaban en las asambleas estamentales (estados generales, dietas, cortes). Según el pensamiento feudal, el poder no se ejercía como opresión, sino condicionado a la voluntad de las partes, como las obligaciones mutuas entre señor y vasallo; de acuerdo con este principio, los reyes en la Edad Media buscaban el apoyo de los magnates de su entorno, de la Corte (la primitiva *curia regis*), donde aquéllos daban al rey *axilium et consilium*. Conforme se incrementaban las demandas regias, el rey buscó contrapesar la influencia de los magnates ampliando sus llamamientos (a

imagen de los sínodos y concilios de la Iglesia) al conjunto del reino, a poderes, nobiliarios, eclesiásticos o urbanos, que gozaban de amplia jurisdicción. Al requerir su colaboración, el rey propició el desarrollo de los estamentos: las personas e instituciones convocadas se fueron asociando para defender sus posiciones, al tiempo que aprovechaban las peticiones del rey para confirmar o ampliar sus privilegios. De esta manera tomaron forma los grupos estamentales, que encontraron justificación en argumentos jurídicos, filosóficos y religiosos.

Los juristas justificaron la participación política estamental sobre bases romanas, como la máxima “lo que a todos toca, por todos debe ser aprobado”. Este principio, que en origen se refería al régimen de tutelas (lo que afectase a una tutela debía ser aprobado por todos los tutores), fue aplicado en la Edad Media a la política. Pero los *todos* aludidos en la frase no podían ser todos los habitantes de un reino: de acuerdo con la filosofía aristotélica, un todo estaba contenido en la mejor de sus partes (*melior et sanior pars*), de modo que podía ser representado por ésta; esa parte mejor y más sana era, por un lado, la aristocracia laica y eclesiástica, cuyos miembros se representaban a sí mismos y a sus vasallos; y, por otro, las autoridades de las ciudades, normalmente oligárquicas, que representaban a toda la población urbana. Esta forma de representación era la que mejor encajaba en la mentalidad de la época, caracterizada por la desigualdad jurídica y la adscripción de las personas a corporaciones (Koenigsberger, 1986; Hintze, 1987, 54-55). Justamente, el reino en su conjunto se concebía como una corporación, como un cuerpo, gracias sobre todo a la idea paulina del *cuerpo místico*. En sus epístolas (Rm 12, 3-8; 1 Co 12), San Pablo equipara la Iglesia a un cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo y los miembros los fieles, e insiste en la pluralidad de dones y carismas como diversas formas de servir a Dios. A partir de esta doctrina, desarrollada por la escolástica, se vinculó la dignidad de cada miembro, y su autonomía para cumplir su misión, a la variedad de corporaciones e instancias del reino, y a las funciones esenciales para la república que cumplían. El reino se identificaba con un cuerpo y los estamentos con los miembros:

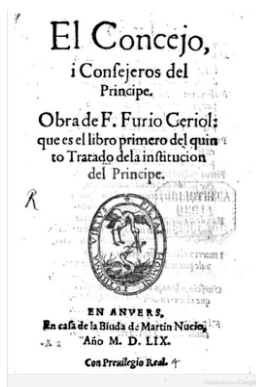
Pues así como nuestro cuerpo, en su unidad, posee muchos miembros, y no desempeñan todos los miembros la misma función, así también nosotros, siendo muchos, no formamos más que un solo cuerpo en Cristo, siendo los unos para los otros, miembros.

Rm 12, 4-5

como integrantes de un todo, entre el rey y los estamentos debía reinar la armonía y evitarse el conflicto (Kantorowicz, 1957, cap. V). Así las asambleas estamentales recreaban el cuerpo político del reino, para hacer posible el entendimiento entre rey y estamentos, considerándose un fracaso que no hubiera acuerdos.

Al rey y a los estamentos se añadía el *consejo*, institución clave para entender la política de la Edad Moderna: no era un mero órgano asesor del rey, sino que se atribuía la tarea de velar por la adecuación de la acción regia a la legalidad. Actuaba en dos sentidos: como órgano de asesoramiento y como tribunal, y, en este último caso era la sede natural desde la que el rey administraba justicia. Rey, estamentos y consejo tenían (de acuerdo con la variedad de funciones del cuerpo) sus respectivas función y dignidad, o, dicho de otro modo, su *prerrogativa*. Así, la política bien ordenada se concebía en torno a tres prerrogativas: al rey le correspondía la majestad (*majestas*), por su poder, grandeza, posición única, y capacidad de

mandar y legislar; a los estamentos la libertad (*libertas*), garantía de conservar sus derechos, privilegios y bienes, y de que cualquier modificación de tales circunstancias (legislación, fiscalidad...) contaría con su consentimiento, expresado en las asambleas estamentales. Y al consejo le correspondía la autoridad (*auctoritas*). Esta prerrogativa equivalía a sabiduría y, en términos morales, a la *virtud de la prudencia*, esencial para el gobernante y el político. Dividida en memoria, inteligencia y providencia, se relacionaba con la educación. Así los tratados de educación del príncipe o *specula principum* (como la *Institutio principis christiani* de Erasmo) servían para exponer el pensamiento político y se orientaban a que el rey actuara conforme a su condición, respetando las leyes divinas y morales. De tal forma, en el dibujo del monarca ideal, la moral y la teología ocupaban un espacio preponderante (De Benedictis, 2001, 251-261).



Si el rey prudente debía escuchar el buen consejo, era lógico que aparecieran tratados sobre el buen consejero y el consejo real (como *El concejo y consejeros del príncipe*, de Fadrique Furió Ceriol). Insistían en que los consejeros debían ser virtuosos, religiosos, sinceros, competentes y capaces, lo que garantizaría un gobierno justo. Este estilo de gobierno debía basarse no sólo en el derecho sino también en la teología y la filosofía, por lo que, además de las leyes, bebía de las Escrituras y la Patrística, de la *Política* de Aristóteles o de las obras de Cicerón, de las *summae* que glosaron el pensamiento clásico y lo tamizaron con la teología, y de los autores rescatados por el Humanismo, como Platón, Séneca o Tácito.

Una de las ideas fundamentales heredadas del mundo antiguo y medieval era la relevancia del *amor*. La filosofía clásica consideraba que la armonía, tanto de las personas como de los elementos, sólo era posible mediante el amor; no en vano los lazos de amistad y amor se consideraban el fundamento de las relaciones entre los hombres que los encaminaban hacia el bien común. El cristianismo reforzó esta actitud con preceptos sobre el amor a Dios y al prójimo. En consecuencia, las relaciones entre el rey y sus vasallos se consideraron desde el prisma del afecto: el rey debía mantener con sus súbditos una amistad verdadera, respetando las leyes que ésta imponía; igualmente, el servicio surgía del amor que el vasallo debía sentir por su señor. Ceñidos a las normas teológico-morales, el amor y la amistad señalaban un marco para la acción política que no debía transgredirse. Del mismo modo que la desatención hacia los buenos vasallos o el favor a los indignos (como los malos ministros) se consideraban una falta a las obligaciones de la verdadera amistad y se interpretaban como indicio de tiranía, la deslealtad del vasallo suponía la ruptura de la amistad y una violación de los lazos de amor, por lo que se consideraba el peor de los delitos y el peor de los pecados (Cardim, 1999).

Así pues, en el Antiguo Régimen la comunidad política no se concebía como un ente abstracto, un Estado, sino como un *corpo*, lo que era más que una metáfora: la sociedad se entendía como un organismo vivo, con sus diferentes miembros, cada uno con su función y dignidad, y con sus normas, lo que los convertía, a su vez, en corporación, con suficiente

autonomía para desempeñar la función que les correspondía. Por tanto, la política se desarrollaba en un universo plural, con centros autónomos de poder, y su objeto era el mantenimiento del equilibrio, mediante la justicia, el derecho, la religión, el amor..., entre los diferentes órganos y órdenes, que, como miembros de un mismo cuerpo, no debían estar enfrentados sino en armonía. Todo ello daba lugar a un peculiar ordenamiento constitucional.

