

# LAS FRACTURAS DE LA CRISTIANDAD MEDIEVAL Y LA CORRUPCIÓN DEL CONCEPTO DE LEY

Por GUSTAVO BLANCO\*

## 1. Introducción

La Filosofía del Derecho se preocupa, entre otras cosas, por conocer cuál ha de ser el sustrato en el que deben fundarse las normas de una comunidad política. Así, hasta aquellos juristas que niegan la necesidad de tal saber filosófico, se posicionan implícitamente sobre esta cuestión.

El actual imperio del positivismo, corriente que responde parcialmente a este último enfoque, en el que la ley es el fruto meramente formal de quien detenta la soberanía, sea esta personal del gobernante o popular (incluso parlamentaria) ha devaluado hasta el extremo la forma de organización de la sociedad, y ha venido a corromper, de manera grave e importante, una de las funciones esenciales de las normas; esto es, constituir, a través de sus prescripciones, el modelo del comportamiento ejemplar para los ciudadanos. Las leyes han dejado de ser la plasmación del ideal de lo justo en una sociedad concreta, para convertirse en meras convenciones impuestas por el poder.

El objeto del presente artículo es diseccionar, siguiendo el esquema propuesto por el profesor Elías de Tejada<sup>1</sup>, las fracturas que hirieron de muerte a la Cristiandad medieval y cómo en cada una de estas fracturas se encuentra el origen de la destrucción de los rasgos materiales que desde antiguo habían de reunir las normas para ser consideradas como jurídicas.

---

\* Boletín Oficial del Estado (Madrid).

<sup>1</sup> FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA Y SPÍNOLA, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954, pp. 37 y ss.

La Cristiandad medieval se caracterizó, con sus matices e imperfecciones, por construirse de manera espontánea<sup>2</sup>, en torno a una diarquía Papado-Imperio, teorizada en el siglo V por el Papa Gelasio y cristalizada en tiempos de Carlomagno<sup>3</sup>, que se equilibraba entre sí, y en cuyo seno brotaba la auténtica libertad del ser humano<sup>4</sup>.

El pensamiento medieval parte de la totalidad<sup>5</sup>, pero reconoce el valor intrínseco de cada unidad parcial, incluido el individuo (*omnis multitudo derivatur ab uno*); su característica principal y peculiar es que concibe el Universo como un todo articulado, y a cada ser colectivo o individual como parte determinada por el fin del Universo en el que se integra y como todo menor dotado de fin propio.

De manera paralela a este cuerpo místico, a esta comunidad universal, se acepta la división y la separación en dos órdenes organizados de vida, el espiritual –la cruz, el Papado– y el temporal –la espada, el Imperio–<sup>6</sup>.

La primera, orientada a preparar el eterno fin trascendente del hombre, que se vivifica a través del depósito de la *auctoritas*, la máxima autoridad moral que emana de los mandatos del mismo Dios tal y como se expresan en las escrituras y cuya interpretación corresponde a la Iglesia. La segunda, destinada a regir la vida diaria del hombre en la tierra, la *potestas*, y que es responsabilidad de los poderes seculares, del Imperio. En el medievo cada esfera era distinta, pero no ajena o radicalmente separada la una de la otra, como erróneamente enfatiza el pensamiento moderno, sino con vínculos intrincados, interrelacionados, dado que a ninguno de ellos le es ajeno lo que corresponde al otro<sup>7</sup>.

---

2 Rafael GAMBRA CIUDAD, *Tradición o mimetismo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976, pp. 10 y ss.; Julio ALVEAR TÉLLEZ, «Elogio del reino: Rafael Gamba y la reivindicación del tradicionalismo político», *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso* (Santiago de Chile), vol. 48, n. 1 (2017) pp. 303-335.

3 O en palabras de San Bernardo de Claraval el «sol del Papado y la luna del Imperio», citado por FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA Y SPÍNOLA, *op.cit.*, p. 38.

4 Anne DUGAN, *Kings and Kingship in Medieval Europe*, Londres, King's College London, 1993.

5 OTTO VON GIERKE, *Teorías políticas de la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, p. 69.

6 Danilo CASTELLANO, *Martín Lutero, el canto del gallo de la modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2016, p. 144.

7 Especialmente interesante a este respecto es Fernán Román ALTUVE-FEBRES FLORES, *Homenaje a Álvaro d'Ors*, Lima, Estudio Altuve-Febres Lores, 2001, p. 18 quien nos ilustra cómo el profesor d'Ors veía en la autoridad algo más que un mero prestigio; la

Las relaciones entre ambas esferas nunca fueron pacíficas, sino harto complejas<sup>8</sup>. De hecho, la Edad Media no conoció la existencia de una unidad de poder territorial monista, semejante a la del Estado Moderno<sup>9</sup>: al contrario, esta etapa histórica se caracteriza por admitir derechos superpuestos, de tal suerte que el derecho superior estaba siempre limitado por el inferior<sup>10</sup> en cuyo seno brotaba precisamente la auténtica libertad del ser humano.

El derecho secular (*leges*) encontraba su fundamento, competencia y límites en el derecho espiritual (*canones*). En la doctrina medieval –ejemplificada como nadie por Santo Tomás– la ley era «la ordenación de la razón destinada al bien común promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad»<sup>11</sup>; el instrumento adecuado para que el príncipe, el gobernante temporal, se sometiera, no a los impulsos de la voluntad, sino de la recta razón y del intelecto<sup>12</sup>. De lo contrario no era ley sino *iniquitas*<sup>13</sup>.

Sobre la base de que la ley es producto de la razón, la literatura jurídica<sup>14</sup>, partiendo de la definición de ley que recogió en sus Etimologías San Isidoro de

---

*auctoritas* es un saber socialmente reconocido relacionado directamente con la verdad revelada. En contraste, la potestad se encarna en otra esfera, relativa al poder socialmente reconocido, es decir, aquella disciplina dedicada a encontrar los caminos para el recto gobierno de los hombres. El auténtico Derecho se encuentra así, imbricado con la autoridad y en última instancia con la moral, y no se crea desde la potestad tal y como considera el pensamiento moderno. La política trata primordialmente de la potestad, sin que pueda serle ajena el principio de autoridad, dado que es el origen en el que ha de buscar su orientación. Desde este punto de vista, y tal y como señala M<sup>a</sup> Dolores García Hervás en el mismo volumen citado (p. 130) el único derecho auténtico frente al positivismo actual es el Canónico puesto que no consiste en un conjunto de actos de fuerza (el antiguo *ius romano*) sino en un conjunto de reglas que señalan el camino recto, aquel trazado por Dios en tanto que supremo legislador.

**8** José Luis WIDOW, *Orden político cristiano y modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2017, p. 105; José ORLANDIS, *Historia breve del cristianismo*, Madrid, Rialp, 2021, pp. 106-114.

**9** Hermann HELLER, *La soberanía*, Ciudad de Méjico DF, FCE, 1993, p. 122.

**10** Bertrand DE JOUVENEL, *La soberanía*, Granada, Comares, 2000, p. 183.

**11** SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 90.

**12** SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 91.

**13** SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-IIa, q. 90.

**14** Por citar algunos autores españoles, que sintetizan bien estos rasgos, podemos encontrar a LORENZO MATHEU Y SANZ, *D. Celeberrimi don Laurentij Mattheu et Sanz... Tractatus de regimine regni Valentia sive selectarum interpretationum ad principales*

Sevilla<sup>15</sup>, y, con posterioridad el Decreto de Graciano, delimitó los elementos substanciales de los que habían de componerse las auténticas normas y cuya última tutela correspondía a la Iglesia. Así las leyes debían de ser honestas, justas, posibles, necesarias, elaboradas y promulgadas de acuerdo con la naturaleza de las cosas, acordes a las costumbres y tradición de la comunidad política en que había de aplicarse, y destinadas a la utilidad común, nunca a la privada de un ciudadano o grupo concreto. Asimismo, debían reunir determinados requisitos formales: expresarse, de manera preferente, por escrito para facilitar su conocimiento y prueba, y estar redactadas de forma clara, sin oscuridades o ambigüedades conscientes.

La Iglesia ejerció, no sin dificultades, la autoridad que le correspondía sobre el gobierno de las sociedades, porque al Papa pertenecían originariamente tanto la cruz como la espada: y era de la cruz de la que emanaba la autoridad temporal, el *regnum*, responsable del gobierno de las polis y, por ende, del reconocimiento y promulgación de las leyes adecuadas para una determinada comunidad<sup>16</sup>.

