

MAQUIAVELO, Y LA «RECEPCIÓN DE SU TEORÍA DEL ESTADO EN ESPAÑA» (SIGLOS XVI Y XVII).

PROF. DR. JOSÉ LUIS MIRETE

Profesor Titular de Filosofía del Derecho y Filosofía Política de la Universidad de Murcia

La radicalización del derecho divino de los reyes trajo consigo un excesivo alejamiento del monarca de sus bases populares. Juan Bodino llegó, por esta vía, a fundamentar la doctrina de la soberanía absoluta del Estado¹. El Rey absorbe en su persona todo el poder, que en principio radicaba en la corona, teniendo ésta como parte integrante a los naturales de la ciudad, nación o Estado. Desde este momento no existe ninguna agrupación terrenal que vincule al monarca a ningún sometimiento por mínimo que ésta sea.

Esta afirmación hay que matizarla en el sentido de que, a pesar de la afirmación anterior, el monarca quedaba sometido a los dictados de la ley divina y de la naturaleza². De igual modo, Maquiavelo con sus postulados sobre la razón de Estado, justificando toda clase de medios para la consecución del fin, que no era otra cosa que el dominio absoluto del monarca sobre sus súbditos, había colocado su indiscutible y seguro peldaño hacia la divinización del poder político de los reyes, que en su fuero interno tenían que agradecerle la doctrina justificadora de cualquier abuso del poder.

Frente a estas corrientes europeas del siglo XVI surgen con gran ímpetu en España posiciones contrarias a semejantes posturas, es necesario destacar las figuras de Pedro de Ribadeneyra y Juan de Mariana.

Sin embargo, tenemos que advertir la recepción subrepticia del concepto de Razón de Estado por parte de algunos tratadistas de los siglos XVI y XVII. Este es el caso de Mariana y Saavedra Fajardo utilizado el término «*majestad*» como dulcificador del poder absoluto del monarca. El profesor Sánchez Agesta nos

1 SÁNCHEZ AGESTA nos dice: «La majestad o soberanía es, por esencia, para Bodino, la potestad que no reconoce otro superior sino Dios, y que, por consiguiente, no puede ser limitada ni vinculada por ninguna ley de su reino». *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*. Instituto de Estudios Políticos, 1959, pág. 106.

2 MEINECKE, Friedrich: «*La idea de la Razón de Estado es la Edad Moderna*», Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1959, ved. Páginas 63 y ss.

describe el término «*majestad*» como «suprema jurisdicción del Rey, representa la otra faceta de esa función de vértice del orden del príncipe que no reconoce superior, que no ha mayor, y es mayor en su reino como supremo juez»³.

Lo que no podrían admitir los tratadistas españoles era el que Maquiavelo pusiese a la religión como medio para conseguir los fines propuestos, en definitiva, que la religión estuviera al servicio de la política. Maquiavelo y Bodino reciben una fuerte crítica por parte de Ribadeneyra en el libro *El príncipe cristiano*. En el prólogo son atacados duramente, contraponiéndolos a autores como Sto. Tomás y Egidio Romano, como símbolos de la auténtica doctrina cristiana en materia política⁴.

Esta actitud antimachiavelista, mezclada a veces con el tacitismo surge a finales del reinado de Felipe II, entrelazándola con el problema de la Reforma y Contrarreforma, que había asumido en un desconcierto religioso a casi toda Europa, habiendo disgregado el sentimiento cristiano en varias direcciones, todo lo cual benefició el poder absoluto de los monarcas.

La tradicional unidad cristiana se había roto, y esta ruptura había contribuido a la definitiva implantación de los Estados nacionales renacentistas que se iban consolidando como reinos fuertemente cohesionados, siendo capaces de prescindir de la tutela de un poder espiritual único. «La situación crítica del cristianismo en la segunda mitad del siglo XVI», nos dice José Luis Abellán, «exigía improrrogablemente la toma de una postura por parte de la Iglesia Católica»⁵.

La Reforma había afirmado el absolutismo político de los príncipes, al mismo tiempo que negaba el poder y la función misma de la Iglesia Católica. La Contrarreforma haciendo provenir el poder eclesiástico directamente de Dios, quiere sustraerlo a toda duda o límite, para reafirmar su carácter absoluto. Pero, al mismo tiempo, como nos dice Abbagnano «atribuyendo el poder político de los Estados tan sólo al fundamento contingente y mudable de la voluntad popular, tiende a rebajar el valor de dicho poder frente al eclesiástico y hace de esta manera que resalte la supremacía absoluta de este último»⁶.