1.3 Constitucionalismo, *ius commune*, jurisdicción y gobierno

En un sentido amplio, entendemos por *constitución* el marco legal general que define las bases de un sistema político. Se trata de normas o principios globales frente a la arbitrariedad. Pero no son lo mismo las constituciones antiguas y las actuales. La diferencia esencial estriba en el carácter *escrito* o *no escrito* (es decir, consuetudinario) de cada tipo: las constituciones actuales responden a un articulado concreto, fijado en un texto, mientras que las antiguas no estaban escritas o reunidas en un solo texto, sino que eran acumulativas.

El origen de la palabra es romano: en la Roma imperial *constitutio* se refería a los actos de legislación del emperador. La Iglesia adoptó el término para sus normas, como las constituciones sinodales; más tarde pasó al mundo secular, para designar leyes concretas. No adquirió el sentido de *marco general* hasta principios del siglo XVII. Pero la idea de constitucionalismo ya existía, implícita en dos conceptos de la Antigüedad: en la *politeia*, que para los griegos era el marco *natural* del sistema de poder, en todos sus aspectos: políticos, económicos, sociales, culturales, etc.; y en lo relativo a las “leyes públicas”, a lo que Cicerón se refiere con la palabra *constitutio*. Desde el siglo XVII el vocablo combinó ambos sentidos.

La difusión del nuevo concepto sería polémica, especialmente cuando, en la segunda mitad del siglo XVIII, se aplicó a las nacientes constituciones escritas. La constitución americana, la francesa o la polaca, textos acabados, suscitaron el rechazo de quienes preferían el viejo estilo, no escrito. En ese momento, la diferencia entre los dos tipos constitucionales no podía ser más aguda. Según Thomas Paine la nueva constitución define la autoridad que el pueblo entrega al gobierno y, por tanto, la limita de modo que cualquier acto gubernativo que rebase ese límite es ilegal. Para Paine, y para los defensores del nuevo tipo de constitución, el sistema político y el gobierno han de ser fruto de la constitución, que es anterior a aquéllos; es más, un Estado que no distinga entre constitución y gobierno, carece de hecho de constitución, pues no hay control ni límites que pesen sobre el gobierno, que fácilmente cae en el despotismo. Por el contrario, para los partidarios de la constitución antigua, ésta no es anterior al sistema político, sino que se deduce de los principios propios de las instituciones de un país; es decir, la constitución antigua refleja una herencia de leyes y libertades consagradas por la costumbre (McIlwain, 1947, 1-27).

En el estilo antiguo podía entenderse que, para mantener intacta la constitución, había que mantener intactas todas las leyes e instituciones; sin embargo, desde fines de la Edad Media se intensificó la reflexión sobre ciertas leyes, relativas a los órganos supremos del reino, que tenían mayor contenido constitucional. Se partía del *carácter privilegiado* de la estructura política: las leyes y los derechos, en el fondo, no dejaban de ser privilegios, concedidos por el rey; pero no

estaba claro si eran revocables; no obstante, existía una arraigada tendencia a considerarlos como contratos, lo que los hacía irrevocables; según principios romanistas, los contratos deben cumplirse (*pacta sunt servanda*) y son ley entre las partes. No pocos juristas sostenían que, aunque el rey pudiese estar desligado de la ley (*legibus solutus*), no estaba desligado de los contratos: el derecho natural, la moral y la religión obligaban a cumplirlos, sobre todo si se juraban y el juramento se renovaba al principio de cada reinado. Esto afectaba especialmente a las leyes pactadas entre el rey y los estamentos, que, al haberse negociado y aprobado de forma corporativa, afectaban al conjunto del cuerpo político.

Algunas de esas leyes, como la *Magna Charta Libertatum* inglesa (1215), se otorgaron de una vez para siempre; otras se renovaban en cada reinado, como las *Joyeux Entrées* de las provincias y ciudades neerlandesas. Esa necesidad de renovación podía favorecer a los estamentos, máxime si la sucesión real se realizaba en condiciones difíciles y aquéllos aprovechaban para reforzar sus prerrogativas. Uno de los casos con mayor repercusión fue el de Enrique de Valois. Para ser elegido rey de Polonia tuvo que aceptar en 1573 una serie de artículos que limitaron su poder y el de sus sucesores; estos *articuli henriciani* incluían la posibilidad de los vasallos de desobedecer al rey cuando contraviniese lo acordado: se trataba del antiguo derecho de resistencia (*ius resistendi*), que en casi toda Europa se había atenuado hasta el punto de ser impracticable; gracias a los *articuli* cobró actualidad, especialmente en la Francia de las Guerras de Religión, donde se acuñó y desarrolló la idea de *leyes fundamentales*, entendidas como contratos con su carga de obligación. Pero justo entonces el gran jurista francés Jean Bodin recalcó que las leyes no podían ser contratos, pues sólo podían ser sancionadas por el rey como *soberano*, o titular del poder supremo, posición que lo ponía por encima de sus vasallos, mientras que los contratos, para ser válidos, han de ser entre iguales. Pese a ello, el concepto de leyes fundamentales vinculantes y la idea de resistencia encontraron enorme eco en toda Europa (De Benedictis, 2001, 279-295; Vallejo, 1992, 357-377).



Jean Bodin

La soberanía de Bodin implicaba la unidad del poder supremo. Pero la convicción de que en cada reino había diversas instancias de poder estaba muy extendida. Las tres instancias principales, rey, consejo y estamentos, podían asociarse a las tres formas de constitución que había descrito el pensamiento clásico. Platón y Aristóteles definieron como constituciones virtuosas la monarquía, poder de uno, la aristocracia, poder de los mejores, y la república (o democracia), poder del pueblo; cada una de esas formas constitucionales tenía su corrupción: cuando se apartaban de la justicia y del bien común, la monarquía degeneraba en tiranía, la aristocracia en oligarquía, y la república en demagogia. Teniendo en cuenta esta tendencia, Polibio de Megalópolis (s. II a.C.) elaboró una teoría cíclica de la historia por la que las constituciones se sucedían unas a otras: la monarquía era resultado de la debilidad de los hombres que confiaban el poder al más fuerte y valeroso, pero sus descendientes se alejarían de la virtud de los primeros reyes, caerían en la tiranía y suscitarían la

reacción de los mejores del pueblo, que llevaría al régimen aristocrático, que, por idénticas razones, degeneraría en oligarquía y provocaría una revolución democrática que, a su vez, conduciría a la *oclocracia* (o poder de la multitud). La única forma de eludir el ciclo era una constitución que combinase poderes monárquicos, aristocráticos y democráticos para evitar el predominio de uno solo de ellos: una *constitución mixta* que superase los vicios de las constituciones *simples*. La idea ya la habían considerado Platón y Aristóteles, y tenía algunos precedentes prácticos, como la Esparta de Licurgo. Pero Polibio la vinculó a su concepción de la historia: Roma, paradigma de la constitución mixta, habría llegado a ella tras una larga evolución natural (no por la acción de un legislador consciente), que había propiciado que los elementos monárquicos del consulado se equilibrasen con los aristocráticos del Senado y los populares de los comicios. Semejante orden constitucional habría dado a Roma su preponderancia. Este modelo suscitó la idea de que un reino bien ordenado era el que combinaba las tres formas constitucionales virtuosas, representadas en el rey (monarquía), el consejo (aristocracia) y las asambleas estamentales (democracia). Olvidada en la Alta Edad Media, la idea de constitución mixta fue recuperada por Santo Tomás de Aquino (siglo XIII), y durante la Edad Moderna sería uno de los principales modelos políticos, pese al rechazo de Bodin y sus seguidores, que la consideraban aberrante por entender que fragmentaba la soberanía (Von Fritz, 1954; Bobbio, 1987, 44-56; Riklin, 2006, 17-111).



