



AUTORIDAD, PODER Y JURISDICCIÓN EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA

Consuelo Martínez-Sicluna y Sepúlveda

(Directora)

Dykinson, S.L.

**AUTORIDAD, PODER Y JURISDICCIÓN
EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA**

CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA
(DIRECTORA)

CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA
(DIRECTORA)

AUTORIDAD, PODER Y JURISDICCIÓN EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA

AUTORES:

DALMACIO NEGRO PAVÓN
RAFAEL SÁNCHEZ SAUS
MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA
JAVIER LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA
CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA
COSTANTINO ESPOSITO
AGUSTÍN BERMÚDEZ AZNAR
JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA
JORGE VILCHES GARCÍA
RAFAEL MARTÍN RIVERA
JACOBO CAMACHO RIVAS
FRANCISCO JAVIER AYORA FERNÁNDEZ
RAMÓN DE MEER CAÑÓN
ÁLVARO BUENO BLANCO
FRANCISCO DE BORJA GALLEGO PÉREZ DE SEVILLA
JORGE ÁLVAREZ PALOMINO

Dykinson, S. L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407.

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Copyright by
Los autores
Madrid, 2020

Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1324-742-7

Maquetación:
german.balaguer@gmail.com

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA	

PONENCIAS

LA IDEA DE IMPERIO EN ESPAÑA	15
DALMACIO NEGRO PAVÓN	

LAS ELITES CIUDADANAS Y SU PROYECCIÓN EN EL SERVICIO DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA	35
RAFAEL SÁNCHEZ SAUS	

LA IDEA DE MONARQUÍA UNIVERSAL Y LOS PRIMEROS HABSBURGO ...	49
MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA	

LA ESCUELA DE SALAMANCA ANTE LA TRANSFORMACIÓN DEL CONCEPTO DE NATURALEZA: RECEPCIÓN ARISTOTÉLICA Y NATURALISMO POLÍTICO	69
JAVIER LÓPEZ DE GOICOECHEA ZABALA	

LAS VIRTUDES DEL PRÍNCIPE: DE ERASMO A PEDRO DE RIBADENEYRA ...	95
CONSUELO MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA	

CON QUÉ AUTORIDAD? EL PODER Y LA LEY EN LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE FRANCISCO SUÁREZ	117
COSTANTINO ESPOSITO	

UNA PANORÁMICA DE LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTATUS JURÍDICO DEL INDIOS DURANTE EL REINADO DE CARLOS V	133
AGUSTÍN BERMÚDEZ AZNAR	

LA PREFIGURACIÓN DE LA CIUDADANÍA POLÍTICA EN FRANCISCO DE VITORIA	155
JUAN CARLOS UTRERA GARCÍA	

EL REY, EL SEÑOR Y EL OBISPO. LA IDEA DE DECADENCIA DE ESPAÑA EN LA HISTORIOGRAFÍA REPUBLICANA DEL SIGLO XIX	173
JORGE VILCHES GARCÍA	

COMUNICACIONES

TRADICIÓN JURÍDICA Y POLÍTICA CASTELLANA: MONARQUÍA Y «RES PUBLICA» HISPANA	197
RAFAEL MARTÍN RIVERA	

LA REVUELTA DE LAS COMUNIDADES, EFECTO INDESEADO DE LA SUCESIÓN DE ISABEL LA CATÓLICA	207
JACOBO CAMACHO RIVAS	

LA RENOVACIÓN DE LA ESCOLÁSTICA	217
FRANCISCO JAVIER AYORA FERNÁNDEZ	

EL ORIGEN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA EN DIEGO DE SAAVEDRA FAJARDO: LA CONFLUENCIA ENTRE PACTISMO MEDIEVAL Y LA UNIVERSALIDAD DEL PODER	223
RAMÓN DE MEER CAÑÓN	

ARISTOCRACIA Y DIPLOMACIA EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA. LA EMBAJADA DE OBEDIENCIA DEL III DUQUE DE ALCALÁ	237
ÁLVARO BUENO BLANCO	

LA APOTEOSIS DE LA VOLUNTAD: EL CERRAMIENTO INMANENTE DE LO POLÍTICO	247
FRANCISCO DE BORJA GALLEGO PÉREZ DE SEVILLA	

DESPUÉS DE LA DERROTA: LA PERVIVENCIA DEL MODELO HABSBURGO EN EL EXILIO AUSTRACISTA (1713-1740)	257
JORGE ÁLVAREZ PALOMINO	

EL ORIGEN DE LA COMUNIDAD POLÍTICA EN DIEGO DE SAAVEDRA FAJARDO: LA CONFLUENCIA ENTRE PACTISMO MEDIEVAL Y LA UNIVERSALIDAD DEL PODER

RAMÓN DE MEER CAÑÓN
Universidad Francisco de Vitoria

Cuando se estudia el fundamento político y filosófico de las formas de poder en Diego de Saavedra Fajardo, especialmente en su obra principal, *Idea de un príncipe político-cristiano representada en cien empresas*, publicada en 1640, surge necesariamente la pregunta sobre el origen del poder político. En las circunstancias históricas en que escribe, durante el apogeo de la Monarquía Hispánica, ¿sobre qué fundamenta el poder del rey?

