

## SEGUNDO PREMIO

### FADRIQUE FURIÓ CERIOL: EL PRECURSOR DEL ESTADO LAICO EN ESPAÑA

#### FADRIQUE FURIO CERIOL: THE PRECURSOR OF THE SECULAR STATE IN SPAIN

HÉCTOR ÁLVAREZ GARCÍA

Doctor en Derecho e Historia  
Profesor-Tutor de la UNED

**Resumen:** El objeto de este trabajo es analizar las ideas y los principios basulares de la teoría laica del Estado de Furió Ceriol, preceptista valenciano de mediados del siglo XVI. La línea discursiva de este artículo pretende resaltar las sustanciales diferencias que la separan respecto a la concepción escolástica del poder: el príncipe cristiano, hegemónica en la España moderna preilustrada.

El tratadista valenciano preconiza un nuevo modelo político: la monarquía limitada. Su filosofía del Estado, que no tuvo gran predicamento porque implicaba una ruptura con el pensamiento teológico-político tradicional, enuncia –ya en esta época temprana– los principios liberales que han fundado el progreso y la modernidad en Occidente: la política es la ciencia del Estado, el fundamento racional del poder, la división de poderes y el pluralismo.

**Abstract:** The purpose of this paper is to analyze the ideas and the basic principles of the secular State theory of Furio Ceriol, a Valencian theorist of the mid-sixteenth century. The line of reasoning of this article aims to highlight the substantial differences that separated

it from the scholastic conception of power –the Christian prince– which was predominant in the modern pre-Enlightenment Spain.

The Valencian scholar praises a new political model: the limited monarchy. His philosophy of the State, which was not well received as it implied a break with the traditional theological and political thought, enunciates –at such an early time– the liberal principles who founded progress and modernity in the West: politics is the science of the State, the rationale of power, the division of powers and the pluralism.

**Palabras clave:** pluralismo, tolerancia, monarquía limitada y división de poderes

**Keywords:** pluralism, tolerance, limited monarchy and separation of powers

Recepción original: 18/11/2015

Aceptación original: 15/03/2016

**Sumario:** 1. La Ciencia del Estado. 2. El pluralismo religioso. 3. El *Rey en Consejo*. 4. Bibliografía.

## 1. LA CIENCIA DEL ESTADO

En el ocaso del Medievo, la corrupción sistémica de la Iglesia –fiel reflejo de la degradación moral de la sociedad europea– la enfrentó a una encrucijada: «Mantener la doctrina e imponer la reforma de las costumbres o mantener la corrupción de las costumbres justificándola mediante la profesión de nueva doctrina»<sup>1</sup>.

La Contrarreforma y la Segunda Escolástica española pretendieron corregir las costumbres y conservar la doctrina político-teológica del príncipe cristiano. Lutero y Maquiavelo, sin embargo, prefirieron justificar o aceptar la perversión natural del hombre por medio de teorías rupturistas inéditas.

«Maquiavelo y Lutero se encuentran ante la decadencia moral del Renacimiento, ven el mal a su alrededor, se sienten pesimistas, desesperan de remediarlo y buscan la manera de acomodarse a él. Maquiavelo construye una doctrina social: hay que gobernar al hombre sin pensar en hacerle bueno, en Política puede ser peligrosa la Moral. Lutero levanta una doctrina religiosa: la salvación nada tiene que ver con las obras, aun el justo en todos sus actos peca. El orden externo

---

<sup>1</sup> ARAGÜÉS PÉREZ, F., *Lutero y Rousseau. Su influencia en la ideología del liberalismo capitalista*, Zaragoza, 1947, p. 25.

nada tiene que ver con una moral que no puede imponerse ni aun en el orden interno. Para organizar la corrupción humana atender a la moral sería insensato.»<sup>2</sup>

Maquiavelo, siguiendo las huellas de Marsilio de Padova<sup>3</sup>, arrumba el paradigma teológico-político medieval –fundamento divino del poder– y preconiza un modelo político que gravita sobre la legitimidad racional o humana –laica– del Estado<sup>4</sup>.

En efecto, el florentino instaura en Occidente un nuevo principio o máxima de gobierno: la política no es teología sino ciencia –la ciencia del Estado– y, por tanto, un saber autónomo<sup>5</sup>, laico<sup>6</sup> y mecanicista<sup>7</sup> del gobierno –la razón de Estado<sup>8</sup>–, cuya impronta –como veremos– se hará patente en Furió Ceriol.

«(...) la máquina del Estado es un sabio y elaborado artificio para cuyo gobierno hace falta un conocimiento profesionalizado (esta idea fundamental para el político del Renacimiento es plenamente asumida por Furió). (...) el gobierno de la sociedad civil es algo que está inscrito en la naturaleza (y no en una u otra ley divina); siendo así que las

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 54 y 55.

<sup>3</sup> Cfr. BAYONA AZNAR, B., «Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada», *Foro Interno*, 7, 2007, pp. 11-34 y *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*, Madrid, 2007.

<sup>4</sup> Advértase la notable influencia doctrinal que Aristóteles ha ejercido en el pensamiento político occidental en orden a la construcción de la teoría laica del Estado.

<sup>5</sup> «[El secretario florentino] rompe la unidad del universo moral al separar uno de sus aspectos –el político– de su contorno ético y religioso» (CAMPANELLA, T., *Aforismos políticos*, traducidos por Mariano Hurtado Bautista y nota preliminar de Antonio Truyol y Serra, Madrid, 1956, p. 14).

<sup>6</sup> «El humanismo cívico maquiaveliano es enteramente laico. El secretario florentino no cree en un Dios autor de la naturaleza; ni siquiera discute sobre ello. La vida humana se determina por los afectos y fuerzas naturales: amor y odio; ansia de ventura y de venganza; ambición de poder y de gloria; apego a la tradición e inclinación al cambio; vanidad, ingratitud, miedo. En este mundo no tiene cabida Dios ni la moral» (TORRES DEL MORAL, A., «La obra y el método de Maquiavelo: una teoría de y para la acción política», *Revista de Derecho Político*, n.º 30, 1989, p. 81).

<sup>7</sup> «Se pone [Maquiavelo], colocado en la fría neutralidad de un propósito meramente operativo, a idear y a procurar consecuciones prácticas, efectividades en el gobierno del príncipe; no en el *buen gobierno*, sino en el gobierno a secas; ¡y tan a secas! En el gobierno más secamente, mecánicamente y desnudamente instrumental que haya podido concebir ingenio tan agudo y despiadadamente lógico como el del florentino» (SEMPRÚN GURREA, J. M.<sup>a</sup> de, «Furió Ceriol. Consejero de príncipes y príncipe de consejeros», *Cruz y Raya*, n.º 20, 1934, p. 36).

<sup>8</sup> «La idea de la razón de Estado significa el descubrimiento de un logos propio de la política y del Estado, la develación de una esfera de la realidad que no gira en torno a Dios ni al diablo, ni a lo bueno ni a lo malo, sino en torno al poder. La sabiduría política consistirá, de un lado, en el conocimiento de esa razón de Estado; y, de otro, en aceptar sus correctas conclusiones como guía para la acción» (TORRES DEL MORAL, A., *Estado de Derecho y democracia de partidos*, Madrid, 2010, p. 46).

cosas naturales se conocen por la razón, el gobierno humano de los humanos es asunto propio de la humana razón.

Se plantea, entonces, la cuestión del conocimiento de los hechos naturales –a la sazón hechos políticos–, que se convierte en prioritaria para dominar el conocimiento de la ciencia del Estado y del gobierno.»<sup>9</sup>

Furió Ceriol, Bodino y Maquiavelo sostienen que el dominio de la política se logra aplicando el método empírico-analítico, característico de las ciencias naturales, a los hechos políticos, singulares y pretéritos –historia civil: cíclica, ejemplar y pedagógica<sup>10</sup>– en orden a decantar por medio de la razón –empirismo racionalista<sup>11</sup>– principios generales y ciertos, aplicables tanto a la realidad política de su tiempo como a la futura ya que la naturaleza humana es inmutable: «Cualquiera que compare el pasado y el presente verá que todas las ciudades, todos los pueblos, han estado siempre y están todavía animados por los mismos deseos y pasiones»<sup>12</sup>.