Los poderes seculares se sometían a tal autoridad, además de por las exigencias de la propia fe, porque los actos de la Iglesia, desde la unción hasta la excomunión, constituían manifestaciones de índole político de la máxima eficacia que convenía respetar y considerar: la Iglesia reclamaba para sí la obediencia de los individuos si el señor de un determinado territorio infringía su sana doctrina<sup>17</sup>. Este conjunto de principios inspiraba y servía para construir también la relación entre el Imperio y los poderes seculares inferiores de cada

---

*foros eiusdem: tribus libris contentus et explicatus*, reproducción digital del original conservado en la biblioteca de la Universidad Complutense, Madrid, Lugduni: sumpt. Joannis-Antonii Huguetan & Soc., 1677, Lib. 1, Cap.3 Rub.2 número 98; Cristóbal CRESPI DE VALDAURA, *Excellmi.D.D. Chirstophori Crespi de Valdaura... Observationes illustratae decisionibus Sacri Supremi Regij Aragorum Consilij, Supremi Consilij S. Cruciatæ et Regiæ Audientiae Valentinae*, reproducción digital del original conservado en la biblioteca de la Universidad de Salamanca, Salamanca, Hugues Denoually, 1662, observationes Pars 1, Observatio 1, num. 188. En esta materia resulta interesante el trabajo Juan Alfredo OBARRIO MORENO y José Miguel PIQUER MARÍ, «Poder y Derecho en la Baja Edad Media: El Monarca» en *Fundamentos romanísticos del derecho contemporáneo*. Tomo I, *Derecho Público Romano*, Madrid, Editorial BOE, 2021, pp. 621-664.

15 SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Madrid, BAC, 2004, pp. 2-10 y 5-21.

16 Walter ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983, pp. 4 y ss.

17 Nicolás RAMIRO RICO, «La soberanía», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), n. 66 (1952), pp. 37-54.

territorio, que habían de sujetarse a ellos, como por ejemplo al principio de subsidiariedad, que protegía a cada comunidad de los abusos de los superiores sin quebrar su integración última en una patria global.

La *pax christiana* sobrevivió hasta que en el siglo XVI el concepto de Cristiandad total y universal desaparece, por causa de la fractura en la fe que se produce por la reforma protestante, lo que origina el nacimiento de las primeras comunidades políticas independientes entre sí en la Europa de la modernidad, cuya articulación comenzó a vertebrarse a través del Estado soberano.

Como consecuencia de este radical cambio se trastoca la concepción de lo que había de ser el ejercicio del gobierno, y con él, del Derecho: la ley queda paulatinamente definida como expresión de la voluntad soberana, esto es, como un instrumento al servicio del artefacto estatal para alcanzar los fines contingentes de cada gobernante en un momento concreto y, por tanto, mera expresión de su voluntad.

El proceso disolutorio de la Cristiandad, y con ella, del nacimiento de la Europa de los Estados, se produjo a través de cinco fracturas sucesivas que trascurren desde 1517 hasta 1648 y que trastocaron la vida social política y jurídica momento, a saber: (i) la ruptura religiosa del protestantismo luterano que rompe el principio de que las normas de una comunidad hayan de responder de manera racional a la naturaleza de las cosas, dado que para el luteranismo tal naturaleza resulta incognoscible; (ii) la ruptura ética de Maquiavelo, que atenta frontalmente contra los rasgos de honestidad, justicia y utilidad común de las leyes, puesto que las normas pasan a convertirse en meros instrumentos al servicio del gobernante; (iii) la ruptura política de Bodino, que escinde el Derecho, y con él, el ideal de lo justo, de la legislación, al formular la teoría de la voluntad soberana libre e independiente de cualquier condicionante externo incluida la tradición y costumbres del territorio; (iv) la ruptura jurídica de Hobbes, que, apurando el esquema de Bodino, exalta la norma como mandato puro del soberano necesario para mantener la paz entre los hombres y, por último (v) la ruptura del cuerpo medieval con el nacimiento de la Europa de los Estados de la paz de Westfalia que viene a consagrar, en el orden internacional, la voladura de la idea de comunidad para dar paso a las relaciones entre soberanos independientes guiados por el propio interés, prescindiendo de la búsqueda de cualquier orden global rectamente ordenado y por ende intrínsecamente justo.

## 2. La ruptura religiosa de Lutero

Cuando Lutero dio a conocer en 1517 sus 95 tesis sobre el poder y la eficacia de las indulgencias, puso fin a la Cristiandad que pretendía reformar.

Lutero formuló un ataque frontal contra el Papado, y por ende contra la misma Iglesia, a raíz del cual se produjo el nacimiento de las denominadas iglesias reformadas o protestantes. Pero también, y quizás este es elemento diferenciador con respecto de otras herejías de la fe católica, trufó tal ataque con una serie de postulados teológicos y filosóficos que darían lugar a un nuevo sistema moral, jurídico y político antagónico al que había venido rigiendo la vida de los hombres desde la caída del Imperio Romano<sup>18</sup>.

Tal y como nos enseña el profesor Castellano<sup>19</sup> Martín Lutero invierte, con carácter traumático, la relación entre la Iglesia y los poderes seculares: afirma de manera decidida la primacía del Estado sobre la Iglesia, desprendiéndose de cualquier límite de lo trascendente. La espada imperial debe ser superior y ha de ejercer un primado sobre la cruz de la Iglesia por la maldad humana<sup>20</sup>, pues es su misión controlar y contener esta maldad con su poder, y en la medida de lo posible, mitigarla<sup>21</sup>. Quien desarrollará la teoría será Hobbes, pero es en Lutero donde ya aparece la necesidad de un Leviatán que evite la destrucción de los hombres entre sí dado su desordenado comportamiento y su natural y predominante inclinación hacia el mal.

De este modo, si la Iglesia es despojada de la autoridad, y sobre ella pasan a primar los poderes seculares<sup>22</sup>, la civilización cristiana pierde los fundamen-

---

**18** José ORLANDIS, *Historia breve del cristianismo*, Madrid, Rialp, 2021, pp. 133-139.

**19** Danilo CASTELLANO, *Martín Lutero, el canto del gallo de la modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2016, p. 145.

**20** Lord ACTON, *Ensayos sobre la libertad, el poder y la religión*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, pp. 303-342.

**21** A este respecto resulta interesante el análisis de Juan Bms. VALLET DE GOYTISOLO, «Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiniano de soberanía», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada* (Madrid), n. 9 (2003), pp. 15-33, donde muestra cómo Lutero afirma la primacía del derecho del imperio sobre cualquier otra consideración religiosa.

**22** En este punto resulta muy oportuno recordar también como el primero en definir esta primacía es Marsilio de Padua en el *Defensor Pacis*. Marsilio rompe con la tradición tomista al afirmar que la ley es de dos clases: la ley divina y la ley humana, caracterizándose la primera por carecer de castigo o fuerza coactiva en esta vida, frente a la ley humana que precisamente recibe su característica principal en ser promulgada por los poderes seculares e imponerse por estos coactivamente. Por lo tanto, la ley humana, contrasta con la ley divina, cuyas prescripciones, definidas en el ámbito eclesial, sólo serán válidas en tanto que sean respaldadas por el poder secular, quedando despojadas de cualquier carácter normativo, dado que las consecuencias de sus contravenciones quedan al juicio de Dios en la vida ultraterrena. Con ello, Marsilio destruye la práctica

tos en los que ha de basar su trascendencia, y con ello, se inicia su lento camino, pero firme, hacia la secularización y, por tanto, su desaparición<sup>23</sup>.

Varios son los motivos que llevan a Lutero a formular sus teorías, y con ello a desgarrar la Cristiandad, aunque el principal es de carácter práctico; dado que no acepta el primado de Pedro, le es imposible admitir la doctrina gelasiana de la diarquía, y por ello, la primacía de la autoridad de la Iglesia sobre la potestad del Estado.

La posición de partida de Lutero parece, de hecho, justo la contraria. Su eclesiología le lleva a afirmar que la *auctoritas* es legitimada por la *potestas*, que por tanto le es superior. Y el único límite de la *potestas*, es el consentimiento consensual de los fieles, en tanto que «pueblo de Dios». La Iglesia no es sino una asociación, por lo que el papel del consentimiento en la pertenencia a tal asociación resulta clave y, en buena medida, su fuente de legitimidad. Para Lutero, si la Iglesia es solamente una comunidad de fieles, los cristianos han de relacionarse directamente con Cristo y sólo con él, sin que sea necesaria la intermediación de la Iglesia, dado que no existe jerarquía entre ellos: Los cristianos son todos iguales y tienen idénticos derechos, bienes y honores puesto que así fueron reconocidos por el mismo Cristo.

