



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.1205>

**EL MUNDO DE AYER: LA MONARQUÍA HISPÁNICA. ASPECTOS
FILOSÓFICOS DEL ORDEN POLÍTICO-JURÍDICO
DE LA MODERNIDAD CATÓLICA**

***THE WORLD OF YESTERDAY: THE HISPANIC MONARCHY.
PHILOSOPHICAL ASPECTS OF THE POLITICAL-LEGAL
ORDER OF CATHOLIC MODERNITY***

PILAR PENA-BÚA
Universidad Loyola Andalucía

Recibido: 06/07/2022

Aceptado: 25/01/2023

RESUMEN

El artículo analiza los aspectos filosóficos que sostienen la concepción del poder en la Monarquía hispánica, deudora de la renovación del pensamiento católico que llevan a cabo los autores hispanos de los siglos XVI y XVII, que cristalizará en una modernidad católica ajena al universo filosófico y político salido de la Reforma y la Ilustración.

Palabras clave: Escuela de Salamanca, Humanismo, Escolástica, Derecho natural, comunidad.

ABSTRACT

This paper analyses the philosophical aspects that ground the conception of power in the Hispanic Monarchy. This conception is the product of the renovation of the Catholic thought brought forth by the Spanish authors during the 16th and 17th centuries, which led to a Catholic modernity apart from the political and philosophical universe produced by the Reformation and the Enlightenment.

Keywords: School of Salamanca, Humanism, Scholasticism, Natural Law, Community.

Era una época hermosa, resplandeciente, aquella en la que Europa era un país cristiano, en la que *una única* Cristiandad habitaba esta parte del mundo humanamente configurada, *un único* y gran interés común unía a las más apartadas provincias de este reino espiritual. Aún sin poseer extensas posesiones de tierra, *un único* jefe guiaba y aunaba a las grandes fuerzas políticas. (Novalis, *La Cristiandad o Europa*).

I. LA MODERNIDAD HISPANA: HUMANISMO Y ESCOLÁSTICA

La monarquía de los Reyes Católicos y sus sucesores, que se denominó *Monarquía hispánica* o *Monarquía de España*¹, y se configuró como *Monarchia Universalis* sobre la base de la *Monarquía Católica Universal* o de la *República Cristiana*, surge como organización política a finales del siglo XV y se consolida en las dos centurias siguientes. Nace, pues, en una época en la que el despertar cultural del Renacimiento está en pleno apogeo y el ambiente general es de cambio social, económico y espiritual. Dos movimientos que actuarán de consuno serán determinantes en su desarrollo: el Humanismo y la reforma de la Iglesia. Los nuevos aires se dejarán sentir en las cátedras universitarias, en el nacimiento de una nueva espiritualidad más metódica y existencial² y en el compromiso con la búsqueda de la verdad práctica: geográfica, política, económica e intelectual.

1 Miguel Artola, *La Monarquía de España* (Madrid: Alianza Editorial, 1999).

2 M^a Jesús Fernández Cordero, “Vestir la librea de Cristo. Huellas de espiritualidad martirial en San Juan de Ávila”, *Archivo Teológico Granadino* 85 (2022): 93-127, doi.org/10.47035/atg.2022.85.4993. Simona Langella, “Perspectiva mística desde la mirada sanjuanista”, *Cauriensia* XVI (2021): 19-37, doi.org/10.17398/2340-4256.16.19.

Un hito importante para el Humanismo hispano fue el redescubrimiento, en la segunda mitad del siglo XIV, de las obras aristotélicas *Ética a Nicómaco* y la *Política*. Relevante porque suscitó el interés por los problemas prácticos, por hablar de los asuntos públicos, de la responsabilidad del monarca respecto a sus súbditos, de la participación del pueblo en la potestad legislativa³, etc., cuyo fruto más logrado cosechamos en las contribuciones de la Escuela de Salamanca al derecho, la economía, la teoría política y la teología. Pero la Escuela salmantina no es comienzo, sino colofón de una modernidad que se inicia en el siglo XIV con la recepción del estagirita⁴, conduce en el XVI a la renovación del derecho y la política sobre textos de Aristóteles y partiendo de la teología, y culmina con la reforma católica que, tras el concilio de Trento, se aplicará a toda la Iglesia, y donde la labor de los teólogos españoles fue destacada.

Un rasgo privativo del Humanismo hispano es el desarrollo de una dimensión política e histórica de carácter patriótico, cuyos rasgos podemos encontrar anticipadamente en la literatura castellana de la Edad Media⁵; una Edad Media española que autores como J. A. Maravall consideran que es la menos ‘medieval’ de los países europeos, pues en ella se manifiestan con especial pujanza lo nacional-territorial y lo nacional-comunitario que caracterizan a lo moderno, lo que ofrecería importantes ventajas para el éxito de la propia Monarquía hispánica⁶. Los Reyes Católicos tenían una clara vocación de unidad política permanente, que se había convertido ya en una realidad con el matrimonio real y que para la Corona y los españoles de entonces se vio afianzada con la conquista de Granada, el descubrimiento de América, el rescate del Rosellón, las acciones militares en Italia y África... Desde la unidad la posibilidad de la hegemonía, es decir, la capacidad de dirección puesta al servicio de un proyecto político globalizador, se abrió como una posibilidad real; cuando en 1530 es coronado emperador Carlos en Bolonia, afirma Melquiades Andrés, “fue como una

3 Autores como Alonso de Madrigal, Fernando de Roa o Pedro Martínez de Osma, considerado como el “renovador del peripatetismo en la Universidad de Salamanca (...) legítimo antecesor de los grandes peripatéticos españoles del siglo XVI”. Joaquín Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía española*, tomo II, (Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943), 569. Los comentarios del Osmense a Aristóteles están publicados: *Pedro de Osma y su Comentario a la Ética de Aristóteles*, ed. por José Labajos Alonso (Salamanca: Upsa, 1996); *Pedro de Osma y Fernando de Roa: Comentario a la Política de Aristóteles*, I-II, ed. por José Labajos Alonso (Salamanca: Upsa, 2006).

4 Pilar Pena Búa, “La «Escuela Moderna» en la Salamanca del siglo XV”, en *La universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media*, coord. por Miguel A. Pena, Luís E. Rodríguez-San Pedro Bezares (Salamanca: publicaciones Upsa, 2014), 407-434.

5 Gifford Davis, “The Development of a National Theme in Medieval Castilian Literature”, *Hispanic Review* 3/2 (1935): 149-161.

6 José A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV al XVII)*, tomo II (Madrid: Revista de Occidente, 1972), 549-556.

borrachera colectiva de la empresa descubridora y misionera, del imperio regenerado, de la *universalitas humana y christiana*”⁷.

