

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO



TESIS DOCTORAL

**La teoría política de J. Bodino : (religión, historia y derecho
como supuestos de la idea de soberanía)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Pedro Bravo Gala

DIRECTOR:

Luis Díez del Corral

Madrid, 2015

Rd. 54.378

1

TE
216

LA TEORIA POLITICA DE J. BODINO
(RELIGION, HISTORIA Y DERECHO COMO SUPUESTOS
DE LA IDEA DE SOBERANIA)

(Tesis doctoral)

Director: Dr. Luis Díez del Corral

Doctorando: Pedro Bravo Gala



BIBLIOTECA
DE DERECHO

Madrid, 1975

I N D I C E

=====

Introducción	3
<u>Capítulo I. Bodino y su obra</u>	9
1. El cuadro de referencia generacional	
2. La crisis de la monarquía francesa	
3. La vía de salvación	
<u>Capítulo II. Religión y política</u>	43
1. La religión como fundamento de la república	
2. Cambio religioso y tolerancia	
<u>Capítulo III. Historia y política</u>	71
1. Desmitificación de la historiografía al uso	
2. Universalismo y método comparativo	
<u>Capítulo IV. Derecho y política</u>	104
1. El Derecho como expresión de un orden concreto	
2. La justicia, valor absoluto de la política	
<u>Capítulo V. Pluralismo y absolutismo</u>	132
1. La soberanía y sus límites	
2. La república mejor ordenada	
Conclusiones	176
Bibliografía	181

INTROUCCION

Jean Bodin est un bon auteur de nostre temps, et accompagné de beaucoup plus de jugement que la tourbe des escrivailleurs de son siècle, et merite qu'on le juge et considere.

MONTAIGNE: Essais.

El origen circunstancial de esta tesis se halla en una tarea previa que data de un decenio y que consistió en dar respuesta, en el cuadro de una empresa editorial de mayor alcance asumida por el Instituto de Estudios Políticos de Venezuela, a la necesidad de contar con una edición moderna y accesible al estudiante de la obra de J. Bodino, Los seis libros de la República. Ya entonces el encargo me resultó particularmente grato debido a la simpatía que me inspiraba la obra de Bodino, así como a cierta familiaridad con la misma, resultado de las lecciones inolvidables del gran maestro F. J. Conde, con quien tuve la fortuna de iniciarme en la ciencia política, campo en el que su primera gran aportación había consistido precisamente en un riguroso estudio -"El pensamiento político de Bodino"- al que desde aquí me complazco en proclamar uno de los más notables ensayos de interpretación bodiniana.

Cumplida aquella labor, mi interés por la obra del gran escritor renacentista se ha mantenido vivo desde entonces, alentado quizá por la publicación, durante estos años, de numerosos trabajos en torno a diversos aspectos del pensamiento de Bodino. Tal hecho, más allá de la circunstancia personal a que me refería, pone de relieve la actualidad de un autor y de una obra cuya permanencia a lo largo de los siglos

requiere algún comentario. Solo a partir de 1940 se han publicado cerca de doscientos libros o artículos sobre nuestro autor, y, aunque en buena medida, tal inflación editorial es consecuencia de ciertos rasgos de la vida académica contemporánea y, por tanto, común a otros muchos autores y temas, es evidente que debe existir alguna razón especial que explique la vigencia de una obra que, por otra parte, no reúne precisamente, desde el punto de vista de su legibilidad, las condiciones óptimas de difusión. Ya en su tiempo la República atrajo la atención de los contemporáneos y su propagación fue extraordinaria; entre 1576 y 1650 la obra conoció, en diversos idiomas, cerca de cuarenta ediciones y las referencias a la misma desde entonces son constantes en la literatura jurídico-política universal. Hay que suponer que tan inmensa resonancia y presencia tan constante en la teoría política han de deberse a que Bodino acertó a formular cuestiones centrales de la disciplina y a que supo hacerlo en términos modernos.

En efecto, Bodino supo, en primer lugar, plantear la temática del Estado moderno al nivel y con el rigor que las urgencias de una época de crisis exigían. Bodino percibió como nadie hasta entonces que el Estado nacional era el resultado de una evolución histórica a través de la cual la autoridad pública se había concentrado en manos del monarca, proceso que era preciso esclarecer mediante las correspondientes categorías conceptuales y afirmar mediante los correspondientes principios legitimadores. En segundo lugar, acertó a expresar tales categorías y principios en fórmulas sencillas y coherentes que explican y

justifican la necesidad de establecer la paz jurídica y mantener el orden social mediante la constitución de una instancia soberana de poder. La ingente obra de Bodino consistió en explicitar lo que en el lenguaje de la moderna politología llamaríamos las exigencias mínimas de mantenimiento (o "apoyo") de los objetos políticos del sistema. Tal tarea tuvo ciertamente, de un lado, un carácter conservador, en cuanto se desplegó sobre la creencia de que el orden social existente era fundamentalmente justo; pero, de otro lado, expresaba y justificaba la necesidad de dotar a la monarquía centralizada de los instrumentos necesarios para llevar a cabo el proceso de modernización institucional que la crisis había incoado. La necesidad de un "orden cierto de mando y obediencia" se fundió en Bodino con la creencia de que solo en la medida en que tal orden incorporase los valores tradicionalmente compartidos por los sometidos sería viable.

Las circunstancias históricas en que concibió su obra Bodino y a las que la teoría política contenida en ella pretendían proporcionar una respuesta programática eran, pese a la singularidad y gravedad de la crisis francesa, comunes a la Europa de entonces, debido a lo cual se entiende perfectamente el interés que en todas partes suscitó inmediatamente la publicación de Los seis libros de la República. Dicho interés pragmático se vió acrecentado por el hecho de que su autor rebasaba las contingencias de espacio y tiempo y se proponía fundamentar el saber político sobre las bases seguras de un análisis empírico-racionalista de la realidad social, integrado en un ambicioso sistema interdisciplinario

e intracultural. Esto no significa ignorar la presencia en la obra de Bodino de rasgos intelectuales notoriamente medievales, que hacen de ella una curiosa mezcla de modernidad y tradicionalismo; de ahí la pertinencia de la pregunta que se hace al respecto Lucien Febvre: "¿hay que recordar que el autor de los Heptaplómeros, uno de los espíritus más abiertos y más inteligentes de su tiempo, es también el autor de la Demonomanie des sorciers, en los que cree a pie juntillas?".

En cualquier caso fue su enfoque científico y comparado de la política en el marco de un esquema universalista del conocimiento humano el que determinó la ulterior influencia de Bodino sobre el pensamiento europeo de los siglos XVII y XVIII, así como su "redescubrimiento" en el primer tercio de nuestro siglo. En virtud de lo que Maravall ha denominado "relaciones de congruencia" entre situaciones históricas alejadas en el tiempo es posible entender la vigencia de ciertos aspectos del pensamiento bodiniano en nuestro mundo de hoy, inmerso como el suyo en una crisis que afecta a los propios supuestos de la convivencia política. Por encima, o quizás a causa, del condicionamiento histórico de su obra, Bodino maneja conceptos y esgrime ideas que todavía hoy nos sirven para descubrir y valorar la sociedad y el gobierno.

Admitida, pues, la "actualidad" de Bodino, y dada la inexcusable necesidad de acotar alguna parcela de tan extenso y fértil campo como es el de su teoría política, me ha parecido de interés examinar algunos supuestos históricos e intelectuales que subyacen a su formulación doctrinal de la soberanía, a fin de iluminar el significado y alcance de

esta. Como se verá en las conclusiones a las que llego, los postulados historiográficos, jurídicos y religiosos de Bodino configuran en buena medida su teoría política.

CAPITULO I

BODINO Y SU OBRA

Ceux qui préfèrent renoncer a la vie plutôt qu'à leurs idées, ceux-là ne sont utiles ni à leur propre cause ni à celle de leurs concitoyens, et ils provoquent souvent la ruine de l'Etat.

BODINO: Método.