La fe iguala a todo hombre: para Lutero todos los cristianos pertenecen al estado espiritual y entre ellos no hay otra diferencia que la del oficio; todos los creyentes tienen las mismas atribuciones y responsabilidades, y ya no existe otra estructura que la del servicio de la palabra y la recta celebración de los sacramentos. El poder de la Palabra ha sido concedido a todos los cristianos y deben ejercerlo sin distinción<sup>24</sup>.

Lutero bebe de un fatalismo predestinacionista que rompe con la armonía entre la fe y las obras y que por tanto deja de asumir que la naturaleza social

---

papal de Inocencio III y la teoría de la primacía del derecho canónico, al someter la ley divina a los mandatos, estos sí eficaces y coactivos en esta vida, de la ley humana. El Imperio en último término no necesita del refrendo de la Iglesia, sino que, al contrario, son los actos de la Iglesia los que necesitan de la fuerza coactiva del Imperio para ser eficaces en esta vida. Véase a este respecto el interesante libro de José Pedro GALVÃO DE SOUSA, *O totalitarismo nas origens da moderna teoria do estado: um estudo sobre o Defensor pacis de Marsílio de Pádua*, São Paulo, Industria Gráfica Saravia, (1972).

**23** Dalmacio NEGRO PAVÓN, «Iglesia, Estado: Génesis de la Europa Contemporánea», *Verbo* (Madrid), n. 441-442, (2006), pp. 15-30.

**24** Josep CASTANYÉ I SUBIRANA, «Martín Lutero, teología y política», *Revista Interamericana de Investigación, Educación y Pedagogía* (Bogotá), vol. 12, n. 1 (2019), pp. 89-115.



y orientada hacia el bien del ser humano. Para él la naturaleza humana carece de valor. El hombre está irremediabilmente hipotecado por el pecado original, del que no puede liberarse ni ser redimido. En nada le vale la razón, y por lo tanto, no puede descubrir las leyes de la política y de la vida moral que quedan escindidas de la realidad del hombre.

Profundizando en esta senda, el calvinismo vendrá a apuntalar la cosmovisión protestante, llevándola a sus extremos más aberrantes: la doble revelación –natural y sobrenatural– de Dios al hombre es un sofisma papal, dado que el mundo carece de un valor sacramental que pueda conducirnos a su Creador<sup>25</sup>.

Lutero al atacar a la Iglesia y cuestionar sus mismos cimientos, viene a romper la unidad de la fe y extirpa el presupuesto insustituible para la misma existencia de la civilización cristiana: sin armonía, unidad y primacía de lo espiritual y trascendente sobre lo temporal, las relaciones políticas se tornan en brutales juegos de poder únicamente configurados como meras representaciones de la voluntad voluble e irrestricta de quien se sitúa a la cabeza de la masa social en cada momento. La religión queda confinada, paulatinamente, a la vida privada y ningún papel ha de tener en la escena pública.

Desde esta perspectiva, resulta indiferente la construcción ideológica que sirva como excusa para el ejercicio del poder, sea esta liberal o totalitaria. Y de ahí, brota toda la modernidad secularizada, y sus corolarios: en lo político, la necesidad de creación de una nueva organización política que agaville a la comunidad, que se denominará Estado; en lo económico, la primacía del más bajo instinto de enriquecimiento capitalista como meta única y hedonista del ser humano; en lo social, la tiranía de voluntad con desconocimiento del bien común como regla que hubiera de orientarla y regirla<sup>26</sup>; y, en lo jurídico, la destrucción de la ley como plasmación para una comunidad política concreta del ideal de lo justo y ejemplar, y su conversión en mera expresión de la voluntad soberana.

En este punto resulta esencial la concepción de la libertad de Lutero, dado que viene a ser la piedra sobre la que asienta su reforma y con ello la ruptura de la Cristiandad. Los antecedentes hemos de encontrarlos tanto en el voluntarismo de Duns Scoto como en el nominalismo, sobre todo jurídico, de Occam, que labraron el terreno sobre el que después se fundamentaría la protesta luterana<sup>27</sup>.

---

**25** Dalmacio NEGRO PAVÓN, «Iglesia, Estado: Génesis de la Europa Contemporánea», *Verbo* (Madrid), n. 441-442, (2006), pp. 15-30.

**26** *Ibid.*

**27** Para Duns Scoto la voluntad, como elemento de la libertad, resulta esencial en el proceso de entendimiento de las cosas. Mientras que Santo Tomás había puesto el



Así, el luteranismo entiende la libertad como absoluta y sola afirmación del querer<sup>28</sup>. La realización de la auténtica libertad protestante encuentra su origen en la voluntad del hombre sin ningún tipo de freno o equilibrio. La voluntad que quiera ser libre no debe ser guiada ni por la razón ni por el magisterio, ni debe experimentar intervenciones externas de ningún tipo dado que supondrían límites a su afirmación y a su realización. Es lo que, tras el paso de los años, se configurará en palabras del profesor Castellano, como la «libertad negativa»: la libertad ejercida con el único criterio de la propia libertad, esto es, sin ningún criterio.

No es la verdad, la que nos hace libres, como recoge el Evangelio de Juan (*Jn.*, 8, 32) sino la libertad. La libertad gnóstica, la que rechaza servir libremente, porque domina afirmándose sobre sí misma. La libertad moderna, origen del orden político, es liberación y pura manifestación de la voluntad: liberación de la condición finita, de la propia naturaleza, de la autoridad, de las necesidades<sup>29</sup>.

De este modo, el plano moral desaparece: no es necesario buscar criterios para el ejercicio de la libertad puesto que con la mera voluntad basta. El voluntarismo puede justificar cualquier acción y su contraria. Justifica el suicidio si es querido; justifica la esclavitud si es voluntaria o justifica el aborto o la eutanasia si así es deseada, como se puede comprobar en nuestros días.

En el plano económico será el capitalismo salvaje, que ya había empezado a desarrollarse en los Países Bajos, el que encontrará acomodo y justificación en la protesta luterana, y en su evolución natural, el calvinismo. Dado que no existe el libre albedrío del hombre, que es un ser depravado por naturaleza, las obras no son un camino válido para la salvación.

Por ello, la acumulación de bienes sin medida es legítima y deseable, dado que está predestinada por el mismo Dios como bendición de quien lleva a cabo

---

acento en la razón para conocer la realidad, para Scotto lo esencial es la determinación, dado que el entendimiento no es una característica de la libertad. Dando un paso más, será Occam el que lleve el razonamiento hasta sus últimas consecuencias negando la existencia de los universales fuera de su concepto. Dios goza de un poder absoluto y, en ejercicio de este poder, sería lícito incluso que ordenara que se le odiase puesto que la ley eterna no existe nada más que a voluntad y arbitrio de Dios (Ver a este respecto el capítulo IX de José María RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Historia del Pensamiento Jurídico: de Heráclito a la Revolución Francesa*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013).

**28** Danilo CASTELLANO, *Martín Lutero, el canto del gallo de la modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2016.

**29** Danilo CASTELLANO, «¿Qué es el liberalismo?», *Verbo* (Madrid), n. 489-490 (2014), pp. 729-740.

tal comportamiento. Sólo lo que es útil a este fin es válido y ha de ser tenido en consideración. La contemplación y la búsqueda del bien común al no ser útiles no son necesarios.

El supremo bien se pone en las cosas materiales de este mundo, en las riquezas que cada uno sea capaz de atesorar. La política y la justicia se moldean en torno a este nuevo becerro de oro, donde el poder ejercido de manera descarnada coadyuvará a la creación de nuevos e infinitos mercados con los que enriquecerse<sup>30</sup>.

De hecho, el reforzamiento del poder real, y por ende, de la maquinaria estatal, encontrará su justificación en las necesidades de la naciente burguesía, deseosa de eliminar los gremios y los cuerpos intermedios por cuanto suponían una fragmentación económica incompatible con el naciente capitalismo. Y es aquí, en esta forma de concebir el mundo que sólo se interesa en el propio interés y por los éxitos materiales, ejemplificados todos ellos en la acumulación de riquezas, donde se desarrollará el ateísmo marxista que no es sino el corolario reaccionario al capitalismo y quizás del actual globalismo. Dos caras de la misma moneda.

En el plano jurídico, tampoco hay parámetro al que referirse para la adopción de una ley. Esta ya no sólo no es que no brote de la costumbre de los pueblos de acuerdo con sus tradiciones y a la naturaleza, como se entendía en la doctrina medieval, sino que se elabora desde el artefacto estatal y queda al mero arbitrio de los que la formulan y aprueban. La ley sólo es legítima por su origen formal y su capacidad coactiva perdiendo de manera traumática uno de los principales rasgos substanciales que estaban en su origen: ser la plasmación concreta para una comunidad política del ideal de lo justo. El ordenamiento jurídico queda reducido a una mera condición formal: mientras emane del poder constituido efectivo e impuesto en un determinado territorio, cualquier mandato, por monstruoso que sea, es válido.