Polibio de Megalópolis

Mixta o simple, antigua o moderna, la constitución es la garantía del gobierno de la ley frente a la arbitrariedad y el despotismo. Y en la Edad Moderna muchos de los elementos que sustentaban esa garantía, como los principios sobre contratos, provenían del derecho común o *ius commune*. Compartido en mayor o menor grado por la mayoría de los países europeos, tiene su base en el derecho romano y el derecho canónico, transmitidos a partir de dos grandes compilaciones: respectivamente, el *Corpus Iuris Civilis*, con los grandes libros compilados por Justiniano en el siglo VI (*Codex*, *Digesto*, etc.) y el *Corpus Iuris Canonici*, con las colecciones de cánones y decretos papales. A estas obras *normativas* se añadía las glosas, comentarios y tratados que los juristas, desde el siglo XII hasta el final de la Edad Moderna, escribieron sobre ambos cuerpos: a esta *doctrina* recurrían jueces, legisladores y abogados como ayuda o criterio para interpretar las leyes. Y, por último, no puede olvidarse la *jurisprudencia*: las colecciones editadas de sentencias y decisiones de los tribunales, especialmente de los supremos.

Estos elementos, propiamente jurídicos, no agotaban la cultura del *ius commune*. Si la mayoría de los textos en que se basaban los libros del *Corpus Iuris Civilis* se habían perdido, no ocurría así con la fuente última de cánones y decretos: la Biblia y la Patrística, a las que no sólo recurrían los canonistas. Tampoco eran ajenos a los juristas los libros de teología y filosofía, por el fundamento moral y religioso del derecho, y porque la *dialéctica*, nacida en la teología y la filosofía, se convirtió en la gran herramienta intelectual de los juristas. La lógica aristotélica, el

silogismo y la discusión (*disputatio*) eran las técnicas del aprendizaje y la exposición del derecho. Esta forma de trabajo se conoce como *mos italicus*; el humanismo suscitó una aproximación diferente a las fuentes jurídicas, al considerarlas como vestigio histórico o filológico, no sólo como fuente de derecho: es el *mos gallicus*; pero la dialéctica se mantuvo como seña de identidad del derecho. Frente al derecho común, cada reino o república tenía sus leyes propias, producto de la costumbre y de la actividad de monarcas o asambleas estamentales: es el *derecho patrio* o *proprio*. Estos derechos carecían del alcance universal del derecho común, que se entendía como reflejo de la Justicia divina o natural. Pero, en realidad, no son realidades contrapuestas: el derecho común influía en la creación, organización e interpretación del derecho propio. Es lógico, pues constituía el mundo intelectual de los juristas, y éstos, desde la Baja Edad Media, influían en la elaboración de las leyes y copaban los oficios judiciales (Hespanha, 2002, 73-144, Krynen, 2009).

Pero el derecho romano establecía un origen popular de la justicia y entendía la *jurisdicción* como la potestad que una comunidad reconocida (*universitas*) se atribuía a sí misma, mediante consenso colectivo, para regir sus asuntos. Corporaciones, comunidades campesinas y ciudades, gozaban de esa capacidad, lo que dio origen a justicias locales o corporativas (Vallejo, 1992, 161-176). Es más: los litigantes podían someterse al arbitraje de jueces no profesionales y al margen de toda institución, que les pareciesen adecuados para resolver sus diferencias: es la llamada *infrajusticia* o *infrajudicialidad*. Pero desde la Baja Edad Media se afirmaban los tribunales reales, dado el deseo de los reyes de reforzar su poder, y el de los estamentos de que, frente a las numerosas jurisdicciones, hubiese una instancia suprema; así se instituyeron altos tribunales: los *parlamentos* en Francia, la *Cámara Estrellada* (*Star Chamber*) en Inglaterra o los *consejos*, *chancillerías* y *audiencias* en los reinos hispánicos. Todos ellos eran cuerpos colegiados integrados por juristas, y sus sentencias tenían forma de resoluciones colectivas, lo que se hacía eco de las ideas sobre la justicia como fruto del consenso colectivos. Pero esta estructura dio un tono corporativo a las decisiones y a las instituciones judiciales; así, aunque eran tribunales reales, algunos



Enrique VIII en la Cámara Estrellada

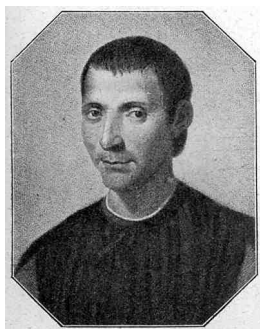
reclamaban cierta autonomía de los reyes, aspirando a arbitrar entre éstos y sus vasallos: si la estructura constitucional se basaba en contratos, era lógico que alguien mediara entre las partes (rey y vasallos). Es el caso de los parlamentos franceses o del Senado sueco, que entendían su función como vigilar la legalidad y recordar al rey su deber de respetarla. Pero la Corona rechazaba tales pretensiones (Barudio, 1986; Krynen, 2009, 79-103, 213-238).

Esta variedad de ordenamientos y fuentes de la justicia cobraba sentido mediante la distinción entre el *ius* y la *lex*, conceptos provenientes del derecho romano: en Roma, el *ius* se refería a la tradición, la ciencia y los principios del derecho, y la *lex* era una disposición de gobierno de un magistrado con *imperium* o *potestas*. En el Antiguo Régimen, el *ius* se relacionaba con el derecho, las leyes fundamentales y privilegios sobre materias básicas, como

el orden político, los derechos estamentales la sucesión a la Corona, el patrimonio real, etc. Y la *lex* se identificaba con la ley positiva, coercitiva, producto de la potestad de la Corona. Esta distinción no podía desligarse del marco patrimonial de la vida social y política. En una sociedad feudal, las relaciones de propiedad, que eran parte del *ius*, tenían relevancia constitucional. Así, el reino no era poseído por el rey como propiedad plena, sino con limitaciones: como en la enfiteusis, el rey poseía el reino, pero éste tenía el dominio eminente de sí mismo; el rey actuaba como un tutor con su pupilo (el reino), sin disposición plena (*dominium absolutum*) ni de sus vasallos ni de sus bienes; las normas sucesorias impedían que el rey legara el reino a su antojo; la *inalienabilidad* del patrimonio real coartaba su capacidad de gastar; y las ideas sobre el fisco (el rey “ha de vivir de lo suyo”; el impuesto ha de ser consentido), protegían la propiedad de los vasallos. El rey quedaba reducido a la posición de administrador del reino, que debía transmitir intacto o, en todo caso, ampliado a su sucesor.

Dentro de esos límites, esto es, en el uso corriente de su poder, el rey ejercía su potestad *ordinaria*, que consistía en la jurisdicción (*jurisdictio*), o definición del derecho; era el terreno de la justicia, que se entendía como virtud y arte de equilibrio y proporción; aquí las leyes obligaban siempre al monarca, que debía proceder con arreglo a derecho; la administración ordinaria, que era el grueso de la administración regia, se ejercía a través de los tribunales, con respeto a las formas procesales y al derecho de las partes. Pero existía un ámbito donde el poder real no estaba sujeto a límites: el *gubernaculum*, o la *potestad absoluta*; se justificaba por una *necesidad excepcional*, sobre todo en cuestiones de guerra u orden público; en este terreno el rey no tenía superior ni igual; todo estaba a su disposición y ningún acto suyo debía ser considerado ilegal, pues su poder discrecional era legítimo, completo y no compartido; ciertamente, los frenos morales y religiosos actuaban en este campo, aunque sin fuerza legal; pero ese poder sólo podía ser temporal, como la necesidad que lo justificaba.