Quizá el modo más seguro de orientarse en el laberinto de la monumental obra bodiniana consista en no perder de vista las consideraciones que, en apretada síntesis, hace Bodino en el Prefacio de Los Seis Libros de la República, el libro que, entre todos los suyos, dió más fama a su autor y en el que, por lo demás, se centrará de modo preferente, aunque no exclusivo, nuestra tesis. En efecto, allí anuncia tanto su propósito - esclarecer los asuntos del Estado - como los motivos que le han impulsado a su tarea: el peligro que amenaza a la monarquía francesa:

El pensamiento jurídico-político de Bodino presenta, pues, dos dimensiones que, aunque inextricablemente unidas en su exposición, deben ser diferenciadas a efectos de análisis. De un lado, es respuesta a una situación histórico-concreta, constituyendo su propósito al respecto proporcionar los instrumentos conceptuales e institucionales para hacer frente a la crisis; de otro lado, responde a la pretensión de fundar sobre bases sólidas la teoría política. Me propongo en este capítulo examinar con algún detalle la primera dimensión, para estudiar en los siguientes diversos aspectos de la aportación bodiniana al saber político moderno.

1. EL CUADRO DE REFERENCIA GENERACIONAL

La fecha en que Bodino publica su primera gran obra, el Methodus ad facilem historiarum cognitionem, coincide con la elegida por Ortega⁽¹⁾ para datar el gran movimiento renovador que por entonces iniciaba en Francia un grupo de hombres - juristas, historiadores y funcionarios - que se propusieron como tarea inmediata hacerse cuestión de los problemas que acuciaban al Estado francés, llevado casi al borde del colapso por las guerras de religión. Para ese momento (1566), la crisis que sacudía a Francia no podía por menos de ser perceptible para cualquier observador atento y afectaba a todos los planos de la vida colectiva. Por lo que a nosotros nos importa, bastará con aludir a algunos de sus aspectos más sobresalientes.

Se trataba, en primer lugar, de una crisis de las conciencias, que veían cómo la Reforma, animada por el impulso de renovación religiosa latente en la cristiandad desde hacía siglos, quebraba la unidad espiritual de Europa y alzaba, en el interior de cada reino, unas sectas frente a otras. Se trataba, además, de una crisis en la sociedad, cuyas estructuras tradicionales habían venido siendo minadas, desde tiempo atrás, por las nuevas fuerzas sociales liberadas por las transformaciones económicas en curso; en el nuevo contexto histórico, la naciente burguesía se iba a revelar como la clase más dinámica en el proceso de cambio social. Se trataba, igualmente, de una crisis económica cuyos síntomas más visibles se manifestaron en un alza general de los precios en toda Europa⁽²⁾; a este respecto, debe recordarse la bancarrota real de 1557,

que determinó, a corto plazo, la convocatoria de los Estados Generales de 1560. Se trataba, finalmente, de una crisis política que, en virtud de causas diversas (a las que aludiremos más adelante), comprometió el poder real a manos de partidos y facciones, con la consiguiente desintegración de la autoridad.

Para estos hombres, la superación de la crisis y, por consiguiente, la vía de salvación solo podía encontrarse en la constitución de una instancia inapelable capaz de instaurar y asegurar la concordia y la paz. Contaban, para la realización de su tarea, con el peso de una tradición recibida de los legistas. En efecto, desde las postrimerías del siglo XIII los juristas burgueses habían puesto la "auctoritas" de su saber laico al servicio del fortalecimiento de las prerrogativas reales. De este modo, se había ido tejiendo una trama de intereses comunes entre los ideólogos de la burguesía y la realeza, cuya política concordaba perfectamente con la especulación teórica de los legistas. Encontraron éstos en el Derecho romano - que había penetrado en Francia, a fines del siglo XII, a través de las universidades de Montpellier y Orleans - y en la renacida filosofía aristotélica - desde cuya perspectiva la autoridad política se aparecía como un hecho natural -, los instrumentos adecuados para la realización de su programa; en los textos del "Corpus" hallaron los argumentos que precisaban para su propósito: centralizar y despersonalizar el poder en torno a una autoridad "soberana" y suministrar "razones" a la política gubernamental. Los primeros legistas no retrocedieron ante el fraude o la injuria para servir los

intereses del rey, quien, por su parte, les recompensó liberalmente; en la polémica entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, por ejemplo, el Canciller Pierre Flotte redactó una falsa bula en la que se ridiculizaban las pretensiones papales⁽³⁾. Fueron así abriendo paso, a lo largo de dos siglos, a la idea de un Estado centralizado, unificado y laico y, lo que es más importante, lograron, mediante fórmulas simples y precisas⁽⁴⁾, inculcar en la conciencia social los supuestos previos de la ideología absolutista.

Sobre la base de esta tradición, reducida a sistema por los últimos legistas, tales como Grasaille y Seyssel⁽⁵⁾, las nuevas generaciones de juristas — y entre ellas la de Bodino — hicieron frente a los graves problemas del tiempo. A fin de poner de relieve la excepcional importancia de esta generación, debemos aludir — aunque sólo sea de pasada — a los aspectos más fundamentales de su obra. Su mayor mérito consiste en haber elaborado una teoría del Derecho común, abriendo así paso al proceso histórico de la unificación jurídica en Francia. En verdad, durante la segunda mitad del siglo XVI, se produjo en Francia un florecimiento extraordinario de la jurisprudencia, impulsado, sin duda, tanto por el renacimiento operado en los estudios del Derecho romano, como por la fijación del derecho consuetudinario, cuyo procedimiento de redacción había sido establecido por la Corona desde 1498. Algunos nombres bastarán para probar lo dicho: entre los "coutumiers", un Dumoulin (1500-1566) o un d'Argentré (1519-1590) y, entre los romanistas, un Cujas (1522-1590) o un Doneau (1527-1591) son algunos de los represen-

tantes de esta generación singular. Junto a ellos, otros como Coquille (1523-1603), Loisel (1536-1617) o Charondas le Caron (1536-1617), que intentaron, por primera vez, llevar la lengua de Montaigne al campo jurídico, abordaron preferentemente los temas del Derecho público. El empleo del francés por parte de Bodino en la Reública nos parece un hecho significativo, siendo explicado por el mismo por la necesidad de "ser mejor entendido por todos los buenos franceses"⁽⁶⁾; el hecho está ligado, sin duda, al fenómeno general de democratización de la vida política que se operó en Europa tras la Reforma.

La obra de Bodino debe situarse en el marco de esta espléndida florecimiento jurídica. Church, en su brillante estudio sobre el pensamiento constitucional francés del siglo XVI⁽⁷⁾, ha puesto de relieve las conexiones vitales e ideológicas existentes entre los hombres de aquella generación y, como tendremos ocasión de ver, es indispensable el cuadro de referencia generacional⁽⁸⁾ para comprender algunos de los aspectos de la obra bodiniana. Esto no significa, por supuesto, rebajar la importancia de la misma, puesto que su gran contribución a la ciencia jurídico-política consistió en trascender las urgencias y las ideas comunes del tiempo y en dar respuesta a una necesidad aún no explicitada, pero patente en la realidad histórica de finales del siglo XVI: la construcción de conceptos jurídico-políticos universales que fueran válidos para la reorganización requerida por la sociedad en crisis⁽⁹⁾. Ya veremos hasta qué punto este "universalismo" del sistema bodiniano estaba condicionado por las circunstancias históricas de su tiempo, y cómo, incluso, su

"República" ha sido considerada - indebidamente - como una obra de circunstancias al servicio de los intereses de un grupo político.

2. LA CRISIS DE LA MONARQUÍA FRANCESA

El siglo XVI fue para Europa, en general, y para Francia, en particular, una época de crisis. Esta crisis sacudió al hombre europeo hasta la raíz de su ser y determinó, a la larga, la instalación de un nuevo modo de vida que tiene un nombre propio: mundo moderno. Durante los dos últimos tercios de este siglo, a lo largo de los cuales transcurre la vida de nuestro autor, Bodino fue testigo de excepción de algunos de los acontecimientos que hicieron de su época el umbral de los tiempos nuevos. En aquellos años de prueba para su país, se hacía preciso, si se quería superar la crisis a fin de reconstruir la sociedad sobre nuevos fundamentos, establecer el diagnóstico conveniente. Pocos hombres de su época poseyeron, en el grado que Bodino, el sentido histórico necesario para captar las limitaciones y las posibilidades del tiempo.