«La Historia para Bodin y para Maquiavelo constituye una experiencia que engloba todo el pasado y esclarece el presente; las leyes que se deducen de ella permiten a un jefe sagaz prever y orientar la vida política; proporcionan, además, al que medita sobre ellas una filosofía de los pueblos, que ensanchará su punto de vista y su comprensión de los acontecimientos. Revela a quien sabe leerla y penetrarla la marcha y la evolución de los estados, sus enfermedades, su degeneración y su muerte. No es ni el azar, ni la ineluctable fatalidad, ni una providencia trascendente lo que dirige las transformaciones de los pueblos y de los reinos, sino las condiciones específicas de cada caso.»<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> RISCO, A., «El empirismo político de Fadrique Furió Ceriol», *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n.º 29, 1977, p. 148.

<sup>10</sup> «Es la historia retrato de la vida humana, dechado de las costumbres i humores de los hombres, memorial de todos los negocios, experiencia cierta i infalible de las humanas acciones, consejero prudente i fiel en qualquier duda, maestra en la paz, general en guerra, norte en la mar, puerto y descanso para toda suerte de hombres» (FURIÓ CERIOL, F., *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, II).

<sup>11</sup> «Lo que encontramos en Furió es una clara prefiguración racionalista: tenemos que recoger, primero, la experiencia de la historia para elaborar, luego, racionalmente esta experiencia. Su concepción alejaría al valenciano de un racionalismo de tendencia apriorística y matemática, aproximándolo, más bien, al que dimana de un empirismo sensualista del tipo elaborado por la escuela inglesa. Parecen sostener esta interpretación la importancia otorgada a la caracterología y el papel desempeñado en la obra por la experiencia sensible. Así el Consejero: «(...) ni dirá por la vida cosa que primero no la haya visto de sus propios ojos i tocado con sus mismas manos»» (RISCO, A., *op. cit.*, pp. 152 y 153).

<sup>12</sup> MAQUIAVELO, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, I, 39.

<sup>13</sup> NAMER, E., *Machiavel*, París, 1961, p. 198, citado por MECHOULAN, H., *Razón y alteridad en Fadrique Furió Ceriol*, Madrid, 1978, pp. 56-57.

La filosofía política de Maquiavelo rechaza fantasear con repúblicas perfectas. Hunde sus raíces en la realidad, por eso sus máximas y principios de gobierno están preñados de pragmatismo político y no pueden juzgarse con criterios éticos o morales.

«Su propósito fue (...) determinar normas de eficacia y una cosa es que su aplicación lograra el efecto buscado, y otra diversa, en la que Maquiavelo no se propuso entrar, el calificar éticamente los actos realizados en conformidad con esas normas.

(...) la realidad arrastraba a Maquiavelo a una política pragmática, arbitraria y subjetiva, sin conexión con el íntegro fin honesto de la naturaleza humana, ni propósito que trascienda más allá del hecho concreto a que la disposición soberana se refiere.»<sup>14</sup>

En España, la razón de Estado era una técnica política a la que habían recurrido monarcas de la altura de Fernando de Aragón o Carlos I e incluso la alta jerarquía eclesiástica<sup>15</sup>.

La primera obra de Maquiavelo introducida en nuestro país fue *Del arte de la guerra*, traducida por Diego de Salazar en 1535. A mediados del Quinientos penetran los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, vertida al castellano por Juan Lorenzo Otevanti, cuyo privilegio de impresión, concedido por el Emperador, revela la favorable opinión del poder político respecto a la ideología maquiavélica<sup>16</sup>. De *El príncipe*, sin embargo, no se publicó una traducción hasta el siglo XIX, pero circuló clandestinamente desde finales del Quinientos.

El Concilio de Trento acendró la ortodoxia católica, lo que propició que la Santa Sede y la Inquisición española condenaran a Maquiavelo incluyéndolo en los Índices de libros prohibidos.

La Contrarreforma impugnaba la consideración autónoma de la política como ciencia y la supeditaba a la moral y a los dogmas católicos –*ancilla theologiae*– en orden a conservar la secular injerencia de la Iglesia en los asuntos temporales. Hasta las postrimerías del siglo XVII, la política maquiaveliana fue definida por los teólogos tri-

---

<sup>14</sup> FERNÁNDEZ DE VELASCO, R., *Referencias y transcripciones para la historia de la literatura política en España*, Madrid, 1925, pp. 22 y 23.

<sup>15</sup> Cfr. MARAVALL, J. A., «El siglo del Barroco», *Estudios de historia del pensamiento español*, vol. III, Madrid, 1984, pp. 42-45.

<sup>16</sup> «Por quanto por parte de vos Juan Lorenço Otevanti, vezino desta villa de Valladolid, me fué hecha relación que sabiendo que nos para nuestra recreación leemos algunas veces en un libro intitulado los discursos de Nicolao Machiavelo, que está escripto en lengua toscana y por ser muy útil y provechoso para qualquier príncipe le auiaades traducido en lengua castellana, y le queriades embiar al serenísimo Príncipe Don Philippe» (citado por TIERNO GALVÁN, E., «El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español», *Anales de la Universidad de Murcia*, n.º 4, 1948, p. 911).

dentinos como «el conjunto de medios impíos e inmorales por los que se pretendía el engrandecimiento personal o colectivo»<sup>17</sup>. Los políticos, prácticos de esta perversión, sufrían el estigma de ser calificados como ateos y como enemigos del Estado.

«Nicholas Machiavelo era hombre impío, y sin Dios, así su doctrina (como agua derivada de fuente inficionada) es turbia y ponzoñosa, y propia para atosigar á los que bebieren de ella. Porque tomando por fundamento, que el blanco á que siempre debe mirar el Príncipe, es la conservación de su Estado, y que para este fin se ha de servir de cualesquiera medios, malos ò buenos, justos ò injustos, que le puedan aprouechar, pone entre estos medios el de nuestra santa religión, y enseña, que el Príncipe no deue tener mas cuenta con ella de lo que conuiene a su Estado. Y que para conservarle deue algunas veces mostrarse piadoso aunque no lo sea: y otras abrazar cualquier religión por desatinada que sea (...) Los Hereges, con ser centellas del Infierno, y enemigos de toda Religión, profesan alguna Religión; y entre los muchos errores que enseñan mezclan algunas verdades. Los Políticos y discípulos de Machiavelo no tienen Religión alguna, ni hacen diferencia que la Religión sea falsa o verdadera, sino si es apropósito para su razón de Estado. Y así, los Hereges quitan parte de la Religión, y los Políticos toda la Religión. Los Hereges son enemigos descubiertos de la Iglesia Católica, y como tales nos podemos guardar: mas los políticos son amigos fingidos, y enemigos verdaderos y domésticos, que con beso de falsa paz matan como Judas; y vestidos con piel de Oveja, despedazan como Lobos el ganado del Señor; y con nombre y máscara de Católicos, arrancan, destruyen y arruinan la Fe Católica. (...) ¡O locos y desvariados los que se dexan arrebatarse de esta corriente, y llegan a un punto de tan estremada miseria y ceguedad, que vienen á negar (si no con sus palabras, con sus consejos y vanas razones de Estado) que no hay Dios, y que no tiene providencia de los Estados!»<sup>18</sup>

Esta posición ideológica se basaba en la perfecta identidad príncipe-hombre, y, por tanto, se consideraba que un buen príncipe tenía que ser un hombre bueno, para lo cual era esencial que respetase fielmente en su vida privada y pública el ideario católico tridentino<sup>19</sup>.

La acción política real debía estar presidida por el temor a Dios, es decir, el miedo a morir y a ser juzgado de forma desfavorable por el Supremo Hacedor. Siguiendo a Palacios, «el temor es el principio de

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 928-929.

<sup>18</sup> RIVADENEYRA, P. de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados*, «Al Christiano y piadoso Lector».

<sup>19</sup> «Para ser buen político es preciso ser buen católico» (ENRÍQUEZ DE VILLEGAS, D., *El Príncipe en la Idea*, Madrid, 1656, p. 220, citado en *ibidem*, p. 926).