Pese a los esfuerzos de los tratadistas, los límites entre ambos tipos de poder no estaban definidos. Los hombres del rey tendían a ampliar los casos que podían ser objeto de la potestad absoluta, a costa del procedimiento ordinario y de las posibilidades de oposición al poder real; a ello ayudaban fórmulas acuñadas en la Edad Media, como la *plenitudo potestatis*, que los reyes tomaron de la Iglesia, donde significaba la posibilidad de que el Papa actuase contra las reglas y prácticas; o las expresiones *de certa scientia*, *matura deliberatione*, *deliberata et consulta*, que en los decretos que derogaban leyes o costumbres daban a entender que se había consultado al consejo. Por su parte, los estamentos tendían a considerar que asuntos aparentemente extraordinarios debían tratarse por la jurisdicción ordinaria, lo que limitaba la capacidad de acción del rey; la comunidad política, que se veía como depositaria del poder, entendía que su consentimiento era necesario incluso en tiempo de necesidad, y reclamaba a la Corona buen gobierno insistiendo en tópicos como la necesidad de la fe y la prudencia del rey, la destitución de los malos consejeros y el nombramiento de sabios, nobles y fieles ministros. Éstas eran las coordenadas de las polémicas entre partidarios y detractores del avance del poder real (McIlwain, 1947, caps. IV y V; Krynen, 1993).



Nicolás Maquiavelo

El pensamiento político de principios de la Edad Moderna dio con una idea que animaba a sortear las barreras del poder regio: la *razón de estado*. La idea (no la expresión) se atribuye a Nicolás Maquiavelo (1469-1527), que planteó por primera vez en una reflexión teórica la ruptura del poder con la religión y la moral. En su obra más conocida, *El Príncipe*, describe los medios de que dispone el titular del poder para “conservar el estado”, atendiendo sólo a su eficacia, y no a su bondad o maldad, es decir, y ahí radica su originalidad, desoyendo la moral y la religión, y haciendo, por tanto, caso omiso de los límites que pesaban incluso sobre la potestad extraordinaria de los reyes. El librito, publicado en 1532, alcanzó gran éxito, pero fue condenado por católicos y protestantes, como impío y amoral, y dio lugar a réplicas muy combativas. Pero se leía, y sus ideas eran comentadas, incluida la razón de estado, que, con esa expresión, empezó a circular por Europa a mediados del siglo XVI.

Uno de los principales estudiosos de la razón de estado, Friedrich Meinecke, la consideró una categoría universal, presente en todas las épocas, que se definía como la máxima o ley del poder que prescribe, con independencia de la moral y la religión, lo que hay que hacer en cada momento para mantener sano el Estado. Pero esto no resolvía la contradicción que había en los siglos XVI y XVII (de la que Meinecke era consciente) entre la idea y los fundamentos religiosos y morales de las monarquías (Meinecke, 1924). Por eso John Pocock propuso analizar el pensamiento de Maquiavelo en su contexto y lenguaje; de modo que lo entroncó con el *republicanismo* propio de las ciudades italianas del 500, que insistía en la participación política y en la virtud de los ciudadanos, pero también en las cualidades y conocimientos del gobernante; en



Friedrich Meinecke

este marco, se entiende que determinados pensadores áulicos, deseosos de ofrecer soluciones eficaces a sus señores, pero sin romper con la religión, propusiesen *El Príncipe* como manual de gobierno reservado, algo así como *arcana imperii* para exclusivo uso de gobernantes (Pocock, 1975; Skinner, 1986-1987, I, 153-163; Skinner, 2008). A parecido fin contribuyó la obra de Giovanni Botero, *Della ragione di stato* (1589), reflexión secularizada sobre el poder, que no rompe con el bagaje cristiano. Pero el triunfo completo de la idea de razón de estado se debió al brabanzón Justo Lipsio, cuya influencia y la corriente que inspiró (el *neoestoicismo*), llegaron a católicos y protestantes. Mediante la recuperación de la obra de los estoicos (Tácito y Séneca, sobre todo), Lipsio proporcionó al pensamiento político cristiano principios similares a los maquiavelianos, pero con referentes más aceptables que el “impío Maquiavelo”: aunque los estoicos eran ajenos a la Revelación, se consideraban intérpretes de la razón natural, amén de exponentes del prestigio de los Antiguos. Así los críticos de Maquiavelo utilizaron la famosa expresión, convertida en “cristiana razón de estado”, y encaminada a fines supuestamente piosos (Burke, en Burns, 1991; Zarka, 1994).

1.4 Imperio y Monarquía Universal

Pese al triunfo de la razón de estado, el término “estado” siguió teniendo un sentido patrimonial o referido a la condición del príncipe o señor, más que al ente abstracto que hoy denomina. En realidad, el modelo que los políticos de la Edad Moderna tenían en la cabeza estaba lejos de nuestro Estado. El gran referente de aquel tiempo, como lo había sido en la Edad Media, era el Imperio Romano. Su prestigio seguía siendo tan grande que no sólo era el ejemplo que imitar sino el principal origen de la legitimidad política; se consideraba que había sido la comunidad más extensa y poderosa de todos los tiempos, dotada, por añadidura y gracias a una línea intelectual ininterrumpida, de un propósito definido de inspiración divina, de un destino. Pero la palabra *imperio* no siempre había significado lo mismo: a lo largo del tiempo, el término aludió a la autoridad del magistrado romano, a un poder no subordinado, al territorio arrebatado a bárbaros o infieles (como la Lorena de Carlos el Calvo en 869, o la Castilla de Alfonso VI en 1077), o, simplemente, ya desde el siglo I (y ocasionalmente en la Edad Moderna), a un poder extendido muy ampliamente en el espacio geográfico. En su sentido político en la República romana el *imperium* derivaba del Senado, que actuaba en nombre del pueblo de Roma. Pero a partir de Augusto se consideró que el *imperium populi romani* se había transferido al emperador, al que se le debía el honor que antes se tributaba al pueblo, y le correspondía el lugar de máximo juez y legislador; el título de *imperator* superaba al antiguo de *rex* y quedaba reforzado con un carácter sagrado, en aumento hasta la época de Constantino, al recibir influencias orientales que convirtieron al príncipe romano en un monarca teocrático.

Ya en la época republicana se creía que la extensión y el poder de Roma probaban que sus valores eran trascendentes: su tipo exclusivo de sociedad, la *civitas*, exigía un tipo de vida particular, la *societas civilis*, con una ética colectiva que hacía de Roma una capital no sólo política sino también moral. Sus valores se identificaban con el imperio de la ley romana, a la que se atribuía alcance universal, pues se consideraba derivada de la ley natural, común a toda la humanidad. Así, todos los pueblos podían integrarse en el Imperio Romano, cuya capacidad de expansión no tenía límites: para Virgilio, el Imperio Romano era un *Imperium sine fine* que pronto se identificó con el *orbis terrarum*, concepto que tenía su origen en la idea de los estoicos de que sólo había un solo género humano; no en vano en tiempo de Antonino Pío la *Lex Rhodia* proclamó al emperador *dominus totius orbis*.



Virgilio

Con el triunfo del cristianismo se fundieron los conceptos romanos y cristianos: en el siglo V León Magno habló de *orbis christianus*, pronto transformado en *imperium christianum*. Para ser humano y civilizado también había que ser cristiano, de modo que bárbaro se hizo sinónimo de pagano e infiel: los paganos debían aceptar la superioridad del cristianismo, como los bárbaros habían aceptado el Imperio. Si el monoteísmo cristiano debía ser la única fe, debía

haber un gobierno único del mundo y un solo señor; si el Imperio Romano no tenía fronteras, el “imperio cristiano” sería un “poder supremo sin límites”. Esta universalidad venía confirmada por señales: el nacimiento de Cristo en época de Augusto (profetizado en la IV Égloga de Virgilio) restauraba la primigenia Edad de Oro, una recompensa divina a la virtud romana, además de hacer del Imperio instrumento para la expansión de la nueva fe; las leyes romanas sobre los poderes del emperador habían sido refrendadas por Cristo en el “Dad al César...” (Mt 22, 21): el emperador se consideraba regente de Dios, según Tomás de Aquino y Dante.