La renovación de la teología escolástica llevada a cabo por los autores de la Escuela de Salamanca, dando acogida a lo mejor del Humanismo (uso de fuentes positivas, conocimiento de los autores clásicos, cuidado de la forma literaria, interés por los problemas de la vida real iluminados desde la Revelación, etc.) frente a un escolasticismo abstracto y desencarnado, da paso a un pensamiento moderno, escolástico y humanista a la vez, que sin renunciar al elemento racional-filosófico en el discurso sobre Dios, enriqueciéndose con las aportaciones de las *ciencias profanas*, tendrá un papel crucial y eficaz en un momento histórico complejo necesitado de respuestas ante situaciones inéditas: el Nuevo Mundo, la Reforma y sus consecuencias políticas y religiosas, Trento, etc. En la confluencia de lo nuevo del Humanismo con la renovación de la Escolástica, como estructura de pensamiento capaz de salvaguardar el discurso católico, hallamos la entraña de la singularidad hispana y el núcleo de la modernidad católica, que modelará también el orden político-jurídico de los reinos americanos: una comprensión del mundo que tiene como eje configurador lo católico y la catolicidad.

La consideración del género humano como una totalidad, que en términos teológicos significa la oferta de salvación a todos los hombres (todos pueden salvarse; todos pueden perderse), redundando en un Derecho natural universal que toma cuerpo en el orden político-jurídico, nacional e internacional, al que se le reconoce una función positiva en lo que respecta al perfeccionamiento de la vida humana. El *dictum* de Ovidio, “no es el hombre lobo para los hombres, sino hombre”, lo recoge Vitoria en las *Relecciones*, interpretando la relación jurídica en el seno de una mutua pertenencia de los hombres entre sí en la sociedad⁸ y lo retomará Hobbes, hijo de una tradición distinta, en sentido contrario al poeta y al teólogo. Esta comprensión antropológica universal subyace a todo el planteamiento político-jurídico de los autores españoles, y conduce a una comprensión de lo público como servicio al bien común, y a una visión del derecho del hombre como hombre⁹. Pero se trata de una *forma mentis* que desborda lo

7 Melquiades Andrés, *La teología española del siglo XVI*, tomo II (Madrid: BAC, 1976), 7.

8 “Y como se dice en el *Digesto* (*De justitia et Jure*, Ley *Ut vim*, 1, 1, 3): *La naturaleza ha establecido el parentesco entre todos los hombres*. De donde resulta que es contrario al derecho natural que el hombre se aparte del hombre sin causa alguna. *Pues no es lobo el hombre para otro hombre* -como dice Ovidio-, *sino hombre*”. *Sobre los Ind.* Rel. I sobre los títulos legítimos, prop. 2.

9 Afirma Suárez del Derecho de gentes: “La razón de esta parte y de este derecho es que el género humano, por muy dividido que esté en distintos pueblos y reinos, siempre tiene alguna utilidad, no sólo específica sino también -por decirlo así- política y moral: a ella se refiere el precepto natural

dogmático-religioso y la adscripción a una institución, que se abre a una catolicidad, a una forma de *ser* y *estar* en el mundo, que permea todo el orden mundano¹⁰.

La Monarquía hispánica no se entiende desde la individualidad de los Estados o desde la soberanía de los Estados particulares, que se establecen como consecuencia de la paz de Westfalia (1648), sino desde el corporativismo medieval renovado: la aplicación de la idea eclesiológica de cuerpo místico de Cristo a la comunidad política. La idea de cuerpo significa unidad sobre la multiplicidad de las partes y de esa unidad nace el orden: “ius universatis consistit in uno”¹¹. Unidad que no considera a los hombres, como señala Suárez, individualmente ni como una multitud agregada sólo accidentalmente, sino como comunidad en cuanto unida moralmente para la realización de su fin¹². Se trata, pues, de una unidad orgánica y armónica de partes entrelazadas entre sí jerárquicamente; cada parte o cada reino es un cuerpo místico, una unidad, que se funda sobre todo en la cooperación moral de todas sus partes para la realización del fin de la comunidad política: el bien común.

Dos sentidos de modernidad se dan en Europa: la ilustrada, que entrega lo temporal a la racionalidad individualista, reconociendo únicamente los fines particulares de cada Estado, y que rige evolucionada en las sociedades actuales; y la modernidad hispánica o católica que, reconociendo la libertad y dignidad de todos los seres humanos y la comunidad de fines de los hombres sobre la tierra; consciente de la indigencia de la naturaleza humana, del hecho de que los seres humanos no pueden prescindir de la mutua ayuda, desarrolla una política de sentido universalista asentada en el concepto de ‘comunidad’, que ve en lo social una organización distinta a la masa de individuos, a una mera coexistencia de grupos con intereses afines, así como al producto de principios abstractos (raza, pueblo, nación, etc.).

del mutuo amor, el cual alcanza a todos, aun a los extraños de cualquier pueblo”. *Tratado de las leyes* II, 19,9. Utilizamos la edición preparada por José. R. Eguillor: *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, I-VI (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968).

10 El hispanista Lewis Hanke afirma que “la decisión de la Corona Española” de no considerar a los indios “como esclavos naturales de acuerdo con los dictados de Aristóteles se convierte en uno de los hitos de un largo camino, aún en construcción, que lentamente conduce a una civilización basada en la dignidad del hombre, es decir, de todos los hombres”. Lewis Hanke, *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1968), 338.

11 Raimundo de Peñafort, *Summa iuris*, editado por Rius Serra (Barcelona: Universidad de Barcelona, 1945), 121.

12 *Tratado de las leyes* III, 9,7.

II. EL MARCO FILOSÓFICO DEL ORDEN POLÍTICO-JURÍDICO

Como afirmó J. A. Maravall, “hasta con frecuencia los elementos nuevos se presentarán como con vestimenta tradicional”¹³, ya que aquello que se renueva es el *modelo de Cristiandad* en el marco de la Monarquía Universal con el apoyo de una copiosa doctrina política y jurídico-moral de origen agustiniano y aristotélico-tomista, y de un Humanismo teocéntrico que con lenguaje y actitudes nuevos ensalza la dignidad del hombre, su libre albedrío y sus capacidades. Los teólogos juristas, de Vitoria a Suárez, retornan a la tradición para enfrentar los problemas de su propio tiempo mediante la actualización del Derecho natural, fundamento de la Monarquía hispánica, que fija ciertas notas en el poder del gobernante y en el régimen de gobierno.

La distinción del Aquinate del orden natural y sobrenatural es la clave de bóveda de la teoría político-jurídica. Lo *natural* es lo humano, lo exigido por la misma esencia humana, lo causado por los principios de la naturaleza humana, es lo creado. La distinción del Doctor medieval obedece a criterios filosóficos no teológicos, no alude a creyentes y no creyentes, que *secularizan* el orden civil al situarlo independiente de la jurisdicción de la Iglesia: “el derecho divino, que procede de la gracia, no abroga el derecho humano, que se funda en la razón natural”¹⁴. De la sociabilidad natural humana surge la comunidad política (familia, gremios, municipios...) no es, pues, producto de la sola razón y se constituye independientemente del poder político, al margen de ingenierías sociales o planificaciones estatales; el poder está llamado a ‘conocerla’ y ‘reconocerla’, no a ‘crearla’.

