

# **“LA CONCEPCIÓN Y EL CONCEPTO DE SOBERANÍA”**

## **III – LA CONTEMPORANEIDAD**

### **1 – JEAN BODIN Y SUS PRECEDENTES MÁS INMEDIATOS**

- 1.1 – El momento histórico.- La sociedad y su época.
  - 1.2 – La descomposición del Imperio: Monarquía nacional e Iglesia nacional.
  - 1.3 – El humanismo del renacimiento.
    - 1.3.1 – Italia: Derrumbamiento político; renovación espiritual.
  - 1.4 – La concreción del Estado.- Maquiavelo.
    - 1.4.1 – Secularización radical de la moral y la política.
    - 1.4.2 – “Il Principe” y los “Discorsi”: La política en la práctica.
  - 1.5 – El ideal ético y religioso en la política y el Estado.- Erasmo.
  - 1.6 – La Reforma.
    - 1.6.1 – Lutero.- Sus teorías políticas.
    - 1.6.2 – Independencia del poder temporal:  
La consecuencia.
-

## **1 – JEAN BODIN Y SUS PRECENTES MÁS INMEDIATOS**

### **1.1 – *El momento histórico.- La sociedad y su época***

Dice Pedro Bravo, haciendo referencia a una cita de Ortega y Gasset sobre Bodino (1), que la comprensión de una obra del espíritu es inseparable del estudio de la biografía de su autor, *“entendida ésta como la acción recíproca entre su propia vida y la vida colectiva en la que su ser individual está inserto”*. Parece, pues, ciertamente aconsejable, continua Pedro Bravo, antes de intentar cualquier consideración sobre *Los Seis Libros de la República*, tratar de situar a su autor en el escenario de su sociedad y de su época.

Con esa intención, iniciamos esta fase de nuestro trabajo, tratando de llevar nuestra labor de investigación a su máxima amplitud en términos espaciales y temporales (considerando que Jean Bodin vivió en la Francia del siglo XVI entre los años 1.530 y 1.596), reseñando los acontecimientos históricos que precedieron y acompañaron a Bodino, pero sin que nos apartemos - más de lo que consideramos necesario - de nuestro interés primordial en destacar las ideas y teorías que le rodearon, tal y como venimos procurando enfatizar desde un principio.

No cabe duda que el siglo XVI fue un siglo innovador (2), incluso en el campo de las ideas políticas donde, el paulatino progreso del poder real, da origen y desarrolla una serie de nuevas doctrinas. En sus comienzos, y a pesar de que

en política parece seguir existiendo una dependencia ideológica de la religión cristiana, el siglo nos dibuja una notable variedad de cuerpos políticos muy distintos y diferentes. Junto a reinos organizados en las más variadas modalidades - aunque en su mayoría solidamente implantados en su independencia nacional -, nos podemos encontrar con una serie de diferentes señoríos y repúblicas urbanas nacidos alrededor de una primigenia ciudad, así como con otros muchos principados, laicos y eclesiásticos, con una efectiva autonomía en el ámbito de su actuación.

En el aspecto que más nos interesa destacar, se advierte que una gran parte de la literatura política se encierra en los límites del Estado donde se escribe y publica; pero no ocurre esto solamente con las obras de circunstancias y los textos de propaganda, sino que, en ocasiones, sucede lo mismo con los estudios jurídicos. Gran número de esas publicaciones se limitan a reproducir ideas recibidas sin aportar ninguna originalidad, aunque no hay que pensar por ello en su marginación en la historia de las ideas. Por otro lado, las teorías innovadoras que destacan en cuanto a su amplitud y universalidad, se presentan impregnadas de manifiestas experiencias históricas claramente individualizadas.

Señaladas estas premisas, nos situaremos de nuevo en los albores del siglo XVI, cuando el 16 de Marzo de 1517, se clausuraba en Roma el Quinto Concilio Lateranense que posibilitó, después de trescientos años, el llamamiento del papa en el antiguo palacio imperial, a los representantes de la cristiandad occidental. Ello venía a significar, según Paul Joachimsen(3), *“un signo visible de que el pontificado no temía ya las sombras de Constanza y de Basilea y que*

*se sentía centro de la organización jerárquica y en segura posesión de la herencia de los príncipes apostólicos*". Esto parecía evidente, ahora bien, como ya decíamos, unos meses después de concluido el Concilio, el treinta y uno de Octubre del mismo año, Martín Lutero clavaba sus noventa y cinco tesis en el portal de la iglesia en la plaza de Wittenberg. Así sucedería que, lo que todo el poder de las naciones occidentales no había podido lograr en Constanza y Basilea, lo iba a llevar a cabo, quizás sin proponérselo en principio, un monje alemán; esto es, la Reforma.

Dice Goetz que, la importancia histórica de la Reforma ha sido estimada muchas veces tan alta, *que se ha solido comenzar la época moderna con las tesis de Lutero* (4). Y, en realidad, la destrucción de la unidad medieval de la Iglesia, continua, es un suceso de tal trascendencia que señala los inmediatos periodos históricos pues, esa unidad, *puede considerarse como la nota más característica de la Edad Media*. Pero no entremos todavía en esta cuestión y situémonos en los momentos inmediatos al final del quinto Concilio de Letrán.

Es este el punto en el que, tras casi cien años, la Iglesia romana restablece su plena jerarquía en los dominios de la cristiandad. Definitivamente, el pontificado da por superadas las dos grandes amenazas que le habían acechado en los últimos tiempos: el gran Cisma, que le empujó al destierro de Aviñón y el movimiento conciliar, que pretendía sustituir su gobierno en la Iglesia por el de los concilios.

El Concilio Lateranense acababa de revalidar la Bula *Unam Sanctam*, que en su día promulgara Bonifacio VIII pero, sin embargo, ya nada iba a ser igual en el orbe occidental cristiano. En Italia, el Estado del Renacimiento se

manifestaba en todas sus formas posibles a todo lo largo de la Península. Otros Estados nacionales, España, Francia e Inglaterra, caminaban por su propia senda, gobernados por poderosos soberanos. El nuevo resurgir del absolutismo papal, lo encontramos, esta vez, acompañado por un extraordinario desarrollo del poder monárquico en toda la Europa occidental.

Así, se puede observar, según manifiesta Sabine (5), que en los años iniciales del siglo XVI, *la monarquía absoluta estaba llegando a ser el tipo predominante del gobierno de la Europa occidental*. Su consecuencia más inmediata iba a ser el fracaso de las instituciones medievales. El constitucionalismo feudal y las ciudades-estado libres, exponentes significativos de la cultura política medieval, se verán derrocados por esa nueva monarquía(6). Hasta la propia Iglesia, probablemente la más representativa de todas las instituciones medievales, será presa, como afirma Sabine, *de la monarquía o de las fuerzas sociales en que ésta se apoyaba*.

## **1.2 – La descomposición del Imperio: Monarquía nacional e Iglesia nacional**

El desarrollo de la monarquía absoluta traerá en consecuencia, en palabras de Werner Naef, *“que salte en pedazos la unidad del occidente cristiano”* (7). A lo largo de los últimos años, el poder universal del Imperio se ha ido debilitando hasta casi desaparecer. Al mismo tiempo, los grandes reinos, se las vienen ingeniando de distintas y particulares maneras para relegarse de los influjos de

Roma. El fenómeno, nos dice Naef, comienza a generalizarse bastante antes de la Reforma, surgiendo como una manifestación extraordinariamente significativa de la nueva voluntad que anima al Estado. *El Estado nacional representado por la monarquía nacional, y, en ocasiones, por la asamblea estamental, se enfrenta con el poder espiritual de Roma, anacional, ultramontano y dotado de una gran influencia sobre el pueblo.* En apariencia externa, arguye exigencias económicas del clero y el derecho pontificio al nombramiento de los dignatarios eclesiásticos, pero lo que en realidad encubre, es una emancipación político-administrativa de Roma, pretendiendo instaurar una Iglesia nacional.

Así lo hace Francia, continua Naef, iniciando su estrategia en la época del pontificado de Aviñón en el siglo XIV; continuando en 1.438 cuando Carlos VII convierte en ley del Estado las decisiones del clero francés relativas a la independización de la Iglesia galicana (Pragmática Sanción de Bourges), para que, finalmente, Francisco I, tras largos años de polémicas y discordias, firmara en 1.516 un concordato con Roma, *un compromiso, es verdad, pero, en el fondo, un triunfo del galicanismo a favor de la corona, pues el rey dispone ahora de las sedes episcopales.*

En igual dirección se mueve España con el concordato de 1.482. En él, Sixto IV cede al rey la provisión de cargos eclesiásticos en Castilla, que se extiende después a toda España. Culmina en 1.509 cuando el rey Fernando prohíbe, bajo pena de muerte, la publicación sin permiso real de las bulas papales referentes a la inquisición; limita las atribuciones de los tribunales eclesiásticos y exige que las disposiciones papales incorporen el consentimiento real.

Inglaterra, por su parte, impone desde el siglo XIV su Iglesia nacional: el rey dispone sobre el nombramiento de los obispos y sobre el patrimonio eclesiástico. La jurisdicción real se extiende, y queda eliminada la apelación a Roma. Hacia el año 1.500, se ha independizado en numerosos aspectos del poder papal.

De alguna manera, también los soberanos alemanes – con un poder bastante menor que el de los grandes Estados nacionales – intenta conseguir algo parecido. Valga para corroborarlo, por un lado, la acción en 1.460 del arzobispo de Maguncia Diether, rebelándose contra la exigencia de dinero por Roma, apoyado en su pretensión por otros soberanos alemanes, y por otro lado, el triunfo en Roma del duque Sigmundo del Tirol, resolviendo a su favor una polémica en sus derechos de soberanía.

Como finalmente concluye Naef, *“el desarrollo de las Iglesias nacionales es un momento en el camino ascendente del Estado moderno, una etapa en el proceso de desintegración de las instituciones supranacionales, en la constitución del Estado monárquico o señorial, nacional o territorial, un fenómeno de trascendencia colosal para la Reforma, que pronto iba a hacer su aparición en Europa”*.