En resumen, la idea de dominio universal era una extrapolación del concepto de humanidad, desde lo moral y religioso a lo político, y exigía la reducción de lo humano a una comunidad política con un solo gobierno. La universalidad del imperio se identificó con la de la religión, y la cabeza del mundo cristiano con el vicario de Dios. Estas ideas mantuvieron vivo durante siglos el concepto de un solo *dominium mundi*, y la pugna entre el papa y el emperador. Los juristas medievales admitían, e incluso defendían, la autoridad de otros reyes, pero asignaban de derecho (no *de facto*) al emperador la condición de señor de todo el mundo (Yates, 1975; Pagden, 1995, caps. 1 y 2). Pero la herencia de Roma no sólo proporcionó la idea de un imperio de civilización, sino instrumentos más concretos para asentar el poder de los reyes como fórmulas de exaltación de la autoridad imperial: los juristas al servicio de las monarquías europeas aplicaron a sus reyes la condición de *princeps* en sus reinos: la expresión *rex est imperator in regno suo*, muy usada desde el siglo XIII, trasladaba al rey, en su reino, los poderes propios de emperador. Otros símbolos de perennidad, como la corona, las leyes sucesorias o la inalienabilidad del patrimonio real, dieron forma a una realeza como poder eterno (Kantorowicz, 1957; Krynen, 1993).

Si el Imperio Romano se había proclamado producto de la voluntad divina, los reyes definieron su poder al mismo tiempo como de origen divino e imperial-romano. Frente a la tendencia, también de cuño romano, a considerar que el poder nacía del *populus*, se desarrolló la idea de que el poder de los reyes venía directamente de Dios. En la Edad Media, como resume Walter Ullmann, convivieron dos tipos de explicación del poder: ambas lo hacían provenir de Dios, pero una, denominada *ascendente* por Ullmann, consideraba que había sido dado por Dios a la comunidad, que lo transfería al príncipe; mientras la otra, o *descendente*, concebía el poder real como venido de Dios, sin mediación alguna (Ullmann, 1983). Siguiendo esta última, los reyes de Francia arrancaban su condición sagrada de la conversión (equiparada a la de Constantino) de Clodoveo, quien además tenía poderes de procónsul del emperador de Oriente. Los Capeto decían que su poder venía de Dios y que sus victorias lo demostraban (como la batalla de Bouvines), hasta el punto de reclamar, frente al emperador germánico, la Corona imperial. Otras dinastías no fueron a la zaga en títulos universales sagrados y romanos. En Inglaterra los primeros Tudor insistieron en que descendían del rey Arturo, que encarnó el gobierno legítimo después de Roma, y que, según las historias escritas por Geoffrey de Montmouth en el siglo XII, provenía del fundador de Britania, Brutus de Troya, nieto de Eneas, fundador de Roma y de la *gens Julia*, la familia de Octavio. También los emperadores

germánicos se presentaron como descendientes de Eneas y elaboraron numerosas genealogías



Eneas cargado con su padre, Anquises

míticas que lo probaban. Los Habsburgo difundieron estas genealogías y adoptaron gestos para acreditar su pertenencia a la familia de Eneas; es el caso de la *pietas*, virtud por excelencia de Eneas (y de Octavio), que se entendía como lealtad a la familia y a la comunidad, y estricta observancia de las leyes religiosas: es decir, fidelidad a un credo y fusión de lo espiritual con lo político; esta actitud virtuosa fue asumida por los Habsburgo, transformada en *pietas austriaca*, y plasmada en la veneración de la cruz (lo que relacionaba a los Austrias con Elena, madre de Constantino, descubridora de la Vera Cruz) o el culto de la Eucaristía (Tanner, 1993).

Pese a la utilización del concepto de imperio, la expresión que triunfaba a principios de la Edad Moderna era la de *Monarquía*. Ya en la Antigüedad el término había desbordado su sentido aristotélico de sistema político (poder de uno), para identificarse con el gobierno universal; en la época de los Padres de Iglesia se entendía como señorío universal de Dios, derivado del cual había soberanos separados para los ámbitos eclesiástico y secular: existía la Monarquía del Papa (*Monarchia Ecclesiae*) y la del emperador (*Monarchia Imperii*), lo que desembocó en la doctrina de las dos espadas, o los dos poderes, espiritual y temporal, definida por Gelasio I (s. V), y la consiguiente disputa sobre la relación entre el poder papal y el imperial. Esta pugna, sin embargo, abundó en la existencia de un solo ámbito político del mundo, de un *dominium mundi*, con abundancia de figuras que explicaban la relación entre ambos poderes, como la mencionada teoría de las dos espadas o la metáfora del sol y la luna. Por otra parte, se entendía que el dominio del mundo podía cambiar de manos. Isidoro de Sevilla, al definir Monarquía como *singularis principatus*, y citar los ejemplos de Alejandro y César, había sugerido la mutabilidad de los imperios, lo que dio pie a la teoría de la *translatio imperii*, inspirada en el Libro de Daniel (2, 31-45) y en las edades virgilianas. Y, aunque el emperador no se impuso al Papa en su lucha por la supremacía, a fines de la Edad Media menudearon los tratados (como *De Monarchia*, de Dante, y *Defensor pacis*, de Marsilio de Padua) que defendían su posición y postulaban la necesidad de una monarquía del mundo, asignando a su titular una serie de cometidos sobre la Cristiandad, como el mantenimiento de la paz y la concordia, o la lucha contra turcos y herejes.

En la época de Carlos V (emperador entre 1519 y 1558), la posibilidad de que todo el orbe fuese dominado por un solo monarca pareció cercana. Empleando los argumentos acuñados en la Edad Media, se planteó en tratados y discursos, más o menos abiertamente, la pretensión de Carlos V a la Monarquía universal. El ámbito de poder único definido por la herencia de Roma y por la idea de Cristiandad parecía providencialmente unido bajo el rey que más reinos poseía, incluyendo el título de emperador romano y un Nuevo Mundo. Se atribuyeron a Carlos V los cometidos propios de la cabeza secular de la *Respublica Christiana*: la protección de la Iglesia y de la Cristiandad, la persecución de los herejes y el mantenimiento del orden y la paz. *Pax, concordia, commune bonum, felicitas temporum*, eran los objetivos del *Protector et Defensor*

Ecclesiae. Es más, la paz entre los cristianos propiciaría que el emperador emprendiera una de sus más prestigiosas misiones: la cruzada y la recuperación de los Santos Lugares.

La oposición a esta política universalista se tuvo dos direcciones: contra el emperador o contra el concepto de Monarquía Universal. Los reyes de Francia e Inglaterra, que en el fondo no hacían ascos a la idea, si la encabezaban ellos, se centraron en criticar al emperador por descuidar sus obligaciones y constituir una amenaza para la Cristiandad. Pero quienes no estaban interesados en asumir la Monarquía Universal (los estados del Imperio, las ciudades y principados italianos) no tenían inconveniente en criticar la idea en términos morales, como régimen abyecto, injusto, y tiránico que pretendía acabar con la libertad de la Cristiandad.

Las posiciones favorable y contraria a la Monarquía universal se reprodujeron durante toda la Edad Moderna con parecidas razones, pero no con los mismos protagonistas. Felipe II heredó los argumentos de Carlos V (defensa de la Cristiandad, lucha contra la herejía), y, por tanto, soportó parecidas críticas de sus rivales. En el siglo siguiente, la Guerra de los Treinta Años se interpretó como la tentativa suprema de la Casa de Austria por alzarse con la Monarquía. Acabada la guerra, decayó la idea de un dominio global basado en un orden religioso único, pero la pretensión a la Monarquía universal se reeditó en la Francia de Luis XIV, que asumió el papel ostentado desde Carlos V por los reyes de España, incluyendo el lenguaje de defensa de la Cristiandad. Sin embargo, como contrapeso se empezó a plantear la idea de equilibrio, que había planeado sobre la Paz de Westfalia, y que se desarrolló teóricamente en el siglo XVIII. Pese a ello, todavía a mediados de la centuria el rey de Francia y sus ministros insistían en la preeminencia de su monarquía sobre los demás reyes (Bosbach, 1986).