Por un lado, como autor español, está inevitablemente influenciado por las teorías pactistas propias del Medievo. Por otro, las circunstancias históricas empujan a la Monarquía Hispánica hacia una postura universalista¹, en que confluyen la teoría de las dos espadas con las justificaciones del poder universal asociadas a los debates sobre la *translatio imperii*. Estos son los dos principales relatos de la creación de la comunidad política que debemos atender: el presente trabajo no pretende realizar un estudio profundo de los mismos, sino esbozarlos de forma que pueda realizarse una comparación con el pensamiento del citado autor.

El universalismo como teoría política responde a un problema fáctico candente durante toda la Edad Media: el conflicto entre el poder espiritual y temporal. Como dice Francisco Bertelloni, “antes de Tomás, en Tomás, y después de Tomás, la teoría política medieval se configuró como un discurso acerca de dos poderes separados, es decir de dos soberanías diferentes y de la relación entre ellas”². Atendiendo a las circunstancias históricas de

¹ Luis DÍEZ DEL CORRAL, *La experiencia histórica nacional y supranacional de España*, en *Obras completas*, Tomo IV, Madrid 1998, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, p. 3254.

² Francisco BERTELLONI, *La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad*, en *El pensamiento político en la Edad Media*, Pedro Roche Arnas (coordinador), Madrid 2010, Centro de Estudios Ramón Areces, p. 18.

Saavedra Fajardo, tanto el título hispánico de Rey Católico como la relación dinástica con una familia imperial como la Casa de Austria apuntan a ideas universalistas medievales y romanas. Debe estudiarse si su origen es cesaropapista, si responde a la tesis de los dos fines propuesta por Dante en su *De Monarquía*, o si por el contrario responde a la teoría de las dos espadas, en apogeo a partir del siglo XIV.

Las dos primeras teorías del poder asumen la primacía o igualdad del poder temporal frente al espiritual, y por ende su independencia absoluta del mismo, si bien difieren en la jurisdicción del poder terrenal sobre el ámbito espiritual. En ambas, el carácter absoluto del poder temporal configura, por un lado, la naturaleza de la figura del príncipe, y por otro, asume un origen de la comunidad política fundada sobre el soberano, en vez de sobre el pueblo. Nos interesa especialmente el análisis de las características propias del gobernante, en tanto que emperador de aspiración universal, que se adjudica lo que los canonistas medievales acuñan como la *plenitudo potestatis*. Se caracteriza, en primer lugar, por la máxima “*omnes iudicat et ipse a nemine iudicatur*”. En segundo lugar, ostenta “la suma de poderes o *jurisdictio* correspondientes al rey en cuanto *superiorem non recognoscens*”³. Por último, encarna el principio jurídico heredado del Derecho Romano de que “*quod principi placuit legis habet*”⁴.

Frente a esta postura, se erige la defensa de la superioridad del poder espiritual sobre el temporal, encarnada en la teoría de las dos espadas. Frente a las teorías imperialistas, la Iglesia fue pronta a adjudicarse la plena potestad, ya en la carta *Per Venerabilem Fratrem* de Inocencio III, citando a su favor Cor. 6, 3, Mt. 16, 19, y especialmente Deut. 17, 8-12⁵; o en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII. Puesto que una sola es la Cabeza, Cristo, uno solo es el cuerpo, la Iglesia, por lo que todas las ovejas le están encomendadas al Vicario de Cristo en la Tierra⁶. Según la doctrina medieval de las dos espadas, “la realidad viene reducida a un doble contenido: el material y el espiritual, produciéndose una subordinación del poder temporal al del Pontífice”⁷. Afirma el Papa que

“Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y el material. Mas ésta ha de esgrimiese en favor de la Iglesia; aquélla por la Iglesia misma. (...) Pero es menester que la espada esté

³ Alfonso OTERO, “Sobre la “Plenitud Potestatis” y los Reinos Hispánicos”, *Estudios histórico-jurídicos*, Vol.1, 2005 (Derecho público), pp. 323-348, p. 328.

⁴ D. Libro I, 4, 1; Digesto teórico-práctico, traducción de Bartolomé Agustín Rodríguez de Fonseca, Madrid 1775, Ed. Joaquín Ibarra, Tomo 1, p. 59.

⁵ Alfonso PRIETO PRIETO, *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*, León 1982, Ediciones del Colegio Universitario de León, p. 291.

⁶ Enchiridion Symbolorum, Dz, 870-871 (Bula *Unam Sanctam*).

⁷ Alejandro TORRES GUTIÉRREZ, *Orígenes canónico-medievales del concepto de Estado*, Madrid 2015, UCM, p. 29.

bajo la espada y que la autoridad temporal se someta, a la espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta más claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal... **Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal**, y juzgarla si no fuere buena”⁸.

La frase señalada es la clave de la teoría⁹. El verbo usado es *insituere*, del verbo *instituo*, propiamente “establecer”, también “fundar, formar, disponer, preparar, hacer”¹⁰ o en otra acepción “construir, edificar, fabricar”¹¹. La Iglesia ostenta una posición de superioridad en las funciones que realiza, y por tanto se considera superior cualitativamente al orden temporal, “fundándolo”, en el sentido que le da santo Tomás de Aquino en su obra *De Regno*: el fin de toda comunidad política es la felicidad de sus miembros, y no hay felicidad más plena que la bienaventuranza, la salvación¹². Sin embargo, ésta no corresponde al Rey otorgarla ni gestionarla, sino a la Iglesia¹³. Por tanto, si el fin de la sociabilidad humana es la salvación, pero ésta no puede ser gestionada por los poderes terrenales, queda todo subordinado a la comunidad eclesial, la única con capacidad para alcanzar el fin último de toda comunidad humana.