En este punto, el luteranismo es particularmente dañino, puesto que elimina cualquier papel de la Iglesia en la orientación de la comunidad y de las normas que han de regirla: desaparece como organización jerárquica dado que la relación de los fieles es directa con Dios. La religión queda de este modo privatizada y confinada a la esfera de lo privado. No existe mecanismo alguno que confronte el ejercicio del poder a través de las leyes, con los dictados de la fe y de la naturaleza y que le sirva de guía y referencia; de hecho, el ideal de lo justo desaparece del horizonte normativo, y solo influirá de ma-

---

**30** Dalmacio NEGRO PAVÓN, «Iglesia, Estado: Génesis de la Europa Contemporánea», *loc. cit.*

nera tangencial en la medida en que las convicciones personales de cada cual puedan verse reconocidas como pretendidos «derechos» ora constitucionales de cada Estado ora reconocidos a través de catálogos internacionalmente promulgados.

### 3. La ruptura ética de Maquiavelo

De manera previa y paralela a la ruptura luterana, la ciencia política se independiza de la religión y de la moral de la mano de Maquiavelo. Esta independencia de la ciencia política traerá, a su vez, la emancipación de la ley de los confines morales, y con ello, de la pérdida de gran parte de los rasgos que le eran esenciales hasta ese momento: la honestidad en su formulación, el reconocimiento en sus mandatos del principio de justicia, su necesaria orientación como instrumento al servicio del bien común y no del gobernante que la promulga.

Mientras que en la Cristiandad la política se encontraba inextricablemente unida a la religión y, por ende, el bien común constituía un parámetro esencial para la correcta definición de los medios y de los fines políticos, a partir del florentino la política se configura en una nueva esfera independiente y ajena a toda moral y las normas como un mero rudimento, una herramienta al servicio de sus fines.

Maquiavelo no fue un pensador de altura, ni siquiera se le puede reputar como sistemático. De hecho, ignora y no muestra interés por ninguna ciencia: su único objetivo es el hecho político real, el análisis del mantenimiento y conservación del poder a toda costa, desde una perspectiva regional e incluso podría afirmarse que casi exclusivamente florentina<sup>31</sup>. Con ello, trastoca el acercamiento tradicional al problema filosófico-político de la justicia, por un mero intento de esclarecer las cuestiones de hecho sin preocuparse del bien común, lo que viene a rebajar la política –y por ende el derecho– a meras técnicas al servicio del poder<sup>32</sup>.

Para ello, parte de una serie de experiencias históricas de la antigüedad sobre las que extrae consecuencias –definidas de antemano la mayoría de las veces– que articula en forma de consejos para el gobernante de su época.

---

31 Antonio TORRES DEL MORAL, «La obra y el método de Maquiavelo: una teoría de y para la acción política», *Revista de Derecho Político* (Madrid), n. 30 (1989), pp. 75-130.

32 Benigno MANTILLA PINEDA, «Maquiavelo o el iniciador de la ciencia política moderna», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), n. 151(1967), pp. 5-22.

Sobre la base de esta aproximación «práctica» a la política, viene a definir un nuevo paradigma del gobierno: el objetivo del príncipe es acrecentar y conservar el poder y depender de sí mismo para ello, ignorando, e incluso negando por la vía de los hechos la tradicional orientación cristiana del gobernante al bien común. El florentino viene a delinear lo que con posterioridad vendrá a conocerse como «razón de Estado» aunque él no utilice este término: ni la política ni el derecho han de girar sobre la legitimidad sino sobre la consolidación y aumento de un poder lo más efectivo posible que se justifica en constituirse en garantía para el mantenimiento del orden y de la paz social<sup>33</sup>.

No es que el florentino desconozca la existencia del bien o del mal, o de la propia religión, sino que tal distinción queda subordinada a la necesidad, esto es, a los intereses coyunturales del gobernante. La ética se sitúa como un elemento más, y muchas veces no el determinante, en la gestión de los conflictos de intereses que el príncipe debe manejar en el arte del gobierno de los hombres y para consolidar y mantener su poder<sup>34</sup>.

El maquiavelismo es amoralismo político, porque parte de un concepto naturalista de la moral. Las normas y los principios morales derivan de los mismos hombres, son el resultado de costumbres y de leyes humanas; al político no le compete más que una tarea técnica: usar el poder para afirmarse él y conservarlo, para acrecentarlo siempre que sea posible, ensanchando el campo de su dominio<sup>35</sup>.

La política es así completamente laica: existe una escisión radical entre la vida pública –en la cual no es posible observar las reglas de la moral– y la vida privada. Mientras que en la vida privada la ética habrá de tener el papel que le confiera la religiosidad de cada cual, en la vida pública la exigencia ética sólo es una preferencia, que ha de ceder ante la necesidad para conseguir la eficacia. La política se convierte en una herramienta acrítica al servicio del poder y no ha de orientarse hacia ningún fin último que no le sea eficaz a éste<sup>36</sup>.

---

**33** JAVIER PEÑA ECHEVARRÍA, «Estudio Preliminar» en Vv.AA., *La razón de Estado en España: siglos XVI y XVII*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. IX-XL.

**34** ERIC VOEGELIN, *The collected works of Eric Voegelin: Reannaissance and Reformation*, vol. 23, Columbia, University of Misuri, 1998, pp. 81-82.

**35** JUAN FERNANDO SEGOVIA «Ética y Política (y Ética Política)», *Verbo* (Madrid), n. 511-512, (2013), pp. 79-102.

**36** MANUEL FERNÁNDEZ ESCALANTE «De Maquiavelo a Hobbes: una nueva configuración de la vida social», *Verbo* (Madrid), n. 109-110 (1972), pp. 979-995.

Consecuencia de lo cual, el príncipe de Maquiavelo no puede contar con un esquema de valores predeterminado, que sirva como medida del buen gobierno. Todo es relativo: dado que las circunstancias cambian, los intereses del príncipe mutan, y, por lo tanto, no hay buenos o malos absolutos, sino una acomodación amoral al momento en búsqueda de lo que al príncipe resulta más ventajoso en cada circunstancia y en cada contexto concreto.

El príncipe de Maquiavelo es pluralista, acepta diversas cosmovisiones morales e intereses sectoriales, y la política edifica el interés público apoyándose en ese pluralismo, a su conveniencia. La ética se construye desde la política, como algo posterior a ella, pues es imposible la existencia de ética sin la política que le antecede<sup>37</sup>.

La sabiduría maquiavélica, es, así también, el redescubrimiento de la retórica: es un nuevo concepto en clave distinta a como se había entendido en siglos anteriores, y que, resulta, por tanto, esencial para comprender su pensamiento<sup>38</sup>. La política como el arte de parecer y convencer, puestos al servicio de la gloria y de la fama del príncipe, y, con ello, del poder<sup>39</sup>.

Desde este punto de vista, la imagen que ofrece el político adquiere una importancia decisiva. Maquiavelo es consciente del desarrollo espontáneo de la opinión pública, así como de la importancia de su manejo e instrumentación al servicio del príncipe; de su esencialidad para conseguir el *consensus* de los gobernados en torno al príncipe, bien explícito o implícito, y a través del cual gobierna<sup>40</sup>. Compartimos aquí con Sabine el entronque del pensamiento de Maquiavelo con las democracias liberales actuales donde el peso de la opinión pública es incuestionable<sup>41</sup>. El florentino admiraba por encima de los gobiernos de nobles y aristócratas, los republicanos, como gobierno del pueblo cuando este es posible, o monárquico, las más de las veces, cuando en función de las circunstancias este resulta necesario. Pero en ambos casos, asentados sobre una

---

37 Juan Fernando SEGOVIA «Ética y Política (y Ética Política)», *loc. cit.*

38 Peter STACEY «Definition, division and difference in Machiavelli's political philosophy», *Journal of the History of Ideas* (Filadelfia), vol. 75, n. 2 (2014), pp. 189-212.

39 «Los hombres, en general, juzgan más por los ojos que por las manos, porque muchos son los que ven y pocos los que tocan. Todos pueden ver lo que pareces, pero pocos saben lo que eres, y esos pocos no se atreven a ir en contra de la opinión de los muchos que están respaldados por la autoridad del Estado». Nicolás MAQUIAVELO, *El príncipe*, Barcelona, Austral, 2012, p. 87.