Grabado de la época de Felipe II

La universalidad del poder que reclamaban las monarquías se correspondía con el carácter sagrado que se reconocía a la realeza en la Edad Media y la Moderna. Como ha señalado Heinz Schilling, característico del proceso de formación de Europa, en el que se amalgaman elementos clásicos, cristianos y germánicos, es la interpenetración entre lo sagrado y lo secular: en Occidente, históricamente ambas esferas han estado estructuralmente conectadas, aunque sin formar una unidad indiscernible. Esta peculiar relación ha permitido el trasvase de elementos de una a otra esfera, lo que ha tenido un efecto decisivo en la evolución de las formas de poder (Schilling, en Headley et. al., 2004). Dos fenómenos de índole sagrada, heredados de la Antigüedad y el Medievo así lo demuestran: el *milenario* y la *taumaturgia*. El primero se plasmó en el mito del *Emperador de los Últimos Días*, cuyos orígenes están en la escatología judeo-cristiana: el apocalipticismo hebreo nació como respuesta a la necesidad de liberación frente al cautiverio sufrido por los judíos a manos extranjeras; en medio de las desgracias, la

conciencia de Pueblo Elegido espolcaba esperanzas de tiempos mejores, que, aunque empezaron en clave nacional, pronto adquirieron el sentido universal heredado por el cristianismo. El Apocalipsis de San Juan recogió esas esperanzas, que se materilizarían en el fin de los tiempos, cuando el Anticristo sería derrotado por Cristo, en su Segunda Venida a la Tierra, esta vez como guerrero, que daría paso al reinado de los justos que duraría mil años (Ap 20, 1-6). Éste es el Milenio que los cristianos esperaban ansiosos, especialmente a raíz de las persecuciones. Conforme pasaba el tiempo, la Iglesia comprendió que no se podía tratar de un acontecimiento inminente, y empezó a considerarlo como un episodio espiritual, tendencia que culminó cuando el cristianismo se convirtió en la religión del Imperio, pues ya no cabía esperar una liberación. No obstante, el mito adquirió carácter social: las clases más desfavorecidas siguieron aferradas a la idea del Milenio terrestre, que les prometía el fin de sus penurias; así el milenarismo pervivió y se reelaboró en algunos textos, como las profecías de las Sibilas, en las que el Cristo guerrero del Apocalipsis era reemplazado por un Emperador de los Últimos Días (Cohn, 1970, cap. 1).

Tras la caída del Imperio de Occidente, el mito pervivió en el de Oriente, donde fue reelaborado en atención a las circunstancias locales, como las conquistas islámicas del siglo VII (por ejemplo, el Apocalipsis del Pseudo Metodio). En Occidente reapareció con la restauración imperial de Carlomagno, cuya lucha contra paganos y musulmanes reavivó las esperanzas



Joaquín de Fiore

mileneristas. En los siglos siguientes, las casas reales lo aprovecharon, como los Staufen y los Habsburgo en el Imperio. Les ayudaron muchas profecías, la más influyente la de Joaquín de Fiore (1135-1202), quien, a partir de las Escrituras, dividía la historia del mundo en tres edades de 1260 años (42 generaciones, según Mt 1, 1-17) cada una: la del Padre, de los orígenes al nacimiento de Cristo, la del Hijo, desde el año 1, y la del Espíritu Santo; la segunda edad acabaría en 1260, para dar pie al último “milenio”. Cundieron las esperanzas en torno a Federico II como emperador profetizado, hasta el punto de que después de su muerte (1250) se extendió el rumor de que seguía vivo, creándose una serie de

mitos sobre su retorno, que pervivieron hasta el siglo XV. Al calor de esos mitos aparecieron nuevos “mesías” que se hacían eco de las desgracias de los pobres. Pero también se proyectaban las esperanzas en los nuevos emperadores, Segismundo, Maximiliano y, sobre todo, Carlos V, cuyos triunfos parecían confirmar las profecías sibilinas y joaquimitas (Cohn, cap. 6).

El mito alcanzó otros reinos, incluidos los hispánicos, pero tuvo un impacto notable en Francia: el recuerdo de Carlomagno, el protagonismo francés en las Cruzadas, o la condición del rey de “hijo mayor de la Iglesia”, avalaban su candidatura a rey de los Últimos Tiempos. Las visiones proféticas francesas culminaron con la expedición italiana de Carlos VIII (1494), presentado como nuevo Carlomagno, o *Carolus Redivivus*. Esta imagen del retorno del rey victorioso y santo alcanzó gran popularidad en otros territorios europeos, referida a Federico II, Arturo de Bretaña, Sebastián de Portugal o el zar Dimitri (Bercé, 1990). En Francia el milenarismo en torno a sus reyes, ligado a sus aspiraciones universales, se desarrolló

intensamente en los siglos XVI y XVII, y se plasmó en candidaturas al Sacro Imperio, en la reelaboración de mitos y profecías, en textos eruditos, como los de Guillaume Postel, en la simbología real (por ejemplo, los lises), o en la reivindicación de la cruzada (Haran, 2000). Pero la sacralidad de la realeza francesa tenía otra forma de expresarse: la taumaturgia.

Como escribió Hans Küng, “el afán milagrero de todos los tiempos reclama siempre sus taumaturgos” (*Ser cristiano*, 1978, 335); los reyes de Francia e Inglaterra asumieron ese papel: ambos tenían la facultad de curar las *escrófulas*, o adenitis tuberculosa, una inflamación benigna de los ganglios del cuello. El prodigio se efectuó durante siglos con el mismo gesto: el rey tocaba al enfermo y lo bendecía con la señal de la cruz. Su origen se sitúa hacia el año 1000 en Francia, y 1100 en Inglaterra, ligado en los dos casos a dinastías necesitadas de legitimación: en la primera, los Capetos habían desplazado a los carolingios, pero se decían descendientes de éstos, quienes, a su vez, habían reclamado la herencia merovingia; y en Inglaterra los Plantagenet se proclamaron sucesores de los reyes anglosajones. Esto vinculaba ambas familias a los pueblos germánicos, que consideraban sagrada la realeza: tanto los reyes merovingios como los anglosajones se creían de origen divino. La cristianización de los pueblos germánicos amenazó este carácter sacro, pero proporcionó a los reyes una ceremonia que les permitió mantenerlo: la unción. Este rito no sólo se asociaba a ciertos sacramentos (bautismo, orden...), sino también a los reyes, pues en el Próximo Oriente antiguo se ungía a los reyes, entre ellos los de Israel (Gn 14, 17-20). Los visigodos siguieron ese ejemplo en el siglo VII; un siglo después los carolingios (probablemente como forma de legitimación); y, finalmente, los anglosajones.