Ahora bien, esto no supone una usurpación de la jurisdicción legítima sobre los fines temporales de los príncipes¹⁴, sino una subordinación de todo al fin último del ser humano, y una superioridad cualitativa del poder espiritual sobre el temporal. Avistamos aquí el medieval dilema sobre el origen del poder terrenal. Si el Papa ostenta el poder supremo, como establece la *Unam Sanctam* en 1302, ¿en quién se asienta verdaderamente el origen del poder de los reyes, en el pueblo o en el Papa? Porque, como veremos, de la teoría pactista asumida por santo Tomás en la misma obra se desprende un

⁸ Enchiridion Symbolorum, Dz, 873 (Bula *Unam Sanctam*).

⁹ “Nam veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et iudicare, si bona non fuerit” (Liber sextus Decretalium D. Bonifacii Papae VIII, Turín 1588, p.230 (<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000221075&page=1>)).

¹⁰ Nuevo Diccionario latino-español Etimológico, (Leipzig, 1867), p. 479.

¹¹ Diccionario latino-español Nuevo Valbuena, (París, 1868), p. 430.

¹² “Porque el hombre viviendo conforme a la virtud se encamina a otro fin más adelante, que consiste en la fruición divina (como arriba dijimos), uno mismo debe ser el fin de muchos que el de uno solo”. De Gob. I, 14, p.24 (Santo Tomás de AQUINO, *Del Gobierno de los Príncipes*, Buenos Aires 1945, Ed. Cultural Bs. Aires, Colección de Espiritualidad Cristiana).

¹³ Ídem.

¹⁴ “Quadragesima anni sunt quod nos sumus experti in Iure, et scimus quod duae sunt potestates ordinatae a Deo, quis ergo debet credere, vel potest, quod tanta fatuitas, tanta insipientia sit vel fuerit in capite nostro. Dicimus quod in nullo volumus usurpare iurisdictionem Regis, et sic frater noster Portuentis dixit. Non potest negare Rex seu quieunque alter fidelis, quin sit nobis subjectus ratione peccati.” Simon VIGOR, *Histoire du différend survenu entre le pape Boniface VIII et Philippe le Bel Roy de France*, Paris 1655, Pierre Du Puy, p.77 (<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114548g/fl.item>).

origen popular de la potestad terrenal, al que denominamos comúnmente pactismo.

El Aquinate parte de la doctrina central de que el hombre es animal social. Esto implica, primero, que la causa eficiente de la comunidad política es la necesidad natural de asociación con otros hombres, que se manifiesta a través del consentimiento o voluntad del hombre a asociarse, pero que viene impelida por ser condición imprescindible de su propia supervivencia: “es propio al hombre el ser animal social y político, que vive entre la muchedumbre, más que todos los otros animales; lo cual declaran las necesidades que naturalmente tiene. (...) Decimos le es natural vivir en compañía de muchos”¹⁵. Esto contesta también a la causa material: el hombre es social por naturaleza¹⁶.

Esta causa material se traduce en una cronología concreta respecto de la aparición de la comunidad política, encarnación histórica de la naturaleza social del hombre. Su nacimiento nos revela su naturaleza como creación humana, huyendo así de la “sustancialización” de los entes políticos propia de la Modernidad. Carece también, en segundo lugar, de una génesis divina, huyendo de los mitos fundacionales propios de la Antigüedad. Así, la naturaleza humana precede a la comunidad política¹⁷:

“La unión en un hombre la misma naturaleza la causa; pero la unión de muchos, que se llama paz, se ha de procurar con industria; así pues, para instituir que el pueblo viva bien, se requieren tres cosas. Lo primero, que los de él se junten y constituyan en conformidad de paz”¹⁸.

Es un juego aristotélico de causalidades: la causa eficiente de la comunidad política es la fundación voluntaria de la ciudad por necesidad natural y antropológica. La comunidad es a su vez causa material del poder del gobernante, aunque su causa eficiente sea Dios, origen de todo poder: “siendo de origen divino, reside inmediatamente en la *comunitas*, (...) que a su vez delega esta *potestas* en el gobernante o gobernantes”¹⁹.

De la divinidad se deduce también la necesidad natural de gobierno en las comunidades políticas²⁰. Sin embargo, distingue santo Tomás entre gobierno y fundación de la comunidad, pues no emanan de la misma fun-

¹⁵ AQUINO, De Gob. 1, 1, p. 6.

¹⁶ AQUINO, De Gob. 1, 1, p. 7.

¹⁷ “primero es la vida natural que la junta de ciudadanos,” (AQUINO, De Gob. 2, 2, p. 27).

¹⁸ AQUINO, De Gob. 1, 15, p. 26.

¹⁹ José Luis MIRETE NAVARRO, “Pacto social en santo Tomás de Aquino”, *Anales de Derecho*, Universidad de Murcia, N° 16, 1998 (pp 155-160), p. 156.

²⁰ AQUINO, De Gob. 1, 12, p. 22.

ción divina²¹. La fundación de la comunidad no es fruto del poder, sino de la naturaleza humana: el pueblo se constituye en comunidad política como consecuencia de la naturaleza de sus miembros, por acto de voluntad, de forma análoga a como el mundo se crea por la voluntad divina fruto de su naturaleza creadora²². Así, no funda el rey la ciudad, sino el pueblo; y ese mismo pueblo es el que delega en el rey la potestad, la necesidad natural de gobierno que ya hemos mencionado. Así, depende el rey del pueblo en su dignidad y poder, de forma que puede ser derrocado si se excede injustamente en sus poderes²³.