El *zoon politikon* aristotélico no es la nota característica de la concepción tomista, sino el *homo christianus*: si el hombre aristotélico encuentra la realización de su existencia en la *polis*, el *homo christianus* está orientado hacia un fin trascendente y esto, entre otras cosas, como un animal político¹⁵. No obstante, el ejercicio de la vida virtuosa, el *bonum vivere* aristotélico, es el objetivo a partir del cual se establece el orden político, ya que el bien propio sólo se logra con la ayuda de los otros, sólo se alcanza si se realiza el bien común de la comunidad política. Así, comunidad y bien común cristalizan en una comunión (*cum et unum*) cuando se poseen y comparten bienes en común, ya que el bien propio

13 José A. Maravall, *Estado Moderno y mentalidad social*, tomo I (Madrid: Revista de Occidente, 1972), 17.

14 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, c. 10, a. 10, <https://hig.com.ar/sumat/index.html>.

15 Tomás de Aquino, *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes* (Argentina-México: Ed. Porrúa, 2004), lib. I, cap. I, 332.

queda ligado al bien común de la sociedad política, que se constituye como comunidad y no como mera coexistencia voluntaria o contractual¹⁶. Comunidad porque comparte un marco de sentido, previo a cualquier tipo de preferencia individual, que acoge el todo significativo, que favorece los vínculos intrínsecos respetando la pluralidad de manifestaciones, lo común diferencial y específico¹⁷, en contra de la uniformización del todo colectivo.

El bien común político se refiere a lo que el Aquinate señala como *bien de orden*, distinto de los bienes particulares, instaurado por los actos justos en el seno de una comunidad a cuyo servicio está la ley humana¹⁸, cuyo fin mayor es precisamente la articulación de todos los bienes por medio de la virtud de la justicia y, dado que interviene la virtud, se trata ante todo de una coordinación moral. El bien común político es *participación* en el Bien Común Trascendente, alternativa frente a la absolutización de lo político, que permanece siempre relativizado; además, la armonización ordenada del bien del individuo y el bien de todos evita esencializar el Estado (totalitarismo, nacionalismo) o diluirlo en la mera satisfacción de deseos individuales (liberalismo). La vocación de la comunidad política tiene su fin en el Sumo Bien Trascendente, bien común último de todos los hombres; y aunque este objetivo escape a sus posibilidades, es el verdadero fin de la vida social. No puede haber orden sin este fin último¹⁹.

Existe, pues, un orden anterior al pensamiento que lo conoce, dotado de necesidad, y universalmente válido; un mundo exterior cuya existencia no

16 “La sociedad humana radical es ante todo, una comunidad y no una coexistencia; reconoce orígenes religiosos y naturales y no simplemente con-vencionales o pactados; posee lazos internos, no solo voluntario-rationales, sino emocionales y de actitud”. Rafael Gamba, *Tradición o mimetismo* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976), 37.

17 *Ibid.*, 36.

18 Con estas palabras se dirige Felipe II a las Cortes de Toledo de 1559: las leyes “Pocas bastan y que se guarden, porque si no dan rienda para lo contrario (...) Las que hicierdes sean conformes á la ley de Dios, convenientes para el exemplo y útil del buen vivir, por lo que, han de corresponder con la ley natural y á la conservación, fin para que se instituyeron las buenas leyes. Sean honestas, no tengan imposibilidad según su naturaleza proporcionada á la de los subditos, como la medicina á la enfermedad y complexión del enfermo; que no tengan escuridad, para que no les puedan dar siniestras interpretaciones y enfrenen el arbitrio del executor con autoridad que sea sobre los hombres, no contra, pues seria violencia usada para útil y satisfacción de sí misma, y la ley para ayudar á otros”. “Extracto de la proposición leída en las Cortes de Toledo de 1559”, en *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla*, tomo V, publicadas por la Real Academia de la Historia (Madrid: Impresores de la Real Casa, 1903), 799.

19 *Contra Gentiles* I, 3, 64: “El fin último de la divina voluntad es su propia bondad, y el más próximo a él en las cosas creadas es el bien del orden de todo el universo, pues a él se ordena, como a un fin, el bien particular de cada ser, como lo menos perfecto se ordena a lo más perfecto, que es el motivo por el cual una parte cualquiera está supeditada al todo. Así, pues, lo que más cuida Dios en las cosas es el orden universal. Por lo tanto, es gobernador universal”. Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, tomo I (Madrid: BAC, 1952).

depende de las condiciones *a priori* del ser, cuya realidad es previa, supuesto de todos los restantes supuestos posibles o, dicho de otra manera, existe una fuente de lo verdadero por encima del hombre e independiente de su voluntad. Aplicado al orden político-jurídico, éste no es creado por la razón humana, sino que viene dado: los fines no dependen de la libre disposición de los gobernantes, sólo están a su arbitrio los medios para alcanzarlos. El derecho es un orden racional que se aprehende sondeando la naturaleza íntima de las cosas; la actividad política no queda reducida a la voluntad de los gobernantes, brota del conocimiento del orden inscrito en las cosas, de la cadena jerárquica del ser, que debe ser descifrada para alcanzar su sentido. Por eso el teólogo y el filósofo se ocupan de temas jurídicos y políticos; postura que defendió Vitoria contra la acusación de intrusismo de los teólogos en asuntos de gobierno²⁰; en este sentido escribe Domingo de Soto:

Y no es que esté prohibido a los teólogos tomar para sí este cargo, que podrá parecer más propio de los juriconsultos, siendo que el derecho canónico nació de las entrañas de la teología, y el civil, de la filosofía ordinaria de las costumbres; y, por tanto, al teólogo pertenece acomodar el derecho canónico a la ley evangélica, y al filósofo, examinar el civil con los principios de la filosofía. Por esto Cicerón (*de lege*. lib. 1) opina que la ciencia del derecho no se ha de sacar del decreto del pretor ni de las doce tablas, sino más bien de los secretos de la filosofía. Y hasta, añade, la explicación dudosa de la ley es más bien ignorancia del derecho que ciencia²¹.

Ignorancia porque el saber político y jurídico analiza el conocimiento global del orden y coincide “con las entrañas mismas de la filosofía”, es decir, con el acto de ser no con el acto de conocer. En sentido estricto tendríamos que hablar no de filosofía política, sino de *filosofía de la política*, de penetración de la razón en el *hacia dónde* debe ir la política; de *filosofía de la ley* no de filosofía del derecho, de indagación de la razón para la consecución de la justicia; porque se trata, en última instancia, de una *ordenación* o exigencia de perfección del hombre en la convivencia social para devenir libremente aquello que es metafísicamente.