«El oficio más principal del rey es mirar por la religión católica, y conservarla en su pureza» (RIVADENEYRA, P. de, *op. cit.*, I, 17).

la sabiduría porque hace deliberar, y la deliberación, yendo paso a paso, impide que el hombre se precipite como el almendro»<sup>20</sup>

«que por madrugar sus flores,  
sin aviso y sin consejo,  
al primer soplo se apagan,  
marchitando y desluciendo  
de sus rosados capillos  
belleza, luz y ornamento.»<sup>21</sup>

De esta forma siniestra de infundir la prudencia en el príncipe surge la doctrina del *prudencialismo político*, caracterizada por que «no se disocian el fin y los medios, y se busca acertar tanto en el orden de la intención como en el orden de la ejecución»<sup>22</sup>. La prudencia es la máspreciada de las virtudes reales porque es un juicio racional deliberativo –limitado por la fe católica– sobre los casos particulares, que se va perfeccionando con la experiencia. Determina lo que es bueno para los hombres –orden de la intención– y cuáles son los medios aceptables que el rey puede implementar para lograrlos –orden de la ejecución–.

La concepción unidimensional del monarca desconoce que su vida personal y política no se pueden valorar con los mismos criterios porque su naturaleza es disímil: la doble personalidad del príncipe –face-tas pública y privada–. Por ello, extiende las reglas de valoración moral más allá de la esfera íntima del monarca, convirtiéndolas en el parámetro determinante del juicio sobre su gestión política. Este yerro fue advertido en España por Furió Ceriol y refutado dialécticamente en su obra *El Concejo y Consejeros del Príncipe* (1559), en la que sostiene la naturaleza dual del rey y vincula exclusivamente la política con el gobierno terrenal, hurtándole la finalidad religiosa, preconizada por la escolástica.

El preceptista valenciano considera que el príncipe está integrado o compuesto de dos naturalezas: la humana y la real: «En quanto hombre, tiene cuerpo i alma: el cuerpo se ha de conservar no sólo por su ser, sino también por tener mejor aparejo de servir al alma: i ésta conviene sea instituida en aquellas artes que mas necessarias fueren al uso, oficio, obligación i gloria de la segunda persona; porque el cuerpo i alma, digo, el hombre, es el instrumento del Príncipe». Seguidamente, continúa desgranando el argumento con tanta claridad y precisión expositiva que recomienda dejar hablar al autor:

---

<sup>20</sup> PALACIOS, L. E., *Don Quijote y La vida es sueño*, Madrid, 1960, p. 75.

<sup>21</sup> CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*, III.

<sup>22</sup> PALACIOS, L. E., *op. cit.*, p. 22.

«La institución del Príncipe, en quanto Príncipe, es darle regla, preceitos, o avisos tales, con que sepa i pueda ser buen Príncipe. Estas palabras –buen Príncipe– son de mui pocos entendidas, i así vemos sobre ello que muchos hombres dicen razones en apariencia buenas, pero en efeto vanas i fuera de propósito: porque ellos piensan que buen Príncipe es un hombre que sea bueno, i este mesmo que sea Príncipe; i así concluien que el tal es buen Príncipe. Io digo que la mejor pieça del arnés en el Príncipe, la más señalada, i aquella en que más ha de poner toda su esperança, es la bondad; pero no se habla entre hombres de grande espíritu i de singular gobierno, dessa manera, sino como de un buen músico, el cual (aunque sea gran vellaco) por saber perfetamente su profesión de música. Conforme a esta regla dezimos también buen diamante, buen cavallo, buen pintor, buen piloto, buen médico; i esto quizo sinificar el sutil Sanázara quando, hablando en un Papa de sus tiempos, dixo que era mui buen Príncipe, pero mui ruin hombre. De manera que el buen Príncipe es aquel que entiende bien i perfetamente su profesión, i la pone por obra agudamente i con prudencia.»<sup>23</sup>

Estamos ante una inflexión en la doctrina tradicional. La dimensión teleológica de la política –esfera pública del monarca– no presenta una coloración religiosa o teológica, sino inmanente al hombre: el bien común: «Conservarse [el príncipe] con sus vassallos de tal modo que no solamente se mantenga honradamente en su estado i lo estabiezca para los suyos sino que siendo menester lo amplifique»<sup>24</sup>.

«Furió no tenía interés sólo en el bienestar del Estado, sino también en sumo grado en los individuos que forman parte de él. He aquí un punto de desacuerdo fundamental con Maquiavelo, quien mientras se preocupaba por el bienestar del Estado parecía considerarlo como una totalidad, así desatendiendo a los miembros individuales. Los dos aspiraban a la conservación del Estado. Maquiavelo proponía proceder por las vías que conducen directamente a este fin sin reparar en las posibles privaciones sufridas como consecuencia por el pueblo.»<sup>25</sup>

Furió propugna la libertad de acción política del monarca –limitada por la razón<sup>26</sup>– para conseguir sus objetivos de gobierno. Lo que implica el reconocimiento de su independencia respecto a la moral y al credo religioso, pertenecientes a su esfera interna: un buen prínci-

---

<sup>23</sup> *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, «Al gran católico de España, Don Felipe El Segundo».

<sup>24</sup> *Ibidem*, I.

<sup>25</sup> BLEZNICK, D. W., «Los conceptos políticos de Furió Ceriol», *Revista de Estudios Político*, n.º 149, 1966, p. 34.

<sup>26</sup> «La libertad del Príncipe no lo es, quando va fuera razón, porque entonces abuso i servidumbre se llama: entonces es libre quando usa de buena razón, porque de otra es tirano» (*El Concejo y Consejeros del Príncipe*, «La despedida de toda esta obra»).



pe puede serlo aunque utilice medios, formas y procedimientos impropios de una buena persona, ya que lo medular es que «entienda bien i perfetamente su profesión».

Este planteamiento político sitúa al tratadista valenciano en la órbita de Maquiavelo<sup>27</sup>, sin perjuicio de que existan diferencias doctrinales entre ellos. En efecto, el príncipe virtuoso de Maquiavelo conoce la dualidad de medios de los que puede servirse, según lo exija la coyuntura, para el gobierno del Estado: ley y fuerza –*hombre y bestia*–, representada por el mito heleno del preceptor Quirón. La determinación de los medios en atención al objetivo perseguido y las circunstancias del momento faculta al soberano a servirse de todo tipo de resortes: engaño, violencia, injusticia, etc.

«(...) pero, puesto que el primero [ley] muchas veces no basta, conviene recurrir al segundo [fuerza]. Por lo tanto es necesario que un príncipe sepa actuar según convenga, como bestia y como hombre. (...) el hecho de tener por preceptor a un ser que es medio bestia y medio hombre, no quiere decir otra cosa que el príncipe necesita saber una y otra cosa; y que sin ambas naturalezas no podrá mantener su poder»<sup>28</sup>

Furió Ceriol se manifiesta de manera similar en sus *Remedios para el sosiego de las alteraciones de los Estados de Flandes* (1573), en los que expone los dos modos legítimos de hacer política, a saber, «por armas, o por el buen gobierno», representados por la efigie del Minotauro. Esta semejanza en los recursos expresivos evidencia la influencia del florentino en el valenciano. Sin embargo, a pesar de reconocer la utilidad de la violencia<sup>29</sup>, en su pensamiento político prima la razón sobre la fuerza –a diferencia de Maquiavelo que las sitúa al mismo nivel–, en el sentido de que primero hay que explorar los medios pacíficos y sólo cuanto hayan fracasado recurrir a la violencia.

<sup>27</sup> «Un príncipe no ha de tener necesariamente todas las cualidades citadas, pero es muy necesario que parezca que las tiene. Es más me atrevería a decir esto: que son perjudiciales si las posee y practica siempre, y son útiles si tan solo hace ver que las posee: como parecer compasivo, fiel, humano, íntegro, religioso y serio; pero estar con el ánimo dispuesto de tal manera que si es necesario no serlo pueda y sepa cambiar a todo lo contrario. Y hay que tener bien en cuenta que el príncipe, y máxime uno nuevo, no puede observar todo aquello que hace que los hombres sean tenidos por buenos, ya que a menudo se ve forzado para conservar el estado obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad, contra la religión. Por eso tiene que contar con un ánimo dispuesto a moverse según los vientos de la fortuna y la variación de las circunstancias se lo exijan, y como ya dije antes, no alejarse del bien, si es posible, pero sabiendo entrar en el mal si es necesario» (*El príncipe*, XVIII).

<sup>28</sup> *Ibidem*, XVIII.

<sup>29</sup> «Las armas ha probado V. M. hasta ahora valerosísimamente, y con ellas atajado dos mil males y efectuado memorables cosas (...)» (*Remedios para el sosiego de las alteraciones de los Estados de Flandes*).

