

# Poder, legitimación y racionalización en la monarquía temprana moderna española a través de algunos pensadores políticos.

DRA. MARÍA I. CARZOLIO  
(UNR-UNLP-UBA)

## Introducción.

Como en toda sociedad de antiguo régimen, en la España de los siglos XVI y XVII, el poder del rey es el resultado de una relación social asimétrica, de una relación de dominación en la que la reciprocidad supuesta en el *pactum subiectionis* está estrechamente vinculada al orden social en la realización de fines colectivos. La relación de dominación y el pacto que construye una teoría de la legitimidad, desarrollan la idea del príncipe bueno, cuyo trasfondo es la de los procesos de consenso<sup>1</sup>. En la teoría pactista podemos detectar un primer nivel, el de la tradición, sobre la base de la costumbre, que no tuvo exposiciones teóricas, y un segundo nivel, el del pacto feudal, expreso en acuerdos con los estamentos dominantes. A partir del siglo XIII el pacto feudal no permite la reproducción de la dominación por la complejización del cuadro social<sup>2</sup>. Se trata entonces de construir un consenso que exceda a la nobleza, al pacto feudal, sin poner en cuestión la asimetría. Se plantea así el problema de cómo va a construir el príncipe el nuevo consenso y las condiciones del nuevo pacto. Existe en estos siglos una tensión constante en los teóricos políticos en cuanto a la creencia en la validez del orden establecido - que determina las condiciones del aparato del Estado y cómo éste lo refleja - cuya supervivencia depende de un consenso generalizado<sup>3</sup> o de su cuestionamiento por parte de los sujetos a él<sup>4</sup>.

A partir del 500 vuelve a reverdecer el debate sobre la idea de soberanía del pueblo, en el ambiente convulsionado de las guerras de religión y de resistencia al absolutismo. Se ha considerado por algunos tratadistas contemporáneos que esa resistencia cristalizó en torno a tres grupos: los monarcómanos, los escritores protestantes que se oponen al poder regio durante las guerras de religión y los frondistas denunciadores de Mazarino<sup>5</sup>, a los que otros agregan los jesuitas, sostenedores del poder indirecto del Papa<sup>6</sup> y los iusnaturalistas católicos<sup>7</sup>. El debate se produce frente a los «políticos» de la «razón de Estado» que, separando ética y política sostienen aquélla como un superior criterio discrecional reservado al gobernante, del que surgía un imperativo de acción que estaba por encima de la ley escrita y consuetudinaria<sup>8</sup>. Esta controversia va a conduciendo a formulaciones del poder de la corona cuya fundamentación se vuelca hacia una creciente racionalidad de lo teórico político, centrada en los temas del fin de la sociedad civil y del poder, y por consiguiente, de los límites de este último y del consenso.

Se propone en este trabajo un breve examen acerca de cómo entendían el problema de la legitimación por el consenso como indispensable, algunos pensadores políticos de la temprana modernidad española

---

María I. Carzolio, "Poder, legitimación y racionalización en la monarquía temprana española, a través de algunos pensadores políticos", *prohistoria*, Año 1, número 1, 1997, pp. 59-72.

posteriores a N. Maquiavelo y J. Bodin, y cómo ese entendimiento contribuyó a la racionalización del empleo de los instrumentos políticos para la obtención de aquél. Estos autores son Pedro de Ribadeneira (*El Príncipe cristiano*) (1595), Antonio Castaldo (*Historia del Reino de Nápoles*) (posterior a 1571), Diego de Saavedra Fajardo (*Idea de un Príncipe político cristiano representada en cien empresas*) (1640) y Diego Tovar Valderrama (*Instituciones políticas*) (1645). No han sido elegidos al azar. Ribadeneira y Castaldo<sup>9</sup> pertenecen a la segunda mitad del siglo XVI, momento cuando por un lado, la fragmentación política y religiosa de Europa había dado ya el golpe de gracia a los sueños de los humanistas cristianos que pretendían la actualización del proyecto imperial representado por la utopía del buen pastor y, por el otro, la construcción del imperio americano estimulaba al neoescolasticismo de Francisco de Vitoria a proporcionar un nuevo camino que permitiese justificarlo jurídica y moralmente, a la vez que superar la división europea. Sin embargo, el hecho de que los grupúsculos disidentes fueran rápidamente extirpados o se hallasen prácticamente ausentes en suelo español, confirmaban en Ribadeneira la presunción de que el despliegue represivo y la concepción política de la corona de la cual aquél derivaba, eran legítimos y correctos.

En la segunda mitad del siglo, los acontecimientos europeos y españoles hacen que resulten vanos los esfuerzos integradores de la escuela de Salamanca, lo que se ve más claro después de la desaparición del P. Suárez a comienzos del siglo XVII. Las obras de Saavedra Fajardo y Tovar Valderrama coinciden cronológicamente con esa coyuntura. Se impone entonces al pensamiento político español la evidencia de una realidad nueva y la necesidad de aceptarla y enfrentarla. El intento de afrontar los nuevos problemas de la cambiante realidad europea se manifiesta en una creciente racionalidad naturalista y laica que se filtra hasta las posiciones éticas más recalcitrantes. Tanto Ribadeneira, como Tovar Valderrama y Saavedra Fajardo expresa su rechazo moral a las manifestaciones antirreligiosas del pensador florentino y sobre todo, a su concepto de la finalidad de la política, como técnica o arte destinado a conservar y aumentar el poder político independientemente de toda otra consideración, pero no niegan la posibilidad de una doctrina de la razón de Estado sino que construyen una alternativa católica a la misma<sup>10</sup>. Se niegan a legitimar los derechos del poder sin trascenderlo por un valor normativo superior que es la justicia, y como Bodin escogen la afirmación del derecho como condición de la realización de los fines políticos. No despierta J. Bodin tanto rechazo como Maquiavelo en los dos últimos autores, pero, aunque con menos rispideces que Ribadeneira, tampoco aceptan su tolerancia religiosa. En ese sentido, la segunda mitad del siglo XVI y la primera del XVII marcan un momento de cambio que va del rechazo al intento de inserción de la idea de la *razón de Estado* en el pensamiento político español, al replanteo de los nuevos límites de la legitimidad.