La Monarquía hispánica se ubica en esta cosmovisión, en este *universum* político-religioso, ajena al *pluriversum* que traerá consigo la denominada razón

20 *Sobre el poder civil*: “El oficio del teólogo y su campo de investigación es tan vasto que ninguna discusión, ningún asunto parecen ser ajenos a su profesión ni a su estudio”. Francisco de Vitoria, *Sobre el poder civil*, editado por Luis Frayle (Madrid: Tecnos, 1998), 5. Lo mismo argumentará Suárez en el prólogo del *Tratado sobre las leyes*.

21 Domingo de Soto, *Tratado de la Justicia y del Derecho*, libros I-II (Brussels: New Direction y Fundación Civismo, 2020), lib., c.1, a.1.

moderna, que construye un mundo metafísico dependiente del sujeto pensante e independiente del mundo exterior, del ser concreto; el fundamento del orden ya no es el ser, sino la conciencia: el orden ontológico y objetivo cede paso al orden lógico y subjetivo de la razón autónoma, como vemos en Grocio o en Hobbes²². Así, el último por qué de la política y del derecho algunos lo encontrarán en la voluntad del legislador (voluntarismo, positivismo...); otros en las capacidades del ser humano (activismo, subjetivismo...). La solución hispana se encuentra en la misma naturaleza del ser de las cosas, que intrínsecamente tienden por sí mismas al cumplimiento de sus exigencias íntimas, y recaban cumplir su finalidad en la armonía de la vida humana y social.

Esta *forma mentis* católica, universal, conduce a un ideal de gobierno como arquetipo político que la Monarquía hispánica encarnó en Europa (hasta la división religiosa provocada por la Reforma y la consolidación del proyecto ilustrado de la racionalidad como criterio de la autonomía de lo temporal), y mantuvo en los reinos americanos. Los límites políticos, jurídicos y morales que la comprensión iusnaturalista le impone no permiten equipararla con las monarquías constitucionales contemporáneas o pretéritas, como la monarquía absoluta, ni con la concepción moderna de Estado soberano, sea democrático o autocrático. En la Monarquía hispánica se trataba de la concepción del poder civil dentro de la Cristiandad o civilización cristiana, que no significa teocracia ni poder absoluto. Fue un régimen de gobierno fundado en el derecho natural, en el consentimiento de los pueblos sujetos a ella y en los límites naturales del poder político.

III. EL PACTISMO HISPÁNICO

La organización político territorial de la Monarquía hispánica en el terreno jurídico se denominó monarquía compuesta o de agregación²³, en la que un territorio quedaba vinculado al conjunto superior mediante una unión *aeque principaliter*, que salvaguardaba el particularismo de los reinos por encima de aquellos otros rasgos que éstos pudieran compartir. El resultado político de las

22 “Los pensadores filosóficos del siglo XVII no sentían la necesidad de una “teología moral”. Más bien estaban convencidos de que el concepto mismo de esa teología era una contradicción en los términos. Pues ellos habían aceptado el principio estoico de la “autarquía” de la razón humana. La razón es autónoma y suficiente”. Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, décima reimpr. (México: FCE, 2004), 204.

23 Jon Arrieta Alberti, John H. Elliot, eds., “Forms of Union: The British and Spanish Monarchies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”, *Rev Cuadernos* 5 (2010); José Andrés-Gallego, Conrad Russell, dirs., *Las monarquías del Antiguo Régimen, ¿monarquías compuestas?* (Madrid: Ed. Complutense, 1996).

uniones *aeque principaliter* es el que describió el jurista Juan de Solórzano, a propósito de su experiencia en las Indias, apoyándose en Soto y Suárez: “Todos estos reynos se hall[a]n unidos y constituy[e]n como una monarquía...”, no obstante dicha unidad, “los reynos se han de regir y gobernar como si el rey que los tiene juntos lo fuera solamente de cada uno de ellos”²⁴. Destaca, en primer lugar, la falta de homogeneidad entre los reinos, que conformaban un conjunto pre-estatal complejo y plural; en segundo lugar, la relación única, exclusiva y directa que tenía cada reino con el rey, cabeza de un cuerpo unido. La consecuencia de esto último es que el monarca era titular particular (no genérico) de cada potestad territorial: el rey de Castilla era obedecido en Vizcaya no por ser rey de Castilla, sino por ser Señor de Vizcaya.

La explicación de Solórzano se ubica en lo que García Gallo llamó pactismo hispánico²⁵, una filosofía político-jurídica que hunde sus raíces en los fundamentos medievales del constitucionalismo español: si bien Dios es la causa eficiente de la sociedad y del poder²⁶, la designación del titular del poder corresponde a la comunidad, por lo tanto, el pacto tiene su origen en la naturaleza social del ser humano, que funda la comunidad (*pactum societatis*) y, posteriormente, la comunidad traslada el poder político mediante un pacto de sujeción (*pactum subiectionis*); pacto reversible en caso de desviación grave, de forma que el poder pervive en la comunidad. La idea que subyace al pacto es la teoría aristotélica de *comunidad perfecta*; cada reino es un *todo*, una comunidad a la que nada falta para el cumplimiento de sus fines; por ello, independientemente de que el poder sea ejercido en exclusiva por el rey, no cabe hablar de enajenación plena del poder de la comunidad a favor del gobernante, sino sólo de traslación del mismo, quedando así superada cualquier visión feudalista del poder del monarca o de sus delegados.

Elías de Tejada define la monarquía tradicional como “una monarquía

24 Juan Solórzano Pereira, *Política Indiana* (Madrid: Biblioteca Nacional, 1648), lib. IV, cap. XIX, 671, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000134097>. Aunque las Indias eran bienes de realengo incorporadas al patrimonio real por concesión directa del papa Alejandro VI (bula *Intercaetera* de 4 de mayo de 1493), no *aeque principaliter* como Aragón o Navarra, el régimen jurídico institucional fundado por los Reyes Católicos se proyectó y consolidó en estos territorios. La Monarquía indiana contaba con una administración independiente bajo un Consejo propio (con el mismo rango que el Consejo de Castilla), una legislación propia (Leyes de Indias) y un sistema de instituciones particulares que custodiaban y guardaban las libertades, costumbres y fueros de sus vasallos en el Nuevo Mundo, lo que impide considerar a las Indias como colonias.

25 Alfonso García Gallo, *Manual de Historia del Derecho español*, tomo I (Madrid: Artes Gráficas y Ediciones, 1979), 745-754.