«Los medios de buen gobierno son prudencia, liberalidad y misericordia. Con tales remedios necesarios es que se gane autoridad y aun muy grande, pues quien habla de perder autoridad por ellos, bien entiendo yo que la potencia, la cual comúnmente usa de las armas por su medio, es adorada por la gente vana, mal fundada en juicio. Pero los sabios y grandes gobernadores tiénela por bestia fiera y no se quieren aprovechar della, mientras puedan echar mano del buen gobierno. De ahí que los poetas figuraron antiguamente el principado en la efigie de Minotauro, de medio arriba hombre, que es el buen gobierno, que ha de ser superior al primero, y de medio abajo bestia, que es la potencia de las armas, que ha de ser la inferior y postrera, y un buen gobernador nunca viene a éstas si no es forzado.»<sup>30</sup>

## 2. EL PLURALISMO RELIGIOSO

El vocablo *tolerar* es empleado con asiduidad en los documentos oficiales de la cancillería de los Reyes Católicos en el último tercio del siglo XV con el significado de «soportar o sufrir algo». Coetáneamente, Pulgar lo traduce como «dejar paso»; «no oponerse severamente a algo» o como sinónimo de «disimular», expresión usada copiosamente en los siglos XVI y XVI<sup>31</sup>. Así, pues, la semántica de la palabra gira en torno al gozne del respeto al diferente, a la diversidad y pluralidad de opiniones, creencias, etc. Estamos ante un término refractario al monolitismo religioso impuesto por la ortodoxia tridentina, que se convirtió en la ideología oficial de la Monarquía Católica, laminando a todo aquél que no se sometiera acríticamente al pensamiento único.

En la pluma de López de Vega leemos una de las primeras ocasiones en las que se utilizó el término *tolerancia*<sup>32</sup>, a la que atribuye un significado moderno. La define como una actitud de respeto hacia la opinión ajena, aunque no se comparta.

«Cortesano. También mi espíritu ha sido siempre amante de la quietud y de la paz, y aun la vista de los que no la aman me molesta. Pero ya que no podemos conseguir lo que deseamos, valgámonos de la tolerancia, siquiera porque no digan que negándoles la virtud de la fortaleza venimos sus murmuradores a padecer la misma falta. Viva-mos y dejemos vivir. Allá se lo hayan con su fiereza o su valor.»<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Cfr. MARAVALL, J. A., *La oposición política bajo los Austrias*, Madrid, 1974, pp. 135-137.

<sup>32</sup> En 1614, ya la emplea Setanti en *Centellas de varios conceptos*. Cfr. BAE, tomo LXV, p. 528, citado en *ibídem*, p. 137.

<sup>33</sup> LÓPEZ DE VEGA, A., *Paradojas racionales escritas en forma de diálogo entre un cortesano y un filósofo*, IV.

Así como Bartolomé de Las Casas fue el filósofo de la tolerancia en el Nuevo Mundo<sup>34</sup>, Furió Ceriol lo fue en la convulsa y ensangrentada Europa del Quinientos, enseñoreada por la insania religiosa. Reprueba el maniqueísmo teológico y rehúsa discriminar a los hombres por sus creencias religiosas.

Considera que el don de la palabra es un atributo natural y común a la especie humana. La alteridad y el intercambio libre de pareceres es el camino para forjar alianzas y hermanar a los pueblos fratricidas europeos, de suerte que a nadie se le debería prohibir la expresión de sus opiniones por motivos ideológicos, religiosos o de nacionalidad.

En la fragmentada *Europa de las creencias* –fruto de la Reforma protestante<sup>35</sup>– la religión y el Estado estaban hermanados hasta el punto de que al extranjero se le encuadraba sistemáticamente como creyente de la religión oficial de su país. El odio a la heterodoxia entrañaba la aversión a la nación que profesaba un culto diferente.

Las reflexiones de Furió Ceriol son asépticas, no están contaminadas por el prejuicio ideológico, sino presididas por la igualdad, que en modo alguno significa igualitarismo ya que se sirve de otros criterios –razón, virtud y justicia– para dispensar un trato desigual a personas y supuestos de hecho no equidistantes:

«El buen Consejero se deve despojar de todos los interesses de amistad, parentesco, parcialidad, bandos, i otros qualesquier respetos; i se vista de una recta i prudente bondad, la qual ni sabe, ni puede, ni quiere favorecer sino a la justicia y virtud. A ésta toma por su sangre, por su parentesco, por su bando, i interesse; a ésta tiene respeto, i fuera della, a nadie. De manera que el Consejero ha de ser de todos, oír a todos, favorecer a todos, sin diferencia alguna, pero con tal, que a

<sup>34</sup> En su obra, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1536), defiende la naturaleza racional y, por tanto, humana de los indios y el respeto a su religión tradicional. Las Casas reprueba la violencia con instrumento evangelizador porque «el modo de mover, dirigir, atraer o encaminar a la criatura racional al bien, a la virtud, a la verdad, a la justicia, a la fe pura y a la verdadera religión, ha de ser un modo que esté de acuerdo a la naturaleza misma de la criatura racional». En efecto, el método propuesto por Las Casas para difundir el Evangelio en las Indias Occidentales fue la dialéctica misionera: «(...) el modo de enseñarles la verdadera religión debe ser delicado, dulce y suave. Pero este modo no es sino la persuasión del entendimiento y la moción de la voluntad» (LAS CASAS, B. de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, edición a cargo de A. Millare, L. Hanke y A. Santa María, México, 1942, pp. 14 y 60).

<sup>35</sup> «La Reforma en el siglo XVI fragmentó la unidad religiosa de la Edad Media y condujo al pluralismo religioso, con todas sus consecuencias para los siglos posteriores. Lo que a su vez propició pluralismos de otros tipos, que acabaron convirtiéndose en un rasgo permanente de la cultura a finales del siglo XVIII» (RAWLS, J., *El liberalismo político*, Barcelona, 1996, p. 18).

aquéllos más que más se acostaren a razón y virtud; i a aquellos menos, que menos se allegaren a razón i virtud. Es uno bueno y virtuoso (i aunque no lo sea), pide cosa justa, i a dicha es de casa del diablo, nascido entre Garamantes i Indios; este tal, es de la nación, de la tierra, de la misma ciudad, del bando, del parentesco, de la misma casa i sangre del Consejero, i como a tal es menester que le favorezca con amor, con todas sus fuerzas i diligencia. Es otro malo (i aunque no lo sea), pide cosa injusta, i por dicha es allegado, o amigo, o pariente del Consejero; esse tal, ni es de la nación, ni de la tierra, ni del bando, ni de los amigos, ni de los parientes del Concejero, i por tanto, no sólo no le ha de favorecer, más aun lo deve reprehender i castigar.»<sup>36</sup>

Reprueba la intercesión divina en las venturas y desgracias de la Monarquía Católica –providencialismo<sup>37</sup>– y censura la candorosa entrega de la Corte al estamento eclesial: «Otros aman tanto el braço eclesiástico que, por aprovecharle a tuerto o a derecho, revolverán todo un reino, porque los tales hombres son mui peligrosos i destruyen el principado»<sup>38</sup>.

Como puede inferirse, esta disonante posición política soliviantó las reaccionarias inteligencias que habían alumbrado una frondosa literatura providencialista. Lo veían como una amenaza que intentaba postrar el secular poder eclesiástico en la esfera temporal para relegerlo al pastoreo de almas.

En 1553 publicó en Lovaina su primera obra, *Institutionum Rethoricarum*. En ella analiza la influencia de las condiciones o circunstancias climáticas, sociales y geográficas en el ser humano en orden a refutar las doctrinas xenófobas que suturaban a los judíos y moros una serie de máculas que les condenaban a la muerte civil, cuando no directamente a la hoguera.

«Pues hay en cada nación costumbres particulares, a las que la palabra habría de acomodarse. Conviene, pues, al orador prudente conocer ante todo los vicios y las virtudes de cada nación, las cuales no se crían tanto en las propias entrañas de los hombres, viniéndoles por el semen o por la raza, cuanto de aquellas otras cosas que se hallan sujetas a la naturaleza del lugar y a las costumbres y modos de existencia en que nos alimentamos y vivimos. Si los cartagineses fueron ladrones y mentirosos... ello no fue por causa de su raza, sino por la naturaleza del lugar, en donde, por el tráfico propio de los puertos, se vieron abocados a que el afán de la ganancia conformase sus hablas

---

<sup>36</sup> *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, II.