### **1.3 – El humanismo del Renacimiento**

Efectivamente, la Reforma va a ser un hecho de suma importancia y trascendencia que incidirá, de manera decisiva, tanto en la formación y

desarrollo del Estado moderno, como en las políticas y teorías sobre las que este se iba a sustentar. Ahora bien, como nos recuerda Peces Barba(8), es un hecho que, durante el primer cuarto del siglo XVI, la causa de la Reforma aparece vinculada al Humanismo y tienden a confundirse porque ambas tienen la misma divisa (...), por lo que *“si queremos expresar el nuevo clima cultural del tránsito, será necesario el análisis, de entrada, del Humanismo del Renacimiento y de la Reforma protestante. Ambos son forjadores iniciales de la mentalidad y del pensamiento del mundo moderno”*.

Sin restar importancia ni protagonismo a ninguno de los dos acontecimientos y llevados únicamente por nuestro propio interés, pospondremos nuestras indagaciones sobre la Reforma, sus orígenes y sus consecuencias, para un subsiguiente momento y pasaremos a ocuparnos, en primer lugar, de la posible incidencia en nuestro cometido principal del *Humanismo del Renacimiento*.

Dice Mesnard que, si en un principio, encontró serias dificultades para precisar las fechas, no le costó, en cambio, llegar a una definición del Renacimiento: *“el Renacimiento se caracteriza como un deseo de crear un mundo nuevo mediante el entusiasmo producido por el descubrimiento o la reanimación de los valores antiguos”* (9). Es por eso que no hay que llevar demasiado lejos algunas consideraciones muy sutiles sobre los “renacimientos”. En cambio, si se está de acuerdo en pensar, continua, *que con ese Renacimiento del que estamos hablando, comienza el mundo moderno*, lo que quiere decir que ese Renacimiento aparece como una novedad singular.



### 1.3.1 – Italia: Derrumbamiento político; renovación espiritual

Respecto a ese Renacimiento que comentábamos, nos sigue recordando Mesnard, no conviene reducir en exceso las dimensiones del fenómeno que, en sus primeras manifestaciones, surge ligado a una eclosión de nacionalismo italiano. *“Un país más o menos aplastado por el emperador y abandonado por el papa y convertido en presa de facciones rivales, se acuerda de su antiguo esplendor”.*

Similar opinión parece tener Sabine, a la vista de sus comentarios sobre el panorama político italiano en los comienzos del siglo XVI: *“En Italia las fuerzas de un nuevo sistema comercial e industrial habían sido especialmente destructoras de las instituciones antiguas, pero por razones implícitas en la situación política, las fuerzas constructivas estaban más neutralizadas y retardadas que en otros países”.* Así, nos encontramos con un escenario muy particular en las ciudades libres del norte de Italia, donde no cristalizaron los propósitos imperialistas de los Hohenstaufen, siendo incapaces de hacer frente las necesidades políticas y económicas que demandaban un poder más vigoroso y concentrado.

En esta época, Italia se encuentra dividida en cinco grandes Estados: el reino de Nápoles en el sur; el ducado de Milán en el noroeste; la república aristocrática de Venecia en el noreste y la república de Florencia y los Estados Pontificios en el centro. Pero la división no se encuentra plenamente consolidada y estas repúblicas, ciudades o Estados, van a ver comprometida su integridad, ante distintos movimientos y tendencias concentradoras. La caída en

1.512 de la república florentina será un ejemplo de lo que podía acechar a unos gobiernos sin recursos con los que hacer frente a los acosos políticos del momento. Esa propensión a la concentración se vería acentuada, superado el Cisma de la Iglesia, con el pleno restablecimiento de los Estados Pontificios pues, tal circunstancia, daría lugar a que se llegara a considerar al papa como uno más de los gobernantes italianos. La ambición por conservar el poder sobre los territorios pontificios, iba a prevalecer sobre la tradicional ambición de liderar a la cristiandad.

A pesar de que prodigaron estos indicios de concentración, la falta de fortaleza de los poderes que lo pretendieron harían imposible, por el momento, su culminación y, en consecuencia, se produciría en Italia una considerable ralentización en su desarrollo político. La división entre los gobernantes, junto a su carácter corrupto y ambicioso, infringiría a los italianos toda clase de degradaciones y opresiones, dejando al mismo tiempo al país, a merced de las confabulaciones de las potencias vecinas: *“Es un espectáculo trágico el ver esta nación, en el mismo momento en que se eleva a plena conciencia de su superioridad espiritual y de su unidad cultural; cuando produce esa enorme multitud de individuos geniales en todos los órdenes de la vida; es un espectáculo triste, decimos, el verla presa y botín del extranjero”* (10).

De constelación peculiarísima, grandiosa y, a la vez, estremecedora, califica Meinecke (11) la situación que en esa época vivía Italia: *“la coincidencia de un derrumbamiento político con una renovación espiritual”*. Para saber de esa renovación espiritual, nos deberá bastar con recordar lo que nos decía Mesnard al caracterizar el Renacimiento: *“... un deseo de crear un mundo nuevo*

*mediante el entusiasmo producido por el descubrimiento o la reanimación de los valores antiguos*". Pero, para conocer la dimensión del derrumbamiento político y poder tener una perspectiva más amplia sobre el mismo, tendremos que retroceder con Meinecke, a la Italia del siglo XV, cuando la misma gozaba de una independencia nacional y se encontraba, en cierto modo, equilibrada por el sistema de cinco Estados: Nápoles, Estados Pontificios, Florencia, Milán y Venecia.

Así, sucede que, sustentado por los factores más prácticos del Renacimiento y favorecido de manera inmediata por una incipiente instauración de legaciones permanentes que comienzan a tomar cuerpo, en este sistema se origina y prospera, de manera sorprendente, *un arte político con reglas fijas y permanentes, que culmina en el principio de "divide et impera"*. Se trata de una especie de arte que propone observar serenamente todas las cosas, que rebasa todo tipo de obstáculo, religioso o moral, pero que a su vez, se materializa en fórmulas y procedimientos sin aparente complicación y de naturaleza mecánica.

Los desastres que asolarán Italia hacia finales del siglo XV y comienzos del XVI, con la invasión de franceses y españoles, con la pérdida de independencia de Nápoles y Milán, con los cambios políticos en Florencia y, especialmente, con la presión extranjera sobre toda Italia, manifiesta Meinecke, *hacen madurar el espíritu político hasta prestarle aquella fuerza apasionada, aquella profundidad y agudeza que – como en ningún otro – va a revelarse en Maquiavelo*.

#### **1.4 – La concreción del Estado.- Maquiavelo**

Es un tópico resaltar la importancia que la figura de Maquiavelo representa para el pensamiento occidental. De ello pueden dar fe las innumerables obras que sobre su vida y pensamiento se han escrito, y se siguen escribiendo, analizando y comentando sus ideas desde cualquier punto de vista que se nos pudiera ocurrir. No es nuestra pretensión apuntarnos a esa corriente, ni tratar de averiguar si todavía queda algo nuevo por descubrir en sus teorías. De Maquiavelo poco queda por decir que no haya sido recogido ya por alguno de los prestigiosos y numerosos autores que han empeñado su vida y su obra en este menester.

El aspecto que a nosotros nos interesa destacar y escudriñar, es el que nos apunta Salvador Giner y matiza Martínez Arancón. Con estas breves pero intensas palabras, a nuestro juicio, explica y resume Salvador Giner todo el desarrollo del pensamiento político a través de la historia, señalando a Maquiavelo como el artífice de la independencia en la institución estatal: *“Para los griegos la polis lo era todo: Estado, comunidad, modo de vida. Para los medievales la jerarquía religiosa y la civil estaban entrañablemente interrelacionadas, y ambas a su vez subordinadas a conceptos tales como Cristiandad. Para Maquiavelo, y desde entonces para todo hombre moderno, el Estado se entiende como una institución concreta, muy vasta, si se quiere, pero cuyas fronteras pueden trazarse con precisión”* (12). Con esta otra frase, matiza Martínez Arancón, la idea de independencia que anteriormente destacábamos: *“La Iglesia tenía más motivos para abominar de Maquiavelo que si hubiera sido*

*un cínico de conducta desordenada, pues lo que él plantea serenamente, recogiendo y culminando un proceso iniciado en el prehumanismo con el Defensor Pacis de Marsilio de Padua, es la autonomía de la política respecto de la Iglesia y su doctrina” (13).*

Siendo esto así, habremos de coincidir en la vital importancia de su repercusión más inmediata, así como en la trascendencia de sus posteriores consecuencias para los fines que nos venimos proponiendo. Ello nos debe empujar, de manera muy especial, a fijar nuestro empeño en las consecuentes indagaciones que nos disponemos a abordar para la constatación de estas teorías.

En principio, hemos de significar que esa conversión del Estado en una *“institución concreta”*, caracterizado, esencialmente, por *“la autonomía de la política respecto de la Iglesia y su doctrina”*, no surge de improviso, sino que, como anteriormente citábamos, es la culminación de *“un proceso iniciado en el prehumanismo”*. En palabras de Cassirer, *“cuando Maquiavelo concibió el plan de su obra, el centro de gravedad del mundo político ya se había trasladado. Se habían colocado en primer plano nuevas fuerzas que debían ser tomadas en cuenta, fuerzas totalmente desconocidas en el sistema medieval” (14).*

Argumenta el propio Cassirer que el sistema cosmológico aristotélico, estaba siendo sustituido por el sistema astronómico de Copérnico, en el que ya no aparecen las distinciones entre mundo superior y mundo inferior. Todos los movimientos obedecen, ahora, a las mismas reglas universales. *Ya no hay puntos privilegiados en el universo; no hay arriba ni abajo.* Así también, en el ámbito político viene a ocurrir algo parecido. El orden feudal se disuelve y

comienza su derrumbe. Respecto a Italia, dice, comienzan a surgir *nuevos cuerpos políticos de un tipo enteramente distinto*. Concluye Cassirer que es esta la perspectiva que sirve de *fondo político e intelectual al "Príncipe"*, y que si enfocamos esta obra desde ese ángulo, *no encontraremos ninguna dificultad para determinar su sentido y su lugar apropiado en el desenvolvimiento de la cultura europea*".