Se trataba, sobre todo, de una crisis de autoridad. El poder de la monarquía se había venido afirmando, en un lento proceso histórico de siglos, frente a la disgregación feudal. El feudalismo significó, desde el punto de vista del ejercicio del poder público, una atomización de las prerrogativas monárquicas o - según la expresión de Esmein - un desmembramiento de la soberanía, transferida al patrimonio de individuos o grupos. No es este el lugar apropiado para describir los esfuerzos que, desde muy temprana hora, realizaron las dinastías francesas para oponerse a las fuerzas centrifugas del feudalismo y reconstruir,

en una labor lenta pero tenaz - donde se mezclan procedimientos empíricos con métodos más o menos racionalizados -, los fundamentos del poder monárquico. Baste con señalar que, para mediados del siglo XVI, la obra de los últimos monarcas (desde Luis XI a Francisco I) había dado sus frutos y la monarquía se hallaba sólidamente asentada.

En efecto, bajo Francisco I (1515-1547) el poder se había reconstituido en torno al monarca. Cualesquiera que pudieran ser las limitaciones teóricas a que estaba sujeto el poder real, de hecho el rey ejercía el máximo de poder posible. Un embajador italiano de la época - Marino Cavalli -, describe así la situación: "Los franceses han entregado por entero su libertad y su voluntad en manos del rey"⁽¹⁰⁾. Por supuesto que faltaba todavía mucho por hacer. La unidad nacional no estaba aún terminada; numerosas instancias intermedias se levantaban todavía entre el rey y los súbditos; muchas esferas de la vida humana, ordenadas espontáneamente en torno a los grupos sociales, escapaban a las pretensiones estatales. Siendo todo esto cierto, se puede afirmar, sin embargo, que, en conjunto, el proceso de centralización y modernización del poder se hallaba muy avanzado en Francia en la época a que aludimos.

Factores muy diversos habían jugado en la constitución y posterior consolidación del Estado nacional. Factores políticos (nacimiento de la conciencia nacional), económicos (desarrollo del comercio exterior), intelectuales (Renacimiento, recepción del Derecho romano), eclesiásticos (establecimiento de las Iglesias nacionales), operaron todos en el sen-

tido de atribuir al Estado un mayor ámbito de poder. En Francia, además, este enriquecimiento de la actividad estatal coincidió, a partir del siglo XV, con el proceso de concentración de tales poderes en manos del príncipe; en otras palabras, el dualismo "rex-regnum", como portador de la idea nacional, se resolvió pronto en el triunfo del monarca, quien supo mostrarse como el "elemento más progresivo y evolutivo"⁽¹¹⁾ de la constitución estamental. Todo ello condujo a la instalación de una autoridad suprema que, de hecho, poseía todos los poderes necesarios para el cumplimiento de su misión.

Si bien es cierto que la monarquía francesa se movía, desde principios del siglo XVI, hacia el absolutismo real, sin embargo, conservaba todavía su fachada tradicional. Las instituciones de origen feudal aún se mantenían en pie y, tras ellas, las fuerzas sociales correspondientes - nobleza, clero, comunidades - permanecían al acecho del poder real. En éste se podían diferenciar tres estratos heterogéneos⁽¹²⁾, que dan testimonio de un largo proceso de sedimentación histórica. El rey era, ante todo, "príncipe cristianísimo", vicario de Dios, dotado, a través de la ceremonia de la consagración, de poderes milagrosos; en reciprocidad, el rey se declaraba custodio de la verdadera religión y ponía el Estado al servicio de la unidad religiosa. Junto al elemento cristiano, el feudal; el rey (suzerain) era cabeza de una jerarquía de vasallos y, en cuanto tal, titular de una serie de derechos feudales frente a ellos; en buena parte, la recién adquirida unidad nacional estaba garantizada mediante una complicada red de contratos personales

entre el rey y los grandes vasallos. A estos antiguos títulos, el príncipe añadió el de "salvador de la patria" y, en tal condición, se convirtió en el centro de imputación de la lealtad de los súbditos; al afirmarse el carácter nacional de la monarquía (Guerra de los Cien Años), se institucionalizó y consolidó la autoridad del rey y le fueron atribuidas las prerrogativas necesarias para llevar a cabo la unidad del Reino.

Fue, en definitiva, este tercer elemento de signo absolutista el que prevaleció en la práctica de la monarquía francesa durante la primera mitad del siglo XVI. La especulación teórica se esforzó, por su parte, en dar razón de este estado de cosas. Legistas o "avocats du roy" (Ferrault, Chasseneux, Grasaille, de la Loupe) y humanistas e historiadores (Budé, Gaguin, Postel), pusieron el instrumento de su remozado saber al servicio de la idea absolutista. La expresión más acentuada de este temprano absolutismo - al que no faltaban, sin embargo, antecedentes: Beaumanoir -, la encontramos en Charles de Grasaille.⁽¹³⁾ Según Grasaille, el rey, en cuanto representante de Dios, está exento de todo control u oposición y es la fuente de donde emana todo poder, salvo el de alterar la ley de sucesión o enajenar el patrimonio; de nuevo se recrea la vieja fórmula⁽¹⁴⁾, según la cual Rex Franciae in suo regno est imperator sui regni. La fórmula se utilizó por primera vez en Francia hacia los primeros años del siglo XIV, probablemente con ocasión de la polémica entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII, a fin de oponerse a las pretensiones de Roma. Por supuesto, se trata aún de un absolutismo temperado. Su formulación más típica nos la ofrece La Grand' Monarchie

de France, de Claude de Seyssel. Según éste, la autoridad del rey de Francia no es ni "Totalmente absoluta, ni tampoco demasiado restringida, sino regulada y refrenada por buenas leyes, ordenanzas y costumbres"⁽¹⁵⁾. Estos frenos (religión, justicia, "police"), "por los cuales el poder absoluto de los reyes de Francia está regulado", no significan una limitación teórica del poder real, sino una descripción de cómo el poder del rey se ve de hecho limitado en Francia por la práctica y el derecho consuetudinario. Legalmente, el rey puede franquear estos obstáculos, pero se supone - según la fórmula clásica - que "no debe ni puede querer todo lo que puede"⁽¹⁶⁾. En otras palabras, se atribuye al rey todo el poder, pero se confía en que no abuse de él⁽¹⁷⁾.

En resumen, con Francisco I, la Corona francesa estaba en condiciones de llevar adelante una política centralizadora, dirigida a dotar al país de las estructuras requeridas por las crecientes necesidades del Estado moderno. El rey es ahora la única fuente de la ley y ninguna "libertad" privada le es oponible; bajo su reinado, los funcionarios utilizaron, por primera vez, en la redacción de los edictos reales, la fórmula "car tel est nōtre bon plaisir"⁽¹⁸⁾. La autoridad real no cesa de acrecerse. Una burocracia, calculada en más de diez mil funcionarios, que actúan en nombre del rey, le permite explotar racionalmente los recursos impositivos y administrar la justicia. El concordato de 1516 convirtió prácticamente al rey en jefe temporal de la Iglesia galicana, y, sobre todo, significó, desde ciertos puntos de vista, una reforma anticipada que hizo innecesaria de algún modo la protestante al no presentar ya para

la monarquía un eventual beneficio económico, según ocurriría en otros países. El ejército, a su vez, se convierte definitivamente en instrumento de la política nacional. La autoridad real se impone a los últimos grandes vasallos mediante una política enérgica, cuya expresión más llamativa es el proceso contra el Condestable de Borbón (1523). La unidad del reino está a un paso de lograrse definitivamente con la incorporación de Bretaña a la Corona (1523). Un sentimiento creciente de la nacionalidad une a todos los franceses en torno a su príncipe. "Ningún país está tan unido como Francia" escribía el ya citado embajador Cavalli en su relación al Senado de Venecia.