26 Escribe Vitoria en *Sobre el poder civil*, 14-15: “Y, si las repúblicas y sociedades humanas están constituidas por derecho divino o natural, también lo estarán aquellos poderes, sin los que no podrían subsistir las repúblicas”.

federativa y misionera, varia y católica, formada por manojos de pueblos dotados de peculiaridades de toda especie (...) pero, eso sí, todos unidos por dos lazos indestructibles: la fe en el mismo Dios y la fidelidad al mismo Rey”²⁷. La Monarquía hispánica era algo más que una mera yuxtaposición de reinos bajo un mismo rey. De la unión de reinos y señoríos bajo una misma corona nacían una serie de vínculos que les habían de conferir una nueva cohesión, en un mundo donde el común deber de obediencia a un mismo monarca establecía un fuerte lazo entre todos sus súbditos, similar a una gran familia con un padre común revestido de *auctoritas*: legitimidad histórica, fidelidad a lo jurado, fe compartida, comunidad-comunión y tradición histórica (continuidad, renovación creativa e identidad generacional) son sus notas.

Inserto en el marco de la Cristiandad medieval, el pacto parte de unos presupuestos teológicos y filosóficos: los pactos se establecen dentro de un orden social contemplado no como algo artificial sino como algo que procede de la naturaleza humana, de forma tal que el orden político, como hemos afirmado, no nace de la convención o voluntad humana, sino que, teniendo a Dios como autor, el pacto halla sus límites en el orden natural de las cosas y la justicia. Nos encontramos ante condicionamientos éticos y religiosos más que políticos, en el sentido que la modernidad ilustrada otorga a este vocablo, ya que el oficio (*officium*) de rey, en sintonía con la visión trascendente del destino del poder temporal propio de la Cristiandad, consistía en plasmar la voluntad de Dios utilizando la vía del Derecho. Se trata de la estrecha ligazón existente entre el oficio de rey y la recta administración de la justicia, pues nace por y para ella, a la que hay que añadir su correlato más directo y concreto representado por el bien común. Por lo tanto, el ejercicio de la potestad real está gravemente condicionado por el logro de un ideal de justicia²⁸. En este marco se ubica el ideario del poder político del pueblo frente al rey, expresado por Isidoro de Sevilla al completar

27 Francisco Elías de Tejada, *El Franco-Condado hispánico*, 2ª ed. aumentada y corregida (Sevilla: Ed. Jurra, 1975), 19.

28 Los Reyes Católicos en las Cortes de Madrigal de 1476 afirman: “Y como el (Dios) hizo sus vicarios a los rreyes en la tierra e les dio gran poder en lo temporal, cierto es que mayor seruicio auverá de aquestos e mas le son obligados que aquellos a quien menor poder dio. Y esta tal obligación quiere le sea pagada en la administración de la iusticia, pues para esta les prestó el poder. E para execucion della les hizo rreyes e por ella rreynan”. *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla*, tomo IV (Madrid: Real Academia de la Historia, 1882), encabezamiento, 1. Carlos V aconseja a Felipe II: “Hijo, habéis de ser muy justiciero y mandad, siempre a todos los oficiales de ella que la hagan recta y que no se muevan ni por afición ni por pasión, ni sean corruptibles por dádivas ni por ninguna otra cosa, ni permitáis que por ninguna manera del mundo ellos tomen nada (...). Esta virtud de la justicia es la que nos sostiene a todos, causando a Nuestro Señor que de tanta misericordia usa con nosotros”. Manuel Fernández Álvarez, *Corpus documental de Carlos V* (1539-1548), tomo II (Salamanca: CSIC, USAL, Fundación Juan March, 1975), 91-92.

la frase del poeta Horacio, *Rex eris, si recte facias*, con el agregado cristiano *si non facias non eris*²⁹, que recogen las *Siete Partidas* de Alfonso X, que comparan los autores del Renacimiento y del Barroco y que sentencia Quevedo: “a vuestro cuidado, no a vuestro albedrío, encomendó las gentes Dios nuestro Señor”³⁰.

En cuanto al contenido de lo pactado, aunque el poder que ejerce el rey es *absoluto*, está sometido a la ley; es titular de un poder limitado intrínseca y extrínsecamente a las exigencias de su fin y a la legalidad que le precede, sea de carácter divino, natural o consuetudinario, es decir, sometido a la ley de Dios –parcialmente al Pontífice³¹– y al derecho y fuero de cada hombre o grupo sobre los que reinaba³². El pacto tiene límites verticales y horizontales; el acuerdo no puede ser un instrumento para modificar de forma arbitraria la personalidad propia de los reinos o acabar con sus derechos y estructuras. Afirma Suárez: “(...) el reino no es comparable con los otros bienes o con la administración de la dote, porque el reino es como un oficio que incumbe a la misma persona a quien se confiere, y su razón de ser no es tanto esa persona como aquellos que han de ser gobernados”³³. Finalmente, el principio *princeps legibus solutus*, que le otorgaba al monarca la plenitud del poder legislativo en el que se incluía tanto la facultad de dar las leyes como la no sujeción al derecho positivo, queda abrogado. Como señala Vallet de Goytisolo, es un modelo de gobierno limitado porque su capacidad legislativa se halla condicionada por las atribuciones de una sociedad orgánicamente constituida, de manera que al rey no le era posible legislar sin las Cortes, ni hacer pragmáticas y rescriptos en contra de las constituciones generales, ni otorgar privilegios en contraposición con ellas o en contra de otros privilegios primeramente jurados³⁴.

29 Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (Madrid: BAC, 2004), IX, 3,4.

30 Francisco de Quevedo, *Escritos políticos* (Madrid: Editora Nacional, 1941), 17.

31 Suárez, al igual que Vitoria, se opone a las doctrinas imperiales y a las tendencias del agustinismo político, es decir, a subsumir el orden natural en el orden sobrenatural [Henri X. Arquillière, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media* (Granada: Universidad de Granada, 2005), 38], así como a la primacía del Pontífice como señor del orbe [*Tratado de las leyes* I, 3.7.8; en Vitoria la cuestión es tratada en *Relecciones sobre los indios* II, 1-6], ya que el Papa en las cosas temporales sólo tiene potestad indirecta y en orden a los asuntos espirituales. Pero tampoco el Emperador es señor universal del orbe, carece de título justo y de origen legítimo para dictar leyes civiles que obliguen a todo el mundo; su coronación por el Papa le reviste de cierto grado de dignidad y autoridad para dirimir contiendas entre príncipes católicos por evitar daños a la Iglesia [*Tratado de las leyes* III, 8,9].

32 Rafael Gamba, “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española”, *Verbo* 503/504 (2012): 241-242.

33 *Tratado de las leyes* III, 9,12.

34 Juan B. Vallet de Goytisolo, *Estudios sobre Fuentes del Derecho y Método jurídico* (Madrid: Ed. Montecorvo, 1982), 638.