La cronología de las obras propuestas permite poner de manifiesto distintas respuestas ante la lectura de las obras de Maquiavelo, algunas de las cuales se conocían en España desde mediados del siglo XVI<sup>11</sup>, viéndosele como un responsable de la disolución progresiva del orden tradicional más que como un testigo del mismo<sup>12</sup>. También permiten percibir el inicial rechazo y simultáneamente, la influencia y asimilación de algunas propuestas políticas y conceptos de J. Bodin, en el siglo XVII<sup>13</sup>, como inspirador de la especulación teórica en torno al Estado<sup>14</sup>.

Todos los autores seleccionados manifiestan formas de pensamiento político heredero del pasado medieval agustinista y escolástico que consideraba orden social legítimo aquél que se adecuaba a un

orden trascendente (divino, natural o histórico), y del que fueron continuadores en la Edad Moderna. Están no sólo lejos, sino en una trayectoria opuesta a la de Hobbes en cuanto a la separación de política y moral y al reemplazo de la conducción hacia una vida buena por la possibilitación de una vida segura en un orden correctamente elaborado.

### Pacto y legitimidad.

La armonización entre fe y razón en la doctrina tomista otorgó un punto de partida firme para el pensamiento político medieval. A partir de la escolástica, el carácter del Estado y de las relaciones sociales y políticas podían entenderse de modo naturalista y sistemático porque toda la naturaleza, como obra de Dios tenía un sentido coherente. El origen y la razón de ser del Estado estaban, en las necesidades humanas y en la aspiración de la vida buena. El Estado, como toda la naturaleza, formaba parte del plan divino. El bien común exigía que el sistema tuviese un poder dirigente, de la misma manera que el alma rige al cuerpo. Esa era la tarea del rey, comparada con el gobierno divino del universo, pero sólo justificada por su contribución al bien común, la vida feliz y virtuosa que es el verdadero fin del hombre en la sociedad. Era deber del gobernante el respeto de la ley humana, parte integrante de la totalidad del gobierno divino por el cual se rige todo, tanto en el cielo como en la tierra. La ley humana, regida por la razón, implica la sociabilidad y se respalda en una autoridad general, opuesta al arbitrio, y no en una voluntad individual. Es producto de todo el pueblo, que actúa para el bien de todos sus miembros, ya sea mediante la legislación o mediante la creación de la costumbre<sup>15</sup>. La idea tomista de que la institución política es derecho humano aun cuando el poder derive de Dios, y de que en ausencia de un legislador designado por la divinidad, la potestad legislativa pertenece al pueblo o a quien la represente, sigue siendo el fundamento del iusnaturalismo católico español de los siglos XVI y XVII.

Desde la Baja Edad Media en Castilla se va pasando de al concepción del rey juez a la del rey legislador<sup>16</sup>, pero sin deponer la función jurisdiccional, con lo que en la teoría política española de estos siglos, su libertad de acción estaba constantemente limitada por su deber de «hacer justicia», respetando los derechos de los cuerpos y de los particulares. Esto significa un límite de la soberanía por la justicia, que llevará a los tratadistas hispanos al mantenimiento de una actitud de rechazo a la propuesta de Bodin de que un monarca puede obligar a todos sus súbditos y no puede obligarse a sí mismo<sup>17</sup>.

Los complejos conflictos del siglo XVI en Europa, comprenden no sólo el debate acerca de la renovada ampliación de los poderes del rey con la tendencia absolutista, sino que también lo complican con el religioso. En especial, entra en conflicto el tema de la juridicidad de la nueva monarquía frente a la tradición que daba por supuesto que las costumbres inmemoriales tenían su sanción en el derecho natural. Esta discusión pone en cuestión también el tema de la legitimidad del poder real. Hasta entonces no se veía contradicción en la simultánea afirmación de que la autoridad de los reyes venía de Dios y de que procedía del pueblo<sup>18</sup>, de la comunidad política. En la Francia del siglo XVI, tanto desde los poderes intermedios como desde el estamento superior surgieron pronunciamientos en favor de la limitación del poder del monarca por privilegios antiguos o locales<sup>19</sup>, pero no se trató naturalmente de un avance en trayectoria hacia formas democráticas universalistas.

Los monarcómanos franceses, los protestantes, los frondistas, los jesuitas, limitaban el poder regio por la sujeción al derecho, tanto el natural como el positivo, que procedían del pueblo y no del rey. teorías pactistas de soberanía del pueblo que conducen a la de la resistencia a la tiranía. Tal derecho pertenecía únicamente al pueblo como cuerpo, lo que supone su expresión corporativa, y por consiguiente se mantenía dentro de la concepción jerárquica de la sociedad de órdenes. Compartían los católicos esta tradición constitucionalista medieval, en especial los jesuitas que elaboraron una teoría moderada de la superioridad papal sobre el poder temporal del rey en ciertas cuestiones, con la guía de la doctrina tomista. Pero no todos los jesuitas seguían unánimemente este camino.

El jesuita Pedro de Ribadeneyra fundamenta el origen del poder real en la voluntad divina cuando exherta a: «...que los príncipes cristianos entiendan que toda la potestad que tienen es de Dios»,- pero El la otorgó con fines precisos - «se la dio para que sus súbditos sean bienaventurados acá con felicidad temporal (que es a lo que se endereza el gobierno político) y allá con la eterna, a la cual está nuestra temporal mira, y se endereza como a su blanco y último fin;...»<sup>20</sup>«. El poder del príncipe es en su obra un medio y no un fin en sí mismo como en Maquiavelo, «que del Estado hace religión». La potestad real presenta una condición de legitimidad en relación a la del Estado, conferida por los fines que se propone, jerarquizados en dos niveles: los temporales de la vida buena, y la felicidad eterna. Tampoco Tovar va a ser ajeno a este parecer, pues «el superior y principal fin de los hombres que componen la República, por el mismo que se considera en el de su primera y singular formación,...es contemplar, amar, servir y gozar a su causa primera que es Dios,...»<sup>21</sup>«. La condena de la razón de Estado de los «políticos», tan clara en Rivadeneyra, se limitaba a la de inspiración laica, que en la práctica podía significar una vulneración de la autoridad y de la doctrina cristiana y que en otro pasajes de su obra ponía de relieve en los celos que le despertaba el ejercicio de un poder con criterios morales eventuales, interpretables como derivados de intereses particulares de los gobernantes y no de las necesidades del gobierno.