En este marco, profundiza Cassirer recordando que, el origen divino del Estado era algo universalmente reconocido, que no era negado ni por los más acérrimos defensores de la independencia del poder temporal y que, en los albores de la Edad Moderna, seguía teniendo plena vigencia. Ni tan si quiera Maquiavelo, dice, ataca abiertamente este principio, sino que, simplemente, parece pasarlo por alto: *"Maquiavelo habla de su experiencia política, y su experiencia le ha enseñado que el poder, el verdadero y efectivo poder político, no tiene nada de divino"*. Todas las ideas e ideales teocráticos anteriores se suprimen de golpe en sus teorías aunque, comenta Cassirer, Maquiavelo nunca tuvo la intención de separar la política de la religión. *"Era un adversario de la Iglesia, pero no un enemigo de la religión"*.

Cuando Maquiavelo habla de religión, nos aclara Mesnard (15), entiende por ello una entidad bien definida: *"Se trata de religión nacional, es decir, únicamente de los dioses de la ciudad y la república"*. Maquiavelo no dirige su mirada a la Roma cristiana, sino que lo hace al paganismo antiguo(16). Del paganismo, matiza Mesnard, se puede esperar la divinización del Estado que perfecciona su poder pero, de la Iglesia, aun cuando aparentemente *"parezca dejar al César lo que es del César, se reserva la mejor parte, la autoridad*

*espiritual*". Es por ello, finaliza, que no se puede hacer nada con ella y *"el legislador del porvenir deberá buscar el cimiento religioso de las conciencias en un nuevo culto del Estado"*.

Será por tanto necesario, en nuestra pretensión de mostrar la importancia de Maquiavelo en la conformación de la conversión del Estado en una *"institución concreta"*, consecuencia de una definitiva *"autonomía de la política respecto de la Iglesia y su doctrina"*, que dirijamos – de la mano de García Marín - nuestras indagaciones a confrontar como se plantea y manifiesta en Maquiavelo, *"la secularización de la teoría del Derecho y del Estado, la separación entre una forma de gobernar inspirada en el trascendentalismo medieval y otra más directa y positiva, más realista y orientada a lograr resultados"* (17). Estas cuestiones, nos dirá García Marín, las consuma el florentino en *"Il Principe"* y también en sus *"Discorsi"*, desde donde se desprende que sus planteamientos sobre el gobierno atienden, primordialmente, *"al beneficio material de un Estado, ahora nacional, independiente, fuerte, soberano y personificado en el príncipe"*. El político, nos vendrá a decir Dilthey (18), volviendo al punto de partida, *"funda los Estados, lleva adelante con sus leyes el derecho y la moral y utiliza para ello la religión"*, siendo esto lo que lee Maquiavelo en la historia de la monarquía romana. Con Maquiavelo, abunda Dilthey, *"la razón práctica, como lógica de los negocios – observación, inducción, comparación, generalización a base del material que ofrecen la vida y la historia -, con su vigor instintivo nada metódico, con su repugnancia por la deducción, se eleva a la conciencia de su soberanía; no sólo en el terreno de los negocios, sino*

*también en el de la ciencia". Nos hallamos, concluye, "ante una secularización radical de la moral y de la política".*

Prosiguiendo en nuestro empeño y, para tratar de alcanzar los objetivos marcado, nos habrán de orientar y serán de mucha ayuda, los razonamientos que, sobre las teorías de Maquiavelo, manifiesta Maravall: *"Maquiavelo se dedica a estudiar el Estado como realidad natural externa, exenta de toda influencia moral que desde fuera se le añada"* (19). Su razón, continua Maravall, investiga libremente sobre la naturaleza, con la resulta de unas soluciones que no concuerdan con la moral; *"una moral como la cristiana, que es en gran parte revelación"*. El que se pudiera llegar a este hecho, era algo ya conocido. Se daba por consabido que la razón natural de la persona era un medio de conocimiento que tenía su propio valor, pero sujeta a ciertos límites que, una vez alcanzados, necesitaba el recurso a la verdad revelada, *"y así se habían desenvuelto otros pensadores políticos anteriores. Pero Maquiavelo se niega a aceptar esa ayuda, y con sólo la razón natural sobrepasa los límites señalados y quiere llegar al fin"*.

Manifiesta Maravall que Maquiavelo, sin necesidad de romper abiertamente con la religión, pero utilizando los resortes que el libertino ambiente renacentista le permite, pone de manifiesto la oposición entre razón y fe, en lo tocante a la grandeza del Estado. Resuelve, finalmente, que *"la razón y la fe no están de acuerdo en materia de Estado, y esta conclusión se ve plásticamente en Maquiavelo si observamos que él es el único autor que, a través de una inmensa obra de literatura política, no recoge casi ninguna cita, entre las infinitas que aduce la historia antigua, tomada de los textos bíblicos, referencia*



*constante de los restantes escritores políticos de todas las tendencias hasta dos siglos después”.*

#### **1.4.1 – Secularización radical de la moral y la política**

Debieran de ser suficientes los distintos y solventes comentarios que hemos venido citando, para dar por acreditada, en palabras de Heller, *“la más grandiosa secularización del poder político”* (20). Si bien, para colmar nuestros intereses y aspiraciones, e inducidos por los comentarios de Maravall, procuraremos avanzar un poco más, en un intento de aportar algún ejemplo que, recurriendo a fuentes directas, evidencien plenamente aquello que nos manifestaba Dilthey - *“una secularización radical de la moral y de la política”* -, toda vez que sus trascendentales consecuencias así lo merecen.

En ese empeño, las novedosas aportaciones de Maquiavelo deberán de revelarnos su total radicalidad, en una teórica confrontación – que acometemos seguidamente - con las contribuciones de los distintos autores que hemos venido indagando en nuestro anterior recorrido por los “antecedentes más próximos” a la época que nos ocupa, así como también, a las de futuras aportaciones de otros autores a los que más adelante igualmente recurriremos.

En orden cronológico, nos referiremos primeramente a Juan de Salisbury quien, en 1.159, escribiría su *Policraticus* (El Gobernante), en censura a los abusos cortesanos y administrativos. Lo dirige a su amigo el arzobispo Thomas

Becket porque, desde su posición dominante en la Corte inglesa, podría tratar de evitarlos y, al mismo tiempo, intentar congraciarlo a él mismo con el rey.

En el prólogo al libro primero, escribe Juan estas cosas: *“También utilizo a veces lo que me parece apto de los testimonios de la Sagrada Escritura, para explicar algún pensamiento; de forma, sin embargo, que no haya nada contrario a la fe y a las buenas costumbres”*. Más adelante, en el capítulo primero del libro cuarto, comentaría: *“El poder del príncipe es de tal manera de Dios, que la potestad no se aleja de Dios, sino que Él usa de ella a través de una mano subordinada, proclamando en todas las cosas su clemencia o su justicia”*. Finalmente, en el capítulo seis de ese libro cuarto, llegaría a decir: *“Hay que tener presente que el príncipe no debe ignorar el derecho, y, aunque goza de muchos privilegios, no puede ignorar la ley de Dios, ni siquiera con el pretexto de las armas. Copiará, pues, esta ley del Deuteronomio...”*.

Siguiendo el orden anunciado, fijaremos ahora nuestra atención en Santo Tomás de Aquino. Lo haremos, concretamente, en lo que allá por el año 1265, manifiesta en su tratado *De regno ó De regimine principum*. Sobre el posible destinatario de esta obra, existen diferentes opiniones, aunque no vamos a entrar en esa polémica porque, a nosotros, lo que realmente nos interesa destacar, no es tanto la persona a quien va dirigida, como el “oficio” de la misma y, en especial, el contenido, en sí, de la dedicatoria impresa en su *Proemio*: *“Mientras pensaba qué podría ofrecer, digno de Vuestra Alteza y en consonancia con mi profesión y mi deber, vino a mi pensamiento que lo mejor a ofrecer sería escribir un libro para el rey sobre la monarquía, en cuya obra expondría cuidadosamente, hasta donde me fuera posible, el origen de la*

*misma y los deberes propios de un rey, de acuerdo con los dictados de la Sagrada Escritura...".*

De ese "oficio" dice Santo Tomás: *"Pertenece a la noción de rey ser uno sólo el que presida y sea pastor, buscando el bien común de la sociedad y no el suyo (...) Rey es aquel que dirige la sociedad de una ciudad o provincia hacia el bien común; de ahí que diga Salomón: <El rey manda que toda la tierra le sirva>".* Y para que no haya duda alguna sobre el carácter del gobierno real, así aconseja a su titular: *"Conviene que el rey espere su premio y su retribución de Dios. Porque el servidor espera un premio del Señor por su servicio; el rey, al gobernar a su pueblo, es un servidor de Dios. Como dice el Apóstol al señalar que <todo poder proviene del Señor Dios y que el servidor de Dios venga su ira en quien actúa mal>, y en el libro de la Sabiduría se advierte que los reyes son servidores del reino de Dios".*

Siguiendo el orden emprendido, corresponderá ahora ocuparnos de Dante. Pero si en los casos anteriores, los autores escrutados dirigían sus consejos y alabanzas a la figura del *príncipe* o "monarca", éste lo va a dirigir a la figura de la monarquía como "institución". Dante escribe su *"Monarchia"* en un intento de *"contribuir a erradicar la anarquía imperante de su época"* (21). Y lo hace, como él mismo dice en el primer capítulo del libro primero, *"porque quien instruido en la doctrina política no se preocupa de contribuir al bien de la república, no dude de que se halla lejos del cumplimiento de su deber. En vez de ser (dice citando un Salmo) <como árbol plantado a la vera del arroyo, que a su tiempo da fruto>, es más bien como tromba devastadora que todo lo engulle".*

Justifica el gobierno de uno sólo, no porque piense que es el mejor, sino porque, además, es este el que quiere Dios. *"Es mejor que el género humano sea gobernado por uno, es decir, por el Monarca, que es el único Príncipe, que por varios. Y, si esto es mejor, también es más agradable a Dios, ya que Dios quiere siempre lo mejor"*. Pero, precisamente por este motivo, el *príncipe* no ha de buscar su propio interés, sino el interés de la *República*, que no es otra cosa que el bien común y, en este intento, le habrá de guiar siempre el derecho: *"Queda claro que el que busca el bien común, busca el fin propio del derecho"*. Realizar este derecho, no será, sino cumplir con la voluntad de Dios, porque, *"preguntar si algo se ha hecho conforme a derecho no es otra cosa que preguntar, en otros términos, si está de acuerdo con la voluntad de Dios"*.