IV. SUPREMA AUCTORITAS VS. SOBERANÍA EN SUÁREZ

El pensamiento político-jurídico de Suárez sigue siendo hoy objeto de atención en abundantes artículos y monografías. Continúa suscitando adeptos y críticos, éstos creen hallar en el jesuita la semilla de lo mucho que la modernidad ha aportado de funesto al mundo del pensamiento. No podemos abordar aquí, por razones obvias, la valoración de Suárez en relación con el pensamiento filosófico moderno, pero cabe decir sucintamente lo siguiente: se inscribe al jesuita de manera indiscutible en la ‘modernidad’, la cuestión es, ¿a qué ‘modernidad’ da aliento el Eximio? ¿A la ‘modernidad’ secularizada y racionalista salida de la Reforma y afianzada por la Ilustración? ¿O a la ‘modernidad’ católica que surge de la renovación de la tradición agustiniana y tomista y asume en su temporalidad creativa lo mejor del pensamiento moderno, el Humanismo teocéntrico, para dar alcance a las tesis católicas? Ciertamente la ‘modernidad’ que ha triunfado es la primera, hasta el punto de que tal denominación se le aplica en exclusiva; sin embargo, esta circunstancia no debería impedir señalar que hubo otra ‘modernidad’ que vio truncada su evolución política y social, en cuyo seno el jesuita amplió horizontes, al igual que hicieron sus predecesores, pero ajeno al abandono del poder temporal a una racionalidad político-jurídica emancipada, fundamento del Estado moderno y la teoría del pacto social.

Suárez reflexiona en un contexto histórico en el que la Cristiandad deja paso a ‘Europa’, conjunto de Estados independientes de raíz cristiana sin unidad religiosa; en el que asoman concepciones racionalistas e individualistas que acabarán configurando el Estado moderno y en el que el proyecto imperial de Carlos V se había transformado en el servicio de España a la unidad católica del orbe. En este escenario la novedad del jesuita reside en el grado de valoración del Estado, y no ya de la antigua sociedad civil, como entidad política soberana que en su orden carece de superior, aunque no independiente y separado del todo social sobre el cual se asienta. Propone así una monarquía nacional fuerte y concentrada sin abandonar la concepción clásica de la Monarquía hispánica. Sólo nos aproximaremos de manera muy sucinta al concepto de ‘soberanía’ en Suárez para evidenciar las raíces tradicionales de su pensamiento.

En el año 1576 Bodino publica *Los seis libros de la República*, obra que rompe con el constitucionalismo medieval: afirma que el monarca no debe estar sometido en nada a los Estados, pues, de otro modo, “no sería ni príncipe ni soberano y la república no sería ni reino ni monarquía”³⁵; añade que las

35 Juan Bodino, *República*, I,8. Jean Bodin, *Los seis libros de la República*, selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala, 3ª ed. (Madrid: Tecnos, 1997).

instituciones corporativas en general dependen de la voluntad del soberano, “sin cuyo consentimiento no existe ningún colegio”³⁶; define la soberanía como “el poder absoluto y perpetuo de una República”³⁷, calificándolo de “no limitado en poder, ni en responsabilidad, ni en el tiempo”³⁸ y, aunque el príncipe se halla obligado a las leyes de Dios y de la naturaleza, “lo que no es lícito es que el súbdito contravenga las leyes de su príncipe so pretexto de honestidad o de justicia”³⁹. Como hemos advertido, los límites verticales y horizontales existían en la concepción tradicional del poder, el monarca no ejerce un poder ilimitado por encima de los cuerpos sociales, lo que sería incompatible con el pactismo hispánico⁴⁰. Suárez no responde al moderno concepto de soberanía bodiniano no es, como el francés, un jurista injertado en lo político, donde lo político se estructura únicamente sobre el Derecho público. Se mantiene, por el contrario, en la *suprema auctoritas* o *suprema potestas* de la Monarquía tradicional.

El consentimiento comunitario reviste para Suárez una importancia decisiva, junto con la naturaleza social y libre del ser humano, que remiten a Dios como autor de todo lo natural. Sobre el *pactum societatis*, caracterizado como propiedad natural del todo social⁴¹, al quedar éste constituido como una persona moral colectiva⁴², se establecen las condiciones constitucionales de la comunidad y del poder político (*pactum subiectionis*). Si en la tradición aristotélico-tomista la constitución del pueblo en cuerpo social y en unidad política era simultánea, en Suárez, previo al contrato político, la comunidad se constituye en sujeto activo y de derecho para poseer capacidad de consentimiento. Pero no se trata de la abdicación de uno (la comunidad) a favor del otro (el soberano)⁴³; lo

36 *Ibid.*, III,7.

37 *Ibid.*, I,8.

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 Elías de Tejada relata que cuando Gaspar de Añastro vierte al castellano en 1591 *Las Repúblicas* de Bodino, “cathólicamente enmendadas”, “pone entre sus correcciones la de que los hispánicos no pueden aceptar la noción de soberanía, debiendo sustituirla por la de ‘suprema auctoritas’; dado que la soberanía es poder ilimitado por encima de los cuerpos sociales, mientras que la ‘suprema auctoritas’ implica que cada cuerpo político, incluidas las potestades del monarca, está encerrado dentro de unos límites”. Francisco Elías de Tejada, *El Franco-Condado...*, 227.

41 El poder no emana de las libertades humanas enajenadas ni de la suma de individuos; no se encuentra en persona individual, tampoco lo está en todas, porque “no se ve de quién pueda recibir este poder toda la multitud de los hombres: no de los mismos hombres, porque no pueden dar lo que no tienen” [*Tratado de las leyes* III, 2,1], sino que es caracterizado como propiedad natural del todo social que tiene a Dios por origen.

42 “Afirmo —en segundo lugar— que este poder no aparece en la naturaleza humana hasta que los hombres se juntan en una comunidad perfecta y se unen políticamente”. *Tratado de las leyes* III, 3,6.

43 Tesis que sostiene André de Muralt, *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez* (Madrid: Ed. Istmo, 2002), 155-157.

que refuerza el jesuita es el valor del asentimiento y el concepto de comunidad: (1) se recaba la aquiescencia de los miembros (respeto a la libertad); (2) en orden a un fin (valoración teleológica); (3) que como sociedad política se constituye en cuerpo místico: el titular del poder y la comunidad, miembros de un mismo cuerpo, ocupan una situación objetiva, sometida a regla, es decir, limitación del poder que a la cabeza le corresponde sobre los miembros y consideración de los miembros que actúan en beneficio del colectivo. Diferencia entre una concepción social mecanicista y una organicista. Ahora bien, el acto de transmisión de la potestad al gobernante mediante consentimiento de la comunidad⁴⁴, determinando una forma de gobierno, pertenece al ámbito del derecho humano positivo. Ninguna forma de gobierno existe por ley natural, todas son válidas si no vulneran la ley divina o natural; la opción del Eximio fue la monarquía de tradición hispánica, a la que llama “monarquía perfecta”.