La idea del pacto permanece tácitamente en la reiteración de los fines que se atribuyen a la cesión de esa potestad que va de la bienaventuranza de los súbditos con «felicidad temporal», objeto del gobierno político<sup>22</sup>, al «beneficio de la causa pública<sup>23</sup>», y a la «conservación, aumento y felicidad» de la república<sup>24</sup>. Esos son los factores decisivos de legitimidad de los gobernantes. La idea de que el poder de los reyes es de origen divino también está presente en todos los autores, excepto en Tovar. Así D. de Saavedra Fajardo afirma que «La mayor potestad viene de Dios. Antes que en la tierra se coronaron los Reyes, en su eterna mente. Quien da el primer móvil a los orbes, le da también a los reinos y repúblicas<sup>25</sup>». Pero es la comunidad política la que hace cesión de ella al gobernante por la necesidad de una dirección unificada y de allí la capacidad de reversión del contrato si sus fines no se cumplen. «Nació de tal modo de comunidad (la civil) una potestad en toda ella...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 hubiera quien mandase y quien obedeciese, se despojaron de ella y la pusieron en uno, o en pocos, o en muchos, que son las tres formas de República<sup>26</sup>». No habla Saavedra Fajardo de pacto, como tampoco lo hace Rivadeneyra, pero sí de consentimiento: «Esté pues, advertido el príncipe en que el reino es una unión de muchas ciudades y pueblos, un consentimiento común en el imperio de uno y en la obediencia de los demás,... La concordia le formó y la concordia le sustente<sup>27</sup>». Ese doble origen divino y popular fue

tradicional en la Edad Media y comienzos de la Moderna<sup>29</sup>. En 1645, Tovar de Valderrama, letrado hijo de un secretario de Enrique III, expresa una idea semejante. La necesidad impone a la sociedad la institución del príncipe cuando «... se halló en necesidad precisa de elegir y criar una potestad suprema que resolviese y ejecutase aquellos propósitos y providencias racionales, que... el entendimiento y necesidad humana premeditaron y conocieron para su conservación política...»<sup>30</sup>. Pero Tovar sí menciona el pacto: «el fin al que se ordena la unión y compañía humana, para cuya tutela, conservación y aumento, única y precisamente fue antepuesto y elegido entre los demás hombres [el príncipe, con entrega de la potestad suprema sobre la vida y bienes de sus súbditos] «... debajo de convención y pacto aprobado por ley divina y natural...»<sup>30</sup>». La experiencia histórica ha estimado útil y ventajosa la monarquía, pero considera «...dividida en opiniones la escuela de los políticos sobre quién introdujo a los príncipes en el mundo, si la necesidad y la elección o si la violencia y tiranía...»<sup>31</sup>». Nos alejamos de la institución de derecho divino. Es la *necesidad* de la sociedad, la que la justifica: «...aunque la fuerza haya introducido la persona particular de un príncipe, la necesidad política introdujo el cargo y arte de reinar en común, como medio eficaz y preciso de la producción de leyes que mira a la interior, y de la dirección militar que atiende a la exterior conservación y aumento de los pueblos»<sup>32</sup>». Esa necesidad política parece la ya apuntada por Marsilio acerca de su actuación en la administración de la ley<sup>33</sup>. Pero entre Marsilio y nuestros tratadistas españoles ha pasado un período durante el cual los antiguos modos de legitimación del príncipe han claudicado en muchos casos y se han instaurado nuevos poderes sin las antiguas seguridades. También afirma Saavedra Fajardo con ecos de Maquiavelo que «la mayor parte de los reinos se aumentaron con la usurpación y después se mantuvieron con la justicia, y se legitimaron con el tiempo»<sup>34</sup>». El florentino exaltó la suprema importancia del nuevo gobernante legislador, arquitecto del estado y de la sociedad. Ni la teoría del origen divino ni las elaboraciones teóricas permitían que se echase en saco roto lo que la experiencia de los conflictos religioso-políticos habían mostrado con los hechos a los pensadores españoles<sup>35</sup>. Aquellos conflictos habían tenido su expresión fundamental en la filosofía política de los disidentes que se basaban en el pacto rey-pueblo originario del poder real en un punto central: si los súbditos tenían derecho a resistir a sus gobernantes o si la resistencia, aún expresada a través de la obediencia pasiva era ilícita. Tal pacto era reivindicado como no prescriptivo, lo que hacía tácitamente electivos a todos los reyes. La convicción de que es el consenso de los miembros de la comunidad el que legitima el ejercicio del poder fue con la mayor claridad expresado por Saavedra Fajardo: «El consentimiento común dio respeto a la corona y poder al ceptro; porque la naturaleza no hizo reyes...»<sup>36</sup>».

### Los límites del poder: la ley y el contrato.

En los autores tratados hallamos dos clases de límites referidos al poder real, que refieren a la autoregulación del pacto. El que deriva de las leyes -inseparable de su poder de justicia - y el que deriva de la propia naturaleza del poder, que es conferido por el pueblo.

El derecho, tanto el natural como el positivo, que para los iusnaturalistas españoles procede del pueblo, limita el poder del rey. De manera análoga a la impulsada por los disidentes religiosos, los

católicos contrarreformistas y particularmente los jesuitas afirman el poder como surgido de la comunidad misma, para la concreción de sus fines seculares, lo que implica el origen secular del poder real - expuesto también por Tovar - y que llega en aquéllos a la fundamentación de la teoría del tiranicidio<sup>37</sup>. Ambos se basaban en una común herencia medieval del contrato revocable. Es justamente esa nunca desalojada teoría del contrato del horizonte teórico político del iusnaturalismo español en el momento de mayor extensión del poder empírico del rey, la que pone sobre el tapete la cuestión de la relación entre ruptura del pacto y tiranía (por lo tanto ilegitimidad), y que va a hacer de su monarquía la menos teóricamente absoluta del absolutismo<sup>38</sup>. Eso explicará el énfasis que nuestros autores ponen en señalar los peligros de los desbordes del poder.

Rivadeneyra contrapone «verdadero rey» y «tirano» apoyándose en J. Bodin: «El verdadero rey está sujeto a las leyes de Dios y de la naturaleza; el tirano no tiene otra ley sino su voluntad...<sup>39</sup>». La contraposición ley-voluntad, común en los autores tratados descansa en la identificación de la racionalidad de las leyes con su impersonalidad, en tanto la voluntad, está sujeta a los afectos y pasiones individuales, y por ello es arbitraria<sup>40</sup>. En ello se advierte su desaprobación a las pragmáticas, las leyes formuladas como si hubiesen sido aprobadas en Cortes, los rescriptos y los privilegios, emanados exclusivamente de la actividad legislativa regia.