A la inversa, nos volverá a decir Dante que, *"todo el que busca el bien de la república, busca el derecho como fin"*. Por este motivo, nos recordará que las leyes habrán de ser siempre interpretadas en beneficio de la *República*. *"Pues, si las leyes no se orientan directamente al bien común de los que están sometidos a ellas, serán leyes sólo de nombre, pero no de hecho, ya que es necesario que las leyes unan a los hombres entre sí para la utilidad común"*.

El siguiente de los autores que en su turno abordamos, es uno de los que, quizás, pudo tener más influencia en el pensamiento de Maquiavelo (22). Marsilio de Padua escribe su *Defensor Pacis* en un tiempo de transición y de crisis, con un abnegado propósito de que se restablezca la paz: *"Son, pues, como dijimos, excelentes los frutos de la paz o la tranquilidad, y de la contraria discordia intolerables los males: por lo cual debemos desear la paz, buscarla si no la tenemos, encontrada guardarla, y con todo el empeño rechazar la"*

*contraria discordia*". Sus reflexiones se las ofrece a Luis de Baviera y así se las encomienda y dirige: "... y mirándote a ti como singular ministro de Dios que ha de llevar esta obra al término que ella espera obtener de fuera, para ti, inclitísimo Luis, emperador de los romanos, a quien por antigüedad de la sangre y herencia y no menos por la singular y heroica condición y preclara virtud se le ha impuesto y consolidado un celo de extirpar las herejías, de defender la católica verdad y fomentar y guardar toda otra sana doctrina, cortar los vicios, propagar el cultivo de la virtud, extinguir las contiendas, difundir y promover la paz y la tranquilidad por doquiera, puse por escrito la suma de reflexiones que siguen".

De los argumentos y teorías que propone y comenta en "El defensor de la paz", nos interesa significar para esta ocasión, las que refiere en la parte primera y que titula en su capítulo XIV "De las cualidades o condiciones del gobernante perfecto...": *"Dos son los hábitos intrínsecos del gobernante perfecto, los dos inseparables en la realidad, a saber, la prudencia y la virtud moral, máxime la justicia"*. Más adelante, en la parte segunda, citando una glosa de San Agustín al capítulo seis de la primera Epístola de Timoteo, dice Marsilio que, de ella se deduce que todo aquel que no quiera que se blasfeme el nombre y las enseñanzas del Señor, como si fuera injustas, predicando contra las leyes civiles, *"sin dubitación alguna ha de sostener que todos los hombres, de cualquier estado y condición que sean, real y personalmente deben sujetarse a la jurisdicción de los príncipes de este mundo y obedecerles en todo aquello que no contradiga a la ley de la salud eterna, máxime*

*ateniéndose a las leyes humanas o a las costumbres honestas y aprobadas; porque de éstas habla claramente el apóstol”.*

Para acabar con la correlación de los autores propuestos, nos ocuparemos, finalmente, del franciscano nacido en Inglaterra Guillermo de Ockham y su *Breviloquium* (Sobre el gobierno tiránico del papa). A diferencia del resto de autores citados, éste no dirige su libro a ninguna persona, cargo o institución determinada, sino que lo ofrece a todo el mundo en general. *“Escuchad esto, naciones todas”*, dice en el exordio de su tratado, cuyo principio aprovecha para enunciar su intención: *“Comienza el prólogo al breve coloquio sobre el gobierno tiránico de lo divino y lo humano. Pero especialmente acerca del poder y los sujetos al mismo...”*.

La intención de Ockham en esta obra es la de realizar una vasta exposición sobre el poder del papa, tanto en el orden espiritual como en el orden temporal. En su intento de desmontar el absolutismo con el que el papado pretendía dotar a todas sus intervenciones, Guillermo de Ockham nos ofrece su concepción sobre el poder absoluto que, sin más comentarios, por el momento, dejamos aquí plasmada: *“Pero, si el papa, por precepto y ordenación de Cristo, tuviera tal plenitud de poder que pudiera mandar de iure todas las cosas tanto temporales como espirituales sin excepción que no van contra la ley divina ni el derecho natural, la ley cristiana sería de horrendísima servidumbre... Porque nunca hubo ni habrá de iure quien tenga mayor poder sobre cualquier hombre que aquel que le pueda mandar todo lo que no va contra el derecho natural ni divino”*.

En síntesis y a grandes rasgos, estas que acabamos de exponer, son algunas de las propuestas que, sobre el Estado y sus dirigentes, nos aportaban los teóricos que precedieron a Maquiavelo y de los que nos hemos venido ocupando en alguno de los apartados anteriores. Para el fin que ahora nos planteábamos, entendemos que habrán de ser suficientes las escuetas referencias expuestas, en lo concerniente a la persona y al “oficio” del gobernante, así como a los fines que, en opinión de estos autores, debieran regir el buen gobierno de sus dominios.

Podríamos, seguidamente, hacer una larga exposición de las opiniones de Maquiavelo sobre los mismos temas y materializar, después, el enfrentamiento prometido de éstas, con las de sus antecesores. Pero, como asimismo comentábamos, de ello ya se han venido ocupando multitud de doctos y cualificados autores. Es por eso, y porque las propias citas que comentaremos nos parecen dotadas de la suficiente evidencia, por lo que nos ajustaremos a las mismas reglas que empleamos con sus “opponentes” para esta confrontación. Nos limitaremos, por tanto, a traer a colación y de igual manera, idénticas cuestiones a las que con ellos esbozamos.

#### **1.4.2 – “Il Principe” y los “Discorsi”: La política en la práctica**

Atendiendo a lo que nos apuntaba García Marín, para esta tarea, nos vamos a centrar en las dos obras de Maquiavelo que mejor contemplan el tema que nos

ocupa: por un lado, sus *"Discorsi"*; por otro, y de forma más acentuada, *"Il Principe"* (23).

Para empezar, habrá que significar que, a diferencia del *"Principe"*, los *"Discorsi"* no están dedicados ni dirigidos a persona o cargo con responsabilidades de gobierno. Lo que mueve a Maquiavelo en la concepción de esta última obra es otra intención: *"Pienso que me aparto del uso común de los que escriben, los cuales suelen dedicar sus obras a algún príncipe y, llevados por la ambición y la avaricia, alaban en él todas las virtudes, cuando deberían vituperarlo por sus faltas. Así que yo, para no caer en este error, he escogido no a los que son príncipes, sino a los que por sus buenas cualidades merecerían serlo"*. Se está refiriendo a dos de los contertulios que frecuentaban las tertulias de literatos e intelectuales que se desarrollaban en los jardines de Cosimo Rucellai: *"Niccolò Machiavelli a Zanabi Buondelmonti y Cosimo Rucellai. Salud"*.

Pero, en segundo término, también habremos de significar que, al igual que el *"Príncipe"*, estos *"Discursos"* encierran, según manifiesta el mismo Maquiavelo, *"todo cuanto sé y cuanto me han enseñado una larga práctica y la continua lección de las cosas del mundo"*. Más adelante, en el *Proemio* del libro primero, nos explicará que se ha decidido a entrar *"por un camino que, como no ha sido aún recorrido por nadie..."*. Maquiavelo es consciente de que no tiene referencias de terceros para este trabajo. Él es el origen y fin de sus teorías (24).

Más adelante, nos aclara Maquiavelo en el mismo *Proemio*, el porqué de sus aseveraciones: *"Cuando se trata de ordenar la república, de mantener el Estado, gobernar el reino, organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los"*



*súbditos o acrecentar el imperio, no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos". Y manifiesta que, eso es debido, no tanto a la debilidad que conduce la religión, como a "no tener verdadero conocimiento de la historia, y de no extraer, al leerla, su sentido, ni gozar del sabor que encierra". A continuación, nos muestra cual es el camino que toma, para llevar a cabo su tarea y el fin que persigue con ello: "Queriendo, pues, alejar a los hombres de este error, he juzgado necesario escribir sobre todos los libros de Tito Livio que se han podido sustraer a la injuria del tiempo, para manifestar lo que me parece necesario...".*

Pero las acusaciones y ataques de Maquiavelo, no van dirigidos directamente a la religión sino, más bien, a la Iglesia como institución porque, más adelante, en el capítulo doce - "Lo importante que es tener en cuenta la religión, y cómo Italia, por haber descuidado esto por culpa de la Iglesia romana, está arruinada" -, nos dirá: *"Los italianos tenemos, pues, con la Iglesia y con los curas esta primera deuda: habernos vuelto irreligiosos y malvados; pero tenemos todavía una mayor, que es la segunda causa de nuestra ruina: que la Iglesia ha tenido siempre dividido a nuestro país".*

No profundizaremos más en los *Discorsi*, pues era nuestro interés destacar con sus referencias, la intención de Maquiavelo al escribir esta obra, así como dejar fijada su pensamiento y opinión sobre materia tan controvertida en este autor, como la Iglesia y la religión. Eso sí, antes de adentrarnos, como prometíamos, en su obra más universal, creemos importante significar las consideraciones que, mirando de lejos a Grecia y a Roma, dejó escritas en sus *Discorsi* sobre los gobiernos: *"Digo que tanto los gobiernos monárquicos como*

*los republicanos han durado bastante tiempo, y unos y otros han necesitado ser regulados por las leyes, porque un príncipe que pueda hacer lo que quiera está loco, y un pueblo que pueda hacer lo que quiera no es sabio”.*

Decíamos que los *Discursos* estaban ofrecidos a unos contertulios de Maquiavelo y, al parecer, de forma desinteresada: *“Pienso que me aparto del uso común de los que escriben, los cuales suelen dedicar sus obras a algún príncipe y, llevados por la ambición y la avaricia...”*. No ocurre lo mismo con *Il príncipe*. El ofrecimiento de esta obra a Lorenzo de Medici (25), lleva implícita una demanda de favores: *“Suelen, las más de las veces, aquellos que desean captar la benevolencia de un Príncipe presentarse a él con aquello, de entre sus pertenencias, que más estiman (...) Deseando yo, pues, ofrecerme a Vuestra Magnificencia con algún testimonio de mi devoción...”*. Y le ofrece, lo mismo que le ofrecía a sus contertulios, pero en versión resumida: *“... el conocimiento de las acciones de los grandes hombres, aprendida mediante una larga experiencia de las cosas modernas y una continuada lectura de las antiguas: las cuales, después de haberlas meditado y examinado con gran diligencia, recogidas ahora en un pequeño volumen, mando a Vuestra Magnificencia”*.