Aunque la Iglesia se sentía incómoda con la unción regia, pues atribuía cierto carácter sagrado a los reyes, tuvo que transigir, como con otros privilegios de la realeza, como la comunión bajo las dos especies, exclusiva de los sacerdotes, el emperador y el rey de Francia. Es más, la unción suscitó nuevas leyendas que insistían en la sacralidad regia. Así el origen del óleo con que se ungía a los reyes de Francia: en el bautismo de Clodoveo, en Reims, el sacerdote se encontró sin óleo para ungir al rey, pero entonces se abrió el cielo y una paloma le entregó un ampolla con un óleo santo. Desde 869 la ampolla de Reims quedó asociada a la coronación, y su contenido “milagrosamente” nunca se agotaba. Los lises y la oriflama se consideraron igualmente de origen divino. En Inglaterra se desarrolló la curiosa costumbre de los anillos medicinales: desde el siglo XIV, cada altar unas monedas de oro para fundir epilepsia; esta costumbre se asoció al rey sajón Eduardo el Confesor en una leyenda fijada a principios del siglo XVI. El rey habría viajado a Tierra Santa, donde un mendigo le pidió limosna; Eduardo le dio su anillo, pero el mendigo era San Juan Evangelista y el rey no lo había reconocido. Siete años después, unos peregrinos se toparon con el mismo mendigo, que les encargó que devolvieran el anillo al rey; descubierta la identidad del mendigo, se reveló que el anillo había estado siete años en el Paraíso. El anillo se exhibía en Westminster, junto a la tumba del Confesor, y se le atribuían virtudes curativas. Al vincularse esta leyenda a los anillos



Moneda de Eduardo el Confesor

medicinales, se reforzó el papel del rey con relación a éstos: en el siglo XVI el ritual de fundición de los anillos atribuyó el protagonismo al rey, cuyas manos, al frotar los anillos, les conferían los poderes de sanación.

La propagación de las leyendas favorecía la creencia generalizada en la taumaturgia regia, que, a principios de la Edad Moderna, estaba en plena expansión. La repercusión social del prodigio era extraordinaria: en Francia miles de enfermos acudían al rey, incluso extranjeros; y los reyes practicaban con gran éxito su don en el extranjero, como hicieron en Italia Carlos VIII, Luis XII o Francisco I (éste también en su cautiverio en España). Igualmente en Inglaterra las curaciones conservaban todo su vigor, con una liturgia más compleja que en Francia: la de María Tudor incluye oraciones, absolución, lectura de Evangelios, una fórmula elaborada y un lugar preeminente para la limosna: el rey bendice con una moneda que llevaría en lo sucesivo el enfermo suspendida del cuello, lo que se asociaba al prodigio de los anillos.

Pero ya entonces había escépticos entre los humanistas y protestantes (como Miguel Servet,

Fórmulas pronunciadas por los reyes en el rito de curación de las escrúfulas:

- Francia. Siglo XVI:
Le roi te touche, et Dieu te guérit.
- Siglo XVIII:
Le roi te touche, Dieu te guérisse.
- Inglaterra, antes de María I:
Per crucem tuam salva nos Christe Redemptor
- Ritual de María I:
A Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris (Sal 117 [118])

(Bloch, 1924)

Pietro Pomponazzi o Gerolamo Cardano), aunque sus críticas tuvieron poca repercusión. En la Francia de las Guerras de Religión, si bien no se discutía el don, la Liga Católica se lo negó a Enrique III al considerarlo poco digno: un aviso por si accedía el trono el protestante Enrique de Navarra. Pero éste, una vez coronado, reconciliado con la Iglesia y ungido, el Domingo de Pascua de 1594 tocó las escrúfulas en París, con enorme afluencia de enfermos. El nuevo rey

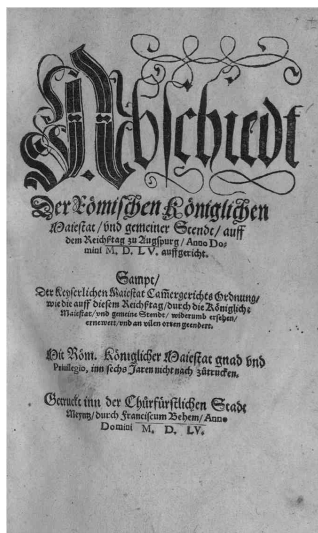
comprendía la utilidad de la práctica para reforzar la monarquía y su dinastía, así que la repitió con frecuencia, con notable despliegue de propaganda.

Tampoco desapareció de la Inglaterra reformada, pero la influencia protestante se manifestó indirectamente: al atacar los sacramentos y las ceremonias se atacaba la consagración real, y al suprimir el culto a santos y reliquias, se socavaban las curaciones puestas bajo advocaciones como Eduardo el Confesor. Los anillos desaparecieron en tiempo de Isabel, quien, sin embargo curó las escrúfulas, con pocos cambios (suprimir oraciones a la Virgen o a los santos, traducir el ritual al inglés) pero con la oposición tanto de los católicos, que consideraban hereje a la reina, como de los puritanos, que encontraban la costumbre supersticiosa. Jacobo I, educado en el calvinismo, la practicó, aunque con dudas, contrarias al sentir popular que seguía creyendo en la eficacia curativa del rey. Carlos I, sin la rigurosa educación de su padre, curó sin escrúpulos; incluso incorporó el rito al *Book of Common Prayer* de 1633. Aunque por entonces una abundante tratadística seguía proclamando el carácter sagrado de la realeza, los críticos de la monarquía lo rechazaban, y, de paso, consideraban la taumaturgia pura superstición, como hizo el partido parlamentario en la guerra civil inglesa; pero las masas seguían creyendo y los enfermos acudían al rey Carlos I, incluso cuando fue apresado por los parlamentarios; y después

de muerto se atribuyeron prodigios curativos a sus reliquias. No es raro que la Restauración recuperase el rito, como uno de los emblemas más populares de la realeza: Carlos II, consciente de la necesidad de reafirmar el poder real, lo ejerció con más asiduidad que nunca: todos los viernes, salvo en verano. Se calcula en cien mil las personas que tocó.

Pero la fe en el milagro tenía puntos débiles: desde el siglo XVI un rey católico y otro protestante curan con parecido rito; franceses e ingleses, que hasta entonces, habían admitido el don del vecino, dejaron de admitirlo; era lógico que antes o después aplicaran a su rey los argumentos con que desautorizaban al contrario (por ejemplo, que no todas las curaciones eran eficaces). Más grave fue en Inglaterra que Jacobo II curase con ritual y sacerdotes católicos, lo que desacreditó el milagro entre los protestantes. Guillermo III no lo ejerció y la reina Ana lo hizo por última vez en 1714. Los Hannover nunca lo practicaron, por su escaso derecho hereditario o por respeto a las preferencias de los *whigs*. Pero los Estuardo siguieron curando en el exilio. En la Francia del XVIII, pese al rechazo de los *philosophes*, los reyes seguían tocando a numerosos enfermos, como aún hizo Luis XVI. Pero la Revolución, al eliminar el derecho divino de la monarquía, eliminó las curaciones. En la consagración de Carlos X, en 1825, se descartó que sanase las escrófulas, por parecer supersticioso; pero varios partidarios del absolutismo, como el obispo de Reims, insistieron en reunir a algunos enfermos; el rey los tocó, pero su acto fue considerado más caritativo que curativo. Ya no hubo más sanaciones reales en Europa, donde se desvanecía la creencia en la sacralidad regia (Bloch, 1924).

En la erosión de la sacralidad regia tuvieron un papel decisivo las guerras de religión y las paces con que se trató de ponerles fin. Desde mediados del siglo XVI la identificación de las monarquías europeas con su *confesionalización*, es decir, diferenciadas en doctrina, disputaban la posesión proceso no se limitó ni mucho que afectó profundamente a la sentido, generó violentas religiosa, y las potencias no agresiva política confesional 1992, 116-117; Headley et. de los partidos en liza espoleó *políticos*, partidarios de que a su credo, se mostrasen



Paz de Augsburgo

credo respectivo dio lugar a la la existencia de varias iglesias, liturgia y organización, que se exclusiva de la verdad cristiana. El menos al ámbito eclesiástico, sino sociedad y a la política; en este formas de exclusión político-vacilaron en desplegar una en el interior y el exterior (Lutz, al., 2004)). Pero la radicalización la formación de grupos llamados las autoridades, aun sin renunciar tolerantes en materia de religión.