Con menos vehemencia pero mayor cautela, Saavedra Fajardo afirma: «A dos se reducen todas [las diferentes clases de reyes], rey absoluto y rey que gobierna según las leyes y fueros del reino, con que limitó el pueblo su potestad.

rey absoluto es el que, siendo ley viva a sí mismo y al pueblo, sin reconocer otras leyes ni fueros, gobierna a su arbitrio con dominio independiente sobre sus vasallos, como el que tiene un padre sobre su familia<sup>41</sup>. Este gobierno sería el más perfecto y feliz si se pudiese hallar un rey tan justo, sabio y capaz, que por sí solo administrase justicia en los casos particulares, que no todos los pudieron prevenir las leyes con las circunstancias que se ofrecen...La segunda monarquía es de rey que vive y gobierna según la leyes y fueros del reino. Esta es la más aprobada de las gentes, y la más perfecta cuando sin opresión de la suprema potestad participa de la aristocracia y policía, como en España, donde en muchos casos la resolución real pende de las cortes generales, y está reservada alguna libertad, con la cual corregido el poder absoluto, es menos peligrosa la autoridad y más suave la obediencia<sup>42</sup>». Por consiguiente, el verdadero rey fundamenta su autoridad en las propias leyes, en tanto que los reyes que han gobernado con poderes absolutos, han degenerado siempre en tiranos. El segundo tipo arriba indicado por Saavedra Fajardo es el del monarca auténtico y verdadero. La violación de las leyes tiene efectos muy concretos: la pérdida del poder por defectos en el ejercicio<sup>43</sup>.

Pero cabe indicar otra limitación que puede llamarse objetiva: la propia naturaleza del poder que el pueblo confiere al monarca. El príncipe debe recordar que «disposición humana le señaló sus términos, y dentro de ellos constituyó esta potestad; pero no tanto se despojó della, que... no quedase con el cuerpo universal de la república otra mayor autoridad, aunque suspensa en su ejercicio, para oponerse al príncipe tirano o que declinase de la verdadera religión y reducille o deponelle, ...<sup>44</sup>». Es claro que no puede constituirse una doctrina moderna de la soberanía por el camino seguido por Saavedra Fajardo, pues el monarca no poseería soberanía. Como en los monarcómanos, además, la autoridad del «cuerpo universal de la república» no ha de expresarse individualmente, no ha de ser «por el juicio de uno ni de

muchos, sino de toda la república universal congregada en Cortes<sup>45</sup>», lo que significaría la reversión en la república de la soberanía por ilegitimidad del rey.

En cuanto a Tovar, fuertemente inclinado a la teoría de la soberanía absoluta del rey de J. Bodin<sup>46</sup>, su opinión parece ser dictada por los sucesos de la cuarta década del siglo XVII, por cuanto estima que, corresponde al propio príncipe establecer «...la tasa y proporción de sus límites, término áspero de escuchar quanto indigno de advertir a la majestad y soberanía del príncipe o supremo gobernador». Su ilógica propuesta de que «...debe ser él sólo quien se ciña y coarte a sí propio la suprema y absoluta jurisdicción de su dignidad, conteniéndose en términos de razón y humana posibilidad, sin aguardar aquel suceso de los casos mismos, o el ímpetu insolente de los pueblos le intime el corto límite de la libertad de su arbitrio», se contradice con su propia doctrina de la ilimitada potestad, aunque sujeto, como en los demás autores, a las leyes divinas y naturales<sup>47</sup>. A pesar de que «en la potestad suprema del príncipe... no se ha de buscar ni suponer límite alguno...al obrar las superiores resoluciones para establecer más venerable la potestad suprema, deven aprobarlas los inferiores con fe sincera...cuya doctrina contraria y desconfianza de semejante crédito ha de ser siempre causa precisa de todo público desorden y turbaciones<sup>48</sup>». No utiliza Tovar una conceptualización medieval, en la cual la única potestad suprema es la de Dios y todo otro poder, derivado, sino otra procedente de autores contemporáneos como Bodin, del cual toma la idea de que la potestad del príncipe es suprema e ilimitada<sup>49</sup>, pero la conduce a las condiciones concretas del momento. Sus referencias a la necesidad de límites del poder real hacen pensar en un profundo sentimiento de disgregación, totalmente ajeno al pensamiento de sus referentes. No se propone la resistencia a un rey tirano, sino la respuesta ágil de los buenos reflejos políticos para evitar peores consecuencias. Se trata de obtener nuevos consensos, la aprobación de los «inferiores» con el fin de evitar «desorden y turbaciones». Se trata en suma, de construir nuevos consensos, en momentos cuando el problema de las libertades, tanto en el aspecto religioso como en el político constituyen fuentes de conflicto - límite objetivo - para las monarquías absolutas que tratan de obstaculizarlas. Pero el príncipe que ignorando u olvidando la «saludable voluntad de las leyes...» actuase de acuerdo con su «agrado afecto o ambición», en lugar de ocuparse «de las obligaciones de su cargo, que son mantener los pueblos en religión, justicia, paz y decentes comodidades...se verá en poco tiempo sin súbditos que le obedezcan ni tesoros que le mantengan; y de señor soberano, se hallará reducido a estado particular<sup>50</sup>».

### La construcción de nuevos consensos

Saavedra Fajardo era muy consciente de esta tensión entre libertad y obediencia que generaba la práctica real de las tendencias absolutistas de la monarquía española y la expresó en varios pasajes<sup>51</sup>. El relato de J. Castaldo acerca de la actuación del Virrey D. Pedro de Toledo<sup>52</sup> es ilustrativo acerca de las tendencias absolutistas y racionalizadoras que impulsan una transformación del aparato del Estado con imposición de nuevos criterios de tecnificación y eficacia, subordinación absoluta, centralización, limitación de los poderes periféricos, control de los diversos niveles de la administración y de los grupos sociales, reforma de la justicia<sup>53</sup> y de la defensa<sup>54</sup> y potenciación de los recursos culturales<sup>55</sup> con aspectos

contradictorios de represión<sup>56</sup> y mecenazgo<sup>57</sup> para la creación de una imagen y unos espacios de poder, la construcción de consensos por medios propagandísticos<sup>58</sup>. Lo presenta interesado incluso en las prédicas y sermones cuanto en la expresión escrita que pudiese impulsar a la acción a los distintos grupos sociales, especialmente los populares en una constante actitud de vigilancia<sup>59</sup>, ampliamente institucionalizada en el aparato administrativo de la monarquía española.