Resulta evidente – a nosotros, al menos - como la intención que mueve al autor florentino al escribir los *Discorsi* (26), no es la misma que le incita en la concepción de *Il príncipe*, el resultado tampoco puede ser el mismo. En la primera obra intenta un estudio más elaborado y limpio de todo egoísmo. En la segunda, elabora un manual de gobierno, donde siempre se dará por válida cualquier acción encaminada a la conservación de ese gobierno (27). De manera explícita y amplia, se va a recrear en proporcionar argumentos que

pretenden justificar la ocupación o anexión de territorios y el establecimiento en ellos de nuevos gobiernos.

Pero vayamos a lo que nos interesa destacar. Parece justificarse por las reseñas mostradas, el desencuentro de Maquiavelo con la Iglesia, que no tanto con la religión. Parece igualmente evidente, con la simple lectura de las obras que comentamos, que no son las fuentes bíblicas las que cimientan sus teorías sobre el poder y el gobierno. Pero deberemos ahondar más profundo para justificar nuestra coincidencia con Dilthey, en la apreciación de que, con Maquiavelo, se produce *una secularización radical de la moral y de la política*. En esta suerte, nos valdremos de las ideas encerradas en los consejos de *“El Príncipe”*, que nos advertirán de nuestro posible error, o nos confirmarán en nuestro acierto.

Para empezar, sus indicaciones al príncipe, no las precede, como sí lo hacen la mayoría de los otros autores, de una exposición de los fines del gobierno, mejor dicho, de los fines de un buen gobierno: *“... y expondré las formas en que estos principados se pueden conservar y gobernar”*. Se está refiriendo para este caso a los *principados hereditarios*, de los que se limita a decir que hay menos dificultades de mantenerlos que en los nuevos, *porque basta con no descuidar el orden establecido*.

*Pero es en el principado nuevo donde se encuentran las dificultades*, sigue diciendo Maquiavelo, diferenciando de esta manera la forma de conservar un gobierno ya establecido, del establecimiento de uno nuevo, ante la ocupación o anexión de un territorio. Cuando así habla, lo hace en referencia, en primer lugar, al que no es totalmente nuevo y al que cita como *principado mixto*. De él

escribirá: *“Quien adquiera territorios nuevos de este tipo y quiera mantenerlos ha de tener en cuenta dos cosas: una, que es necesario aniquilar la familia del antiguo príncipe; otra, que no hay que alterar ni las leyes ni los impuestos”*.

Más adelante, incide Maquiavelo en las tres maneras de conservar los Estados adquiridos, cuando éstos están acostumbrados a vivir con sus propias leyes y en libertad. Resalta que la primera es destruirlos; la segunda, vivir personalmente en ellos y la tercera, dejarles vivir igual, pero cobrándoles los impuestos y creando un gobierno minoritario, aunque parece defender con más énfasis la primera, ya que argumenta: *“No hay otro medio más seguro de posesión que la ruina. Quien se apodera de una ciudad acostumbrada a vivir libre y no la destruye, que espere a ser destruido por ella”*.

Cuando continua hablando de los principados nuevos que se adquieren con armas propias, comenta que *aduce ejemplos muy notables*, destacando que los más excelentes fueron, Moisés, Ciro, Rómulo y Teseo. De ellos dice, que no habrían podido hacer observar sus constituciones largo tiempo si hubieran estado desarmados, aunque matiza después que, estos hombres, hallan muchas dificultades a la hora de actuar; *“pero una vez superados éstas, y cuando empiezan a ser objeto de veneración, habiendo destruido a todos cuantos podían envidiar sus cualidades, se mantienen potentes, seguros, honrados, felices”*.

Debieran de ser suficientes estas apreciaciones para la intención que perseguíamos de confirmar, en Maquiavelo, *una secularización radical de la moral y de la política*. Pero insistiremos en el discurso del florentino, para eliminar reticencias y posibles dudas en sus teorías.

Después de escribir sobre como conseguir y mantener el gobierno, reflexiona Maquiavelo sobre las cosas por las que los hombres, y especialmente los príncipes, son alabados o vituperados. Manifiesta que le resta hablar sobre el comportamiento y gobierno de un príncipe con súbditos y amigos y, aunque sabe que muchos han escrito sobre este tema, no quisiera que lo tuvieran por presuntuoso, *“máxime al alejarme, hablando de esta materia de los métodos seguidos por los demás”*. Recomienda al príncipe que quiera seguir siéndolo, que aprenda a no ser bueno y saber utilizar o no este conocimiento según lo necesite. Que no se preocupe de caer en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el Estado; *“porque si consideramos todo cuidadosamente, encontraremos algo que parecerá virtud, pero que si lo siguiere sería su ruina y algo que parecerá vicio pero que, siguiéndolo, le proporcionará la seguridad y el bienestar propio”*.

Para concluir, y como colofón a nuestros razonamientos, destacaremos los consejos que, a modo de directrices, propone Maquiavelo como remedio para enfrentarse a las sensaciones de crueldad y compasión y al mantenimiento de la palabra dada por su Príncipe. *“Un príncipe no debe preocuparse de la fama de cruel si con ello mantiene a sus súbditos unidos y leales (...) Es mucho más seguro ser temido que amado cuando se haya de prescindir de una de las dos”*. Añade, seguidamente, que es necesario que un príncipe sepa actuar según convenga, *como bestia y como hombre*. Considera, finalmente, que hay que tener en cuenta que el príncipe, y máxime uno nuevo, no puede observar todo lo que hace que los hombres sean tenidos por buenos, *“ya que a menudo se ve*

*forzado para conservar el Estado a obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión”.*

## **1.5 – El ideal ético y religioso en la política y el Estado.-**

### **Erasmus**

Pero, no debiera culminar aquí el análisis que emprendiéramos, sobre el *Humanismo del Renacimiento*, inducidos por las sugerencias de Peces Barba. Para el resultado que perseguíamos, lo obtenido hasta ahora, se nos antoja muy parcial y constreñido, al no abarcar una completa perspectiva del tema, toda vez que, como nos recuerda Mesnard (28), *“mientras Maquiavelo recubre con amargas fórmulas un mundo, en descomposición, edifica Erasmo una visión serena del hombre y del gobierno en medio de una gran efervescencia constructiva”*. Así sucede que, en el mismo momento en que el florentino encierra en *El Príncipe* las conclusiones políticas del renacimiento italiano, en los países del norte, de la mano de Erasmo, comienza a surgir una nueva concepción del hombre, *que se expresa también mediante teorías ético-jurídicas*.

Y es que, coincidiendo con Lucien Febvre (29), *“no hay nada más instructivo, para quien quiera hacerse una idea de lo que fue verdaderamente el humanismo, de lo que preconizó, que comparar a Maquiavelo con Erasmo”*. Este último, al igual que Tomás Moro, *no dejan de admitir que la moral cristiana debe disciplinar, necesariamente, las relaciones de los soberanos, bien*

entre ellos mismos, bien entre éstos y sus súbditos. Ambos autores se siguen planteando, como primordial, la cuestión del "buen gobierno", cuya solución buscan con ahínco en la ética cristiana. Por el contrario, Maquiavelo y Guicciardini, *reducen toda política al arte de captar, cultivar y ordenar las fuerzas, al margen de toda consideración moral y de toda ética (cristiana o pagana)*.

En palabras de García Marín (30), es en el *problema ético del oficio gubernativo* donde estriba la diferencia entre el florentino y el holandés. En oposición al pensamiento de Maquiavelo, Erasmo busca un Estado referenciado en el *pacifismo cristiano y humanístico en el que la moral cristiana presida la vida individual y colectiva*. Esparció sus enseñanzas y teorías por todo el occidente europeo, recorriendo casi todas sus capitales y enriqueciendo su pensamiento mediante las experiencias vividas.

Las exposiciones mas sistemáticas de las concepciones políticas de Erasmo, según Touchard (31), se hallan en la *Institutio principis christiani*, escrita para el joven Carlos de España, a petición de sus mentores. Este libro, nos recordará Mesnard, *tiene por objeto principal erigir una efigie ejemplar que sirva de modelo para todos los reyes cristianos*. Desarrolla una pedagogía encaminada con fines políticos; *"pero todas las cuestiones relativas al ejercicio del gobierno, la naturaleza y la fuerza de las leyes, el fundamento de la autoridad, etc., se tratan allí al paso, en fecundas y agradables digresiones y, a veces, en forma de capítulos independientes, que son pequeños tratados"*.

Pues, escrutemos, si quiera de pasada, cuales puedan ser esas *concepciones políticas* que sistematiza Erasmo en su *Institutio*, y cataloga Mesnard en sus

comentarios, condensándolos en estas palabras: *“La política de Erasmo está impregnada de un ideal ético y religioso. En cierto modo es la aplicación de este ideal al gobierno de los hombres, utilizando a los príncipes como si fueran sus interpretes”*.