No fueron ajenas a este proceso de integración las empresas exteriores de la Corona, especialmente las guerras en suelo italiano contra España, aunque a la larga fueran causa de tensiones económicas y sociales que acentuaron las diferencias religiosas existentes, hasta el punto de hacer de ellas, cuando se planteó abiertamente el conflicto confesional, criterios puramente políticos en torno a los cuales se alinearon los franceses en dos bandos irreconciliables: hugonotes y católicos.

Junto a este temprano y no institucionalizado absolutismo - del que Maquiavelo había dado ya un alto testimonio -, se conservaban, como ya hemos señalado, usos, tradiciones y fuerzas sociales que hundían sus raíces en la sociedad estamental⁽¹⁹⁾ y que, aunque debilitados por la política agresiva de la Corona, sólo aguardaban la ocasión propicia para resistir abiertamente al monarca. Esta se presentó cuando, como resultado de la propagación de la Reforma protestante en Francia, intereses políticos y dinás

ticos se polarizaron en torno a las facciones religiosas. Mientras las riendas del poder estuvieron en manos de monarcas enérgicos (Francisco I y Enrique II), la actitud de éstos frente a la Iglesia reformada estuvo determinada por consideraciones de política exterior; así, de acuerdo con las necesidades, Francisco I evolucionó desde una inicial política temporizadora frente a los innovadores a una política de rigor, cuando se dió cuenta^{de} que la división religiosa comprometía la unidad nacional. Con Enrique II se endureció la represión (creación en el Parlamento de París de la célebre "Chambre Ardente" y establecimiento de la pena de muerte para los heréticos, "cette infâme canaille lutherienne")⁽²⁰⁾ como consecuencia, quizá, de la conversión al protestantismo de algunos altos dignatarios (Condé, Coligny, etc.); para combatirlo, no dudó en liquidar las pretensiones francesas en Italia mediante el costoso tratado de Cateau-Cambresis. Sin embargo, el problema religioso se presentó en su forma más aguda con la muerte de este monarca.

En efecto, la muerte de Enrique II (1559), abrió un vacío de poder que marca el inicio de una crisis que iba a prolongarse por más de cuarenta años. Dos clanes se disputaron el poder en la corte: Guisas y Borbones. En el centro, una dinastía debilitada por sucesivas minorías de edad (Francisco II, Carlos IX) y una Regencia cuya titular - Catalina de Médicis - se mostró incapaz de formular una política coherente, fueron presa de las intrigas de los cortesanos y de los monarcas extranjeros. En política exterior, las esperanzas de paz puestas en el

tratado de Cateau-Cambresis (1559), se vinieron abajo con la muerte prematura de Enrique II y no hubo de pasar mucho tiempo para que la naciente amistad franco-española se rompiese, a causa de la intervención francesa en los Países Bajos. En el interior, los Guisas se pusieron al frente del partido católico y acentuaron la política de intolerancia y persecución de Enrique II, convirtiéndose, por la fuerza de los hechos, en ejecutores de la política española, lo que, a la larga, significaría su perdición; los hugonotes, ⁽²¹⁾ acaudillados principalmente por el almirante Coligny, volvieron sus ojos hacia los Borbones y buscaron igualmente el apoyo exterior; en medio, comenzaba a diseñarse una "tercera posición" - la de la tolerancia -, que terminaría por cristalizar en el partido de los "políticos".

Frante a las facciones en lucha, la monarquía se esfuerza, mal que bien, en mantener el equilibrio, pero el resultado final es una progresiva descomposición del poder real. No es este ^{el} lugar para describir la serie infinita de intrigas, complots, luchas y asesinatos que hicieron de Francia, durante cuatro decenios, el campo ensangrentado de las guerras de religión, las cuales estuvieron a punto de comprometer para siempre la monarquía ⁽²²⁾. En este cuadro de insania y guerra civil, apenas cabe señalar los intentos de conciliación llevados a cabo por el Canciller L'Hôpital. Su política de moderación y tolerancia religiosa (1560-1568), queda expresada perfectamente en el mensaje que dirigió a los Estados Generales reunidos - por primera vez después de 1483 - en Orléans, en 1560: "Ostons ces mots diaboliques, noms de part, factions, séditions,

luthériens, huguenots, papistes; ne changeons le nom de Chrestiens"⁽²³⁾. Sus esfuerzos (Coloquio de Poissy, Edicto de Moulins de 1562, Edicto de pacificación de Amboise de 1563, etc.), no fueron, sin embargo, coronados por el éxito. Atacado a la vez por católicos y protestantes, cayó finalmente en desgracia y Francia fue de nuevo presa de las facciones.

La destitución del Canciller y, con ella, el abandono de la política de moderación tuvieron, como consecuencia, un endurecimiento en las posiciones de ambos partidos y, una vez más, la guerra se desató sin que tampoco, en esta ocasión, su fin - paz de Saint-Germain, 1570 - supusiese otra cosa que una tregua pasajera. Reintegrado a la Corte el único jefe protestante superviviente, Coligny, la situación pareció mejorar para el partido protestante, en especial por el matrimonio concertado entre la hermana del rey, Margarita, y Enrique de Navarra, el futuro Enrique IV. Pero, como resultado de las intrigas palaciegas, Catalina de Médicis, celosa del poder adquirido por Coligny, organizó un complot contra éste, ayudada por su tercer hijo, el duque de Anjou (Enrique III), que desembobó en la gran "massacre" de la Noche de San Bartolomé (23-24 de agosto de 1572). Las consecuencias de esta carnicería (¿20.000 víctimas?) fueron importantes y determinaron profundos cambios en el espíritu que hasta entonces había animado a los protestantes. En primer lugar, se fortaleció, entre sus filas, la tendencia que veía en la guerra la única vía para alcanzar una paz honorable,⁽²⁴⁾ al comprobar que la Corona adoptaba una política de exterminio. Por otra parte, la eliminación de los jefes protestantes significó una democratización en los cuadros y en las ideas del partido. Ideas y actitudes

radicales que apenas habían aflorado con anterioridad a 1572, se manifestaron en toda su crudeza tras la crisis de San Bartolomé, una vez desaparecida la reverencia de que, hasta entonces, había gozado la realeza. Innumerables panfletos desarrollaron hasta sus últimas consecuencias las ideas antiabsolutistas y democráticas que comenzaron a circular entre los protestantes franceses desde 1560, tras el fracaso de la conspiración de Amboise; esta literatura panfletaria,⁽²⁵⁾ de una extremada virulencia, llegó a justificar el asesinato del rey o el destronamiento de los Valois.

No es este el lugar apropiado para intentar una descripción de la literatura de resistencia, cuyas raíces se hunden en el mundo ideológico estamental, si bien habremos de aludir a la estrecha relación polémica existente entre las posiciones defendidas por este tipo de literatura y algunas de las tesis mantenidas por Bodino en la República. Por el momento debe bastar a nuestro propósito poner de relieve alguno de los argumentos utilizados por los autores monarcómacos que escribieron entre 1572 y 1576, fecha de publicación de la República de Bodino. Dos corrientes cabe señalar en la oposición doctrinal al absolutismo monárquico⁽²⁶⁾ una, de tipo constitucional, dirigida a demostrar, valiéndose de datos históricos, que la monarquía absoluta constituía una innovación contra la práctica medieval; otra, de base iusnaturalista, según la cual, el absolutismo era contrario a las normas jurídicas universales. De la primera es ejemplo la Franco-Gallia,⁽²⁷⁾ de Francisco Hotman, publicada en 1573; desde la doble base - supuestamente verificada en las antiguas cró-

nicas - del carácter electivo de la monarquía franca y de la naturaleza originaria del Parlamentum, Hotman presentaba una versión de la historia constitucional según la cual el poder real había estado sometido al pueblo; de modo que la sustitución de la elección por la sucesión hereditaria y, del parlamentum por la asamblea de los tres estados, no había significado una alteración sustancial de la estructura constitucional; por consiguiente, el monarca se hallaba limitado en su acción por el derecho del reino y por la voluntad de los estados cuanto estos apreciaran una flagrante violación del orden establecido. La segunda corriente fue formulada por Teodoro de Beza, el biógrafo de Calvino, quien en 1574 (De Jure Magistratum)⁽²⁸⁾ afirmó el carácter universal de la representación popular en toda monarquía civilizada, derivando de tal supuesto hecho la existencia de un derecho natural al gobierno mediante libre consentimiento. En ambas obras se defendía la tesis de que la asamblea de los tres estados tenía poder para deponer al tirano y, en el caso de que este impidiera su reunión, los magistrados superiores, que habían recibido su oficio del pueblo, podían iniciar la resistencia⁽²⁹⁾. Tal posición halló su expresión más radical en el Reveille-Matin des Français⁽³⁰⁾ que defendía abiertamente la soberanía activa de los estados y el derecho de resistencia individual, llegando a proclamar la necesidad de deponer a Carlos IX.