40 Manuel SANTAELLA LÓPEZ, *Opinión pública e imagen política en Maquiavelo*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, p. 43.

41 George SABINE, *Historia de la teoría política*, Ciudad de México, FCE, 1996, p. 277.

opinión pública favorable sin la cual el gobierno efectivo no resultaría posible por el mero ejercicio de la fuerza.

El príncipe maquiavélico no se cuida tanto de si los medios que emplea para gobernar a los hombres «son» buenos o malos como de que «parezcan» buenos<sup>42</sup>. En este punto la fama y la gloria del príncipe son elementos esenciales para este éxito: la razón de Estado es la fama y la gloria, en la cual consiste su auto conservación<sup>43</sup>.

Maquiavelo viene a dar, así, una nueva definición de la virtud o *virtú* que ha de acompañar al príncipe y que nada tiene que ver con el gobierno virtuoso clásico. La *virtú* es una suerte de secularización de la gracia cristiana, donde el elemento fundamental y vertebrador de este atributo es la voluntad de poder del príncipe<sup>44</sup>.

Esto es, el príncipe ha de tener voluntad, audacia, asunción del riesgo lo que implica un buen cálculo, un buen juicio de los medios con los que dispone. Cualidades que han de ser complementadas por la fuerza y la astucia para aprovechar las ocasiones allí donde se producen para torcer los acontecimientos en su beneficio<sup>45</sup>.

El arte de la política sobre la que teoriza el florentino se construye sobre las situaciones límites o excepcionales. Esto es, tal y como afirma Strauss, la subordinación total de los medios a los fines, por muy inicuos que sean los primeros, es una conclusión que Maquiavelo extrapola y formula como comportamiento habitual de los políticos, al retorcer el principio clásico *salus publica suprema lex* que ya se conocía desde los tiempos romanos, pero que sólo tenía sentido en tiempos de catástrofe o peligro<sup>46</sup>. El príncipe se ve siempre forzado e impedido a obrar sin concesiones a la moral, ni al derecho ni a nada que se interponga para la consecución de su éxito puesto que todo queda subordinado al fin de la conservación del Estado. Este triunfo, nace de una necesidad presunta, que no es más que la conservación del propio poder por el príncipe. Para

---

42 Francisco Javier CONDE, *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1948, pp. 165-166.

43 *Ibid.*, p. 218.

44 *Ibid.*, pp. 54-55.

45 «La ambición de reinar es tan grande, que no solo domina a los que tienen por su nacimiento esperanza de sentarse en el trono, sino a los que no la tienen». Nicolás MAQUIAVELO, *op.cit.*, p. 175.

46 Leo Strauss, *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, Instituto de Estudios políticos, 1964.

Maquiavelo, por tanto, el hombre político sólo alcanza la cima del éxito –la bondad y la gloria– por virtud de la necesidad que es donde la política resulta más imprescindible e intensa<sup>47</sup>.

La política es una ciencia autónoma, éticamente independiente y suficiente por sí misma, lo que produce que su acto legitimador y constitutivo (que luego Bodino reputará soberano) dependa de la voluntad del gobernante, del príncipe maquiavélico. Antes de recibir un determinado orden social en el acto político fundacional sólo hay materia inerte, una población desarticulada e informe. El Estado aparece, así como un aparato contra el desorden, como un vínculo para reprimir los decaimientos anárquicos producidos por el desenvolvimiento de la mala naturaleza del hombre cuando son abandonados a sus tendencias naturales orientadas siempre hacia lo más fácil: hacia el desorden<sup>48</sup>.

Las leyes son un mero instrumento como tantos otros de los que dispone el príncipe al servicio de su razón de Estado. Como nada hay de fundamento, como el bien y el mal están a su servicio, las leyes no buscan necesariamente la justicia o el bien. Sólo responden a la oportunidad y al contexto en el que se dictan. No tienen por qué ser honestas ni justas, sino adecuadas y útiles, no para la comunidad, sino para los fines del gobernante, del príncipe. A lo sumo las leyes civiles serán un conjunto de experiencias acopiadas, que servirán de guía para la resolución de conflictos particulares. No son un reflejo de ningún orden trascendente, sino simplemente un prontuario de respuestas que ayuden a los jurisconsultos de cada territorio a resolver los casos que se les planteen<sup>49</sup>.

De hecho, las leyes sólo serán útiles para Maquiavelo en Estados consolidados, donde lo político se encuentra asentado y encauzado: aquellas sociedades sanas, sin corrupción, donde las leyes constituirán el espejo de su virtud. Pero para los pueblos corruptos, la ley no se distingue por este carácter virtuoso, sino por encarnar la voluntad omnipotente del príncipe que las usa para ordenar la sociedad e imponer su gobierno, en un pensamiento que luego sistematizará Hobbes<sup>50</sup>. No obstante, Maquiavelo no llegará tan lejos como el inglés, puesto que para el florentino siempre resulta conveniente cierto consenso de los gobernados para que la tarea del gobernante no se torne imposible,

---

47 Francisco Javier CONDE, *op. cit.*, p. 101.

48 *Ibid.*

49 «Las leyes civiles no son sino sentencias de los antiguos jurisconsultos que, convertidas en preceptos, enseñan cómo han de juzgar los jurisconsultos modernos, ni la medicina otra cosa que la experiencia de los médicos de la Antigüedad, en la cual fundan los de ahora su saber». Nicolás MAQUIAVELO, *op. cit.*, p. 145.

50 George SABINE, *op. cit.*, p. 275.



algo que desde la teoría del contrato hobbesiano no resulta necesario puesto que uno de los rasgos del Leviatán estatal será imponer su voluntad desde la fuerza cuya legitimidad emana del inicial pacto fundante del Estado.

La ruptura ética de la Política y del derecho es clara. Y la transformación traumática de la política y del derecho, permanente.

#### 4. La ruptura política de Bodino

Destruída la unidad de la Cristiandad por Lutero, despojada la política de su orientación al bien común por Maquiavelo, y sentadas las bases de una nueva clase social, la burguesía, que necesitaba de un capitalismo de amplios mercados, se produce un vacío sobre cómo pueden organizarse las nacientes monarquías nacionales. Esto es, cuál es su principio legitimador y cuál ha de ser su basamento, aquel en torno al cual puede organizarse el omnipotente y nuevo poder secular.

Esta necesidad aparece de manera particularmente aguda en Francia, donde, a lo largo del siglo XVI, las guerras de religión son de extremada crudeza y existe un clima de enfrentamiento constante por la supremacía entre católicos y protestantes. Es en este contexto político y social de las guerras de religión en el que Bodino viene a formular el concepto de soberanía, que dará sentido y constituirá la base sobre la que se asentará el naciente Estado moderno<sup>51</sup>.

La novedad de Bodino radica en que no trata de amalgamar argumentos en favor o en contra de la reforma luterana o contrarreforma católica; lo que pretende es definir un nuevo concepto, que eleve a la monarquía como centro de la unidad nacional, por encima de la querrela religiosa y partidista, y la convertida en un poder neutral, ajeno al hecho religioso y, por ello, árbitro para la coexistencia pacífica entre personas de distintas creencias.

Bodino no es un oportunista. La ruptura de la Cristiandad aparece ante sus ojos como inevitable: ninguna facción es capaz de convencer o aniquilar a la contraria, y, por lo tanto, resulta necesario dar una solución «útil» que supere la confrontación y permita la paz social.

A través de la manipulación de un concepto proveniente del derecho romano, como es el de soberanía, Bodino, en *Los seis libros de la república*<sup>52</sup> viene

---

51 Francis Harry HINSLEY, *El concepto de soberanía*, Barcelona, Nueva colección Labor, 1972.

52 Pedro BRAVO GALA, «Estudio preliminar» en *Los seis libros de la república de Bodino*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. IX-LXXI.

a formular un nuevo paradigma, un nuevo concepto, superlativo, irrestricto e ilimitado que habría de convertirse, de espaldas a la teología, en el basamento del nuevo orden social: la soberanía<sup>53</sup>.

Para que la construcción teórica de la soberanía fructificara, Bodino la adorna con un origen incondicional y absoluto, con un carácter cuasi sagrado en sí misma, como un nuevo y único principio orientado a una sola finalidad: la pervivencia de la república como forma de organización social, y sobre ella, de la nueva superestructura que nacerá para darle sentido, el Estado.

Bodino afirma que la «república es un recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con poder soberano»<sup>54</sup>. Y, una vez anunciada la necesidad del poder soberano ¿qué es la soberanía?