Por último, es importante resaltar la causa final de la comunidad política, que entronca con la teoría de las dos espadas. La causa final la marca la propia causa material²⁴, la naturaleza humana. Si ésta necesariamente tiene un fin²⁵, convienen a dicho fin todas las acciones del hombre, y más aún la promoción de dichas acciones por la comunidad que las acoge²⁶. “El fin que un pueblo junto tiene es vivir conforme a la virtud, porque para lo que se congregan los hombres es para vivir bien juntamente, lo cual no podrá alcanzar cada uno viviendo de por sí solo”²⁷. La política se ocupa del “fin óptimo en las cosas humanas, esto es, del fin de la vida del hombre”²⁸, por

²¹ “Se han de considerar universalmente dos obras de Dios en el mundo. La una el haberle formado, y la otra cómo después de formado le gobierna (...). El segundo de los cuales es el que más propiamente toca al oficio del Rey, por lo cual a todos los Reyes les pertenece el gobierno, y de la administración de él toman este nombre. Pero el primer oficio no toca a los Reyes, porque no todos fundan el Reino o la ciudad en que reinan, sino que toman el cargo de gobernar el Reino o ciudad que ya está fundada; y es de notar que si no hubiera precedido quien fundara el Reino o ciudad, no tuviera lugar la gobernación de ellos.” (AQUINO, De Gob. 1, 13, p. 22).

²² AQUINO, De Gob. 1, 13, pp. 22-23.

²³ “Lo primero, si de derecho pertenece al pueblo el elegir Rey, puede justamente deponer el que habrá instituido y refrenar su potestad, si usa mal y tiránicamente del poderío Real.” (AQUINO, De Gob. 1, 6, p. 13).

²⁴ “El ente y el bien son lo mismo en la realidad, es decir, que tanto la bondad como el ser se dan en la misma cosa, aunque la mente capte la siguiente diferencia: el bien hace referencia a la conveniencia para alguien que apetece tal ente, mientras que el ser hace referencia al hecho de que el ente existe” Emilio José BAÑOS ARDAVÍN, “Aproximación a la noción de Bien Común en Tomás de Aquino”, *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, Año 6, Julio-Diciembre 2014, Número 12 (pp.69-94), p. 77.

²⁵ “Los hombres tienen fin a que toda su vida y sus acciones se encaminan, porque son agentes por entendimiento, a quien es propio manifiestamente obrar con algún intento.” (AQUINO, De Gob. 1, 1, p. 6).

²⁶ “la naturaleza humana constituida en este estado conviene refrenarla dentro de su corriente, poniéndole límites y términos. Esto lo hace la alteza Real, por lo cual está escrito en el cap. vigésimo de los Proverbios: “El Rey que se asienta en trono de justicia, disipa todo lo malo solo con mirar”” (AQUINO, De Gob. 2, 9, p. 37).

²⁷ AQUINO, De Gob. 1, 14, p. 24.

²⁸ Benito R. RAFFO MAGNASCO, “Bien común y política en la concepción filosófica de Santo Tomás de Aquino”, *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, marzo-abril 1949, Tomo 3 (pp. 2022-2032), p. 2024.

lo que el fin de toda institución humana estará también encaminado hacia este perfeccionamiento²⁹, encarnado en el bien común³⁰.

Ahora bien, el bien de la comunidad puede ser múltiple³¹. Sin embargo, todos ellos se subordinan y armonizan en torno al Bien Común supremo y absoluto, que es Dios. Por ello, el bien común último de la ciudad es la felicidad³² eterna: “el hombre viviendo conforme a la virtud se encamina a otro fin más adelante, que consiste en la fruición divina”³³. Por eso entiende que el poder espiritual funda el temporal, no cronológica sino cualitativa y teleológicamente, en tanto que le permite dar cumplimiento absoluto a sus fines, sin menoscabo de los fines de felicidad terrena que mantiene independientes de la administración de la Iglesia, pero nunca independientes del fin último de la salvación.

Con esta explicación pueden considerarse esbozadas las similitudes, conexiones y diferencias entre las teorías universalistas y pactistas, por lo que podemos examinar la obra de Saavedra Fajardo para intentar encuadrarla en alguna de estas teorías. Sin embargo, interesa previamente aludir a una obra posterior a nuestro autor por pocos años, “El Leviatán” de Hobbes, publicada en 1651. Su relato de la constitución de la comunidad política podría confundirse con el pactismo, salvo por tres esenciales diferencias que deben subrayarse. Primero, se altera la causa material de la comunidad humana, esto es, se asume una nueva visión antropológica, esencialmente individual³⁴. Segundo, conlleva una nueva forma de comprender la causa eficiente o creación de la comunidad política, como fruto de la cesión o renuncia de la libertad individual para crear un animal artificial al que llamamos Estado, que además tiene la potestad suprema³⁵. Tercero, una mutación de la causa final o fin último de las comunidades políticas: frente al bien común y la salvación, la mera seguridad utilitaria³⁶.