Una vez verificada la transmisión del poder por la comunidad al rey, éste lo adquiere de un modo íntegro: el rey pasa a ser el único soberano y señor del reino⁴⁵, pero sujeto a la constitución que le ha otorgado el pueblo⁴⁶. El poder del rey no es parte de una estructura normativa de potestades, planificada por el derecho positivo, de carácter constitucional y administrativo, sino una potestad personal y contextualizada obligada por el *pacta sunt servanda* que ninguna de las partes puede cambiar unilateralmente ni tampoco dejar de cumplir mientras sigan vigentes⁴⁷. El pueblo conserva el derecho de resistencia activa en caso de tiranía en el ejercicio del poder, se trata del derecho natural a la legítima defensa que el pueblo nunca puede enajenar⁴⁸.

44 *Tratado de las leyes* III, 4,2.

45 *Defensa de la fe* III, 3,4. Utilizamos la edición preparada por José. R. Eguillor: *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, I-II (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970).

46 Le recuerda a Jacobo I: “Debe entenderse que se estableció a manera de un pacto por el que el pueblo transfirió al príncipe el poder con la carga y obligación de cuidar del Estado y gobernarlo, y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición: por ese pacto quedó firme y estable la ley real, o sea, la ley acerca del poder real”. *Defensa de la fe* III, 2,12. *Tratado sobre las Leyes*, III, 4,9: “(...) este poder se halla en la comunidad por entrega inmediata de Dios y de esta forma la comunidad lo transfiere al soberano para que haga uso de él como verdadero y como quien lo tiene en virtud de su cargo”. *Tratado sobre las Leyes*, III, 19,6: “En ellas [las monarquías perfectas] el poder soberano lo tiene el emperador, el rey o cualquier otro que no tiene superior en lo temporal, pues, como consta por la manera ordinaria de gobernar, a él le traspasa el pueblo su poder absoluta y sencillamente”.

47 Afirma Abril Castello: “(...) el régimen monárquico puro le parece, en principio, una institución casi irreversible porque implica derechos adquiridos no sólo por la comunidad y los ciudadanos sino por parte de terceros (el Rey y sus sucesores). Sobre todo en función de los pactos originarios entre pueblo y Monarquía, que son bilaterales, sinalagmáticos y onerosos”. Vidal Abril Castello, “Derecho, Estado, Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez”, *Revista de Estudios Políticos* 210 (1976), 142.

48 “Si el rey su legítimo poder lo convirtiera en tiranía abusando de él en manifiesta ruina del

Suárez institucionaliza la Monarquía cuando la aleja de la voluntad particular del soberano, que no adquiere un derecho sino una responsabilidad; que no posee el reino como propiedad sino como oficio o carga personal⁴⁹, y cuando le somete a las leyes y a las condiciones específicas de su cargo. El poder del rey es una potestad política suprema en su orden, pero no es soberana; el monarca no es depositario de un poder divino directo, por encima de la comunidad y la ley, únicamente responsable ante Dios⁵⁰. El rey debe gobernar y legislar con justicia, los actos soberanos de gobierno y jurisdicción quedan limitados por el Derecho natural: el bien común, la rectitud y las condiciones pre-jurídicas e institucionales. La legitimidad, validez y subsiguiente obligatoriedad de sus ordenanzas dependen de ello: “En efecto, el legislador humano no tiene una voluntad perfecta (...) puede mandar cosas injustas; sin embargo, no tiene poder para obligar con leyes injustas, y por eso, aunque mande cosas injustas, tal precepto no es ley, porque no tiene fuerza ni valor para obligar”⁵¹.

Por otra parte, el rey puede modificar el derecho vigente en el reino (*derecho privado* no derecho público constitucional⁵²) y otorgar dispensas a terceros en virtud de su *auctoritas* jurídica, pero el contenido de la ley, así como las concesiones, sigue subordinado a la necesidad prescriptiva del Derecho natural y ello, entiende Suárez, por una razón importante: “La intención y voluntad del príncipe que da la ley debe ajustarse a la intención de Dios que da el poder; más aún, la eficacia obligatoria de la ley más depende de la intención de Dios que de la del legislador particular”⁵³. La ley no remite a relaciones causales, sino a una regla de acción, derivada racionalmente y querida como obligatoria por Dios. Dios es el origen del poder legislativo y de la “eficacia obligatoria de la ley”, por lo tanto, el rey está limitado en su ejercicio por la razón de ser del orden político. La Monarquía no tiene un fin en sí misma sino el de la comunidad, de la cual el rey es su expresión⁵⁴.

Estado, el pueblo podría hacer uso de su poder natural de propia defensa, pues de éste nunca se privó”. *Defensa de la fe* III, 3,3.

49 Ver nota 33.

50 *Defensa de la fe*, III,2,10: “Ningún príncipe tiene su autoridad inmediatamente de Dios (...) Este es el gran axioma de la teología”.

51 *Tratado de las leyes* I, 9,4.

52 “En este sentido, los múltiples textos suarecianos en que se afirma que, en definitiva, el Soberano puede cambiar el Derecho civil y que sólo está sometido a las leyes civiles *en cuanto a su fuerza directiva* son claramente ilustrativos *si se los interpreta y entiende en su verdadero sentido y contexto*. Porque, efectivamente, Suárez se refiere ahí al «Derecho civil» ya en un sentido técnico más moderno y preciso (como verdadero *Derecho privado*) y no en cuanto que engloba también al Derecho público constitucional”. Abril Castello, “Derecho, Estado, Rey...”, 152.

53 *Tratado de las leyes* III, 35,11.

54 *Tratado de las leyes* III, 9,12.

En Suárez, concorde con la tradición hispánica, la *suprema auctoritas* invalida una comprensión absolutista o voluntarista del poder, y deroga el principio *princeps legibus solutus* mediante una serie de limitaciones que obligan y cercan la *auctoritas* jurídica y política del rey.

V. A MODO DE SÍNTESIS

La escala de categorías sobre las que se asienta la Monarquía hispánica presupone la idea de jerarquía o principio jerárquico, que muestra el horizonte en el que se integran todas las cosas visibles e invisibles: existe un orden de realidad establecido por Dios, previo a la voluntad humana, y sobre el cual ésta no puede disponer. Cuando este *universo* comienza a desmoronarse, en los albores de la primera modernidad, lo que acontece es un cambio en el marco de sentido general que afecta a todas las capas de la experiencia humana. Este derrumbe puede observarse en el giro desde la epistemología del realismo al nominalismo, con el que se perdió el fundamento epistemológico del orden jerárquico al destruirse la objetividad de los símbolos y los conceptos; así como en el giro de una teología que presupone una analogía entre el reino de la naturaleza y el reino de la gracia, a una teología, la protestante, que establece una antítesis entre naturaleza y gracia, con lo cual se socava el fundamento teológico de un orden jerárquico y se vuelve ilegítima toda representación de lo divino en el mundo.