Para Bodino es «el poder absoluto y perpetuo de una república». Así, «es necesario definir la soberanía, porque pese a que constituye el tema principal y que requiere ser mejor comprendido al tratar de la república, ningún jurisconsulto ni filósofo político la ha definido todavía»<sup>55</sup>.

Bodino ya había hablado de la soberanía en el *Método para la fácil comprensión de la historia* (1566), pero será en *Los seis libros de la República* (1576) donde convertirá tal concepto en la pieza clave para la comprensión de la naturaleza de una «república bien ordenada».

Son evidentes las resonancias del derecho romano y del concepto de *imperium* o *suprema potestas* en esta definición; si bien en la Edad Media se conocía la palabra soberanía, esta se entendía de manera cooperativa, es decir, como una supremacía formal, no absoluta ni mucho menos ilimitada. Bodino imprime al concepto un matiz superlativo, hegemónico frente al resto, lo que supone una auténtica ruptura con la tradición anterior que se ve justificada, a su parecer, en la necesidad de crear un poder neutral y superior a cualquier otro que ponga fin a las guerras de religión<sup>56</sup>.

Bodino prescinde conscientemente así de todo lazo o reminiscencia del Imperio medieval, y del pacto feudal, en el que el poder se constituye a través

---

53 José Antonio MARAVALL, *Teoría del Estado en España en el siglo XVI*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, p. 15.

54 Juan BODINO, *Los seis libros de la república*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 9.

55 *Ibid.*, p. 47.

56 Rafael GAMBRA CIUDAD, «La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política», *Verbo* (Madrid), n. 473-474 (2009), pp. 243-268.

de una red de fidelidades y juramentos que imponen y disciplinan el ejercicio del poder<sup>57</sup>.

La soberanía es, a la postre, un signo de mera voluntad, de fuerza: «[...] es señor absolutamente soberano quien, salvo a Dios, se lo debe todo a la espada; si depende de otro ya no es señor soberano»<sup>58</sup>.

Precisamente es de esta autonomía y omnipotencia de donde nace el principal rasgo del soberano su capacidad de otorgar e imponer normas de obligado cumplimiento: «El carácter principal de la majestad soberana y poder absoluto, consiste, principalmente, en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento»<sup>59</sup>.

Así, «es preciso que el príncipe soberano tenga leyes bajo su poder para cambiarlas y enmendarlas de acuerdo con las circunstancias, como decía el jurisconsulto Sexto Cecilio, del mismo modo que el piloto debe tener en su mano el timón para dirigirlo a su discreción pues, de otro modo, el navío naufragaría antes que se pudiera consultar el parecer de los pasajeros»<sup>60</sup>.

Para rematar que «hay una gran diferencia entre el derecho y la ley. El derecho implica sólo la equidad; la ley conlleva el mandamiento. La ley no es otra cosa que el mandato del soberano que hace uso de su poder»<sup>61</sup>. Queda definitivamente trastocado el esquema clásico medieval: La ley se emancipa de la razón para ser mera emanación de la voluntad y ya no existe una limitación realmente tangible del contenido substancial de la ley, que era la que le correspondía a la Iglesia hasta ese momento<sup>62</sup>. La costumbre existe para Bodino, pero no es la principal fuente del derecho sino un adjetivo complementario de la norma que emana del poder soberano. Es importante considerar, así, que Bodino escinde conscientemente la ley del *ius*: el derecho se constituye como la ley estatutaria positiva, que debe distinguirse de cualquier clase de derecho derivado de la moral y de la equidad. Así, aunque Bodino critique a Maquiavelo, al separar el mandato de la ley de lo justo, que hasta ese momento no se concebía sino como una unidad, opera siguiendo los mismos postulados del

---

57 Juan Bms. VALLET DE GOYTISOLO, *loc. cit.*

58 Juan BODINO, *op. cit.*, p. 67.

59 *Ibid.*, p. 57.

60 *Ibid.*, p. 58.

61 *Ibid.*, p. 63.

62 Carl Joachim FRIEDRICH, *La filosofía del derecho*, Madrid, FCE, 1982, p. 91.

florentino, cuya obra conoce, al escindir la política de la moral, como veíamos en páginas anteriores<sup>63</sup>.

Por lo tanto, para Bodino la ley no brota de la sociedad, y se reconoce como tal por los gobernantes de acuerdo con la naturaleza de las cosas, sino que el proceso es el inverso; son los gobernantes los que crean la ley y la imponen a los ciudadanos como medio para garantizar la paz social y la convivencia.

En este punto es interesante cómo Heller pone decididamente el acento en que, para comprender correctamente a Bodino, es necesario tener en cuenta que para él la soberanía se podía resumir en la capacidad de expedir mandatos, de dar leyes<sup>64</sup>.

De hecho, Heller considera que aquellos autores que buscan otros fundamentos sociológicos en la soberanía se equivocan. Para el autor alemán, solo una profunda incomprensión de la doctrina de Bodino explica que se pueda concebir el estado como una cuestión de hecho. Antes al contrario, para Heller la genialidad de Bodino reside en que, a través de la soberanía, identifica el problema normativo fundamental, es decir la relación entre la norma y los individuos. Norma que no es sino expresión de la voluntad del soberano. Desde esta óptica, y aún con matices, encontramos en Bodino los primeros rudimentos de lo que luego en siglos posteriores será el positivismo jurídico, cuyo máximo exponente será, ya en el siglo XX, Kelsen.

Con ello entroncamos con otra de las cuestiones medulares del concepto de soberanía en Bodino ¿quién o quiénes son los titulares de la soberanía? Para el angevino soberano es aquel que detenta originariamente la soberanía.

En este sentido, Bodino crítica y desdeña la clasificación aristotélica de las formas de gobierno y la búsqueda de la bondad intrínseca de cada una de ellas. Reconoce que, efectivamente, hay tres formas de gobierno, la monarquía, la aristocracia y la democracia. Pero la cuestión para él no es buscar que forma de gobierno es la más adecuada, la más virtuosa, sino que ésta es consecuencia del momento histórico en que se desenvuelve y se determina en función de dónde se sitúa la soberanía entendida como poder. Es decir, si un hombre ejerce en soledad los derechos que tradicionalmente se han denominado de soberanía entonces la forma de gobierno de ese Estado es la monarquía; cuando estos derechos de soberanía se ejercen por una minoría de hombres, de cabezas de familia, estaremos entonces hablando de aristocracia; y, en definitiva, cuando estos derechos de soberanía corresponden en general al pueblo, la forma de gobierno es la democracia.

---

63 *Ibid.*, p. 95.

64 Hermann HELLER, *op. cit.*, p. 81.

El problema de la forma de gobierno se reduce a una mera cuestión de poder: en cuestiones de Estado quien ejerce la fuerza, controla a los hombres, la ley y a toda la república<sup>65</sup>.

Distinguir, pues, entre buenos o malos gobernantes no tiene sentido: la virtud del gobernante no afecta a la soberanía, que es el puro origen del poder y elemento decisivo de cómo se organiza este. El hombre malo no es menos ciudadano que el bueno; de hecho, para Bodino, muchas veces el hombre bueno es peor ciudadano que el malo, dado que siguiendo sus inclinaciones naturales hacia la bondad buscará la soledad, y dedicará su vida a Dios en actitud contemplativa. La meditación y la adoración de Dios nada tienen que ver, de hecho, es contraproducente, con el buen gobierno. La actitud contemplativa marca el carácter de los hombres y consecuentemente los divide. La actitud contemplativa sustrae al hombre de la sociedad, de la vida, para acercarse a Dios y alejarle de los problemas que ha de resolver, lo que no le hará buen gobernante. Como puede observarse el influjo de Maquiavelo, aún a pesar de que es criticado por Bodino, es claro: la primacía del interés de los hombres, de los gobernantes, es lo determinante en el ejercicio del poder y por lo tanto todo lo que no sea útil o acrezca a tal primacía será inútil.

No obstante, este indiferentismo ante las formas de gobierno, Bodino reconoce, en otros pasajes de su obra, que será el monarca absoluto el mejor situado para garantizar la paz y la unidad.

Con Bodino, pues, queda trastocada de manera definitiva la manera de entender la comunidad política, que deja de ser una organización de carácter natural, para constituirse en una amalgama de individuos solo cohesionada entre sí por el poder ejercido por el soberano. Con ello, el *ius* deja de identificarse con el ideal de derecho, para constituir este último un mero instrumento para articular la voluntad del soberano.