La anterior alusión no debe hacernos perder de vista el contexto histórico en que se produjo tal literatura. Quizá no haya palabras más adecuadas para describir la situación que se produjo tras la matanza de 1572 que las escritas, unos años después, por Duplessis-Mornay: "L'état s'est ebranlé

depuis la journée de St. Barthelemy, depuis, dis-je, que la foi du prince envers le sujet et du sujet envers le prince, qui est le seul ciment qui entretient les états en un, s'est si outrageusement démentie"⁽³¹⁾. A partir de esa fecha, se multiplican las actividades de los diversos grupos políticos, constituidos en el crisol de la lucha religiosa en verdaderos partidos, cuyo arsenal ideológico evolucionará - como ya hemos dicho - de acuerdo con las necesidades del momento.

De una parte, los protestantes, organizados militarmente en la Unión calvinista, multiplican sus "asambleas políticas" con el fin de obtener un estatuto legal que garantice su existencia contra las persecuciones y terminan por reconocer (1576) a Enrique de Navarra como "protector de las iglesias reformadas y de las católicas asociadas"; el resultado de esta alianza entre hugonotes y católicos "malcontents" - dirigidos por el duque de Alençon - es una nueva y provisoria tregua favorable al partido protestante: el edicto de Beaulieu o "Paix de Monsieur" (6 de mayo de 1576), más liberal, desde el punto de vista de la tolerancia, que el Edicto de Nantes.

Como reacción a las ventajas concedidas a los protestantes, los católicos intransigentes se organizan, para la defensa de la religión, en una "santa y sagrada unión", la Liga, cuya propaganda utilizará muchas de las ideas puestas en circulación por los publicistas protestantes: la restauración de las libertades y franquicias antiguas. Por el momento, en la época que a nosotros nos interesa, la reacción católica es canalizada por el nuevo rey - Enrique III - quien, hábilmente, declara ante los Estados Generales reunidos en Blois su propósito de no tolerar más que una religión en

su reino.

Entre ambos partidos - hugonotes y ligueros - se habfa ido perfilando, desde hacia unos años, una tercera posición, católica en su origen, pero de espíritu liberal, que cristalizó en el partido de los "políticos". Llamados a desempeñar un importante papel en la solución de las guerras de religión,⁽³²⁾ los "políticos" se constituyeron en los defensores del poder real. Sus más ilustres representantes - L'Hôpital, de Belloy, Pasquier, Haillan - conciben de modo muy diverso la institución monárquica, pero todos reconocen la necesidad de restaurar el prestigio de la monarquía y afirman su superioridad sobre las demás formas de gobierno.⁽³³⁾ Esta defensa a ultranza del poder real no significaba necesariamente y en todos los casos una ruptura con la tradición constitucionalista, pues, el ideal de algunos de ellos consistía en una "monarchie tempérée", absoluta en principio pero limitada de hecho, que constituiría la mejor garantía de las libertades históricas, en la línea de la obra de Seyssel ya citada.

Los tres partidos coincidían en 1576, sin embargo, en una cosa: la necesidad de convocar la asamblea de los Estados Generales. Todo el mundo los reclamaba: "los católicos para aplastar a sus adversarios, los protestantes para constituir definitivamente en Francia la nueva religión, el pueblo entero porque sufría y, en fin, el rey que los deseaba quizá más que el pueblo y los partidos".⁽³⁴⁾ Enrique III veía en la convocatoria de los Estados el único medio para obtener los recursos de que precisaba para reinar. Bastante hábil para neutralizar el peligro que representaba en aquel instante la Liga, no lo fue en grado suficiente para

arrastrar incondicionalmente a todos los católicos en sus propósitos. El papel que jugó, en esta circunstancia, el tercer estado, fue decisivo. Conducido por un político tenaz - nuestro Bodino, diputado por el Vermandois -, el tercer estado se opuso a las principales peticiones presentadas por el rey; en otras palabras, se declaró favorable al restablecimiento de la unidad religiosa, pero rehusó los medios económicos necesarios para llevar a cabo la guerra, al recomendar que tal unidad se lograría "par les meilleurs et plus saintes voyes," es decir, "par doux moyens et sans guerre".⁽³⁵⁾

Hemos visto hasta aquí cómo la reforma religiosa y las fuerzas políticas desencadenadas por ésta, habían comprometido seriamente la seguridad de las instituciones monárquicas. No se trata ahora de agotar la descripción de un proceso que iba a prolongarse todavía hasta las postrimerías del siglo; debe bastar a nuestro propósito haber señalado cuál era la situación en Francia - única en cierto sentido en Europa - en el momento en que aparece la República, a fin de comprender el sentido terapéutico de la obra de Bodino.

3. LA VIA DE SALVACION

Ante todo, era necesario reaccionar ante una crisis que había socavado de tal modo la autoridad. Hemos tenido ocasión de ver cómo los "políticos" venían propugnando, desde hacía algunos años, una política de unión nacional en torno a la monarquía y cómo esta política había fracasado al ser aplicada a una realidad cuya complejidad escapaba, por el momento, a todo esquema simplificador. A este fracaso no había sido aje-

no el maquiavelismo de una razón de Estado puesta en boga por los cortesanos que rodeaban a Catalina de Médicis, y cuyo resultado fue la introducción de un factor más de anarquía en la "praxis" de la política francesa.

Es contra esta anarquía generalizada contra la que va a levantarse la voz de Juan Bodino, considerado, por algunos, como el "representante más notable del partido de los políticos"⁽³⁶⁾. La razón que le ha movido a emprender "esta disertación sobre la República" queda aclarada desde las primeras páginas: se trata de poner remedio al "naufragio de nuestra república", castigada por "tormenta" tan impetuosa que "hasta el propio capitán y los pilotos están cansados". A tal fin, es preciso, ante todo, restaurar la doctrina del Estado y purificar la política - "princesa de todas las ciencias" - de cuanta mácula han arrojado sobre ella quienes "han profanado los misterios sagrados de la filosofía política". ¿A quién apunta la acusación? Son dos, fundamentalmente, las "clases de hombres" contra quien va dirigida la filípica.

De un lado, Maquiavelo y los maquiavelistas o, como ha dicho Bodino, los "cortesanos de los tiranos", con la vista puesta, sin duda, en el grupo de italianos o italianizantes de que se había rodeado Catalina de Médicis y a quienes el pueblo había hecho responsables de la perfidia política al uso. Maquiavelo es culpable - según Bodino - de haber puesto "como doble fundamento de la república la impiedad y la injusticia", y de haber considerado a la religión como enemigo del Estado. Cualquiera que pueda haber sido su influencia sobre sus contemporáneos,⁽³⁷⁾ parece innegable

la popularidad ganada por el Príncipe en las Cortes europeas.⁽³⁸⁾ De este modo, el antimachiavelismo de Bodino tendría un carácter polémico y circunstancial, sin ser necesariamente expresión de un desacuerdo teórico fundamental sobre problemas que no habían ocupado la atención de Maquiavelo.⁽³⁹⁾ En efecto, algunas de las modernas interpretaciones de Bodino subrayan las conexiones existentes entre éste y el florentino, y afirman que la fuente más importante de la República está representada por la obra de Maquiavelo.⁽⁴⁰⁾ Esta actitud concuerda, por lo demás, con la asumida por los antimachiavelistas de la época (De Hayes, Boucher, etc.), para quienes los "políticos" no son sino discípulos de Maquiavelo, pues no tienen religión, "ni hacen diferencia que la religión sea falsa o verdadera, si no es a propósito para su razón de Estado".⁽⁴¹⁾ Por el contrario, otros autores, como Meinelcke,⁽⁴²⁾ consideran la República como una respuesta históricamente positiva a Maquiavelo y consideran que su mayor mérito consiste en haber tratado de salvar la idea de la razón de Estado, dándole una base jurídica.