Estos grupos obtuvieron cierta satisfacción con las *paces de religión*, como las del Imperio (Augsburgo, Westafalia), Francia (Edicto de Nantes), o los acuerdos alcanzados en Polonia o los cantones suizos. Estas paces anunciaban la *autonomización de la razón política*: la emergencia de un plano de discusión en el que la política no venía dictada por la religión. Pero la paz religiosa sólo funcionaba en países que carecieran de un poder central fuerte, pero que

tuvieran instituciones que reconocieran los particularismos y velaran por el interés general. Así era en el Sacro Imperio, donde las paces de Augsburgo y Westfalia eran leyes imperiales, y los estamentos (príncipes, ciudades, etc.) actuaban como garantes; también en Polonia o en los cantones suizos, con escasa autoridad central y existencia de instituciones federales, las paces resultaron eficaces. Más difícil era que hubiesen funcionado completamente en Francia (Christin, 1997).

La secularización de la política europea forma parte de un proceso mayor, que Weber denominó “desencantamiento del mundo”: el retroceso de lo sagrado, desde su omnipresencia en los tiempos más remotos, hasta la secularidad actual. Paradójicamente el triunfo de las grandes religiones monoteístas, especialmente del cristianismo, fue decisivo en ese proceso, al adoptar criterios racionales para organizar y explicar la religión. No es raro que las reformas protestantes y católica, al intensificar la reflexión racional sobre la religión, contribuyeran, sin proponérselo, a socavar los pilares de la sacralidad regia, y, por tanto, a preparar la autonomía de lo político sobre la que se edificaría el Estado (Gauchet, 1985).

Bibliografía

1.1 El problema del Estado

- ANDERSON, Perry, *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 8ª ed., 1987, (1ª ed. castellana, 1979; 1ª ed. inglesa, 1974)
- BENZ, Arthur, *El Estado moderno. Fundamentos de su análisis politológico*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010 (1ª ed. alemana, 2001)
- BOBBIO, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad* (vd. Anexo Guía Docente)
- CLAVERO, Bartolomé, *Tantas personas como estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid, Tecnos, 1986
- EICS: *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales* (vd. Anexo Guía Docente)
- ENGELS, Federico, *Origen de la familia, de la propiedad y del Estado*, Buenos Aires, Claridad, 7ª ed., 1964 (1ª ed. alemana de 1884)
- HESPANHA, António Manuel, *Cultura jurídica europea* (vd. Anexo Guía Docente)

1.2 Absolutismo, estamentos y prerrogativas

- ASCH, Ronald G. – Duchhardt, Heinz, *El Absolutismo. ¿Un mito?*, Barcelona, Idea Books, 2000 (1ª ed. alemana, 1996)
- BARUDIO, *La época del absolutismo y la Ilustración* (vd. Anexo Guía Docente)
- CARDIM, Pedro, “Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, 11 (1999), págs. 21-57
- DE BENEDICTIS, Angela, *Politica, governo e istituzioni* (vd. Anexo Guía Docente)
- HINTZE, Otto, *Feudalismo-capitalismo*, recopilación de Gerhard Oestreich, Barcelona-Caracas, Alfa, 1987 (1ª ed. alemana, 1970)
- KANTOROWICZ, Ernst H., *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957 (hay traducción española)

KOENIGSBERGER, Helmut Georg, “Dominium regale or dominium politicum et regale. Monarchies and parliaments in Early Modern Europe”, en *Politicians and Virtuosi. Essays in Early Modern History*, Londres, The Hambledon Press, 1986, pp. 1-25 (hay traducción española en *Revista de las Cortes Generales*, 3 [1984], págs. 87-120)

VALLEJO, Jesús, *Ruda equidad, ley consumada. Concepción de la potestad normativa (1250-1350)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992

1.3 Constitucionalismo, *ius commune*, jurisdicción y gobierno

BOBBIO, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento* (vd. Anexo Guía Docente)

BURNS, John H. (con la asistencia de Mark Goldie), *The Cambridge History of Political Thought* (vd. Anexo Guía Docente)

KRYNEN, Jacques, *L'idéologie de la magistrature ancienne*, París, Gallimard, 2009

MCILWAIN, Charles Howard, *Constitutionalism Ancient and Modern* (vd. Anexo Guía Docente)

MEINECKE, Friedrich, *La idea de razón de estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997 (1ª ed. cast., 1959; 1ª ed. alemana 1924)

POCOCK, John Greville Agard, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002 (1ª ed. inglesa 1975)

RIKLIN, Alois, *Machteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006

SKINNER, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (vd. Anexo Guía Docente)

SKINNER, Quentin, *Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 2ª ed., 2008

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

ZARKA, Yves Charles (dir.), *Raison et deraison d'état. Théoriciens et théories de la raison d'état aux XVI^e et XVII^e siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1994

1.4 Imperio y Monarquía Universal

BERCÉ, Yves-Marie, *Le roi caché. Saveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, París, Fayard, 1990

BLOCH, Marc, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, París, Armand Colin, 1961 (1ª ed. 1924) (hay traducción española)

BOSBACH, Franz, *Monarchia Universalis. Ein politischer Leitbegriff der frühen Neuzeit*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986 (hay traducción italiana)

COHN, Norman, *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, Paladin, 1970 (hay traducción española)

CHRISTIN, Olivier, *La paix de religion. Autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, París, Seuil, 1997

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, París, Gallimard, 1985 (hay traducción española)

- HARAN, Alexandre Y., *Le Lys et le Globe. Messianisme dynastique et rêve imperial en France aux XVI^e et XVII^e siècles*, Seyssel, Champ Vallon, 2000
- HEADLEY, John M. – Hildebrand, Hans J. – Papalas, Anthony (eds.), *Confessionalisation in Europe, 1500-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, Aldershot, Ashgate, 2004
- KRYNEN, Jacques, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e-XV^e siècles*, Gallimard, 1993
- LUTZ, Heinrich, *Reforma y Contrarreforma*, Madrid, Alianza, 1992
- PAGDEN, Anthony, *Señores de todo el mundo* (vd. Anexo Guía Docente)
- TANNER, Marie, *The Last Descendant of Aeneas. The Hapsburgs and the Mythic Image of the Emperor*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1993
- ULLMANN, Walter, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983
- YATES, Frances A., *Astraea. The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Londres, Pimlico, 1993 (1^a ed. 1975)

Procedencia de las ilustraciones

- Norberto Bobbio: <http://cogitoetvolvo.it/norberto-bobbio-unintervista-scomoda/>
- Olwen Hufton: <http://www2.le.ac.uk/offices/press/media-centre/graduation-ceremonies-1/summer-2013/orations/CGB9581300.jpg/view>
- Max Weber: <http://www.hipernova.cl/LibrosResumidos/Religion/EticaProtestanteCapitalismo.html>
- António Manuel Hespanha: http://pt.mashpedia.com/António_Manuel_Hespanha
- El jurista romano Ulpiano: <http://www.biografiasyvidas.com/biografia/u/ulpiano.htm>
- Jean Bodin: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean_Bodin.jpg
- Polibio de Megalópolis: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Polybios.jpg>
- Enrique VIII en la Cámara Estrellada: http://humanities.uwe.ac.uk/bhr/Main/women_prop/3_chancery.htm
- El Concejo y consejeros del príncipe: <http://books.google.com>
- Nicolás Maquiavelo: http://es.wikiquote.org/wiki/Archivo:Niccolo_Machiavelli.jpg
- Friedrich Meinecke: http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_image.cfm?image_id=4349
- Virgilio: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:Vergilius.jpg>
- Eneas cargado con su padre, Anquises: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Aeneias_Ankhises_Louvre_F118.jpg
- Joaquín de Fiore: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Joachim_of_Flora.jpg
- Grabado de la época de Felipe II: http://libraries.slu.edu/a/digital_collections/spiritual-journeys/index.html
- Moneda de Eduardo el Confesor: <http://en.wikipedia.org/wiki/File:EdwardConfesor.jpg>
- Paz de Augsburgo: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Druck_Augsburger_Reichsfrieden.jpg