Ante tal situación, la Escolástica española de los siglos XVI y XVII reacciona por no tenerse en cuenta para nada el sentido ético del poder del monarca, debido al degradamiento paulatino de la moral política cristiana. Las corrientes filosófico-políticas de la época colocaban a la religión católica en difícil situación: la relegaban a un segundo plano y la sometían a la conveniencia e intereses de los monarcas.

3 SÁNCHEZ AGESTA: *El conuento de Estado*. ..., o.c. pág. 87.

4 RIBADENEYRA, Pedro, *El Príncipe Cristiano*, Editorial Sopena, Argentina, la edic. Buenos Aires, 1942, véase el prólogo, págs. 9-12.

5 ABELLÁN, José Luis: «Historia Crítica del Pensamiento Español», T. II, Espasa Calpe, Madrid, 1979, pág. 567.

6 ABBAGNANO, Nicolás, *Historia de la Filosofía*, T. n, Montaner y Simón, Barcelona, 1959, pág. 104.

El poder temporal manejaba al espiritual y no al contrario, según los presupuestos del florentino, incorporados por la Reforma, y, del agrado de muchos Católicos.

Ante la construcción del concepto de soberanía desarrollado por Bodino, que otorgaba poder absoluto a los reyes, el poder eclesiástico quedaba en parecidas circunstancias. De aquí la enérgica reacción de los autores católicos españoles de finales del XVI. Aunque el absolutismo divinizador del poder como soberano *per se*, no se encuentra hasta el siglo XVII, y desde luego como «algo heterodoxo con respecto al sistema medieval de soberanía»⁷, también es cierto que ya en el año 1576, Bodino lleva a cabo «la impresionante construcción de la soberanía unitaria, originaria y absoluta del monarca»⁸.

El peligro acuciaba ya en pleno siglo XVI; el absolutismo de los monarcas se mostraba como tal en la realidad, y lo que es más, se justificaba teóricamente por autores como los anteriormente citados⁹. En este sentido, la reacción de la Escolástica española de los siglos XVI y XVII no puede ser interpretada en un sentido negativo, como intento de impedir el lógico y natural proceso histórico hacia la remodelación de las formas de gobierno, sino en el sentido positivo de intentar poner remedio a los presumibles desafueros que tal proceso traería. La escolástica española comprendía la necesidad del Estado moderno, pero a su vez, comprendía la necesidad de su control. Se veía la urgencia de un poder fuerte y absoluto, y a su justificación se prestaron los europeos Bodino y Maquiavelo, pero desde la doctrina española también se intentaba poner orden en ese poder y sujetarlo a la razón de la existencia de todo poder: la consecución de la justicia en la sociedad humana¹⁰. La Escolástica española del XVI y XVII se dedicó a ello con denuedo y, en ello abunda Maravall cuando afirma: «Era necesario, pues, dramática necesidad histórica, aceptar aquel poder fuerte, libre, absoluto; en una palabra: la *soberanía*; pero habrá que lograr mantenerlo armonizado en un orden superior que salvará la personalidad humana y la sociedad civil, en sus fines propios»¹¹.

De igual modo, para Sánchez Agesta en la Escuela Española; del siglo XVI se encuentra la primera teoría del Estado en tanto que entidad político-histórica del Renacimiento. Para él es más importante, incluso, que las posteriores construccio-

7 RITTER, Gerhard: *El problema ético del poder*. Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1972, pág. 27 y ss.

8 MARAVALL, José Antonio: *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, pág. 189.

9 A este respecto, existe una interesante obra donde se puede ir apreciando el proceso de absolutización del poder. El autor es Bertrand Jouvenal: *El poder. Historia natural de su crecimiento*. Ed. Nacional, Madrid, 1956.

10 Con respecto a la supeditación del poder político al derecho y a la justicia existe una interesante obra de Bonifacio Difennan: *E concepto de derecho uticia en clásicos españoles del siglo XVI*. Imprenta del Real Monasterio del Escorial, 1957.

11 MARAVALL, José Antonio: *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, oc. pág. 191.

nes de Bodino y Althusius¹². La nueva doctrina sobre el Estado de la Escolástica española se encuentra en géneros en las fórmulas jurídicas procedentes de la Baja Edad Media.