## 5. La ruptura jurídica de Hobbes: el nacimiento del Estado

Sobre la base de los presupuestos anteriores, esto es, la ruptura religiosa de Lutero, la fractura ética de Maquiavelo y la formulación del concepto de soberanía de Bodino que autonomiza la comunidad política de sus fundamentos naturales, será Hobbes el auténtico impulsor del nuevo paradigma jurídico y político modernos: el inventor del nuevo Leviatán, esto es, del Estado como

---

<sup>65</sup> Eric VOEGELIN, *op. cit.*, p. 87.

artefacto extraño creado sobre la base del consenso de los hombres con la finalidad esencial de garantizar su coexistencia pacífica<sup>66</sup>.

Hobbes es un filósofo de crisis. La convulsa Inglaterra del siglo XVI orienta toda su obra hacia la investigación de las condiciones sociales necesarias para la paz. El orden social que nace de las guerras de religión, una vez se ha emancipado la política del sustrato católico en el que encontró su origen en siglos anteriores, no puede asentarse sobre el ciudadano orientado naturalmente hacia el bien común como el máspreciado de sus bienes particulares y que encuentra en la política, en la república bien ordenada, la forma más alta de realización personal<sup>67</sup>: al contrario, este nuevo orden social moderno parte de la noción absoluta de libertad formulada por Lutero, entendida esta como expansión ilimitada de la voluntad, y completamente emancipada de la naturaleza, que puede transformar a su antojo. De aquí nace el concepto de hombre común, mónada única ajena al concepto de comunidad, y por tanto, naturalmente asocial, que coexiste con otros hombres en permanente y potencial conflicto. Sobre esta consideración del hombre como átomo independiente construirá Hobbes la sociedad y por ende el Estado, como artificio para garantizar la paz<sup>68</sup>.

En Hobbes viene a cristalizar el principio del interés, el utilitarismo más descarnado, ya intuido y brutalmente defendido por Maquiavelo. Dado que el objetivo primordial del príncipe es el mantenimiento del poder, y cualquier medio es legítimo a este fin, la política carece de cualquier límite. No existen condicionantes externos a la conducta del gobernante, que será buena en cuanto que eficaz con independencia del bien común. Para Hobbes las reglas de la prudencia, las reglas naturales (la justicia, la equidad, la modestia, la piedad) son meras directrices si no están apoyadas, si no se imponen por medio de la autoridad del Estado, dado que de lo contrario sólo podrán aplicarse cuando exista capacidad coactiva de quien las defiende<sup>69</sup>.

Hobbes no asume que exista una situación de decadencia social sino que el estado de los hombres como seres enfrentados entre sí es el «natural». Para Hobbes, el punto de partida de la sociedad es la anarquía, que puede rebrotar en cualquier momento. Para evitar precisamente este «rebrote» es necesario

---

66 Thomas HOBBS, *Leviatán*, Ciudad de Méjico, FCE, 2017, capítulo XVIII.

67 Enrique ZULETA PUCEIRO, «Thomas Hobbes y la idea moderna de la totalidad social», *Verbo* (Madrid), n. 195-196 (1981), pp. 561-583.

68 Michele VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, París, PUF, 2013, pp. 655 y ss.

69 Carl Joachim FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 128.

que los hombres renuncien, en el ejercicio de su voluntad, a la libertad. Algo que realizaran sobre la base de un «contrato social» o acuerdo, que alcanzan a fin de crear un nuevo artefacto al servicio de la paz social, el Estado<sup>70</sup>.

Hobbes no ignora, el concepto de comunidad, que había sido central en los siglos anteriores: sencillamente no lo cree posible, no existe, por la naturaleza péfida de los hombres: el punto para él es el «pacto social», como nuevo fundamento y símbolo de la ciencia política.

La idea de «contrato social» la obtiene Hobbes retorciendo un principio propio del derecho privado, como es el de la «libertad de pacto» de la que gozan las partes con los límites del derecho natural. Concepto clásico que viene a regular las relaciones particulares entre los hombres, pero que no puede llevarse al absoluto y trasladarse a lo social como pretende de manera ahistórica –e imposible– el autor inglés.

La noción de «estado de naturaleza» no es histórica. No ha existido. Hobbes reconoce este hecho y asume que, si bien los individuos no se han encontrado nunca en el «estado de naturaleza», las comunidades políticas estatales y soberanas, en el plano internacional sí lo estarían dado que son seres independientes los unos de los otros y se comportan en cuanto tales<sup>71</sup>. A nivel individual, el estado de naturaleza se construye como un apriorismo metodológico que justifica la necesidad de un Estado, fuerte y poderoso que dirija la vida de los hombres y evite el *bellum omnia contra omnes* y el caos que de otra forma se produce.

El Estado así considerado es válido y eficaz cuanta más seguridad y protección sea capaz de proporcionar a los hombres. Hobbes utiliza aquí el concepto de soberanía elaborado por Bodino, para legitimar la concentración irrestricta de poder en un centro, en el soberano, que sea capaz de ejercer sus funciones para la dominación de los hombres. Y el soberano lo es por el consentimiento de los ciudadanos, que voluntariamente y para alcanzar un bien mayor a su propio interés, como es la paz, se someten a él. Este proceso de sometimiento es irreversible, puesto que la propia configuración del poder soberano exige como una de sus características esenciales que no pueda ser limitado por ninguna regla ni mucho menos por ninguna institución. En Bodino, sólo respondía ante Dios. En Hobbes, sin desconocer del todo la religión, el origen de la política se encuentra en los hombres, no ha de buscarse en otra esfera.

La sociedad es un agregado de moléculas –los hombres– que necesita por tanto del Estado. La legitimidad del Estado no se encuentra en un orden ver-

---

70 Manuel FERNÁNDEZ ESCALANTE, *op. cit.* y Enrique ZULETA PUCEIRO, *op. cit.*

71 Carl Joachim FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 131.



dadero que trascienda la voluntad de los hombres. La normatividad política queda limitada al orden puramente fáctico alcanzado por la fuerza del soberano. El derecho, pues no emana de manera natural de la sociedad como reglas esenciales para arbitrar su convivencia, sino que es un dato que viene dado, impuesto por el soberano. Un instrumento más a su servicio; un elemento básico de coerción para la realización de sus fines. En este punto es interesante señalar que para Hobbes no hay ley injusta: dado que antes del Estado los individuos sólo se rigen por pasiones, cuando, por medio del pacto, acuerdan vivir en comunidad, las reglas de las que se dote esta comunidad son siempre justas, con independencia de su contenido<sup>72</sup>.

Hobbes asume que el pensamiento moderno, sobre la base del método científico ha de sustituir al pensamiento clásico: es un estadio más en su evolución, una necesidad para el progreso. Para Hobbes<sup>73</sup> hay razón y pasión, que proceden de dos clases de conocimiento, matemático y dogmático. El primero está libre de disputas y controversias, porque consiste en comparar cifras y movimientos, de manera neutral, fría, objetiva, indiscutible. En el segundo, por el contrario, no hay nada que no se pueda discutir, dado que compara a los hombres y trata de sus derechos y sus beneficios: tantas veces está la razón en contra de un hombre otras tantas estará el hombre contra la razón. Todo lo escrito sobre justicia y política se encuentra por tanto plagado de teorías contradictorias, irreconocibles, inválidas. Por lo tanto, solo a través de la razón, entendida esta como ejercicio desapasionado del método científico, podrán verificarse los postulados esenciales para la coexistencia de los hombres y con ellos de la ciencia política en cuanto tal.

Con Hobbes, pues, se alcanza la destrucción completa de la Cristiandad y se cierra el círculo: el soberano, en su caso absoluto, ha de gozar de todo el poder, con independencia del bien común, y sobre la base de su voluntad para la protección de unos ciudadanos que, de otra manera, por su natural ambición, se destruirían entre sí. La tiranía estatal como garantía de la paz a través de las leyes, que, sea cual fuere su contenido, son justas en cuanto tales leyes.

## 6. El mecanicismo de la paz de Westfalia

Finalmente, destruida la Cristiandad de la mano de Lutero y el protestantismo, escindida la política de la moral, ordenada la comunidad en torno a sí

---

72 José Manuel PANEA MÁRQUEZ «Soberanía, obediencia y *salus populi* en Thomas Hobbes», *Anuario de Filosofía del Derecho* (Madrid), n. 13 (1997), pp. 265-279.

73 Enrique ZULETA PUCEIRO, *op. cit.*

misma por voluntad del soberano, y creado el artefacto estatal, las monarquías nacionales de la Europa del siglo XVI sólo podrán relacionarse entre sí como corpus estatales a través de pactos y relaciones internacionales reconocidos e instituidos como tales a partir de la paz de Westfalia de 1648.