<sup>37</sup> «Otros dizen que Dios es servido de hazerlo assí; io no entro en el poder de Dios, pero sé bien dezir, i digo con San Pablo, si son ellos secretarios de Dios, o si han recibido cartas dello firmadas de mano de la Trinidad, con que se asseguren que assí sea, como dizen» (*ibidem*, I).

<sup>38</sup> *Ibidem*, II.

al deseo y a las artes del engaño. Los vicios y virtudes de cada pueblo se explican ya sea por la influencia del clima, ya sea por el comercio de las naciones, ya por la índole propia del lugar.»<sup>39</sup>

La segunda de sus obras, *Bononia*, vio la luz en Basilea en 1556, pero no pasó inadvertida en Lovaina, presa de la ortodoxia religiosa. Prohibida por los Índices Valdés y romano de Pablo IV (1559), este libro, imbuido por el pensamiento de Erasmo<sup>40</sup> y de Castellion<sup>41</sup>, lo envió a la cárcel por preconizar los principios protestantes de la libre interpretación de las Sagradas Escrituras<sup>42</sup> y la relación directa del hombre con Dios. Allí permaneció recluido sólo dos meses ya que fue liberado por el Rector de la Universidad de Lovaina, que por su propia autoridad revocó la orden de encarcelamiento de Felipe II.

«¿Tal vez [Dios] escribió las tablas en una lengua que pudieran entender únicamente Moisés, Aarón, los Sacerdotes, los Jueces o los Caudillos, pero que el pueblo no pudiera? De ninguna manera, no, sino que con su propio dedo grabó en las tablas de piedras las leyes en la lengua que era la más conocida de todo el pueblo de Israel, la que era la propia de todo el pueblo israelí, familiar a todo el pueblo de Israel, la que era abierta y accesible por igual a todo el pueblo de Israel, la común a Moisés junto con los demás israelitas, común a Aarón con todos los demás israelitas, la común de todos los hombres de toda clase, edad, sexo. En fin presentó las leyes en la lengua que mujeres y hombres entendían por igual, presentó la ley con la lengua que los Caudillos y soldados por igual entendían, sabían, hablaban desde la cuna y habían mamado junto con la leche. ¿Qué quieres que diga más? ¿No te parece que es muy grande este testimonio del sumo Dios, máximo y sapientísimo, para convencer de que la sagrada Escritura conviene traducirla a la lengua vulgar?»<sup>43</sup>

<sup>39</sup> *Institutionum Rhetoricarum* p. 201, citado por MECHOULAN, H., *El Concejo y Consejeros del Príncipe (Fadrique Furió Ceriol)*, Madrid, 1978, p. 65.

<sup>40</sup> Cfr. D'ASCIA, L., «Fadrique Furió Ceriol fra Erasmo e Machiavelli», *Studi Storici*, 40, N.º 2, 1999, p. 552.

<sup>41</sup> Cfr. MECHOULAN, H., *Razón y alteridad...*, op. cit., pp. 30 y 31.

<sup>42</sup> «Establecer la regla de que cada hombre interpreta la palabra de Dios tal como la Biblia la expresa, y que nadie puede imponer su propia interpretación a otro, fue hacer de la libertad e igualdad individuales no sólo la base de la sociedad, sino también la expresión de la voluntad divina. La división de la cristiandad en múltiples religiones –católica, luterana, calvinista, anglicana, amén de las múltiples rivalidades entre sectas protestantes–, destruyó la idea de una verdad única y absoluta que se imponía a todos por su misma evidencia. Los conflictos religiosos hicieron derramar mucha sangre, provocaron muchas destrucciones, engendraron múltiples sufrimientos y horrores; sin embargo también contribuyeron a desarrollar la idea de la coexistencia necesaria entre doctrinas opuestas. El pluralismo religioso aceleró el nacimiento del pluralismo político» (DUVERGER, M., *Las dos caras de Occidente*, Madrid, 1972, p. 40).

<sup>43</sup> *Bononia*, II.

Los confidentes inquisitoriales estaban diseminados al norte de los Pirineos y controlaban las actividades y movimientos de los españoles sospechosos de herejía que, como Furió, residían en el extranjero<sup>44</sup>:

«Este Ceriol fue onbre de mal nombre muchos días antes que saliese su libro...Acerca de este Ceriol no digo más syno que él ha dado syempre muestra de muy ynpío y de tener el entendimiento muy amigo de novedades. Prendiéronlo por aquel libro que hizo que fue muy escandaloso, y soltáronlo syn que se hiziese ninguna retractación ni otra satisfacción ninguna, más de saltallo (...). Sería necesario procurar traer a éste a España. Allá no se junta sino con alemanes; y pienso que se ganaría, sy lo truxexen por acá, porque no es tan fingido por su naturaleza como el otro Pero Giménez.»<sup>45</sup>

*El Concejo y Consejeros del Príncipe* fue publicada en Amberes (1559), templo de la libertad en aquella centuria: «De 1500 a 1575, Amberes fue verdaderamente, con toda la fuerza del término, el puerto del Renacimiento y, para quien sabe lo que este nombre evoca de ideas nuevas, qué impulso de libertad espiritual, de libertad moral, de espíritu de empresa simboliza. Ningún prejuicio sobre la residencia, la raza, la lengua; ningún particularismo (...) la ciudad abre su corazón a todos; pertenece y quiere pertenecer a la humanidad»<sup>46</sup>.

La publicación de este opúsculo lo envió de nuevo a la cárcel. Se incoó un proceso judicial en el que se involucró personalmente Felipe II, cuyo objetivo principal era «poner freno a la excesiva libertad que Furió Ceriol se arrogaba diciendo y escribiendo»<sup>47</sup>. Una vez liberado, los emisarios reales le propusieron un pacto para comprar su silencio a cambio del perdón regio, de su regreso a España y de un puesto al servicio del monarca. Furió aceptó con la condición de que saldaran todas sus deudas. Barato, pues, le salió al *Rey prudente* secuestrar tres cáusticos libros que nunca vieron la luz<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> Cfr. TELLECHEA, J. I., «Españoles en Lovaina», *Revista Española de Teología*, t. XXIII, Madrid, 1963, pp. 21-45.

<sup>45</sup> Citado por MECHOULAN, H. y PÉREZ DURÁ, J., *Obras completas de Fadrique Furió Ceriol*, vol. I, Valencia, 1996, pp. 22-23.

<sup>46</sup> PIRENNE, H., *L'importance économique et morale d'Anvers à l'époque de Platin*, pp. 2-3, citado en *ibidem*, p. 26.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>48</sup> «He traído a Frederique Furió Ceriol de Alemania. Quité la impresión de sus tres libros, los cuales, si se publicaran, truxeran infamia perpetua al confesor de Vuestra Real Magestad, al obispo de Orihuela, al cardenal Granvela, al consejo de Vuestra Magestad, y lo que más es, a su real persona, lo cual, aunque fuera falso, causara grandísimos daños al servicio de Vuestra Magestad y a sus reales designios» (TRUMAN, R. W., «Fadrique Furió Ceriol's return to Spain from de Netherlands in 1564», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XLI, 1979, p. 362, citado en *ibidem*, p. 32).