Desde los presupuestos filosóficos del Derecho Natural tomista y desde el análisis de la realidad histórica del Estado como forma política nueva del Renacimiento, la Escolástica española cimentará su nueva doctrina acerca del poder y del Estado moderno¹³. La Escolástica española se preocupó de fundamentar su idea del poder y del Estado, acorde con la tradición aristotélica-tomista, afirmando que el orbe se compone de muchos Estados y cada uno de ellos es una comunidad perfecta, el Estado se concibe como una unidad orgánica, el poder del Rey viene de Dios a través de la comunidad, la convivencia política es una necesidad natural, y, que el Estado es una comunidad ética que encuentra la razón de su existencia en sus fines que tiene que cumplir¹⁴.

En estos principios podríamos resumir la idea que en general, la Escolástica española tenía del Estado y del poder, en abierta oposición con las expresadas con las corrientes europeas del momento. Ello no quiere decir que la doctrina española no ayudara, de hecho, al mantenimiento del estatuto legitimador de los monarcas nacionales, e incluso trasladar esta idea al continente americano justificando, de este modo, un poder dé tipo material. Los reyes españoles marchaban por la senda de la religión católica, y, los representantes de la citada religión, justificaban el poder temporal como algo procedente de la divinidad que por vía de la comunidad, lo había depositado en ellas¹⁵.

12 SÁNCHEZ AGESTA, Luis: *El concepto de Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, o.c. pág. 14.

13 El jesuita Carlos Giacon se plantea el problema de los fundamentos políticos de la ley positiva y del poder político en la Segunda Escolástica, y, a este respecto, nos dice: «El podere politico av eva come funzioni proprie emanare leggi, farle oserve e amministrare la giustizia. Ma poteva emanare gurlunque llege?, per el semplice fatto che l'autorità emanava una legge, la legge era giusta e doveva essere seguita, oppure esisteva una norma superiore recondo la quale almeno alcune leggi, dovevano essere giuricate come giuste o niguste e guridi come da osservari o come la non osservari? *La Seconda Scolastica*, T. III, Editori Fratelli Bocca, Milano, 1950, pág. 23.

14 Sobre la configuración del Estado Moderno ved las obras de E. Rotlli e P. Sahiera: *Lo Stato moderno*, societa editrice il Mulino, Bologna, 1973. De igual modo, la obra de Werner Naef: *La idea del Estado en la Edad Moderna*, Ediciones Nueva Época, Madrid, 1947.

15 Monarquía católica e Iglesia eran en España dos fuerzas sincronizadas casi a la perfección. Es de resaltar, al respecto, estas relaciones y sus interferencias en la obra de Rafael Rodríguez-Moniño Soriano, que se expresa del siguiente modo: «España mostró sometimiento pío, y hasta servilismo, hacia la Santa Sede. También un temor teológico que arroja luz clarísima sobre la formación del espíritu y la mentalidad española después de permanecer más de medio siglo comulgando con los principios de la contrarreforma». Razón de este dogmatismo religioso en la España del XVII. Editorial Labor Universitaria, Barcelona, 1975, pág. 199.

Por otra parte, el concepto de legitimidad en su concepto universal, que como dice Sternberger: «todo gobierno de dondequiera que derive su fuerza, lleva consigo la convicción de su legitimidad, o por lo menos aspira a justificarla»¹⁶.

De esta manera, el gobernante católico, que tiene la convicción que su fuerza procede de Dios, intentaba buscar el apoyo jurídico y filosófico de su poder en los representantes más genuinos de la ortodoxia católica. Desde luego lo encontró, ya que, el monarca, normalmente, se mantuvo dentro de las coordenadas de la justicia, puesto que al tiempo que se reconoce la soberanía del Rey, su poder libre, éste ha de realizar los postulados del Derecho natural, lo cual traducido a la realidad social, significa desarrollar la idea de justicia¹⁷.

La forma monárquica de gobierno significó, tanto a nivel práctico como teórico, un sistema de gobierno plenamente convincente para la Escolástica española de los siglos XVI y XVII. A nivel teórico porque era una de las formas más perfectas de gobierno en la doctrina tradicional de raíz tomista¹⁸, y, a nivel práctico, ya que la Monarquía española estuvo continuamente defendiendo los intereses de la Iglesia católica. Su influencia queda además explicitada de una forma más clara al aceptar la teoría clásica de la monarquía templada con la aristocracia y la participación democrática.