Pero no son éstos los únicos enemigos. "Quizá son más peligrosos quienes, con pretexto de exención de cargas y de la libertad popular, inducen a los súbditos a rebelarse contra sus príncipes naturales, abriendo las puertas a una licenciosa anarquía, peor que la tiranía más cruel del mundo".⁽⁴³⁾ Sin nombrarlos, es claro, sin embargo, que Bodino alude a los monarcómacos. Debía estar aún reciente el impacto producido por el libelo de Hotman, escrito desde su exilio en Ginebra, consi-

derado por muchos como el manifiesto del partido hugonote. Bajo capa de defender la antigua constitución del reino de Francia, su significado auténtico no podía dejar de ser percibido por la mirada penetrante de Bodino. La defensa que hacía Hotman del derecho de resistencia, la tendencia netamente aristocratizante de la obra y, sobre todo, el ataque en vuelto a la preponderancia del poder real, tuvieron que constituir un desafío para el espíritu conservador, burgués y legista de nuestro autor.

No bastaba, empero, con dar respuesta cumplida a quienes "han escrito superficialmente de las materias políticas..., sin ningún conocimiento de las leyes y, ni siquiera, del Derecho público".⁽⁴⁴⁾ Era preciso, además, "no pudiendo hacer cosa mejor", dar "un buen consejo" que ayudase a salvar el navío de la república del naufragio que lo acechaba. El servicio de la república, "a la que (después del Eterno) debemos cuanto tenemos"⁽⁴⁵⁾ lo concebía desde siempre Bodino como un deber que, según sus propias palabras, estaba dispuesto a cumplir "tanto con mis escritos, como de cualquier otro modo".⁽⁴⁶⁾ En efecto, llegado el momento - 1576 -, Bodino no vaciló en dar la batalla en un doble frente: mediante sus escritos, con la publicación de Los Seis Libros de la República, y mediante su acción personal en Blois. Ya hemos aludido al papel preponderante que jugó nuestro diputado por el Vermandois en los Estados Generales de 1576,⁽⁴⁷⁾ escenario de una lucha para atribuir funciones legislativas a la asamblea.⁽⁴⁸⁾ Aunque su actuación le valió el enojo, tanto de sus electores como de la Corte, Bodino mantuvo, en todo momento, una posición coherente con los principios enunciados en la República.⁽⁴⁹⁾ Véamos cuáles son éstos.

Considerada desde su perspectiva histórica, un solo pensamiento anima la obra teórica y práctica de Bodino: salvar lo que se pueda del navío de la república y, tras la tormenta, conducirlo "al puerto de salvación". Frente a la anarquía que gravita sobre todos los planos de la vida colectiva del tiempo, una tarea se impone: ordenar el mundo en torno a un principio unitario, fuera del cual la política es impensable. No hay por supuesto, en el ánimo de Bodino, la intención de restaurar ideas e instituciones condenadas para siempre por la historia y que han sido, en buena medida, las causas de la desintegración actual. Es cierto que el espíritu conservador de nuestro autor le aconseja huir de toda innovación, especialmente en materia política, donde es necesario "imitar al gran Dios de la naturaleza que en todo procede lentamente y poco a poco".⁽⁵⁰⁾ Pero más allá de todo conservadurismo, su conciencia histórica le señala cuáles son, en ese momento, las fuerzas retardatarias de la historia: Iglesia, Imperio, nobleza feudal se aparecen así, a los ojos de Bodino, como restos arcaicos de un mundo en transformación.

Destruída la gran "civitas" cristiana del medievo, urge reconstruir la autoridad política sobre la nueva base de las colectividades nacionales independientes, y afirmar el poder del rey frente a cualquier potencia extraestatal, sea secular o eclesiástica. Frente a las anacrónicas pretensiones del Imperio y de la Iglesia, Bodino echa mano del testimonio de algunos canonistas, según los cuales el rey de Francia "no reconoce de hecho a nadie como superior, salvo a Dios".⁽⁵¹⁾ ¿Cómo admitir tales pretensiones cuando en la propia Alemania la "soberanía ha pasado a manos de los

siete Electores, de unos trescientos príncipes y de los embajadores designados por las ciudades imperiales"?(52)

Deshecha, o a punto de serlo, la sociedad plaralista medieval, es preciso, ahora, poner en marcha un proceso de nivelación política que se haga patente por el sometimiento indiscriminado de todos los ciudadanos a un soberano común. No supone esto la formulación de un temprano individualismo, al que es ajeno el universalismo organicista del pensamiento bodiniano. No es cuestión, para nuestro autor, de crear artificialmente la unidad política, sacrificando los grupos sociales naturales, como tampoco lo es, ciertamente, de limitar los poderes estatales, en nombre de la tradición. Bodino aspira a realizar la vía media de una unidad que surja espontáneamente de la sociedad.(53) Abundantes pasajes de la República dan testimonio de la estima que merecía a Bodino una vida corporativa vigorosa,(54) pues siendo las corporaciones producto de la amistad, las considera como "el fundamento más seguro, después de Dios", de la república.(55) Sin embargo, es claro para Bodino 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";(56) es igualmente claro que las instituciones corporativas en general dependen de la voluntad del soberano, "sin cuyo consentimiento no existe ningún colegio".(57)

Roto el orden "internacional", que era corolario de las pretensiones de la Iglesia a la supremacía universal, es menester hallar un equilibrio de poder que asegure, en la medida de lo posible, la paz en Europa. Desde esta nueva perspectiva, construye Bodino una teoría de la neutralidad que

rebasa el utilitarismo de formulaciones anteriores (la de Maquiavelo, por ejemplo). La neutralidad ya no se funda en razones egoístas solamente, si no en el bien común de la sociedad internacional.⁽⁵⁸⁾ En efecto, la tarea más importante del príncipe neutral consiste en evitar el acrecentamiento excesivo del poder ajeno, pues "la seguridad de los príncipes y repúblicas depende de que el poder de todos esté debidamente equilibrado".⁽⁵⁹⁾

El tema de la neutralidad lo desarrolla Bodino en un doble plano: el de las guerras internacionales y el de las contiendas civiles. También el príncipe debe permanecer neutral en las contiendas que dividen a sus súbditos, siempre que "no van directamente contra él ni contra su Estado", pues "si toma partido, dejará de ser juez soberano para convertirse en jefe de partido..., en especial, cuando la causa de la sedición no es política"⁽⁶⁰⁾ (alude a las luchas religiosas que devastaban Europa desde medio siglo antes). Una vez que se ha perdido la unidad de religión, es necesario - también aquí - trascender el proceso histórico y fundar la república sobre la base mínima, pero suficiente para la vida política, de un "consensus" religioso esencial.

De lo que se trataba, pues, a juicio de Bodino, no era de restablecer la unidad estática del orden medieval, sino de recrear un nuevo orden que albergase en su seno las fuerzas sociales y espirituales liberadas por la historia. Planteado así el problema, ¿dónde hallar el nuevo principio de ordenación política exigido por el nivel histórico de los tiempos? Entre todas las instituciones políticas existentes, una sola le parece a Bodino capaz de hacer frente con éxito a las fuerzas desintegradoras del pasado:

la realeza. Esta había hecho ya sus armas y demostrado su pujanza durante el largo proceso histórico de constitución de la nacionalidad. Si en los últimos años la monarquía no había estado a la altura de las circunstancias, tal hecho era o el resultado de una constelación de sucesos adversos o - lo que sería peor - expresión de los oscuros designios de la Providencia.⁽⁶¹⁾ En cualquier caso, no se trataba de perpetuar el "status quo", sino de restaurar las antiguas virtudes de la monarquía francesa y salvar, así, los progresos logrados hasta las guerras de religión.