Esta obra impugna los tratos inhumanos, estigmas y prejuicios que padecían las personas que profesaban una religión diferente a la estatal u oficial. Defiende la libertad de cultos, la discrepancia en materia religiosa y abomina la discriminación e ignominia que sufrían los extranjeros, tildados de *malvados* por proceder de naciones heréticas. Se opone a la perversa dicotomía del mundo entre buenos y malos: católicos y no católicos. Fija su postura a favor de la tolerancia de forma clara, sin ambigüedades ni excepciones, en dos citas memorables que deberían ser recordadas y estudiadas en todo tiempo y lugar:

«Mui cierta señal es de torpe ingenio, el hablar mal y apasionadamente de su contrario, o de los enemigos de su Príncipe, o de los que siguen diversa secta, o de peregrinas gentes; agora sean judíos, agora Moros, agora Gentiles, agora Cristianos, porque el grande de ingenio ve en todas tierras siete leguas de mal camino, en todas partes hay bien i mal; lo bueno loa i abraça, lo malo vitupera i deshecha sin vituperio de la nación en que se halla.»<sup>49</sup>

«No hai más de dos tierras en todo el mundo: tierra de buenos, i tierra de malos. Todos los buenos, agora sean Judíos, Moros, Gentiles, Cristianos, o de otra secta, son de una mesma tierra, de una mesma casa y sangre: i todos los malos, de la misma manera.»<sup>50</sup>

López Bravo comparte esta idea pero la expresa con una pátina de cinismo –«la noble mentira» (Platón)– ausente en el tratadista valenciano<sup>51</sup>. El consejero áulico debe saber que los criterios de valoración moral del género humano son las virtudes y los defectos y no la religión, la ideología o la nacionalidad. Sin embargo, considera provechoso para la república ocultar esta verdad al vulgo y así perpetuar la aversión popular hacia los heterodoxos y los extranjeros, con el fin de que fuera el catalizador que arrojara a las masas a los campos de batalla dispuestas a entregar su vida en defensa de la Monarquía Católica:

«(...) un hombre no se distingue y diferencia de otro sino por la virtud o vicio. Rudísimos son entre todos, y para recibir engaños nacidos, a propósito para la turba de la guerra y oficios mecánicos los que tienen odio al Flamenco y Moro sólo por ser Flamento y Moro; grandemente es dañoso si destos errores se llena el consejero, y aprovechossísimo si la multitud; y así, se deben prohibir los libros y conversaciones que descubren estos summos secretos del gobierno.»<sup>52</sup>

<sup>49</sup> *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, II.

<sup>50</sup> *Ibidem*, II.

<sup>51</sup> Sobre la influencia de Furió Ceriol en López Bravo cfr. MECHOULAN, H., *Mateo López Bravo. Un socialista español del siglo XVII*, Madrid, 1977, pp. 33-63.

<sup>52</sup> LÓPEZ, BRAVO, M., *Del rey y de la razón de gobernar*, II.

López de Vega reacciona también contra el nacionalismo religioso de su tiempo. Defiende la fraternidad humana por medio del cosmopolitismo: nuestra patria es el mundo, todos somos prójimos y no hay más fronteras que separen y enfrenten a los hombres que la maldad.

«Filósofo. (...) al hombre de juicio, como todo el mundo le es patria, todos sus habitantes le son también paisanos; soy francés, soy alemán, soy inglés, soy español, es lenguaje de gente vulgar. Las virtudes y vicios de unos y otros es lo que sólo nos debe hacer afectos o aversos.»<sup>53</sup>

En el Capítulo cuarto del *El Concejo* hay otra sentencia del mismo linaje: «Tras la cruz está el diablo», con la que quiere situar en un plano de igualdad a todas las personas con independencia de su dignidad, cargo o religión. Por el mero hecho de ser hombre cualquiera puede mentir, engañar o difamar con el fin de alcanzar alguna sinecúra o favorecer a un tercero, por lo que el rey debe actuar con circunspección sin inclinar su voluntad hasta haberse formado un juicio racional.

En esta línea de pensamiento hay que referir que en el Capítulo segundo reniega veladamente de la Inquisición, Argos de la Corona, al no mencionarla en la lista de consejos que debían arropar al príncipe. En su Memorial sobre *Remedios para el sosiego de las alteraciones de los Estados de Flandes* aboga ya directamente por «des-hacer el Consejo de Trublas», sucesor del Tribunal del Santo Oficio en Flandes. Y, finalmente, en el Capítulo cuarto de *El Concejo* desliza su discrepancia con una práctica institucionalizada en la Monarquía Hispánica: la limpieza de sangre, al silenciarla en la enumeración de los requisitos que deben cumplir los candidatos al cargo de consejero.

### 3. EL REY EN CONSEJO

Furió Ceriol fue «un simbolo, quasi, di una «Spagna alternativa» che guardava all'Europa, propio perché cominciava a sentirsi oppressa e limitata nella madrepatria»<sup>54</sup>.

Nació en Valencia en 1527 y abandonó tempranamente España para formarse en París y Lovaina. Hasta su forzoso retorno a la Corte

---

<sup>53</sup> LÓPEZ DE VEGA, A., *op. cit.*, IV.

<sup>54</sup> D'ASCIA, L., «Fadrique Furió Ceriol: Consigliere del principe nella Spagna di Filippo II», *Studi Storici*, 40, n.º 4, 1999, p. 1038.



en 1563, llevó una vida errante por Europa al servicio de Carlos I y Felipe II: «Diez i ocho años continuos en los quales he peregrinado fuera de España de una sola vez (no contando algunas otras) sin bolber en el dicho tiempo a ella; digo peregrinando por Francia, Flandes, Inglaterra, Alemania, Dinamarca, Austria, i Italia, por solo obserbar y entender (allende de mi estudio de letras) los humores de los hombres, su gobierno, leies y costumbres»<sup>55</sup>.

Como Maquiavelo, Furió es un práctico de la política. Se nutre de la convulsa Europa del Quinientos para ofrecer respuestas pragmáticas a problemas reales. Esta preocupación fue el catalizador de su espíritu racionalista e innovador, que se reflejó en la formulación de una teoría laica del Estado.

*El Concejo* implicó una inflexión en la doctrina teocrática hegemónica porque no funda el gobierno en el derecho divino sino en la razón humana: «es una cosa natural»<sup>56</sup>, en orden a garantizar la libertad. Por ello, cuando el monarca actúa *contra ratio* Furió considera legítima «la vindicta popular, ensalzando al que lucha contra el opresor y condenando a los que lo sostienen»<sup>57</sup>.

«Si suele llamarse rey a quien consigue la obediencia de los hombres sometiendo sus cuerpos al hierro, la cárcel, o la fuerza, esto es, por la tiranía, ¡cuánto más digno de este nombre no será el que acierta a domesticarlos con la elocuencia del discurso, por la sola persuasión de sus palabras sin muertes ni violencias! Uno somete los cuerpos por la fuerza, el otro lo consigue sin recurrir a ella; el uno obliga y constriñe por todos los medios la voluntad de los hombres, el otro la atrae hacia sí... pero no diré más sino que el primero tiene un poder precario que solo se mantiene por la violencia, mientras que el otro tendrá un poder concedido por el pueblo, semejante a un poder hereditario. Mas nada hay que sea, siendo violento, duradero, y tanto más próximo al de rey ha de estar, por esto mismo, el nombre de Orador, quanto no por el propio sino por el ajeno voto reina»<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> *Petición* enviada a Felipe II el 7 de agosto de 1581 para obtener el cargo de Vicencanciller de Aragón, citado por MECHOULAN, H., *Razón y alteridad...*, op. cit., pp. 192-193.

<sup>56</sup> RISCO, A., op. cit., p. 130.

«Es la preocupación nueva por emancipar la comprensión del Estado de toda inmisión teológica y providencialista y la manera en que esta preocupación se expresa –manera que concede una importancia grande al conocimiento práctico–, lo que caracteriza la actitud del valenciano» (*ibidem*, p. 131).

<sup>57</sup> *Institutionum Rhetoricarum*, p. 244, citado por MECHOULAN, H., *Razón y alteridad...*, op. cit., p. 74.

<sup>58</sup> *Institutionum Rhetoricarum*, pp. 277-78, citado en *ibidem*, p. 86.

El monarca tiene que servirse de la razón para determinar los medios de gobierno y convencer a los súbditos de que su acción política va a procurar el bien común<sup>59</sup>: «el de todo el cuerpo del principado»<sup>60</sup>. Consiste en «servir y cuidar a todos los hombres: varones y mujeres, ricos y menesterosos, jóvenes y viejos, y de los intereses esenciales humanos de esos hombres –honra, hacienda, muerte, vida– o, como diríamos ahora, de los derechos esenciales a la persona humana, pero no mirada en su irreal abstracción, sino en la realísima manifestación de todas las concreciones en que se verifica»<sup>61</sup>.

El preceptista valenciano propugna la quiebra del principio absolutista de la unidad e indivisibilidad del poder regio: «La piena sovranità del “re in Consiglio”»<sup>62</sup>. Pretende arrumbar la soberanía personal –eje axial de la filosofía política absolutista– inherente al principio monárquico<sup>63</sup>, proponiendo un gobierno racional<sup>64</sup>, laico<sup>65</sup> e institucionalizado –división de poderes– en el que la soberanía resida en el *Rey en Consejo* –monarquía limitada– análogo –*mutatis mutandi*– al coetáneo modelo inglés del *Rey en Parlamento*<sup>66</sup>.