²⁹ “El efecto propio de la ley es hacer buenos a sus destinatarios, bien en un sentido absoluto, bien en un sentido meramente relativo. Porque si el legislador se propone conseguir el verdadero bien, que es el bien común regulado en consonancia con la justicia divina, la ley hará buenos a los hombres en sentido absoluto.” ST I-II, 92, 1 (Tomás de AQUINO, Suma de Teología, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989).

³⁰ “De aquí que, al ser todo hombre parte de una ciudad, es imposible que sea bueno si no vive en consonancia con el bien común, y, a la vez, el todo no puede subsistir si no consta de partes bien proporcionadas. En consecuencia, es imposible alcanzar el bien común de la ciudad si los ciudadanos no son virtuosos, al menos los gobernantes; porque en cuanto a los otros, basta para lograr el bien común que sean virtuosos en lo tocante a obedecer a quien gobierna.” (AQUINO, ST I-II, 92, ad 3).

³¹ Emilio José BAÑOS ARDAVÍN, *ibid.*, p. 76.

³² Benito R. RAFFO MAGNASCO, *ibid.*, p. 2026.

³³ De Gob. I, 14, p. 24.

³⁴ Leviatán, Cap. XVII, p.133-136 (Thomas HOBBS, Leviathan, London 2005, ed. de G. A. J. Rogers y Karl Schuhmann, II, Continuum).

³⁵ HOBBS, Leviatán, Introducción, p. 2.

³⁶ HOBBS, Leviatán, Cap. XVII, p. 133.

Para Hobbes, la naturaleza humana es axiológicamente neutra, mecánica, por lo que toda organización política no puede ser un desarrollo natural y necesario de la misma, sino una ruptura de carácter artificial. La unidad política es en esencia convencional, naciendo no de la sociabilidad natural del hombre sino como consecuencia voluntarista de su violencia natural. Frente a esto tenemos el relato de Saavedra Fajardo:

“Obligada de la necesidad la prudencia, y despierta con la luz natural, redujo los hombres a la compañía civil, donde ejercitasen las virtudes a que les inclina la razón, y donde se valiesen de la voz articulada que les dio la naturaleza, para que unos a otros, explicando sus conceptos y manifestando sus sentimientos y necesidades, se enseñasen, aconsejasen y defendiesen. Formada, pues, esta compañía, nació del común consentimiento en tal modo de comunidad una potestad en toda ella, ilustrada de la luz de la naturaleza para conservación de sus partes, que las mantuviese en justicia y paz, castigando los vicios y premiando las virtudes. Y, porque esta potestad no pudo estar difusa en todo el cuerpo del pueblo, por la confusión en resolver y ejecutar, porque era forzoso que hubiese quien mandase y quien obedeciese, se despojaron de ella y la pusieron en uno o en pocos, o en muchos”³⁷.

Cuando Saavedra Fajardo describe la creación de la comunidad política, claramente pactista, matiza que el paso de ese estado de naturaleza a la comunidad política no se da por necesidad voluntarista, como en Hobbes, sino por necesidad natural: el hombre es *zoon politikon*, y por tanto tiende naturalmente a la comunidad política, pero la crea, dado que no es una realidad creada directamente por Dios. La diferencia estaría en que la voluntad en Hobbes es la causa material del pacto social, mientras que para tanto santo Tomás como Saavedra Fajardo, el hombre tiende naturalmente a la agregación, siendo la voluntad una mera herramienta que gestiona y precipita tal agregación. En este sentido, Saavedra-Fajardo es transcriptor fiel de la doctrina política cristiana en varios puntos que merecen ser resaltados. No solo respecto de la causa material de la comunidad política, sino también respecto del origen divino del poder: “Siendo Dios por quien reynan los Reyes, y de quien depende su grandeza y sus aciertos, nunca podrán errar, si tuvieren los ojos en él”³⁸. Mantiene que el fundamento principal de la Monarquía de España, así como su principal aval, es la inviolable observación de la justicia³⁹. Esto supone una confirmación de su consideración ética de

³⁷ Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe Político Cristiano*, Volumen I, Valencia 1800, p. 184.

³⁸ Ídem, p. 155.

³⁹ Ídem, p. 203.

las comunidades políticas, afín al pensamiento de santo Tomás y alejada del voluntarismo aséptico propio de Maquiavelo.

Sin embargo, puestos a examinar la teoría política del autor a la luz de las teorías del poder antes citadas, no basta con leer el citado relato del génesis de la *polis*. Existen una serie de elementos en la obra que nos remiten directamente al relato pactista y otras al universalista. Son, en su mayoría metáforas con que el autor se refiere al príncipe o a la figura del poder real, que por sus características o valor simbólico nos señalan hacia una de las dos versiones.

En primer lugar, hay una idea constante en nuestro autor de que el príncipe lo es por cesión de potestad por parte del pueblo, herencia del pensamiento tomista que ya hemos examinado. Su explicación del origen de la potestad temporal así lo atestigua: “Los elementos se rinden al gobierno del cielo por su perfección y nobleza, y los pueblos buscaron al más justo y al más cabal para entregarle la suprema potestad”⁴⁰. “Es invención de los hombres el principado”⁴¹. La corona es fruto de un consentimiento de los súbditos, no es una realidad natural: “Que sepa que el consentimiento común dio respeto a la corona y poder al cetro, porque la naturaleza no hizo a los reyes”⁴². Se ahonda esto con abundantes referencias a su dependencia de la república, que es entendida siempre como un ente superior al príncipe, ante quien responde de sus acciones y decisiones, y del que en ningún modo es propietario⁴³ o plenipotenciario⁴⁴: “Tenga entendido que aun esa purpura no es suya, sino de la república, que se la presta para que represente ser cabeza de ella, y para que atienda a su conservación, aumento y felicidad”⁴⁵.