Así, en el primer capítulo de su libro, en un símil marinero, nos apunta los motivos por los que debe de ser estimado un *príncipe*: *“... el reino debe serle confiado preferentemente a quien es superior a los otros en sus dotes regias; sabiduría, justicia, moderación de ánimo, previsión, celo de bienestar público”*. Pero no se limita a exponer las cualidades que deben de observarse en el buen gobernante sino que, además, argumenta sus razones fundamentándolas en algo que va a convertir en la piedra angular de sus teorías, y a cuyo fin recurrirá para justificar las acciones recomendadas en la “Educación del príncipe cristiano”. Ese norte al que debe mirar el príncipe en cada una de sus decisiones, no es otro que, el “bien común”: *“Lo mismo hay que juzgar al príncipe en la administración que al pueblo en la elección del príncipe, teniendo en cuenta en ambos casos que lo primero es el bien común, dejando de lado las pasiones particulares”*.

Pero, como se puede observar, Erasmo no hace recaer únicamente en la figura y persona del príncipe la responsabilidad última del “bien común”, sino que la hace extensiva al pueblo, en la medida en que participa en la elección y sostenimiento del príncipe. Es más, enfrenta los intereses particulares, tanto del príncipe como de cada uno de los que componen el “pueblo”, a los intereses generales que conforma bajo el “bien común”. En consecuencia, y siguiendo en nuestra línea, deberá de ser nuestro propósito, ahora, elucidar los detalles que



componen y caracterizan la aparente abstracción que Erasmo encuadra en esa expresión del bien común que venimos comentando.

Comienza por establecer los pilares que han de sostener la educación y el pensamiento del príncipe: *“Ante todo y más profundamente ha de inculcarse en el ánimo del príncipe que tenga la mejor opinión de Cristo, que se embeba directamente de sus principios sistematizados de un modo cómodo y procedentes de sus propias fuentes”*. Equipara las obligaciones del príncipe respecto a su pueblo con las de un buen padre de familia respecto a ésta, llevándolas hasta las últimas consecuencias: *“Un buen príncipe debe tener hacia sus ciudadanos la misma disposición que un buen padre de familia para los de su casa (...) Que es una obligación del buen príncipe velar por el bien del pueblo, incluso al precio de su propia muerte”*.

Establece, valiéndose de Aristóteles, uno de los principios básicos en sus postulados, al distinguir al príncipe del tirano: *“El príncipe, al deliberar sobre cualquier asunto, siempre tiene en cuenta si conviene a todos los ciudadanos. El tirano considera si le es provechoso”*. Para determinar esa conveniencia, diferencia al hablar sobre la finalidad del príncipe, tres tipos de bienes; *los del alma, los del cuerpo y los exteriores*, advirtiendo que, *“debe procurarse que su orden no se altere de manera que la felicidad pública se mida principalmente por tales bienes exteriores”*. Puntualiza, a este respecto, que los bienes exteriores sólo se han de perseguir en cuanto interesan al beneficio del cuerpo y del alma. El príncipe habrá de ver la felicidad de sus ciudadanos, no en las riquezas que puedan poseer o en la salud que puedan disfrutar, sino que la

observará cuando estos *“sean sumamente justos y morigerados, minimamente codiciosos, subversivos o pendencieros y sumamente amantes de la concordia”*.

Advierte Erasmo que, cuando el pueblo se entrega a la ociosidad y el lujo, no existe una verdadera felicidad y que, cuando cada uno hace lo que le viene en gana, no existe una verdadera libertad. *“No es esclavitud vivir según el dictado de las leyes honestas, ni está tranquila la república cuando el pueblo secunda cualquier capricho del príncipe, sino cuando obedece las leyes justas y al príncipe que se guía por el dictamen de esas leyes”*.

Finalmente, explicita Erasmo, que las mejores leyes bajo el mejor príncipe, hacen feliz a un reino, siendo éste ideal cuando todos obedecen al príncipe y éste, a su vez, obedece a las leyes, en tanto en cuanto que las leyes respondan a un ideal de equidad y honestidad y su objetivo no sea otro que la mejora de los intereses de todos. Concluye, y con sus palabras lo hacemos nosotros en nuestra referencia a Erasmo: *“No es ley lo que le place al príncipe, sino lo que agrada a un príncipe bueno y sabio a quien no le place nada que no sea honesto y bueno para la república (...) Conviene que las leyes sean las menos posibles, que sean justísimas, dirigidas al bien común y conocidas al detalle por el pueblo”*.

## **1.6 – La Reforma**

Desde la perspectiva que nos debe aportar esta particular visión sobre el *Humanismo del Renacimiento*, es este mejor momento, consideramos, para

introducimos en la *Reforma*; el otro de los dos acontecimientos que Peces Barba calificaba como *forjadores iniciales de la mentalidad y del pensamiento del mundo moderno* y que, por consideraciones obvias que se habrán de advertir, interesadamente posponíamos.

Así, nos recuerda Mesnard (32) que cuantos han reclamado, después de Erasmo, una subordinación cualquiera de la Política a la Moral, *tienen algo de discípulos suyos, porque todos han leído sus obra*. Su influencia, insiste, en los comienzos del pensamiento protestante será grande, *“no sólo porque Lutero y Calvino se funden en algunos puntos con el Evangelismo religioso, sino también porque toman los problemas políticos en el punto mismo que Erasmo los ha dejado”*. Si bien, matiza, entre éstos y Erasmo, existe *una diferencia absoluta de inspiración y tendencia*. Erasmo se conduce por la vía de la concordia y la síntesis; Lutero por la discordia y la oposición. Erasmo procura allanar los escollos latentes entre la autoridad política y la libertad cristiana; Lutero los hará estallar con fuerza para encandilar a los espíritus en un acercamiento del reino de Dios.

La obra de Lutero, en opinión de Mesnard, es de suma importancia en la esfera de la filosofía política. Su practicidad y eficacia podrían considerarse vigentes, dice, incluso en nuestros días. Aunque, nos recuerda, que pocas obras hay, también, *que sea tan penoso y difícil desmenuzar, clarificar y decantar, para aislar su principio y analizar en lo posible su desarrollo*. Dos son los motivos que apunta para ello. Uno, el que Lutero, como casi el resto de los autores de la Reforma, no afronta directamente los problemas políticos, mas bien, lo que hace es ir forjándolos desde la óptica de las relaciones entre la

Iglesia y el Estado. El otro motivo es que, sobre estos problemas, no llega a realizar nunca una última y definitiva construcción teórica; sus posiciones las va esbozando a rasgos y pinceladas a través de todas sus obras.

### **1.6.1 – Lutero.- Sus teorías políticas**

No es nuestra intención, pues, aunque si sería de sumo interés, estudiar a fondo la obra de Lutero, en un intento de construir y sintetizar sus teorías políticas. Nos deberá bastar para nuestro propósito apuntar, si quiera brevemente, los principios en los que fundamentaba esas teorías que, llevadas a la práctica y acompañadas de otros hechos y circunstancias, vinieron a concluir, de algún modo, en el surgimiento del Estado moderno, abonando además, que duda cabe, el incipiente vivero de ideas en el que comenzaba a sustentarse ese nuevo Estado.

De Lutero, dice Touchard (33), que carecía de experiencia personal en los problemas políticos, pero que *los descubre a través del Evangelio y de San Pablo, en una perspectiva puramente religiosa*. Cuenta, que en los años de su "conversión" (antes del asunto de las indulgencias en 1517), contempla dos principios que van a ser fundamentales en sus argumentaciones y que le acompañarán a lo largo y ancho de toda su predicación: *"el carácter divino de toda autoridad establecida y la separación radical entre la Fe y la Ley"*. El centro de su doctrina, nos sigue recordando, lo sitúa Lutero en la justificación por la fe. Consecuencia de ello, es la solución que ofrece ante la mayor preocupación

religiosa del hombre medieval, su salvación. Lutero elimina la intermediación de la Iglesia y propone un encuentro del hombre individual directamente con Dios(34).

Estos principios que acabamos de referir, empiezan a detectarse en una de sus primeras obras: *Comentario a la Epístola a los Romanos*. El sentido de esta obra, dirá Mesnard, *"consiste en separar los valores religiosos de los valores morales y sociales con los que frecuentemente hay tendencia a confundirlos"*. Lutero, según el mismo Mesnard, destaca un primer y principal aspecto de la *Epístola a los Romanos*: *"La Fe, que es del dominio propio de la vida religiosa ignora las obras, el Evangelio, ignora la Ley"*. Pero hay un segundo aspecto que le llevaría a descubrir una nueva misión que realizar. Considerando las normas cristianas como foráneas de este mundo, no deja de ser éste el medio natural de las conciencias cristianas. Siendo por ello que resulta imprescindible la implantación de unas determinadas normas de conducta. Dicho de otra manera y en palabras de Mesnard, Lutero resuelve que *"hay que pesar la ley con la balanza del Evangelio, si no se quiere ver a los propios fieles errar en sus apreciaciones y sus actos"*.

Tales planteamientos llevan a Mesnard a distinguir un aspecto fundamental que, coincidiendo con él, conviene destacar en esta parte de la obra de Lutero: *"el carácter divino de la autoridad terrena"*. Éste reconoce tal señal celeste en que la autoridad ha sido establecida por Dios (*divinidad de origen*), y en que la autoridad es servidora de Dios (*divinidad de misión*). Consecuencia de ello, y ante la premisa de que la autoridad es instituida por Dios, al cristiano no le cabe otra actitud que la sumisión.

En igual sentido parece pronunciarse Lucien Febvre (35) cuando manifiesta que, en los buenos tiempos del puro idealismo, el príncipe era una plaga, el Estado un castigo; el cristiano libre no los aceptaba sino por caridad hacia los débiles que los necesitaban. Pero ahora, Lutero, deja en la sombra las reservas y restricciones, el deber de caridad del cristiano libre. *“El Estado es de institución divina: esto es lo importante... Es él, él sólo, el primero que ha legitimado verdaderamente, que ha fundado plenamente en Dios el poder absoluto de los príncipes”*.