Frente a los problemas que presenta el proceso racionalizador, nuestros autores parecen representar una resistencia puramente teórica, que no oculta sino que desnuda la dureza del empleo del poder por el monarca. Saavedra Fajardo es partidario de la libertad de expresión, útil como instrumento de control del poder: «La censura ajena compone las costumbres propias.(...). Lo que no alcanza a contener o reformar la ley, se alcanza con el temor de la murmuración, la cual es acicate de virtud y rienda que la obliga a no torcer del camino justo<sup>60</sup>», defensa en la que se adivina una crítica a las actuaciones reales. Tovar extiende de manera interesante la calificación de *tiranía* a ciertos abusos, algunos de los cuales podrían categorizarse como persecución de grupos calificados por su nivel social o por su capacitación en escuelas y estudios públicos, por medio de «secretos exploradores y testigos por la República que le revelen y descubran los detractores y enemigos que más se estremaren en condenar y reprobar sus acciones [las del príncipe]»<sup>61</sup>. Pero como Rivadeneyra y Castaldo<sup>62</sup>, es contrario a la libertad de conciencia<sup>63</sup>, propulsada por los «politiques» que con espíritu realista consideraban irreparable la división de la cristiandad y la proliferación de las sectas, y trataban de hallar normas de convivencia<sup>64</sup>, contradicción por la que entraban de portillo todas las posibilidades del ejercicio de la censura y la Inquisición que se intenta extender a otras regiones del Imperio, como Nápoles. En este aspecto podemos matizar desde la tajante contradicción de Rivadeneyra a Maquiavelo, acerca de que «...no depende la conservación del Estado principalmente de la buena o mala opinión de los hombres ..., sino de la voluntad del Señor<sup>65</sup>», réplica a los consejos del florentino al príncipe<sup>66</sup> acerca de la importancia de que aparente tener cualidades que puede no poseer, ya que los hombres juzgan más por los ojos que por las manos», dirigidos a ampliar a través del consenso las bases del poder de aquél, hasta las posturas positiva de Saavedra Fajardo, en cuanto a la necesidad de la «concordia», de hacer «más suave la obediencia» y de Tovar, de tener en cuenta la aprobación de los «inferiores». Se trata de diferentes formas de procurar el consenso dentro de los límites trazados al poder por el pacto en una sociedad corporativa, que también hallamos sin embargo en Maquiavelo.

Desde esa perspectiva, los intentos de teorizar sobre el Estado de nuestros autores, se desarrollan dentro de la aceptación del sistema estamental nada rupturista y acaso muy realista, que no excluye tampoco de manera alguna, la coacción. Hay, por consiguiente, aun en la visión católica tradicional del iusnaturalismo, tendencias que si no de derecho, van a favorecer de hecho la concentración del poder en la monarquía. ■



- <sup>1</sup> BOBBIO, N., *Estudios de Historia de la Filosofía (de Hobbes a Gramsci)*, Ed. Debate, Madrid, 1985, p. 102 y BOBBIO, N. y BOVERO M., «El modelo iusnaturalista», en *Origen y fundamentos del poder político*, Enlace-Grijalbo, México, 1985, p. 67.
- <sup>2</sup> CASTALDO, A., *Historia di Napoli*, f. 120-121. Relata la intervención de sectores burgueses napolitanos, aliados al Virrey Pedro de Toledo, rivalizando con los nobles y sus clientelas. HERNANDO SÁNCHEZ, C.J., *Castilla y Nápoles en el siglo XVI. El Virrey Pedro de Toledo*, Salamanca, 1994, p.474.
- <sup>3</sup> SERRANO GÓMEZ, E., *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Anthropos, UAM, Barcelona, 1994, p. 11.
- <sup>4</sup> ROSANVALLON, P., *La rivoluzione dell'uguaglianza. Storia del suffragio universale in Francia*, Milan, 1994(1992), pp. 23 y sig.
- <sup>5</sup> ROSANVALLON, P., *ob. cit.*, p. 23.
- <sup>6</sup> SABINE, G. H., *Historia de la teoría política*, México, 1945 (1937), pp. 287-290.
- <sup>7</sup> No se trata de filósofos sino de políticos, por lo que en aspectos parciales de sus obras presentan interpretaciones atípicas como la que señala M. SEGURA ORTEGA (*La filosofía jurídica y política en las «Empresas» de Saavedra Fajardo*, Madrid, 1984) en la interpretación del derecho natural de ese autor, como fundamentado en la naturaleza racional del hombre y no en la ley eterna cuyo autor es Dios. Responden al modelo iusnaturalista que Bobbio llama «aristotélico» o «alternativo». Ver BOBBIO, *ob. cit.*, p. 97 y sig. y BOBBIO y BOVERO, *ob. cit.*, p.71-73.
- <sup>8</sup> SIERRA, A., *Las utopías. Del Estado real a los Estados soñados*, Barcelona, 1987, p. 47.
- <sup>9</sup> Rivadeneyra representa la primera refutación de *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo. Castaldo no era español, sino funcionario de la ciudad de Nápoles, que actuó durante el virreinato de D. Pedro de Toledo. Tampoco fue un pensador político sino un cronista, que pretende hacer de su *Historia di Napoli*, una obra de valor didáctico-político. Sin embargo, la elección de esta obra ha sido definida por el hecho de que pertenece a un autor que presencia el sometimiento de la nobleza aún muy feudalizada del reino, por parte del virrey Toledo, y que por otra parte, se declara partidario del sector oligárquico urbano partidario de la supremacía del poder real. Se cita por una copia del siglo XVIII no perteneciente bibliotecas europeas, sino de propiedad particular.
- <sup>10</sup> Rivadeneyra la entiende como el conjunto de medidas políticas que descubiertas por la razón humana hacen posible la conservación del todo político. Ver nota 19.
- <sup>11</sup> FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J.A., *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)*, CEC, Madrid, 1986, p. 11. Se refiere al *Arte de la Guerra y a los Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, ya traducidos en ediciones de 1552 y 1555 en Medina del Campo. En 1559 es incluido en el Índice romano. Ver TEJADA, F.E., «Las doctrinas políticas de Jerónimo de Osorio», *AHDE.*, XVI, 1945.
- <sup>12</sup> FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, *ob. cit.*, p. 14. Rivadeneyra fue el primer «pensador político» español que combatió a Maquiavelo.  
En *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar*

*sus estados. Contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*, Buenos Aires, 1942, p. 47, advertía :»...el primero y más principal cuidado de los príncipes cristianos debe ser el de la religión, y que la falsa razón de Estado que los políticos, que enseña a servirse de ella cuando les estuviere bien para la conservación de su Estado y no más, es impía, diabólica y contraria a la ley natural y divina, y al uso de todas las gentes, por más bárbaras que sean, y al juicio de todos los sabios filósofos y al uso de los prudentes y loables príncipes, y destructora de los mismos Estados, que por esta razón de Estado quieren conservar...»