El programa a realizar había sido ya expuesto una y otra vez por los "políticos", ese grupo de franceses (Marillac, du Four, Ferrier, Pasquier, Montaigne, du Haillan, La Noué, etc.) que colocaron por encima de cualquier ideología o credo el interés supremo de la patria y cuya influencia fue, según se ha dicho, "el signo más notable de los tiempos al finalizar el siglo XVI".⁽⁶²⁾ Para todos estos hombres - de origen y formación tan diversos -, la tarea fundamental, a fin de reconstruir la unidad nacional, consistía en la reconstitución de una instancia neutral que fuese refugio para las conciencias divididas y capaz de contar con la sumisión de todos los ciudadanos. El más insigne representante de los políticos, el canciller L'Hôpital, había abierto el camino, desde hacía ya unos años, a esta exaltación del poder real, concebido como un elemento de autoridad y conciliación: "Non que je veuille approuver les rébellions contre les monarques, quelque facheux, injustes et exacteurs qu'ils puissent estre, sachant bien que le subject, non plus que l'enfant n'a jamais juste cause de se revolter de l'obéissance de son soubverain".⁽⁶³⁾ Tolerancia y obligación incondiciona-

da del súbdito o la obediencia eran, pues, considerados como los supuestos mínimos de cualquier obra de reforma que se intentase. Solo de la autoridad incontestada del monarca podía esperarse la salvación.

NOTAS

(1) J. Ortega y Gasset: En torno a Galileo, en "Obras Completas", Madrid, 1947, t. V., pág. 52.

(2) El aumento experimentado por el nivel de precios a lo largo de todo el siglo XVI ha sido estimado por los historiadores de la economía en un 300 ó 400 por ciento.

(3) Sobre el papel desempeñado por los legistas en la construcción del Estado moderno, vid. F. Wieacker, Historia del Derecho privado en la Edad Moderna, págs. 59-60.

(4) Véase, a título de ejemplo, alguna de estas fórmulas: "El rey es emperador en su reino", "toda justicia emana del rey", "la voluntad del rey es ley", etc.

(5) Vid. infra una somera exposición de sus respectivas tesis.

(6) Republica, Prefacio

(7) W.F. Church, Constitutional Thought in Sixteenth-Century France,

(8) Entendemos el término "generación" en el sentido en que lo emplea la sociología contemporánea, es decir, como uno de los personajes colectivos que, integrados en la sociedad, actúa como sujeto de la historia. Cf. J. Marías, La estructura social, pág. 58.

(9) Cf. W. Dilthey, Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII, págs. 285-287. Vid., también, H. Heller, Teoría del Estado, pág. 151.

(10) Cit. por R. Doucet, Les institutions de la France au XVI^e. siècle, pág. 76.

(11) Cf. W. Naef, La idea del Estado en la Edad Moderna, cap. I.

(12) Cf. R. Doucet, ob. cit., págs. 72 y ss.

(13) La obra de Grasaille (Regalium Franciae libri duo) fue escrita en 1538. En ella se enuncian, al igual que había hecho Chasseneuz dos años antes (Catalogus gloriae mundaе), los atributos de la majestad real, a fin de realzar la posición de la Corona.

(14) Posteriormente fue utilizada por los legistas con el propósito de ensanchar los poderes del rey.

(15) Claude de Seyssel, La grand' Monarchie de France..., (1518), Paris, 1557, f. 8, cit. por J. Imbert y otros, Histoire des institutions et des faits sociaux, pág. 174.

(16) Cf. J. Touchard y otros, Histoire des idées politiques, págs. 250-51.

(17) La tesis que afirma la existencia de un temprano absolutismo en el pensamiento político francés de la primera mitad del siglo XVI ha sido defendida, entre otros, por Mesnard y Allen. Por el contrario, Church y, más recientemente y de modo más radical, Franklin, en su obra Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory, subrayan la persistencia hasta 1570 de la idea tradicional de límites constitucionales del poder real. Según esta interpretación -sobre la que volveremos al ocuparnos de la soberanía- el absolutismo como cuerpo coherente de doctrina surgió como reacción ideológica a la amenaza que representó a partir de 1570 la radicalización por parte de los monarcómacos de los elementos democráticos del viejo constitucionalismo. En el mismo sentido, vid. J. H. Salmon, Bodin and the Monarchomachs, págs. 359-378.

(18) Vid. J. Ellul, Histoire des institutions de l'époque franque à la Révolution, pág. 357.

(19) En Francia, los órganos representativos de la constitución estatal -en especial, la Asamblea de los Estados-, no compartieron nunca plenamente el ejercicio de los poderes políticos decisivos. Tal afirmación no significa, sin embargo, subestimar el peso político de los estamentos en Francia.

(20) L. Romier, Les origines des guerres de religion, 2 vols., vol. II, pág. 286.

(21) Desde fecha muy temprana se denominó en Francia huguenots a los miembros de la iglesia reformada. Parece que la palabra tiene su origen en la alemana Eidgenossen, que significa "confederado" y se supone que pasó al francés a través de su equivalente en el dialecto de Ginebra, aguynos. Su uso está documentado desde 1551.

(22) Una descripción detallada, aunque no siempre objetiva, de este turbulento periodo puede verse en el libro de Romier ya citado.

(23) Cit. por H. Baudrillart, Jean Bodin et son temps, pág. 53

(24) Cf. J. W. Allen, A History of Political Thought in the Sixteenth Century, pág. 307.

(25) La más típica expresión de tal clase de literatura la tenemos en Le reveille-Matin des Français et de leurs voisins, (1573-74) donde se resumen y popularizan los principios defendidos por los monarcómacos.

(26) Cf. G. H. Sabine, Historia de la teoría política, págs. 360 y ss.

(27) Franco-Gallia seu Tractatus isagogicus de regimine regum Galliae et de jure successionis, según reza su título completo. Hotman lleva hasta sus últimas consecuencias la corriente iniciada unos años antes por Etienne Pasquier (Les recherches de la France, 1565) y Du Haillan (Bernard de Girard, De l'estat et succez des affaires de France, 1570) para mostrar que el poder soberano de los reyes se hallaba regulado en su ejercicio por "medios honestos y razonables" (la verificación o ratificación de los edictos por las cortes soberanas o la asamblea de los estados).

(28) La argumentación de Beza, sustentada sobre la idea de que los magistrados inferiores dependían de la soberanía, y no del soberano, desembocaba en la tesis de que, en caso de tiranía manifiesta, dichos magistrados deberían resistir por la fuerza hasta la mejor decisión de los estados, protectores de los derechos de soberanía.

(29) "Dico igitur si eo necessitatis fuerint adacti, reneri ipsos omnino adversus manifestam Tyrannidem salutem eorum procurare (etiam armata manu si possunt) qui ipsorum fiedi et curae sunt traditi; tantisper dum ex communi, vel nomofilakón (id est eorum penes quos est omnis legum

Regni illius, aut imperii de quo agitur, autoritas) consilio, melius rebus publicis consultum sit, atque ut decet provisum": De Jure Magistratum, 249-250, cit. por J.H.M. Salmon, ob. cit.

(30) Obra colectiva y anónima publicada en 1574.

(31) Cit. por G. Weill, Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion, pág. 51.

(32) Su política terminó por imponerse con la reconciliación de Enrique IV y la iglesia. Vid. G. Livet, Les guerres de religion, págs. 65 y ss.

(33) Hubo entre los "políticos", al menos durante los primeros años, representantes de las más diversas tendencias, desde absolutistas, cuya máxima era el viejo aforismo: Si veut le roi, si veut la loi, hasta "constitucionalistas" defensores de un poder compartido entre el rey y los estados. Su común aspiración era la unión nacional en la paz.

(34) A. Desjardins, Etats-généraux (1344-1614), pág. 409.