Sin embargo, los autores hispanos de los siglos XVI y XVII mantienen la tradición tomista ampliando sus posibilidades gracias a la purificación de muchos defectos propios de la Escolástica decadente anterior. El Humanismo teocéntrico, asentado en la tendencia consustancial del cristianismo a asumir todo lo humano, repercute en el beneficio del despliegue de todas las virtualidades humanas: la dignidad, la libertad, la razón, la cultura, etc. La modernidad católica, de Vitoria a Suárez, se cifra en el esfuerzo de *re-creación* del pensamiento católico asumiendo críticamente lo mejor de su presente (Humanismo) sin renunciar a lo mejor del pasado (Escolástica).

La modernidad católica se asienta en la coherencia del orden jerárquico, una posición conciliadora, respetuosa, entre lo divino y lo humano, supuesto ineludible del Humanismo teocéntrico. Desprenderse del núcleo teológico conduce a una interpretación exclusivamente antropocéntrica de la realidad y a una concepción de lo político racionalista y mecanicista, en la que el fin de la ley es la justicia, pero el príncipe es su único intérprete, pues de otro modo no sería soberano. La formación de un derecho racionalmente calculado para ordenar a la sociedad de una determinada manera ofrece como resultado una antropología

política completamente distinta a la representada por la Monarquía hispánica, cuya idea de ‘reino’ es incompatible con la concepción moderna del Estado soberano⁵⁵.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abril Castello, Vidal. “Derecho, Estado, Rey: monarquía y democracia en Francisco Suárez”. *Revista de Estudios Políticos* 210 (1976): 129-188.
- Andrés-Gallego, José, Russell, Conrad, dirs. *Las monarquías del Antiguo Régimen, ¿monarquías compuestas?* (Madrid: Ed. Complutense, 1996).
- Andrés, Melquiades. *La teología española del siglo XVI*, tomo II. Madrid: BAC, 1976.
- Aquino, Tomás de. *Suma Teológica*, <https://hcg.com.ar/sumat/index.html>.
- Aquino, Tomás de. *Suma contra Gentiles*, tomo I. Madrid: BAC, 1952.
- Aquino, Tomás de. *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes*. Argentina-México: Ed. Porpúa, 2004.
- Arquillière, Henri X. *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- Arrieta Alberti, Jon y Elliot, John H. eds. “Forms of Union: The British and Spanish Monarchies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries”. *Riev Cuadernos* 5 (2010).
- Artola, Miguel. *La Monarquía de España*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Bodin, Jean. *Los seis libros de la República*, selección, traducción y estudio preliminar de Pedro Bravo Gala, 3ª ed. Madrid: Tecnos, 1997.
- Carreras y Artau, Joaquín. *Historia de la Filosofía española*, tomo II. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943.
- Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*, décima reimpr. México: FCE, 2004.
- Davis, Gifford. “The Development of a National Theme in Medieval Castilian Literature”. *Hispanic Review* 3/2 (1935): 149-161.
- Elías de Tejada, Francisco. *El Franco-Condado hispánico*, 2ª ed. aumentada y corregida. Sevilla: Ed. Jurra, 1975.
- Fernández Álvarez, Manuel. *Corpus documental de Carlos V (1539-1548)*, tomo II. Salamanca: CSIC, USAL, Fundación Juan March, 1975.
- Felipe II. “Extracto de la proposición leída en las Cortes de Toledo de 1559”. En *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla*, tomo V, editado por Manuel Colmeiro, 798-800. Madrid: Impresores de la Real Casa, 1903, <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=16930>.

55 Este artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación “El Humanismo en sus textos y contextos: identidad, tradición y recepción”, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Referencia: PID2020-114133GB-I00.

- Fernández Cordero, M^a Jesús. “Vestir la *librea de Cristo*. Huellas de espiritualidad martirial en San Juan de Ávila”. *Archivo Teológico Granadino* 85 (2022): 93-127, doi.org/10.47035/atg.2022.85.4993.
- Gambra, Rafael. *Tradición o mimetismo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976.
- Gambra, Rafael. “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española”. *Verbo* 503-504 (2012): 241-251.
- García Gallo, Alfonso. *Manual de Historia del Derecho español*, tomo I. Madrid: Artes Gráficas y Ediciones, 1979.
- Hanke, Lewis. *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1968.
- Langella, Simona. “Perspectiva mística desde la mirada sanjuanista”. *Cauriensia* XVI (2021): 19-37, doi.org/10.17398/2340-4256.16.19.
- Maravall, José A. *Estado moderno y mentalidad social (Siglos XV al XVII)*, tomos I- II. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- Muralt, André de. *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Madrid: Ed. Istmo, 2002.
- Pena Búa, Pilar. “La «Escuela Moderna» en la Salamanca del siglo XV”. En *La universidad de Salamanca y el pontificado en la Edad Media*, coord. por Miguel A. Pena, Luís E. Rodríguez-San Pedro Bezares, 407-434. Salamanca: publicaciones UPSA, 2014.
- Peñafort, Raimundo de. *Summa iuris*, editado por Rius Serra. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1945.
- Quevedo, Francisco de. *Escritos políticos*. Madrid: Editora Nacional, 1941.
- Reyes Católicos. “Los Reyes Católicos en las Cortes de Madrigal de 1476”. En *Cortes de los Antiguos Reinos de León y de Castilla*, tomo IV, editado por Manuel Colmeiro, encabezamiento, 1. Madrid: Real Academia de la Historia, 1882, https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=16930.
- Sevilla, Isidoro de. *Etimologías*. Madrid: BAC, 2004.
- Solórzano Pereira, Juan de. *Política Indiana*. Madrid: Biblioteca Nacional, 1648. http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000134097.
- Soto, Domingo de. *Tratado de la Justicia y del Derecho*, libros I-II. Brussels: New Direction y Fundación Civismo, 2020.
- Suárez, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, I-VI, editado por José. R. Eguillor. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968.
- Suárez, Francisco. *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo*, I-II, editado por José. R. Eguillor. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Vallet de Goytisolo, Juan B. *Estudios sobre Fuentes del Derecho y Método jurídico*. Madrid: Ed. Montecorvo, 1982.

Vitoria, Francisco, de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, 3ª ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1975.

Vitoria, Francisco, de. *Sobre el poder civil*, editado por Luis Frayle. Madrid: Tecnos, 1998.

Pilar Pena-Búa
Departamento de Humanidades y Filosofía
Universidad Loyola Andalucía
Campus Sevilla
Avda. de las Universidades s/n
41704 Dos Hermanas, Sevilla (España)
<https://orcid.org/0000-0001-5605-6490>