Estos postulados recogidos por los filósofos medievales de tradición filosófico-política platónico-aristotélica, vinculó entre nuestros pensadores escolásticos modernos, la doctrina de la forma mixta de gobierno, según Maravall, se fundamenta en tres postulados básicos: «El Estado, o sociedad política, por lo menos en su organización, es un producto del ingenio humano y, por ende, puede constituirse y reformarse por la razón; segundo, un Estado es perfecto cuando asegura la paz y la concordia, al menos interiormente; tercero, esta tranquilidad o quietud de los ciudadanos sólo puede lograrse sobre una base de libertad, no en el sentido individual, sino estamental o de clase, es decir, que unos grupos sociales no pueden oprimir y ofender a los otros»¹⁹.

En este modelo mixto de gobierno es en el que nuestros pensadores tienen puestas sus convicciones de que es el mejor para la práctica política. El poder político quedaría equilibrado logrando una mayor eficacia en lo concerniente a las relaciones entre el Rey y los súbditos. Aunque el Derecho divino sirvió de fundamentación para el concepto de «majestad» o soberanía, también sirve de

16 STEMBERGER, Dolf: *Fundamento y abismo del poder*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1956, pág. 11.

17 MARAVALL, José Antonio: *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, o.c. pág. 202 y ss.

18 Ved. Tomás de Aquino: *Del gobierno de los Príncipes*, L.I.C. 2, págs. 22 y ss. De igual modo: Ramírez, S. *Pueblo y gobernantes al servicio del Bien común*, Editorial Euramerica, Madrid 1956, pág. 68, y ss. También se puede apreciar Eustaquio Galán Gutiérrez: *La Filosofía Política de Santo Tomás de Aquino*. Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1945, págs. 153. ss.

19 MARAVALL, José Antonio: *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, ob. C. Pág. 166.

freno y control. El Rey no puede jamás arrogarse presupuestos que pertenezcan a la divinidad, de aquí, que nuestros tratadistas se preocupen de la delimitación de lo divino de lo político, como nos explica el profesor J. Maravall²⁰. El poder se ejerce por un Rey que, en cierto modo, es vicario de Dios en el ámbito de lo político, y como tal ministro debe sentirse ligado a la religión, pero no subsumirle en los intereses particulares del Estado y del gobierno, puesto que: «la religión es un importante aglutinante de la sociedad política, y, por tanto, al Rey le incumbe mantenerla y defenderla para conservar la unidad de reino²¹. Estas frases reveladoras del profesor Maravall nos evocan ciertos pasajes, tanto de Maquiavelo como de Bodino, en el sentido de la instrumentalización política de lo religioso con fines de política interior y expansionista. Tal fue el caso de Carlos V que: «al heredar el imperio universal encontró expeditivo utilizar el papado para reforzar todos sus dominios, si bien él personalmente deseaba reformas conciliatorias»²².

La importancia de la religión fue tal que tenía que ser la misma para todos los miembros del Estado con el fin de evitar conflictos entre ellos. Esta idea fue un tópico entre los escritores antimachiavélicos²³. Tenemos claro ejemplo de ello en Mariana, cuando configura a la religión como vínculo doctrinal de fundamentación de la comunidad²⁴. La religión común facilitaría la unidad de los ciudadanos, así como las relaciones entre éstos y la cúpula del poder político.

Hemos intentado definir, a grandes rasgos, las constantes generales de nuestros pensadores de los siglos XVI y XVII, en lo que hace referencia a sus postulados filosófico-políticos sobre el poder-político. El intento de nuestros escolásticos de consolidar el poder, hace difícil, a veces, delimitar sus premisas de aquellas con las que se enfrentan, existiendo, en general, posturas antimachiavélicas, mezcladas con perfiles tacitistas.

20 «Los escritores que en España se mantienen en una línea de rigor doctrinal y sobre los cuales pesa, de un lado, la restauración teológica y tridentina, con su neta distinción entre naturaleza y gracia, y, por otra parte se encuentran empeñados en la batalla doctrinal contra el movimiento de las iglesias autocéfalas, estos autores se ven obligados a conservar siempre unos precisos límites entre lo político y lo divino aunque sólo sea por el temor de que aquel arrastre a este»._*Estado Moderno y mentalidad social*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1972, pág. 267.

21 MARAVALL, José Antonio: *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, o.c. pág. 199.

22 RANDALL, John H.: *La formación del pensamiento moderno*, Editorial Nova, Buenos Aires, 1952, pág. 159.

23 ABELLÁN, José Luis: *Historia crítica del pensamiento español*, T. III; Espasa Calpe, Madrid, 1981, pág. 70.

24 MARAVALL, José Antonio: *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, o.c., pág. 106.