- <sup>13</sup> MARAVALL, J.A., *La teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944, p. 11. También BERMEJO CABRERO, J.L., «Introducción» a las *Instituciones...* de Tovar de Valderrama, CEC, Madrid, 1995, pp. 40-42, sugiere este gozne en el pensamiento político español de la primera modernidad.
- <sup>14</sup> Sobre la valoración de la obra de J. Bodin, ver SABINE, G.H., *ob. cit.*, pp. 305-307. Sobre las razones de su rechazo por la escolástica española del siglo XVII, MARAVALL, *ob. cit.*, pp. 121-122. Según este autor, el «Estado neutro bodiniano, que para defender la unidad la reduce a su mínimo contenido, llevaba ya en su seno un principio de descomposición», que era la ruptura «con la fundamentación trascendente de ese orden del Estado», por lo que «ya no era posible contener las fuerzas del pluralismo que lee han de atacar, y a las cuales le entregará, maniatado, el pensamiento del derecho natural racionalista». Se puede pensar, más bien, que la monarquía española, comprometida en todos los frentes con la defensa de la fe como base de su política internacional, no podía separarse de la fundamentación trascendente de la unidad del orden político.
- <sup>15</sup> BLACK, A., «La comunidad política», en *El pensamiento político en Europa, 1250-1450*, CUP, 1996(1992), cap. 1, pp. 20-36 y Sabine, *ob. cit.*, pp. 193.
- <sup>16</sup> BERMEJO CABRERO, J.L. («Principios y apotegmas sobre la ley y el rey en la Baja Edad Media castellana», *Hispania*, 129, 1975, pp. 31-74, p. 33 y 37-38) muestra que toda suerte de escritores, moralistas o poetas toman posición ante el rey o ante la ley. Es general el acuerdo acerca de que el rey debe mostrar respeto y acatamiento a la ley. Aunque algunos como García de Castrojeriz (*Glosa castellana al regimiento de Príncipes de Egidio Romano*), prefiera optar por el buen rey, en tanto que P. Díaz de Toledo (*Cancionero castellano del siglo XV*, p. 130) prefiera la ley al rey.
- <sup>17</sup> FERNANDEZ ALBALADEJO, P., «Imperio y Monarquía», en *Fragmentos de Monarquía*, Madrid, 1992, pp. 73-74. Es significativa en cuanto a esa postura la alabanza de Rivadeneira (*ob. cit.*, p. 150) a Teodosio, «que dijo que aunque no estaba sujeto a la ley, quería vivir según la ley».
- <sup>18</sup> Esta idea de estirpe ciceroniana, sin embargo, pocas veces se profundizaba hasta su fundamentación contractual y eso sucedía especialmente el cuanto al pacto feudal, según estima BLACK, A., *ob. cit.*, p. 214.
- <sup>19</sup> Tales negaciones del poder autoritario del rey tuvieron su expresión notoria en F. Hotman, *Franco-Gallia* (1573) y Du Plessis-Mornay, *Vindiciae contra Tyranos* (1579), ambas con la invocación del pacto entre el rey y su pueblo. En ambos casos, se reivindica los derechos constitucionales corporativos.
- <sup>20</sup> *Ob. cit.*, p. 14. Si bien puede aceptarse en líneas generales la afirmación de Sabine, *ob. cit.*, p. 287-288, de que el sueño de los jesuitas consistía en volver a ganar para Roma a los protestantes,

concediendo el hecho de la independencia en cuestiones seculares con el objeto de salvar para el papa alguna forma de jefatura espiritual sobre una sociedad de estados cristianos, y que se oponían a una monarquía demasiado poderosa, no es posible afirmar-lo en el caso de P. de Rivadeneyra, que parece profesar un fuerte agustinismo político - seguramente procedente de Egidio Colonna, ferviente impulsor de la intervención monárquica en los países protestantes (ver Sabine, *ob. cit.*, pp. 206-211) cuyo *De Regimine Principum* cita sin embargo una sola vez, pero al cual se refiere en su introducción (*ob. cit.*, p. 11) - fusionado con el naturalismo tomista. Egidio Colonna consideraba que la legitimidad del *dominium* (posesión y uso de la propiedad y autoridad política) como medio dependía del fin al que servía, es decir a fines humanos y en su forma superior, a los espirituales. Rivadeneyra considera que la razón de Estado existe («Y porque ninguno piense que yo desecho toda la razón de Estado...», *ibidem*), pero que son dos: una falsa y aparente y la otra sólida y verdadera. La primera hace del Estado religión, la segunda, de la religión hace Estado; la primera, enseñada por los políticos se basa en vana prudencia y *humanos y ruines medios*, la segunda, enseñada por Dios, estriba en el mismo Dios y en *los medios que él, con su providencia, descubre a los príncipes*. Es propósito de su libro mostrar esa diferencia, pues la primera conduce a la tiranía, como prueba la historia.

<sup>21</sup> *Ob. cit.*, p. 86. También participaba Bodin de esta convicción. Ver *ob. cit.*, p. 12, cuando estima que «un pueblo gozará del supremo bien cuando se propone, como meta, ejercitarse en la contemplación de las cosas naturales, humanas y divinas, alabando por todo ello al gran Príncipe de la naturaleza... en ello reside el fin principal de la vida feliz del individuo,...igualmente constituye el fin y felicidad de una república...».

<sup>22</sup> RIVADENEYRA, *ob. cit.*, p. 14.

<sup>23</sup> TOVAR DE VALDERRAMA, *ob. cit.*, p. 78.