Ahora bien, si como preconiza Lutero, el cristiano debe sumisión a la autoridad secular, en función del carácter divino de esta institución, habrá que ver, entonces, el acomodo y consideración que otorgamos a quienes hasta ahora ocupaban este lugar, es decir, a la autoridad seglar. La respuesta y solución nos la ofrece el mismo Lutero en su escrito de 1520, *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana*. De su contenido se desprende, en opinión de Mesnard, que no suprime ni al papa y ni al clero, *pero les confía únicamente el ministerio de la palabra y la conducta de los fieles por los caminos del Señor*. El príncipe ya no va a jugar el papel de intermediario entre la Iglesia y el pueblo como en Erasmo, sino que va a reinar absolutamente sobre el cuerpo de la Iglesia. *“La igualdad de todos los fieles desde el punto de vista espiritual le ha permitido apoderarse de la soberanía temporal, y la desigualdad de los fieles desde el punto de vista temporal le permite ejercer una inquietante preponderancia espiritual”*.

Este escrito lo califica Dilthey (36) como uno de los más poderosos de Lutero. En él, dice, habla de los que protagonizaron el cambio de la sociedad alemana y

de las reglas principales que para ello se valieron. El actor de una acción social, continua, tal como se desprende de una recóndita moral religiosa, se da ya en la organización política de la sociedad. El "hombre interior", la invisibilidad del proceso religioso en él, su libertad, no encierran en sí ningún vínculo de poder y obediencia en un espacio estrictamente eclesiástico: *sólo la asociación política hace posible organizar la acción social*. Esta asociación es, pues, el lugar de toda actuación para la obra de Dios en el mundo. El ámbito de las obras de fe es la sociedad secular y su orden. Con este principio, concluye Dilthey, *"se logra la liquidación completa de toda idea de actividad eclesiástica"*.

Ante tales consecuencias, será, pues, imprescindible, que acudamos directamente al escrito de Lutero, para ver de percibir las razones que pudieron conducirle a esas conclusiones que determinábamos con Dilthey, así como para averiguar cuales fueron los apoyos y argumentos que esgrimió para tal fin.

Dice Lutero en la presentación del escrito *"A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana"* (37), que les plantea algunas propuestas, por si Dios quiere ayudar a su Iglesia mediante el orden seglar, *"pues el orden eclesiástico, al que con mayor razón corresponde, se ha convertido totalmente en indigno para semejante tarea"*. Tres son las cuestiones que se propone rebatir en sus propuestas. La primera - en la que nos centraremos por su interés para nosotros - versa sobre la debatida pretensión de la preponderancia del poder espiritual sobre el poder secular; la segunda sobre la interpretación de las Sagradas Escrituras y la tercera sobre la convocatoria de los concilios.

Como decíamos, vamos a considerar únicamente la primera de las cuestiones referidas. Para rebatir la pretendida hegemonía del poder espiritual sobre el poder temporal, Lucero acreditará sus argumentaciones achacando a los que llama "romanistas", el invento del "orden eclesiástico", para agrupar *al papa, los sacerdotes y los habitantes de los conventos*, y del "orden seglar" para agrupar *a los príncipes, los señores, los artesanos y los campesinos*. Tal "invento" lo califica de *sutil y brillante fantasía*, y replica que nadie debe intimidarse por ello ya que, *"todos los cristianos pertenecen en verdad al mismo orden y no hay entre ellos ninguna diferencia excepto la del cargo"*. En esta línea llega a afirmar, *"todos nosotros somos ordenados sacerdotes por el bautismo"*.

Una vez establecido este signo de igualdad entre todos los cristianos, Lutero establece la delimitación de funciones a la que aludíamos y que nos refería Mesnard: *"Aunque ahora se les llama eclesiásticos o sacerdotes, obispos o papas, tampoco están separados de los demás cristianos y no tienen mayor dignidad que la de tener que administrar la palabra de Dios y los sacramentos; esta es su función y su cargo; la autoridad secular tiene en su mano la espada y el látigo para castigar a los malos y para proteger a los buenos"*. Este planteamiento le llevará a reafirmar la institución divina del poder secular, pero confiriéndole plena libertad para el desempeño de la tarea que se le encomienda: *"Puesto que el poder secular está ordenado por Dios para castigar a los malos y proteger a los buenos, hay que dejarle desempeñar su cargo libremente, sin impedimentos, en todo el cuerpo de la cristiandad sin tomar en consideración a las personas, sean éstas el papa, los obispos o sacerdotes, los monjes o monjas o lo que sea"*.



Esa recién y manifiesta libertad, concedida para su cometido al poder secular, será frenada más tarde por el propio Lutero en su escrito *“Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia”*. En la dedicatoria dirigida al Duque de Sajonia, alega que la necesidad y los ruegos de muchas personas, así como el deseo del mismo Duque, *le obligan a escribir sobre la autoridad secular y su espada, sobre cómo debe usarse cristianamente y hasta donde se le debe obediencia*.

*“Hace poco tiempo escribí un librito a la nobleza alemana e indiqué cuales eran su ministerio y su función cristianos... Por esto debo dirigir mi celo en otra dirección y escribir ahora lo que deben dejar de hacer y lo que no deben hacer...”*. Con estas palabras, que preceden a los reproches que les dirige por su comportamiento como *príncipes*, pero no como *cristianos*, comienza Lutero su escrito, reiterando de nuevo la cimentación divina del poder secular: *“En primer lugar, hemos de fundamentar sólidamente el derecho y la espada seculares del modo que nadie pueda dudar de que están en el mundo por la voluntad y orden de Dios”*. Seguidamente, y suscitada por la naturaleza pecadora del hombre, justifica la necesidad del poder secular, basándose en diversas y numerosas citas bíblicas que remontan hasta los orígenes del hombre: *“Si todo el mundo fuese cristiano, es decir, si todos fueran verdaderos creyentes no serían necesarios ni útiles los príncipes, ni los reyes, ni los señores, ni la espada ni el derecho”*. Es por ello que distingue dos gobiernos: *“El espiritual, que hace cristianos y buenos por el Espíritu Santo, bajo Cristo, y el secular, que obliga a los no cristianos y a los malos a mantener la paz... Es preciso, por tanto, distinguir con cuidado ambos regímenes y dejar que existan*

*ambos: uno, que hace piadosos, y el otro, que crea la paz exterior e impide las malas obras. En el mundo no es suficiente el uno sin el otro”.*

Una vez expuestas estas precisiones y demostrada la necesidad de la autoridad secular, aborda Lutero en la segunda parte del escrito la cuestión que interesábamos, *Hasta donde se extiende la autoridad secular*. Lo hace de manera clara y explícita, señalando que cada reino debe tener sus propias leyes y derechos pues, sin la ley, no puede haber ningún reino ni gobierno. *“El gobierno secular tiene leyes que no afectan más que al cuerpo, a los bienes y a todas las cosas exteriores que hay en la tierra. Sobre las almas no puede ni quiera Dios dejar gobernar a nadie que no sea él mismo”*. Es evidente, tras estas manifestaciones, el papel que ha de jugar el poder temporal y cual ha de ser su ámbito de actuación. Los límites a esa actuación, los marcará Lutero en una referencia a las palabras de San Pedro manifiestas en los Hechos de los Apóstoles: *“Si hubiera que obedecer todo lo que el poder secular quisiera, en vano habría dicho que hay que obedecer a Dios antes que a los Hombres”*.

Con estas afirmaciones, Lutero se crea un problema respecto al alcance del poder secular, sobre los que llama *verdaderos creyentes*, cuando aduce que *si todos fueran verdaderos creyentes no serían necesarios ni útiles los príncipes, ni los reyes, ni los señores, ni la espada ni el derecho*. El problema es sólo aparente pues enseguida ofrece la solución. Entre los cristianos, dirá, *no tiene que haber, ni puede haber, ninguna autoridad, cada uno está sometido a los otros: “Donde existen tales hombres no se podría establecer, en absoluto, ninguna autoridad, aunque se quisiera, porque su naturaleza e índole no tolera*

*tener superiores, ya que nadie quiere ni puede ser superior. Donde no existen gentes de esta índole, no hay tampoco verdaderos cristianos”.*

Siendo esto así, habrá que preguntarse sobre el papel reservado en este escenario al poder espiritual, *¿Qué son, entonces, los sacerdotes y los obispos?*, se preguntaba Lutero. Mi respuesta, dirá: *“Su gobierno no es una autoridad o un poder sino un servicio y un ministerio, pues no son superiores ni mejores que los demás cristianos. Por lo tanto, no deben imponer leyes o mandatos a los otros sin el consentimiento de éstos; su gobierno consiste en predicar la palabra de Dios para dirigir a los cristianos y vencer la herejía”.* Matizará luego estas explicaciones, pareciendo excluir a los *verdaderos creyentes* de la autoridad del poder secular, aunque lo que viene a decir es que este escaso colectivo no necesita de la coacción del poder secular para realizar sus fines: *“Los que no creen, no son cristianos y no pertenecen al reino de Cristo sino al reino del mundo, donde se les obliga y se les gobierna con la espada y el gobierno externo. Los cristianos realizan el bien por sí mismos, sin coacción, y les basta con la sola palabra de Dios”.*

Apostillando estas teorías e interpretando a Lutero, comenta Lucien Febvre que los príncipes son como plagas, pero plagas de Dios. Son arrogantes, pero necesarios y legítimos y, sean cuales sean sus defectos, respetables. Su función la realizan en el orden temporal, el único en que los príncipes son príncipes y en el que es preciso que los buenos los soporten con resignación, por espíritu de calidad, pensando en los irresponsables menores: los criminales, los inconscientes, los malhechores, etc. En el orden espiritual, concluirá, *“no hay más que cristianos en presencia de su Dios”.*

## 1.6.2 – Independencia del poder temporal: La consecuencia

En resumen y conclusión de lo que llevamos comentado, y coincidiendo con la opinión de Sabine, la Reforma precipitó el fortalecimiento de las monarquías que venían emergiendo desde hace años. Al paso de la extensión de las controversias, en el occidente cristiano, el rey se afirmaba como la única fuerza capaz de polarizar la unidad nacional, cuestión que se evidenció ciertamente en la Francia del último tercio del siglo XVI. *“La destrucción de la iglesia universal, la supresión de sus instituciones monásticas y de las corporaciones eclesiásticas y la abrogación del derecho canónico, eliminaron los frenos más fuertes que había tenido el poder secular en la Edad Media... La religión ganó en espiritualidad, pero el Estado ganó, sin duda, en poder”.*

A resultas de todo ello y como colofón final, nos deberán de servir las apreciaciones de Warner Naef sobre las consecuencias de la Reforma (38). El Estado monárquico que mantenía desde los siglos XIV y XV una lucha por el poder con la Iglesia romana universal, aprovecha la Reforma para comenzar a ocuparse de cuestiones vitales que, hasta entonces, no le habían preocupado y había cedido a los poderes seculares, quienes no habían logrado gestionar con fortuna: la escuela, la beneficencia, el cuidado de las costumbres, etc. El Estado verá en ello la forma ideal de hacer suyo un poder que, en el fondo, engloba toda la existencia de sus súbditos. En conexión con el movimiento religioso de

la Reforma, concluirá Naef, se manifestará un aumento de fuerza que todos quieren hacer suyo: *“Los Estados que siguen siendo católicos no siguen a los protestantes en todo, pero sí en un extremo: en la dominación política de la Iglesia”*.