<sup>59</sup> «La novena calidad que muestra la suficiencia del alma en el Consejero, es que no solamente ame el bien público, pero que en procurarlo se olvide de su propio provecho y reputación; de tal manera que donde se pueda aprovechar al bien común, el Consejero se debe emplear en ello con todas sus fuerzas y diligencia, aunque allí se le haya de recebre daño propio en fama, vida y bienes» (*El Concejo y Consejeros del Príncipe*, II).

<sup>60</sup> *Ibidem*, II.

<sup>61</sup> SEMPRÚN GURREA, J. M.<sup>a</sup> de, *op. cit.*, pp. 17 y 18.

<sup>62</sup> D’ASCIA, L., «Fadrique Furió Ceriol: Consigliere del principe..., *op. cit.*, p. 1060.

<sup>63</sup> «Esta es regla certísima y sin excepción, que todo hipócrita y todo avariento es enemigo del bien público, y también aquellos que dicen que todo es del rey, y que el rey puede hacer a su voluntad, y que el rey puede poner cuantos pechos quisiere y aun que el rey no puede errar» (*El Concejo y Consejeros del Príncipe*, II).

<sup>64</sup> «(...) el esfuerzo de Furió por racionalizar la política al fijarle nuevos y más terrenales fines, idear nuevos medios a los que acoplarlos, y anclar la nueva lógica en la realidad al salvaguardarla con un ideario filosófico universalista, laico, immanente y empírico. La humanización del mundo humano (...)» (HERMOSA ANDÚJAR, A., «El concepto de política en Furió Ceriol», *Quaderns d’Italia*, 15, 2010, p. 26).

<sup>65</sup> El poder político no procede de Dios sino del hombre. Los consejos constituyen la estructura institucional del Estado y racionalizan el ejercicio del poder. Ya no rige los destinos de la república la voluntad o el capricho del rey, que conduce ineluctablemente al beneficio privado y a la ruina pública, sino la razón reflejada en la ley, elaborada por un cuerpo de técnicos o expertos en la ciencia del Estado que velan por el bien común.

<sup>66</sup> «Es de dominio común [rezaba la doctrina parlamentaria] que el Rey es la Fuente de Justicia y Protección, pero los Actos de Justicia y Protección no son ejercidos por su propia Persona, ni dependen de su voluntad, sino por sus Tribunales y Ministros quienes deben al respecto cumplir con su deber, aunque el propio Rey en Persona se lo prohibiese: y por tanto, si diesen Sentencia contra la Voluntad y mandato Personal del Rey, aun serían Sentencias del Rey. El Tribunal Supremo del Parlamento no es sólo un Tribunal de Justicia..., sino también un Consejo..., para guardar

«(...) mientras en la mayoría de los países continentales la concentración (de poder) tuvo lugar en manos del monarca, en Inglaterra se verificó en el Parlamento. La variación es primordialmente de titular, pero no de calidad de poder: al igual que el monarca continental, el Parlamento se hizo supremo, no ligado al Derecho anterior, sino superior a él; de la misma manera que en el continente se conservaron, a veces, formalmente las Cortes o los Estados Generales, pero quedando subordinados al monarca, de la misma manera, pero al revés, en Inglaterra el monarca quedó finalmente subordinado al Parlamento, hasta el punto de poderse definir la prerrogativa como el remanente de poder que el Parlamento ha dejado al Rey.»<sup>67</sup>

El paradigma de Consejo que preconiza Furió es disímil al implantado por los Austrias Mayores en la Monarquía Hispánica: órganos consultivos *stricto sensu*, de forma que el monarca, titular de la soberanía, podía libremente separarse o aquietarse a la voluntad de éstos.

«El Concejo del Príncipe es una congregación o aiuntamiento de personas escogidas para aconsejarle en todas las concurrencias de paz i de guerra, con que mejor y más fácilmente se le acuerde de lo pasado, entienda lo presente, provea en lo por venir, alcance buen successo en sus empresas, huia los inconvenientes, a lo menos (ia que los tales no se pueden evitar) halle modo con que dañen lo menos que ser pudiere. (...) Es el Concejo para el Príncipe como casi todos sus sentidos, su entendimiento, su memoria, sus ojos, sus oídos, su boz, sus pies, sus manos; para con el pueblo es padre, es tutor i curador: i ambos, digo, el Príncipe y su Concejo, son Tenientes de Dios acá en la tierra. De aquí se sigue que el buen Concejo da perfecto ser i reputación a su Príncipe; sustenta, i engrandesce al pueblo; i los dos, digo, el Príncipe y su Concejo, son buenos y leales ministros de Dios.»<sup>68</sup>

Por obvias razones de censura no afirma categóricamente que para alcanzar la celsitud en la acción de gobierno el rey deba allanarse a las resoluciones de los consejos, pero se puede colegir que el principio de soberanía compartida, característico de la monarquía limitada<sup>69</sup>, es cardinal en su teoría política y que la dirección del Estado la asumen esencialmente los consejos dado que «el Príncipe no

---

la paz pública y Seguridad del Reino, y para declarar la voluntad del Rey en aquellas cosas que así lo requiriesen, y lo que así hiciesen lleva el sello de la autoridad real, aunque Su Majestad... por su propia Persona lo resista o impida» (McIlwain, E., *High Court*, pp. 389 y ss., citado por KANTOROWICZ, E. H., *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, 1985, p. 32).

<sup>67</sup> GARCÍA-PELAYO, M., *Derecho Constitucional Comparado*, Madrid, 1984, pp. 250-251.

<sup>68</sup> *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, I.

<sup>69</sup> Cfr. La Constitución francesa de 1791 y la Constitución de Cádiz de 1812.

es parte de oírlo todo, entenderlo todo, passar por todo, proveer en todo i en todos cabos»<sup>70</sup>.

«Todas cuantas mercedes hiziere el Príncipe han de pasar por manos deste Concejo [Concejo de Mercedes] i, sin su determinación, ninguna merced se haga.»

«(...) el Concejo de la hacienda será como un vaso para recoger y conservar la moneda, cuja distribución se hará por comisión i poder deste Concejo de paz, sin la autoridad del qual no se debe gastar ni un solo dinero.»

«Qualquier género de saca remitirá el Príncipe a este Concejo [de mantenimiento], i sin su voluntad o parescer nunca se deve dar saca a ningún hombre.»

«Este mismo [Concejo de Paz] terná cargo de mirar con quién se ha de hazer paz, con quién romper guerra, con quién hazer aliança, con quién conservar amistad, con quién usar buenas palabras sin obras, con quién obras; i en todo ello, el cómo, cuánto, cuándo, en secreto; o en público.»<sup>71</sup>

La soberanía es unitaria, no se fragmenta porque el Consejo «appartiene al principe come «membro» del suo corpo pubblico, non come semplice mecanismo ejecutivo. Sembra anzi che Ceriol consideri il «sovrano» come una persona politica e giuridica divisa solo empiricamente in due parti: il principe come individuo concreto e l'insieme dei consiglieri»<sup>72</sup>.

«(...) aunque el Concejo del Príncipe realmente no es sino uno en quanto no tiene más de una cabeça, que es el Príncipe, todavía es necessario sea dividido en muchas partes, las cuales ternán con el Príncipe la mesma respondencia que las piernas, braços, i otros miembros, los cuales aunque diferentes en lugar, forma, i oficio, vemos que no hacen más de un hombre.

Assí el Concejo, si se dividiere (como es menester) en muchas partes, no hará más de un cuerpo, conviene a saber, un buen gobierno i protección, cuja cabeça es el Príncipe, y sus miembros la diversidad de Concejos.»<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, I.

«(...) la persona del Príncipe es un mero fantasma político sin la institución del Concejo. Ni estaría en grado de atender a todos los asuntos ni atendería bien a los que sí atendiera. El Concejo, en suma, lejos de ser un simple ayudante principesco, un *transfuga* de la sociedad accidentalmente de paso por la escena pública es, ni más ni menos, que la institución que, en la política, hace *posible* al príncipe. La profesionalización y complejidad de la política son su necesidad» (HERMOSA ANDÚJAR, A., *op. cit.*, p. 16).

<sup>71</sup> *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, I. Sobre los límites al poder regio derivados de las competencias de los Consejos de Leyes y de Pena trataremos más adelante.

<sup>72</sup> D'ASCIA, L., «Fadrique Furió Ceriol: Consigliere del principe...», *op. cit.*, p. 1060.

<sup>73</sup> *El Concejo y Consejeros del Príncipe*, I.