<sup>24</sup> SAAVEDRA FAJARDO, *ob. cit.*, Empresa XCIII, p. 242. Recuerda al rey «...que aún esa púrpura no es suya, sino de la república, que se la presta para que represente ser cabeza della, y para que atienda a su conservación, aumento y felicidad...». En Empresa LIII, p. 142, define: «Tirano es el gobierno que atiende a las utilidades propias, y no a las públicas».

<sup>25</sup> *Ob. cit.*, Empresa XVIII, p. 49.

<sup>26</sup> *Ob. cit.*, Empresa XXI, p. 56.

<sup>27</sup> *Ob. cit.*, Empresa XLI, p.161, observación que parece una certera advertencia a la situación que en el año de publicación de la obra se suscitaba con Cataluña, Portugal y Nápoles.

<sup>28</sup> Esto expresa Saavedra Fajardo, *ob. cit.*, p. 161, «Si bien el consentimiento del pueblo dio a los príncipes la potestad de la justicia, la reciben inmediatamente de Dios, como vicarios suyos en lo temporal».

<sup>29</sup> *Ob. cit.*, p. 137.

<sup>30</sup> *Ob. cit.*, p. 85. Más adelante dirá que «...la magestad y soberana jurisdicción del príncipe le fue prorrogada y comprometida de los pueblos, los cuales...fueron congregados y unidos antes en comunidad política...» (p. 139).

<sup>31</sup> *Ob. cit.*, p. 137. Hay en Tovar ausencia de cualquier declaración acerca del origen divino de la monarquía.

- <sup>32</sup> TOVAR, *ob. cit.*, p. 138.
- <sup>33</sup> SABINE, *ob. cit.*, p. 224.
- <sup>34</sup> *Ob. cit.*, Empresa XLI, p.104, que testimonia un curioso alejamiento de la teoría del tirano por origen.
- <sup>35</sup> Precisamente A. Castañedo fue testigo del fermento religioso en Nápoles y de su entrecruce con los problemas políticos.
- <sup>36</sup> *Ob. cit.*, Empresa XX, p. 54.
- <sup>37</sup> MARIANA, J. de, «Del rey y de la institución real», en *Obras de P. Juan de Mariana*, BAE, XXX, II, Madrid, 1950, pp. 463-575. Es de notar, sin embargo, que a partir de la ampliación de la figura del tirano, que contiene no sólo al que lo es por el origen ilegítimo de su poder, sino también el que se torna tal por seguir la «falsa razón de Estado», el tiranicidio no será admitido por los mismos jesuitas en el siglo XVII, porque «sería atribuir a la república la soberanía que es atributo privativo del rey», lo que lleva al triunfo de la monarquía absoluta entre ellos, en el Barroco (PRIETO, Fernando, *Historia de las ideas y de las formas políticas*, Unión Ed., Madrid, 1993, III, p. 536).
- <sup>38</sup> Afirmación de M. de Albuquerque, en *Jean Bodin na península ibérica*, París, 1978, p. 180, citado por FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., *ob. cit.*, p. 75.
- <sup>39</sup> BODIN, *ob. cit.*, lib. 2, cap. IV, p. 99, «De la monarquía tiránica», «...»es aquella en la que el monarca, hollando las leyes naturales, abusa de la libertad de los súbditos libres como si fueran sus esclavos y de los bienes ajenos como de los suyos». La referencia de Rivadeneyra, como la de Bodin, tiene especial referencia a los tributos, pero también a la defensa de la unidad religiosa que ve como condición indispensable para la justicia y por consiguiente para la paz: «...no deben el príncipe cristiano permitir herejes y hombres de varias y contrarias sectas en sus estados si quieren cumplir bien con el oficio y obligación de católico príncipe, y que es imposible que hagan buena liga el católico y el hereje en una misma república, y que no sucedan por esta mezcla grandes alteraciones y revueltas, que son la ruina y la destrucción de los reinos y Estados» (*ob. cit.*, p. 48).
- <sup>40</sup> De allí la insistencia con que se fundamentara en la literatura política de los siglos XVI y XVII, la necesidad y condiciones intelectuales y éticas del consejero. Por ej. Rivadeneyra, *ob. cit.*, cap. XXIV.
- <sup>41</sup> BODIN, J. *ob. cit.*, Libro I, recurre a la misma comparación.
- <sup>42</sup> «Introducciones a la política y razón de Estado del Rey Católico don Fernando», en *Obras de don Diego de Saavedra Fajardo y del licenciado Pedro Fernández de Navarrete*, BAE, Madrid, 1853, cap. III, p. 430.
- <sup>43</sup> *Ob. cit.*, Empresa XX, p. 54: «Casi todos los príncipes que se pierden es porque... se persuaden que el reino es herencia y propiedad de que pueden usar a su modo, y que su grandeza y lo absoluto de su poder no está sujeto a las leyes, sino libre para los apetitos de la voluntad, en que la lisonja suele halagallos, representandoles que sin esta libertad sería el principado una dura servidumbre, y más infeliz que el más bajo estado de sus vasallos, con que, entregándose a todo género de delicias y regalos, entorpecen las fuerzas y el ingenio, y quedan inútiles para el gobierno».
- <sup>44</sup> «Introducciones...», *ob. cit.*, p. 430.
- <sup>45</sup> «Introducciones...», *ob. cit.*, p. 430.