Otra constante en su obra es el sometimiento del Príncipe a la Ley. Hay un reconocimiento explícito de la superioridad de la ley natural sobre la voluntad del Príncipe, pues no es cierto que su grandeza y lo absoluto de su poder no esté sujeto a las leyes⁴⁶: “No obliga al Príncipe la fuerza de ser ley, sino la de la razón en que se funda, cuando es esta natural y común a todos”⁴⁷, que a su vez es una afirmación claramente contraria al voluntarismo reinante en el pensamiento jurídico moderno: “sobre las piedras de las leyes, no de la voluntad, se funda la verdadera política”.⁴⁸ De forma similar a como el pueblo funda al rey y no viceversa, así la ley constituye y conserva al

⁴⁰ Ídem, p. 152.

⁴¹ Ídem, p. 407.

⁴² Ídem, p. 177.

⁴³ Ídem, p. 176.

⁴⁴ Ídem, p. 181.

⁴⁵ Ídem, p. 169.

⁴⁶ Ídem, p. 176.

⁴⁷ Ídem, p. 198.

⁴⁸ Ídem, p. 187.

príncipe, y no al revés⁴⁹: “no es otra cosa la tiranía, sino un desconocimiento de la ley, atribuyéndose á sí los Príncipes su autoridad”⁵⁰.

Tercer elemento de corte pactista, es la máxima de que el Príncipe se hace, no se nace. Esto no solo remite a una génesis pactista del poder político, sino que refuerza el sentido cualitativo de la monarquía, alejado de las teorías de derecho divino de los reyes. Así, “el arte de reinar no es don de naturaleza sino de la especulación y de la experiencia”, lo que implica que “con el hombre nació la razón de estado, y morirá con él”⁵¹: una visión que no sustancializa la comunidad política, ni engendra un artificio superior a la comunidad, sino que personaliza el poder en una persona y la responsabiliza de las decisiones tomadas, no atribuyendo ni sus glorias ni sus fracasos ni al pasado ni a la naturaleza: “no hereda la gloria, sino una acción de alcanzarla con la emulación”⁵². Al subrayar la irrelevancia de la naturaleza de la institución, la teoría política hispánica señala dos responsables únicos en el tablero del gobierno, el Príncipe y la Divina Providencia: “no todos los que tienen el cetro en la mano, y la corona en las sienes, reynan, porque la divina justicia, dexando a uno con el Reyno, se le quita, volviéndole de señor en esclavo de sus pasiones y de sus Ministros”⁵³.

Por último, el príncipe es considerado servidor del pueblo⁵⁴, cuya vida es el bien de la república⁵⁵: “*An ignoras, fili mi, nostrum Regnum esse nobilem servitutem?*”. Dicha imagen podría parecer superflua, pero expresada en un espejo de príncipes y acompañada numerosas veces del símil del gobernante como víctima expiatoria de los pecados del pueblo, corredentor e intermediario, nos deja una imagen cristocéntrica del príncipe en Saavedra-Fajardo, muy propia del Medioevo. Se le considera instrumento de la felicidad política⁵⁶ y la salud pública⁵⁷.

Su actitud virtuosa es en cierto modo salvífica, pues se considera que su actuación es cumplimiento de su misma razón para existir⁵⁸. En su vida virtuosa da cumplimiento a su fin, pues no cabe entender la institución de gobierno si no es para y por los gobernados. En ese sentido, el gobernante es oblación u holocausto que se consume en favor del pueblo, imagen que viene respaldada por múltiples referencias en la obra de este autor: “son los Príncipes Vicarios de Dios y aras (como hemos dicho), a las cuales acude el

⁴⁹ Ídem, p. 187.

⁵⁰ Ídem, p. 188.

⁵¹ Ídem, p. 74.

⁵² Ídem, p. 145.

⁵³ Ídem, p. 165.

⁵⁴ Ídem, p. 61.

⁵⁵ Ídem, p. 135.

⁵⁶ Ídem, p. 12.

⁵⁷ Ídem, p. 69.

⁵⁸ “La mayor perfección de su virtud consiste en satisfacer a las obligaciones de Príncipe que le impuso Dios” Ídem, p. 164.

pueblo con sus ruegos y necesidad”⁵⁹. Por un lado, se le atribuyen elementos propios de Cristo, como las comparaciones entre la corona real y la corona de espinas⁶⁰, o con la Pasión de Cristo⁶¹: “Victima es el Príncipe ofrecida a los trabajos y peligros por el beneficio común de sus vasallos”⁶². Se diferencia de Cristo, sin embargo, en que no se le considera cualitativamente superior a sus gobernados: “No nacieron los súbditos para el Rey, sino el Rey para los súbditos”⁶³.