En Westfalia se abre un camino, el de la razón de estado en sustitución de la antigua diarquía medieval, que inevitablemente alumbrará dos realidades en Europa: la Europa de las nuevas monarquías nacionales –cuyos máximos exponentes serán, con sus diferencias, Gran Bretaña y Francia– frente a la Cristiandad menor de la monarquía hispánica que mantendrá, ya de manera decadente y no sin dificultades, el antiguo orden medieval, articulados en torno a una misma fe, la católica en sus cuatro esferas de dominio territorial: el Sacro Imperio (casi destruido), los reinos peninsulares, las posesiones ultramarinas y el Nápoles hispánico<sup>74</sup>.

Westfalia desgarró el orden medieval, por cuanto que no existirán unas figura imperial y papal en torno a las cuales se organicen las respectivas comunidades políticas, sino Estados soberanos en equilibrio variable, en competencia entre sí, donde la paz del conjunto solo se conseguirá a través de los pactos y alianzas coyunturales que periódicamente alcancen entre ellos<sup>75</sup>. Este nuevo orden internacional no busca una paz armónica, sino una paz inestable, asentada sobre dos principios: (i) el principio de igualdad de los nuevos Estados, que evite la supremacía de cualquiera de ellos sobre los demás y (ii) la no injerencia de un Estado sobre los asuntos de los demás dado que son comunidades nacionales independientes que viven de espaldas entre sí. Con ello queda disuelta la idea de imperio, y, por ende, garantizada la diversidad religiosa, dado que en cada Estado predominará, bien el catolicismo, bien la reforma protestante en cualquiera de sus variantes.

Westfalia vino así a consagrar la soberanía político-jurídica como esencia del Estado y fórmula central de la política y por ende del Derecho. Constituye el corolario, la conclusión ineludible a que avocan las rupturas anteriormente descritas, puesto que a partir de este momento la estatalidad pasa a ser el centro y el concepto básico sobre el que se asentará el naciente *ius publicum europaeum*<sup>76</sup>.

---

74 M<sup>a</sup>. Victoria LÓPEZ CORDÓN, «La paz oculta: propaganda, información y política en torno a Westfalia», *Revista Pedralbes* (Barcelona), n. 19 (1999), pp. 71-93.

75 Luis VILLACAÑAS DE CASTRO, «Nacimiento y despliegue del Estado a partir del modelo de Westfalia», *Res Publica* (Madrid), n. 19 (2008), pp. 313-324.

76 Galo GARCÉS ÁVALOS, *De Augsburgo a Westfalia: El nacimiento del derecho internacional moderno*, Universidad de Lima, <https://repositorio.ulima.edu.pe/bitstream/>

Este nuevo sistema de relaciones internacionales, que ha pervivido hasta nuestros días, no es sino la conclusión a que avoca el principio *cuius regio eius religio* sobre el que se cimentó la paz de Augsburgo de 1554 y que supuso el fin de la primacía de la Iglesia. Si la religión ya no es el denominador común de los pueblos y la referencia inexcusable para su gobierno, y la Iglesia es una más entre varias, se hace necesaria la articulación de Estados soberanos que, bien desde la confesionalidad, garanticen la supremacía de una religión frente al resto a fin de mantener la paz política en un territorio –como en el ejemplo británico donde el monarca es a su vez la máxima autoridad religiosa anglicana– bien mediante la construcción de un nuevo espacio laico-secular donde, desde una pretendida neutralidad, vengán a respetarse distintas creencias religiosas, como bien podría ejemplificar el resultado último del actual caso francés. Laicidad cuyos efectos no resultan positivos, puesto que desdibujan de manera consciente la necesaria presencia de lo religioso en el ámbito público y vienen a sustituirlo por una nueva creencia en los valores «políticamente correctos» que no son sino la muestra del nihilismo relativista contemporáneo.

Desde Westfalia, la Iglesia comienza un lento pero firme declive hacia su completa eliminación de la vida pública y, con ella, una paulatina pérdida del depósito de la *auctoritas* que había legitimado y fundamentado su papel hasta ese momento. El derecho internacional se erige en el nuevo instrumento central para organizar la relación entre los nacientes Estados: pero como mero cascarón técnico vacío de trascendencia, dado que las normas internacionales se constituyen como una herramienta para la mera coexistencia de las naciones que a partir de ese momento se reconocen y construyen. Al igual que en el ámbito infraestatal, en este nuevo sistema no existe referencia universal de comportamiento entre Estados puesto que su independencia y supremacía territorial constituyen la base sobre la que se articulan y desempeñan sus funciones<sup>77</sup>.

Desde Westfalia la historia de Europa pasa a ser la historia del Estado, al arrogarse la estatalidad el monopolio de la política y del Derecho, expulsando de la vida pública a la religión y a las antiguas relaciones de carácter feudal. El reconocimiento de la diversidad foral como clave de la cohesión de un conjunto armónico global, solo se mantendrá, en un proceso decandente, en la monarquía hispánica y puede darse por desaparecido a partir de Utrecht en 1713 y los decretos de nueva planta de 1714.

---

handle/20.500.12724/1727/Garc%C3%A9s\_Avalos\_Galo.pdf?sequence=1&isAllowed=y), 2016, p. 190.

77 Luis VILLACAÑAS DE CASTRO, *loc. cit.*

No es un proceso inmediato, dado que la religión seguirá siendo fundamental en gran parte de la historia posterior, pero será un camino firme hacia la construcción de un espacio laico, pluralista, irreligioso, secularizado, donde el poder estatal como expresión de la primacía de la política sustituye al hecho religioso que queda confinado a la vida privada de cada cual. En palabras de Dalmacio Negro, se opera la sustitución de la religión por la politización y con ello la conversión de la política en una religión, la religión de la política<sup>78</sup>.

La concepción tradicional de la comunidad como un orden creado por Dios, fue reemplazada paulatinamente a partir de Westfalia por la de un orden estatal en torno al monarca<sup>79</sup>. Y será a partir de este momento cuando caiga en desuso la palabra Cristiandad con la que venía a designarse el mundo europeo en sentido abierto, teológico. A partir de Westfalia gana terreno la palabra Europa, pero no solo en un sentido geográfico, sino como expresión jurídico política de un entorno estatal, más neutral, particularista y cerrado, como una expresión de la naciente geopolítica; esto es, una comunidad internacional nacida y ordenada en torno a las relaciones entre Estados como sujetos autónomos de derecho público sin otro criterio que el interés egoísta de cada uno de ellos.

Westfalia ejemplifica el triunfo de lo estatal sobre lo eclesiástico, y trasmuta el interés por la religión hacia la política, y más concretamente la política nacional monopolizada por el Estado a cuyo servicio se postra la ley. La *ratio status* imita a la *ratio ecclesiae* y la relega a mero antecedente, a mero recuerdo histórico en la configuración de Europa.

Será sobre esta base sobre la que la revolución francesa y el posterior liberalismo apuntalarán el concepto moderno de nación, que con sus diferentes corrientes ideológicas, ha venido a constituirse en el centro de la sociedad moderna y de derecho, como mero conjunto de normas solamente legítimas por su proceso de elaboración, no por su finalidad ni por su orientación al bien común.

El esquema de Westfalia, no obstante, está agotado en nuestros días. La articulación del orden mundial sobre el principio de la fuerza ha construido un sistema internacional de naciones donde las superpotencias (económicas o políticas) se atribuyen de manera casi exclusiva esferas de influencia sobre el resto de los estados pretendidamente soberanos que en realidad no son tales. El

---

78 Dalmacio NEGRO PAVÓN, *loc. cit.*

79 Manuel HERRERO SÁNCHEZ, «Paz, razón de estado y diplomacia en la Europa de Westfalia. Los límites del triunfo del sistema de soberanía plena y la persistencia de los modelos policéntricos (1648-1713)», *Estudis. Revista de Historia Moderna* (Valencia), n. 41 (2015), pp. 43-65.

ejemplo estadounidense o chino o en menor medida los casos indio o ruso, dan buena prueba de ello, por cuanto que, bien por loables razones humanitarias o bien por motivaciones de carácter más espurio, se arrojan la posibilidad de intervenir en los territorios de otros estados a su conveniencia.

De manera paralela, el antiguo tablero europeo de Estados ante su incapacidad para subsistir y prestar los servicios y funciones que les estaban encomendados (el principio básico de policía sobre el que se construyen los Estados) trata de sobrevivir a la realidad globalizada organizándose en torno a una nueva organización supranacional, la Unión Europea, que sobre la base de la suma por adición les otorgue volumen suficiente en su defensa. Así, la tecnocracia europea, so capa de su eficiencia y eficacia económica, sustituye a la política nacional en las grandes decisiones, construyendo a su vez un gran artefacto pretendidamente neutral al servicio de las democracias modernas.