Sin embargo, al describir el segundo de los Consejos –el de Paz– matiza esta idea al afirmar que «éste será la cabeza de todos los otros Consejos», de forma que la dirección del Estado será bifronte: el Príncipe y el Concejo de Paz.

En efecto, teniendo en cuenta que «la libertad del Príncipe no lo es cuando va fuera razón, porque entonces abuso y servidumbre se llama»<sup>74</sup> y que la sutileza en la toma de decisiones políticas no es una virtud innata en los hombres, sino que sólitamente es el fruto maduro del contraste de pareceres y la reflexión de hombres doctos y experimentados en la ciencia del Estado, la libertad y el acierto en la dirección gubernativa se garantiza mejor con las decisiones colegiadas de los consejos –«es el Concejo para el Príncipe (...) su entendimiento»– que con las unipersonales de los monarcas absolutistas.

Furió Ceriol fue el precursor de la separación de poderes en España<sup>75</sup>, igual que Donato Giannotti, coetáneo suyo, lo fue en Italia<sup>76</sup>. Postula la división del Consejo por razón de la materia y la prohibición de que un consejero integre más de un consejo<sup>77</sup>.

En la relación de siete consejos que describe en el Capítulo primero de *El Concejo* observamos el reparto o separación de las funciones legislativa, ejecutiva y judicial, atribuidas a órganos diferentes: *Concejo de Paz* (ejecutivo), dirige la política del Reino; *Concejo de Leyes* (legislativo): «Terná así mesmo cargo de hazer leies, declararlas, quitar las malas que huviere, i hazer de nuevo las que fueren necessarias» y el *Concejo de Pena* (judicial): «Conocerá i sentenciará de todos los males i crímenes según las leies de la tierra en que se cometiere el delito».

Sin embargo, el principio de separación de poderes exige no sólo que las distintas funciones públicas estén asignadas a órganos diferentes sino que existan mecanismos –*checks and balances*– que impi-

<sup>74</sup> *Ibidem*, «La despedida de toda esta obra».

<sup>75</sup> Cfr. VIÑA MEY, C., «Doctrinas políticas y penales de Furió Ceriol», *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, vol. 4, n.º 13, 1921, pp. 68-76.

<sup>76</sup> Cfr. GIANNOTTI, D., *Della Repubblica fiorentina*, edición de Théa Stella Picquet, Roma, 2011 y RIKLIN, A., «The division of power avant la lettre: Donato Giannotti (1534)», *History of political thought*, XXIX, n.º 2, 2008, pp. 257-272.

<sup>77</sup> «(...) lo mucho que debe mirar el príncipe es que no se permita diversidad de Consejos en un Consejero... digo que el Consejero que fuere de la hacienda, ese tal, por ninguna vía del mundo se debe permitir que pueda ser de ningún otro de los seis Consejos, y esto que dice del de hacienda quiero que se entienda de cualquier otro; de manera que cada Consejero servirá en un solo Concejo y no más, porque de otra manera sería posible, en breve espacio de tiempo, reducirse los Consejos en tal punto, que serían siete nombres vanos y en verdad no más de un Concejo, por lo cual caería el principado en los defectos» (*El Concejo y Consejeros del Príncipe*, I).

dan y corrijan la invasión de competencias ajenas en que podría incurrir alguno de ellos, con el subsecuente naufragio del Estado en la arbitrariedad y el despotismo.

De la interpretación sistemática de la doctrina de Furió se colige que esta alta misión político-institucional no es ajena a su pensamiento, y que, por tanto, hay que entenderla ínsita en su teoría política y atribuida fundamentalmente al Consejo de Paz, «cabeza de los otros concejos», sin perjuicio de que el príncipe –cabeza del Consejo– también intervenga en esta tarea fiscalizadora.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

ARAGÜÉS PÉREZ, F., *Lutero y Rousseau. Su influencia en la ideología del liberalismo capitalista*, Zaragoza, 1947.

BAYONA AZNAR, B., «Marsilio de Padua y Maquiavelo: una lectura comparada», *Foro Interno*, 7, 2007, pp. 11-34.

— *Religión y poder. Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?*, Madrid, 2007.

BLEZNICK, D. W., «Los conceptos políticos de Furió Ceriol», *Revista de Derecho Político*, n.º 149, 1996.

CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*, Madrid, 2013.

CAMPANELLA, T., *Aforismos políticos*, traducidos por Mariano Hurtado Bautista y nota preliminar de Antonio Truyol y Serra, Madrid, 1956.

D'ASCIA, L., «Fadrique Furió Ceriol tra Erasmo e Machiavelli», *Studi Storici*, 40, N.º 2, 1999.

— «Fadrique Furió Ceriol: Consigliere del principe nella Spagna di Filippo II», *Studi Storici*, 40, n.º 4, 1999.

DUVERGER, M., *Las dos caras de Occidente*, Madrid, 1972.

FERNÁNDEZ DE VELASCO, R., *Referencias y transcripciones para la historia de la literatura política en España*, Madrid, 1925.

FURIÓ CERIOL, F., *El Concejo y consejeros del príncipe*, edición de Henry Mechoulan, Madrid, 1978.

— *Bononia*, en MECHOULAN, H. y PÉREZ DURÁ, J., *Obras completas de Fadrique Furió Ceriol*, vol. I, Valencia, 1996.

- *Remedios para el sosiego de las alteraciones de los Estados de Flandes*, en edición de Henry Mechoulan, Madrid, 1978.
- GARCÍA-PELAYO, M., *Derecho Constitucional Comparado*, Madrid, 1984.
- GIANNOTTI, D., *Della Republica fiorentina*, edición de Théa Stella Picquet, Roma, 2011.
- HERMOSA-ANDÚJAR, A., «El concepto de política en Furió Ceriol», *Quaderns d'Italia*, 15, 2010.
- KANTOROWICZ, E. H., *Los dos cuerpos del rey*, Madrid, 1985.
- LAS CASAS, B. de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, edición a cargo de A. Millare, L. Hanke y A. Santa María, México, 1942.
- LÓPEZ DE VEGA, A., *Paradojas racionales escritas en forma de diálogo entre un cortesano y un filósofo*, introducción y notas de Máximo Higuera, Madrid, 2005.
- MAQUIAVELO, N., *El príncipe*, edición y traducción de Helena Puigdoménech, Madrid, 1999.
- *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, traducción, introducción y notas de Ana Martínez Arancón, Madrid, 2008.
- MARAVALL, J. A., «El siglo del Barroco», *Estudios de historia del pensamiento español*, vol. III, Madrid, 1984.
- *La oposición política bajo los Austrias*, Madrid, 1974.
- MECHOULAN, H., *Razón y alteridad en Fadrique Furió Ceriol*, Madrid, 1978.
- *Mateo López Bravo. Un socialista español del siglo XVII*, Madrid, 1977.
- MECHOULAN, H. y PÉREZ DURÁ, J., *Obras completas de Fadrique Furió Ceriol*, vol. I, Valencia, 1996.
- PALACIOS, L. E., *Don Quijote y La vida es sueño*, Madrid, 1960.
- RAWLS, J., *El liberalismo político*, Barcelona, 1996.
- RIKLIN, A., «The division of power avant la lettre: Donato Giannotti (1534)», *History of political thought*, XXIX, n.º 2, 2008.
- RISCO, A., «El empirismo político de Fadrique Furió Ceriol», *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n.º 29, 1977.

- RIVADENEYRA, P. de, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus estados* (1595), introducción Gerónimo Caballero, Madrid, 1788.
- SEMPRÚN GURREA, J. M.<sup>a</sup> de, «Furió Cerial. Consejero de príncipes y príncipe de consejeros», *Cruz y Raya*, n.º 20, 1934.
- TELLECHEA, J. I., «Españoles en Lovaina», *Revista Española de Teología*, t. XXIII, Madrid, 1963.
- TIERNO GALVÁN, E., «El tacitismo en las doctrinas políticas del Siglo de Oro español», *Anales de la Universidad de Murcia*, n.º 4, 1948.
- TORRES DEL MORAL, A., *Estado de Derecho y democracia de partidos*, Madrid, 2010.
- «La obra y el método de Maquiavelo: una teoría de y para la acción política», *Revista de Derecho Político*, n.º 30, 1989.
- VIÑA MEY, C., «Doctrinas políticas y penales de Furió Cerial», *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 4, n.º 13, 1921.