Los cuatro elementos estudiados nos remiten al pactismo medieval. Sin embargo, junto a ellos, y entre medias, hay otras imágenes o relatos que remiten a la teoría universalista de origen del poder. En primer lugar, existen diversas referencias en la obra al poder universal de los reyes de España: se refiere a Felipe IV como aquel que tiene en su mano los cuidados de ambos mundos⁶⁴, al príncipe Baltasar Carlos como el mayor príncipe del mundo⁶⁵, a los reyes de España como quienes dominan sobre las naciones⁶⁶. Se describe incluso una misión histórica al Reino: El rey de España encarna una pluralidad de antorchas, de lucientes diademas de reinos que Dios encendió para que precedan el estandarte de la Cruz y alumbren las sagradas aras de la Iglesia, luciendo a la par que Ella⁶⁷. Esta vinculación con la fe se evidencia en el tratado repetidas veces: no solo le debemos la Monarquía y su auge a nuestra fidelidad a la religión católica⁶⁸, sino que nuestro destino va unido a ella. España será grande sobre las demás naciones si conserva la fe, oprimida si la pierde⁶⁹.

Ahora bien, junto a estas descripciones que podrían etiquetarse de meras hipérboles, o de recursos literarios sin valor conceptual y filosófico, pueden observarse diversas imágenes que sí apuntan directamente al relato universalista, pues son metáforas que se aplicarían a un emperador universal. Por ejemplo, las referencias a la superioridad⁷⁰, no ontológica sino moral, del

⁵⁹ Ídem, p. 353.

⁶⁰ “No hay en la corona perla, que no sea sudor. No hay rubí, que no sea sangre” Ídem, p. 175.

⁶¹ “Sus fatigas han de ser descanso del pueblo: su peligro seguridad; y su desvelo sueño.” Ídem, p. 174.

⁶² Ídem, p. 347.

⁶³ Ídem, p. 178.

⁶⁴ Ídem, p. 50.

⁶⁵ Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe Político Cristiano*, Vol. II, Valencia 1801, p. 41.

⁶⁶ Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe Político Cristiano*, Vol. I, Valencia 1800, p. 109.

⁶⁷ Ídem, p. 172.

⁶⁸ Ídem, p. 226.

⁶⁹ Ídem, p. 225.

⁷⁰ “los Príncipes que tan superiores se hallan a los demás, desprecien la envidia” Ídem, p. 82.

príncipe sobre el pueblo⁷¹. Nunca llega al punto de otorgar al rey cualidades o naturaleza distinta y superior a la de los gobernados, sino un ascendiente sobre los súbditos que no es en modo alguno metafísico. El poder del príncipe emana del pueblo que lo delegó, pero desde ese punto de partida se desarrolla una mística alrededor de la figura real que viene a encarnar la teoría de la gracia de estado de forma poética y hasta épica. Así, el príncipe ha nacido para gobernar a otros⁷², que pudiera parecer contrario a aquello de “el príncipe se hace, no nace” que se acaba de defender.

Se camina siempre con cierto riesgo de contradicción, que suele ser resuelto apelando a que, si bien el pueblo es origen del poder, hay dos elementos que permiten al gobernante ascender sobre sus súbditos como ejemplo de moralidad: por un lado, la gracia santificante, que auxilia al que dirige al pueblo. Es interesante la consideración de que “los pecados del Príncipe son la ruina de su reyno”, “siendo imposible que sea acertado el gobierno de un Príncipe vicioso”⁷³. Por otro, el hecho de ser elegido amerita unas virtudes que ensalzan al gobernante sobre el pueblo, hecho que se presupone hereditario, si bien no determinante de la conducta del nuevo rey: recordemos que debe actualizar la fama de sus antepasados. En este sentido, la superioridad del príncipe se traduce en singularidad: “Nacer para ser número, es de la plebe: para la singularidad, de los Príncipes. Los particulares obran para sí, los Príncipes para la eternidad”⁷⁴.

Todo ello se acompaña de diversas figuras mesiánicas, en que se pretende atribuir al Príncipe elementos propios o representativos de la figura de Cristo, pues el Príncipe más que todos debe procurar parecerse a Dios⁷⁵. Primero, como cabeza⁷⁶. Cristo es cabeza de su Iglesia en un sentido gubernativo, es cabeza de la creación en sentido ontológico, lo que representa tanto primacía como pertenencia al cuerpo: como el rey, es primero en el pueblo⁷⁷, pero parte del mismo⁷⁸, en un equilibrio perfecto: “Desdichado el estado, cuya cabeza o no se precia de Príncipe, o se precia de más que Príncipe: lo primero es baxeza, lo segundo tiranía”⁷⁹. Es cabeza tanto de sus ministros⁸⁰ como de su pueblo⁸¹: “cada uno en su estado debe amar e

⁷¹ Ídem, p. 33.

⁷² Ídem, p. 20.

⁷³ Ídem, p. 118.

⁷⁴ Ídem, p. 136.

⁷⁵ Ídem, p. 108.

⁷⁶ Ídem, p. 169.

⁷⁷ “no es la gloria del vasallo objeto de envidia á su grandeza; antes se la atribuyen a sí; como obrada por sus ordenes” Ídem, p. 94.

⁷⁸ “No se eligió el Príncipe para que solamente fuese cabeza, sino para que siendo respetado como tal sirviese a todos” Ídem, p. 178.

⁷⁹ Ídem, p. 287.

⁸⁰ Ídem, p. 84, p. 309.