## **NOTAS**

1) Refiere Pedro Bravo, en el prólogo de *Los Seis Libros de la República* (Obra ya citada), que Ortega Gasset, en su obra “En torno a Galileo”, cuando levanta el censo de las generaciones que prepararon en Europa el advenimiento de los tiempos nuevos, menciona a los hombres que hacia 1.566 iniciaban en Francia el gran movimiento renovador; alude a estos precursores bajo el rótulo de *“generación de Montaigne y Bodino”*. Manifiesta Pedro Bravo que menciona esta cita por dos razones: porque pone de relieve la importancia de la personalidad y la obra de Bodino para la historia de la cultura y porque nos indica una adecuada vía de conocimiento para la comprensión de una obra cultural. *“El método histórico de las generaciones plantea el problema del conocimiento de la realidad histórica sobre la base de la unidad generacional”*.

2) *“Pero en esta época de los siglos XV y XVI, tan cargada de tensiones, de energías nuevas y de fuerzas en desarrollo, todo es al mismo tiempo nuevo. Las naciones jóvenes han logrado su unidad. Partiendo del permanente estado de guerra de la Edad Media, se han desarrollado situaciones jurídicas ordenadas, la industria, el comercio, el bienestar de las clases burguesas, las ciudades como centros de una actividad industrial espontánea y de un confort creciente. Decrece el poder de las unidades feudales y eclesiásticas”*. Wilhelm Dilthey – HOMBRE Y MUNDO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII. F. C. E. 1947

3) HISTORIA UNIVERSAL – Tomo V.- Obra dirigida por Walter Goetz y editada por Espasa Calpe en 1966. Paul Joachimsem desarrolla el apartado “La época de la reforma”, de donde sacamos esta cita y a la que hacemos referencia en nuestros comentarios siguientes.

4) Walter Gotees. Introducción al Tomo V de la HISTORIA UNIVERSAL, ya citada

5) HISTORIA DE LA TEORÍA POLÍTICA. George H. Sabine. Obra ya citada.

6) *“En la muy significativa esfera de la política – una de las máximas novedades del Renacimiento son las grandes monarquías absolutas -, con Francisco I, Luis XII, Enrique IV, con Carlos V, Felipe II, y no menos con sus capitanes y diplomáticos en Italia, en Flandes, etc., vemos coincidir una gesticulación caballeresca, movida por unas creencias arcaizantes, con comportamientos y motivaciones modernísimos”*. José Antonio Maravall. ESTUDIOS DE HISTORIA DEL PENSAMIENTO ESPAÑOL. Obra ya citada.

7) LA IDEA DEL ESTADO EN LA EDAD MODERNA. Werner Naef. Obra ya citada.

8) CUESTIONES Y TEXTOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO, MORAL Y POLÍTICA. DEL RENACIMIENTO A KANT – Varios autores – Editorial Dykinson 2.003. En esta obra (a la que nos seguiremos refiriendo) se recoge la cita comentada, extraída del libro de Gregorio Peces-Barba, *“Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales”*, Mezquita, Madrid, 1.982, PP. 55-57.

9) JEAN BODIN EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO – Pierre Mesnard – Instituto de Estudios Políticos, 1.962.

- 10) Paul Joachimsem. HISTORIA UNIVERSAL. LA REFORMA Y CONTRARREFORMA. Obra ya citada.
- 11) LA IDEA DE RA RAZÓN DE ESTADO EN LA EDAD MODERNA – Friedrich Meinecke – Centro de Estudios Políticos y Constitucionales – 1997.
- 12) HISTORIA DEL PENSAMIENTO SOCIAL – Salvador Giner – Editorial Ariel 1984.
- 13) De la Introducción a los DISCURSOS SOBRE LA PRIMERA DÉCADA DE TITO LIVIO. Alianza Editorial 2000. Ana Martínez Arancón, traductora de la obra.
- 14) EL MITO DEL ESTADO – Ernst Cassirer – FCE. 1992. Nos referiremos a esta obra en las siguientes citas sobre este autor.
- 15) Pierre Mesnard. EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL SIGLO XVI. Obra editada por la Universidad de Puerto Rico en 1956
- 16) *“También la religión que él (Maquiavelo) más aprecia, la vieja religión romana, ha sido impuesta por el Estado, inventada por un rey y hecha aceptar al pueblo mediante engaño”*. Wilhelm Dilthey. HOMBRE Y MUNDO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII. Obra ya citada.
- 17) José María García Marçin. TEORÍA POLÍTICA Y GOBIERNO EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA. C.E.C. 1998.
- 18) Wilhelm Dilthey. Obra ya citada.
- 19) José Antonio Maravall. TEORÍA DEL ESTADO EN ESPAÑA EN EL SIGLO XVII. Obra ya citada.
- 20) *“La más grandiosa secularización del poder político se manifiesta en las obras de Maquiavelo, quien, bajo el influjo de la Antigüedad, enseña la <ragione di stato> emancipado de la Iglesia y de la moral, la autonomía de la técnica política racional”*. Herman Héller. LAS IDEAS POLÍTICAS CONTEMPORÁNEAS. Editorial Labor 1930.
- 21) Laureano Robles y Luis Frayle, en el estudio preliminar de la obra MONARQUÍA. Obra ya citada.
- 22) *“El único teórico gibelino que parece haber influido en Maquiavelo es Marsilio de Padua cuyo Defensor Pacis (1327) espone por primera vez la independencia absoluta del poder civil y la laicidad del Estado”*. Pierre Mesnard. EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL SIGLO XVI. Obra ya citada.
- 23) DISCURSOS SOBRE LA PRIMERA DÉCADA DE TITO LIVIO. Nicolás Maquiavelo. Obra ya citada.
- 24) Dice Truyol y Serra que Maquiavelo quiere averiguar los factores que concurren en la adquisición, el afianzamiento e incremento o la pérdida del poder en el Estado y entre los Estados. Que la suya es una concepción naturalista (en el sentido de las ciencias naturales) de la política. Y añade que si la genealogía remota de esta concepción se encuentra en Tucídides y Polibio, sus antecedentes mas inmediatos son, entre otros, Marsilio de Padua, Giovanni Villani y Philippe de Commynes. Y concluye que, en todos ellos, *“el desapego con que relatan los acontecimientos es ya más propio de la impasibilidad de quien contempla un acaecer sometidos a leyes inmanentes, que el de la actitud participante determinada por juicios de valor, si bien, en cuanto precursores, no consuman la ruptura con la concepción dominante, que asumirá Maquiavelo”*. Antonio Truyol y Serra. HISTORIA DELA FILOSOFÍA DEL DERECHO Y DEL ESTADO. Obra ya citada.

25) Primero había decidido dedicar el opúsculo a Giulano, hijo de Lorenzo el Magnífico, duque de Nemours; pero luego la dirige a Lorenzo, hijo de Pedro de Medici, capitán general de los florentinos. Ana Martínez Alarcón, traductora de *El Príncipe*, en las notas a la edición de la obra que venimos citando.

26) Así dice a sus amigos contertulios, "... el único acierto ha sido elegiros a vosotros, con preferencia a cualquier otro, para dedicaros estos Discursos míos; pues haciéndolo, por un lado me parece que demuestro mi gratitud por todos los beneficios que he recibido de vosotros..."

27) *"Es significativo el distinto modo de considerar el gobierno en ambas obras (Discursos y El Príncipe); algunos escritores, siguiendo a Rousseau, han creído que eran contradictorias (...) Ambos libros presentan aspectos del mismo problema: las causas del auge y decadencia de los Estados y los medios por los cuales puedan los estadistas hacer que perduren (...) El Príncipe era una selección de las opiniones del autor hecha para una finalidad determinada, ... el deseo de conseguir un cargo público bajo el régimen de los Medici".* HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS. George H. Sabine. Obra ya citada.

28) EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL SIGLO XVI. Pierre Mesnard. Obra ya citada.

29) ERASMO, LA CONTRARREFORMA Y EL ESPÍRITU MODERNO. Lucien Febvre. Orbis 1985. Incluye en esta comparación a Guicciardini, por un lado, y a Tomás Moro, por el otro. Nosotros condensaremos nuestro esfuerzo en los dos citados.

30) TEORÍA POLÍTICA Y GOBIERNO EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA. José María García Marín. Obra ya citada.

31) HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS – Jean Touchard. Obra ya citada.

32) EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL SIGLO XVI. Pierre Mesnard. Obra ya citada.

33) HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS. Jean Touchard. Obra ya citada.

34) Dilthey sintetiza así el contenido de la obra de Lutero "La libertad del cristiano": *"El hombre, como centro de su vida anímica, es libre en el proceso religioso-moral"*. Wilhelm Dilthey. Obra ya citada.

35) MARTÍN LUTERO. Lucien Febvre. F.C.E. 1966

36) HOMBRE Y MUNDO EN LOS SIGLOS XVI Y XVII. Wilhelm Dilthey. Obra ya citada.

37) ESCRITOS POLÍTICOS. Martín Lutero. Editorial Tecnos 1986. Obra que utilizamos para este y los siguientes escritos que comentaremos.

38) LA IDEA DEL ESTADO EN LA EDAD MODERNA. Warner Naef. Obra ya citada.