- <sup>37</sup> Ver *ob. cit.*, cap. segundo, «De la suprema potestad del príncipe y de sus principales efectos», pp. 147-159. Lo principal categoría que extrae de la obra del tratadista francés es particularmente la de soberanía, sin reserva alguna de poder por parte de la comunidad, con la potestad de dictar normas y en especial, tributos, tema vidrioso en momentos de conflictividad como ocurre cuando escribe su obra.
- <sup>38</sup> *Ob. cit.*, p. 151.
- <sup>39</sup> *Ob. cit.*, p. 138.
- <sup>40</sup> BODIN, *ob. cit.*, L. I, cap. VIII, p. 49, «La soberanía no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en el tiempo».
- <sup>41</sup> *Ob. cit.*, p. 129.
- <sup>42</sup> *Idea...*, Empresa XXIII, p. 64. Expresiones de valor semejante en XXXVIII y LIV.
- <sup>43</sup> El virreinato de D. Pedro de Toledo y su significación política fueron estudiados por C.J. Hernando Sánchez en *Castilla y Nápoles en el siglo XVI. El virrey Pedro de Toledo*, Salamanca, 1994, y a sus conclusiones me remito acerca del mismo, con referencia al relato de Castaldo.
- <sup>44</sup> CASTALDO, A., *ob. cit.*, f. 20 y sig.. «Fù mandato dal Imperatore Carlo V D.Pietro di Toledo marchese di Villafrancha l'anno del 1532 per Vicere nel Regno, eglo con la fama di dover governare con prudenza, e giustitia, a prima giunta si acquistò gli animi dei Popoli, indi fra breve spatio di tempo si portò in modo, che i fatti superorono l'aspettatione; Perochee fra l'altre cose li Signori, et Nobili che per l'adietro erano soliti di usar termini di soverchia imperiosità con gli loro sudditi et con glo artefici di Napoli; egli con la rigorosità della giustitia, et esequutione di quella rafrendò in modo, che rivolse le loro licenze in modestia, tutti li licentiosi costumi deposero affatto, onde il Popolo da la depressione de potenti liberato, del suo Vicere predicava la protezione, e la giustitia. Al incontro i Nobili forzati à contenersi dentro li termini della moderanza contro l'usato loro procedere abominavano il tropo riguardo che con essi teneva il Signor Ministro. Onde lo presero in odio in modo, che cercavano calumniarlo appresso Cesare, dolendosi che gli avesse non solo à popolari equalati, ma assai indegnamente depressi; Mà il Toledo tutto intento al governo della Città, e del Regno, con somma vigilanza attendeva à torre gli abusi delle cose, à castigar i volpevoli, et erger la giustitia, gia per molti anni caduta, e tenuta in poco conto, et ad imprimer negl'animi di tutti il terror di quella». A la misma preocupación corresponde la reducción de las sedes de justicia al Castillo de Capuana (f. 57).
- <sup>45</sup> HERNANDO SÁNCHEZ, C.J., *ob. cit.*, p. 285, menciona la campaña de Túnez, emprendida por Carlos I, como legitimación del sistema imperial. Pero más importante es la doble condición que Nápoles adquiere en el complejo de defensa imperial, como Estado con personalidad propia, pero al mismo tiempo, pieza clave en el conjunto (p. 384-396) y que exige, desde el punto de vista del virrey, la participación de tropas españolas y mercenarias (genovesas), que conducen a tensiones y choques continuos que desembocan en los disturbios de junio de 1537 (CASTALDO, *ob. cit.*, f. 29) y de agosto de 1531 (*ibidem*, f. 98 y sig.).
- <sup>46</sup> Por ej. las entradas reales, como la que menciona CASTALDO, *ob. cit.*, f. 35 y sig., citado por HERNANDO SÁNCHEZ, *ob. cit.*, p. 287, por manuscrito del Archivio di Stato di Napoli, f. 100 r.
- <sup>47</sup> Ver en CASTALDO, A., *ob. cit.*, f. 92. «...il parlar delle cose della scrittura era alquanto licentioso...».

pero «non era tanto inmodesto che o tolerar non si potesse o almeno con gran facilità o per via di banno o altrui simili ordini raffrenare...» referente a los escritos de tema religioso; f. 161, recuerda haber sido acusado de haber escrito libelos contra las autoridades; f. 166 y sig., las alternativas de persecución contra Juan Bautista Pino, escritor satírico; finalmente en f. 88 y sig., la corta historia de la academia de los Sireni.

- <sup>57</sup> CASTALDO, A., *ob. cit.*, f. 22-24, menciona la reforma urbanística virreinal de la ciudad de acuerdo con modelos castellanos, así como su embellecimiento con esculturas barrocas, que al mismo tiempo impone gabelas para costearla y represión de quienes se oponen a ellas.
- <sup>58</sup> CASTALDO, *ob. cit.*, f. 54. La presunta exposición de los diputados *populares* (burgueses napolitanos tradicionalmente enfrentados a la nobleza anjevina), como Síncra y Terracina) al Emperador Carlos V contiene el programa virreinal de garantía de justicia y protección del Estado a los grupos sociales menos favorecidos. Pero «la máxima expresión del afán propagandístico del poder con amplias repercusiones cortesanas y urbanísticas, es la Entrada Triunfal» (Hernando Sánchez, *ob. cit.*, 473). Recordemos la espectacular Entrada de Carlos V, narrada con especial delectación por Castaldo (*ob. cit.*, f. 35 y sig.), que por su extensión no se puede reproducir aquí.
- <sup>59</sup> CASTALDO, *ob. cit.*, f. 102, «...il seggio di Capuana, ...fe la sua Academia sotto nome de gl'Incogniti, ma quando più si attendeva à così bello, et honorato esercizio di lettere, parve al Eletto del Vicere, et à Signori del Collaterale di prohibirle, e così fù fatto... La causa fù che non pareva bene che sotto pretesto d'esercizio di lettere, si facessero tante congregationi, e quasi continue unioni de più savij, et elevati spiriti della Città, così Nobili, come Popolari, perche le lettere, se bene rendono più accostumati gli huomini, et accorti, gli fanno anco più animosi e resoluti nelle loro ationi. Ma per questa, ò per altra giusta, ò conveniente causa che si fusse l'Academie furono prohibite tutte».
- <sup>60</sup> *Idea...*, Empresa XIV, p. 41.
- <sup>61</sup> *Ob. cit.*, pp. 204-205.
- <sup>62</sup> *Ob. cit.*, f. 104 y sig. r. Refiriéndose a Juan de Valdés y sus seguidores sostiene «Or costoro per lo spazio di alcuni anni coll'occulto veleno dell'eresia che andavano dosseminando fecero del gran danno non solo in Napoli e nel Regno mà nell'Italia ancora...»
- <sup>63</sup> RIVADENEYRA, *ob. cit.*, p. 47; SAAVEDRA FAJARDO, *Idea...*, Empresa LX, p. 166. CASTALDO, *ob. cit.*, f. 104-105.
- <sup>64</sup> A pesar de que la unidad religiosa seguía siendo un ideal político de J. Bodin, se adapta a la situación de Francia, a pocos años de la Noche de San Bartolomé, aconsejando prudencia (*ob. cit.*, libro IV, cap. VII, p. 208).
- <sup>65</sup> *Ob. cit.*, p. 103.
- <sup>66</sup> MAQUIAVELO, N., *El Príncipe*, Madrid, 1993, cap. XVIII, pp. 90-93.