⁸¹ Ídem, p. 337.

honrar al Rey y al reino, (...) como a su señor natural, que es cabeza, e vida, e mantenimiento dellos”⁸². Segundo, como Sol, referencia a Cristo muy clara: hablando de Dios como el Sol alrededor del que giran los príncipes como planetas⁸³, se aplica el mismo símil al rey, con su pueblo como girasoles⁸⁴, o como fuente de luz para el mundo⁸⁵, sin aclarar distinciones. Llega incluso nuestro autor a elogiar más el imperio hispánico que el solar:

“En que se aventajó el gobierno de aquel Imperio, y el desvelo de sus Ministros al del sol, y al de la luna y estrellas, pues en solas doce horas que falta la presencia del sol al uno de los dos hemisferios, se confunde y perturba el otro (...): y desde este mundo mantienen aquel los Reyes de España en justicia , en paz y en religión, con la misma felicidad política que gozan los Reynos de Castilla”⁸⁶

Otra imagen propia de Cristo es la de ser alma de su reino⁸⁷, así como de las leyes⁸⁸, llamándosele también corazón de sus estados⁸⁹: “Como en el cuerpo, en todo el reino está entera el alma de la Majestad”. Es espejo de virtud para sus vasallos, encarnando en cierta manera la referencia moral⁹⁰ que supone Cristo para su Iglesia: “No solamente por sí mismo se representa el Príncipe espejo a sus vasallos, sino también por su estado, el qual es una idea suya, y así en él se ha de ver, como en su persona, la religión, la justicia, la benignidad, y las demás virtudes dignas del Imperio”⁹¹. Por último, la imagen más potente, que se distancia de la diferenciación que hace santo Tomás en la Suma⁹²: son padres de sus pueblos: “acuérdense los Reyes que sucedieron a los padres de familias, y lo son de sus vasallos”⁹³. Es padre en sentido figurado y analógico, pues como a padres son obedecidos⁹⁴, con paternal afecto

⁸² Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe Político Cristiano*, Vol. II, Valencia 1801, p. 91.

⁸³ “Son los príncipes los planetas de la tierra, las lunas en las cuales substituye sus rayos aquel divino Sol de justicia para el gobierno temporal” Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe Político Cristiano*, Vol. I, Valencia 1800, p. 115.

⁸⁴ Ídem, p. 117.

⁸⁵ Ídem, p. 137.

⁸⁶ Ídem, p. 111.

⁸⁷ Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe Político Cristiano*, Vol. II, Valencia 1801, p. 71.

⁸⁸ Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe Político Cristiano*, Vol. I, Valencia 1800, p. 118.

⁸⁹ Ídem, p. 218.

⁹⁰ Ídem, p. 118 y 120.

⁹¹ Ídem, p. 308.

⁹² ST II-II, c.57 a.4.

⁹³ Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe Político Cristiano*, Vol. I, Valencia 1800, p. 208.

⁹⁴ Ídem, p. 179.

cuidan de sus súbditos⁹⁵, hasta en la economía ejercen de paternidad⁹⁶. De la relación de Dios creador con la naturaleza creada debe aprender a vincular las cosas con amor, siguiendo el ejemplo familiar: “Aprendan los Príncipes de esta monarquía de lo criado, fundada en el primer ser de las cosas, a mantener sus personas y estados con el amor de los súbditos”⁹⁷.

Todas estas metáforas del Príncipe como imagen de Cristo, en especial su consideración de elemento corredentor de su pueblo, nos empujan a mirar al gobernante político como una figura de aspiración universal, de forma análoga a como Cristo es único salvador. Es precisamente esa asimilación entre el Salvador universal y el poder terrenal, propia de la Edad Media, la que permite la defensa de la posibilidad de un imperio universal: de igual forma a como Cristo pretendió una sola Iglesia para un solo rebaño, así sería con el poder político. Sin embargo, el monarca de Saavedra Fajardo no lleva aparejadas las tres características de la soberanía universal (*plenitudo potestatis*): aunque nuestro autor asevere “a nadie debe dar potestad sobre sí”⁹⁸, sin embargo “los Príncipes no tienen otros superiores sino a Dios y a la fama, que los obliga a obrar bien por temor a la pena y a la infamia”⁹⁹, por lo que ocupan un lugar subordinado tanto a la ley natural como del bien común de la república, como ya hemos citado en numerosas ocasiones.

Por tanto, el pensamiento político de Saavedra Fajardo es heredero del pactismo tomista, pero asume imágenes universalistas que remiten a esta imagen vicarial de Cristo en el poder terrenal. Si bien el consentimiento del pueblo dio a los príncipes la potestad como causa eficiente, la reciben inmediatamente de Dios, como causa formal y origen de todo poder. Por eso, para nuestro autor, haciéndose eco de las Partidas, el Príncipe es vicario de Dios en lo temporal¹⁰⁰. Es por tanto una imagen vicarial, putativa: no es el Príncipe ni cabeza ni padre ni sol, pero actúa como tal, por reflejo de Cristo. Es un equilibrio interesante que se asemeja al del Papa, que no siendo Cristo es su vicario, y es en consecuencia respetado como tal: “No se eligió al príncipe solamente para ser cabeza, sino para que siendo respetado como tal, sirviese a todos”¹⁰¹.

⁹⁵ Ídem, p. 111.

⁹⁶ Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe Político Cristiano*, Vol. II, Valencia 1801, p. 79.

⁹⁷ Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe Político Cristiano*, Vol. I, Valencia 1800, p. 337.

⁹⁸ Ídem, p. 69.

⁹⁹ Ídem, p. 138.

¹⁰⁰ Partida II, 80; Partida II, 4.

¹⁰¹ Diego SAAVEDRA FAJARDO, *Idea de un Príncipe Político Cristiano*, Vol. I, Valencia 1800, p. 178.