(35) Ibid., pág. 438.

(36) Por ejemplo, J. Droz, Histoire des doctrines politiques en France, pág. 26.

(37) Vid. Una excelente discusión del problema en J. W. Allen, ob. cit., págs. 488 y ss.

(38) Un temprano testimonio de este fenómeno lo encontramos en Botero, quien se maravillaba, hacia 1589, de "oir a cada momento mencionar razón de Estado y citar a propósito de ello ora a Nicolás Maquiavelo ora a Cornelio Tácito". Cf. G. Botero, La razón de Estado y otros escritos, pág. 89.

(39) Este hecho es puesto de relieve, entre otros, por A. Gramsci, Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno, págs. 38 y ss. Para una historia del antimachiavelismo en el siglo XVI, vid. A.M. Battista, Sull'antimachiavellismo francese del secolo XVI.

(40) Así, R. Chauviré, ob. cit., págs. 192 y ss. y A. Garosci, Jean Bodin: Politica e Diritto nel Rinascimento francese, págs. 189 y ss.

(41) La cita está tomada de Virtudes del príncipe cristiano (1601), de Ribadeneyra.

(42) Vid. F. Meinecke, La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna, pág. 59

(43) República, Prefacio

(44) República, ibid.

(45) Método, Dedicatoria

(46) Método, ibid.

(47) Actuó como vicepresidente y presidente interino del tercer estado y formó parte de numerosas comisiones. Una detallada relación de su actividad en Blois puede verse en su Recueil de tout ce qui s'est passé en la compagnie du Tiers Estat de France..., París, 1577.

(48) Sobre los Estados Generales de 1576, puede verse el libro ya citado de A. Desjardins.

(49) Así, Bodino se opuso -frente al proyecto de nombrar treinta y seis comisarios que se encargaran de legiferar las recomendaciones de los estados- a la atribución a la asamblea de toda autoridad política decisoria. Igualmente se alineó con la minoría para pedir que se mantuviese la vigencia del último edicto de pacificación (el de Beaulieu, de mayo de 1576). Al fin, prevalecieron los puntos de vista conciliadores pues, si bien la mayoría exigía el restablecimiento de la unidad religiosa, los Estados se concertaron para no votar los subsidios que la empresa demandaba. Bodino se opuso, igualmente a la enajenación del patrimonio de la Corona, cuya propiedad, según él, pertenecía al pueblo.

(50) República, IV, 3.

(51) República, I, 9.

(52) República, II, 6.

(53) En este sentido, se ha afirmado que el significado de la obra bodiniana es hacer coincidir la idea de unidad con la de comunidad. Cf. P. L. Léon, L'evolution de l'idée de la souveraineté avant Rousseau.

(54) Vid. especialmente todo el capítulo 7 del libro III.

(55) República, III, 7.

(56) República, I, 8.

(57) República, III, 7.

(58) Cf. A. Truyol, El "Discorso della neutralità" de Botero en su relación con la teoría de la neutralidad en Maquiavelo y Bodino.

(59) República, V, 6.

(60) República, IV, 7.

(61) Al tratar (Rep., IV, 2) de la previsibilidad de los cambios políticos, Bodino demostrará a sensu contrario el carácter contingente de las relaciones numéricas a dichos efectos, al considerar que, pese a que el monarca reinante en Francia es el 63 de su dinastía, se mantiene en el trono.

(62) J. N. Figgis, Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625), pág. 124.

(63) Cit. por A. J. y R. W. Carlyle, A History of Medieval Political Theory in the West, pág. 416.

CAPITULO II

RELIGION Y POLITICA

Mas si no pretenden todos ser de igual parecer -¿y quién aspirará a tanto?- será sin duda más saludable, más prudente y más cristiano que sean muchos tolerados, antes que todos constreñidos.

MILTON: Aeropagítica.

La religión se nos aparece como el valor supremo que orienta la vida y la obra de Bodino. No voy a ocuparme aquí de los aspectos biográficos de la cuestión, que ha merecido la debida atención de comentaristas y estudiosos del escritor angevino ⁽¹⁾.

Cualesquiera que sean los resultados a que nos condujesen las diversas interpretaciones a que se han prestado sus creencias ⁽²⁾, parece fuera de toda duda la profunda y sincera religiosidad de Bodino, con independencia del problema de su "filiación" confesional; baste decir al respecto que nos parece probable, como apunta Chauviré ⁽³⁾, que evolucionase desde una primera formación católica a una especie peculiar de deísmo o racionalismo moral, más allá de cualquier ^{fr}forma histórica de cristianismo.

Lo que aquí nos interesa es poner de relieve y valorar debidamente la dimensión religiosa del pensamiento político bodiniano y, en este sentido, puede adelantarse que la religión constituye piedra angular de toda su obra. Esto es cierto cualquiera que sea el grado de "secularización" que pueda descubrirse en el pensamiento de Bodino, consecuencia más de una concepción intimista de la experiencia religiosa, próxima, por lo demás, a la de los Reformadores de la época, que de un planteamiento conscientemente racio-

nalista de la realidad política. Así, en el Método, se pronuncia en contra de la absorción de la religión por la política, aunque veamos "les pontifes et prêtres sous l'autorité des magistrats civils", medida que no ha de tener otro alcance que el de asegurar en cuanto sea posible el ejercicio de los cultos reconocidos por la República. "Quant à la religion essentielle, cette droite conversion en Dieu d'un esprit préalablement purifié, elle ne requiert pas plus de science politique que de manifestations collectives: il lui suffit d'un coeur solitaire" ⁽⁴⁾. Queda así la religión netamente diferenciada del Estado, acentuándose de este modo una tendencia ya perceptible en L'Hôpital, aunque sin desconocer por ello, antes al contrario, su valor social, en atención al cual —según señala certeramente Church en su obra ya citada— se ocupa Bodino reiteradamente de la cuestión. En otras palabras, el "homo religiosus" no necesita de la ciudad, lo cual no significa que la ciudad pueda pasarse de la religión.

En efecto, es un leitmotif constante en Bodino, no ya solo que la religión constituye el fundamento de la verdadera vida política —aspecto sobre el que volveremos en seguida—, sino que la religión constituye el elemento determinante en la configuración ⁽⁵⁾ de toda civilización. Así, Bodino atribuye la máxima importancia, a lo largo de toda su obra, pero especialmente en el Método,

a la función civilizadora de las religiones positivas, en constante interrelación con las instituciones sociales, y ello con independencia de su veracidad intrínseca. Precisamente en este entre cruzamiento de los diversos sectores culturales reside el peligro que conlleva, desde el punto de vista de la estructura social, según Bodino, todo cambio religioso, ya que "les changements de religion ont encore quelque chose de plus dangereux dans la suite parce que l'on ne voit que bouleversements d'états, des guerres, des pestes, des famines et des gens possédés par le démons" ⁽⁶⁾ .

Toda la obra de Bodino—desde el Método a los Heptaplómeros— está orientada hacia la búsqueda de un Dios "incomprensible en esencia, en grandeza, en poder, en sabiduría, en bondad" ⁽⁷⁾ , un Dios omnipotente y omnipresente, aunque próximo al hombre, su criatura por excelencia, un Dios que es todavía alfa y omega del universo y para cuyo conocimiento el hombre solo cuenta con los prodigios. Puede decirse, pues, en algún sentido que no hay lugar en el sistema bodiniano para la teología: "Dieu, eternal et infini, ne peut pas être compris ni expliqué par l'imbecilité de notre âme, parce qu'il est... inescrutable, très divin et supreme" ⁽⁸⁾ .

Cierto es que el fin último de toda su obra es la reconstrucción del orden divino de la creación, pero no es menos cierto que se trata de un orden que depende, en último término, de la voluntad

inexcrutable de Dios. Por ello, afirma Bodino, las disputas religiosas son inoperantes, porque afectan a una esfera de la que está excluida la razón; "cosa tan sagrada como la religión" no debe ser "menospreciada ni puesta en duda mediante disputas", pues "nada hay, por claro y evidente que sea, que no se oscurezca y conmueva por la discusión, especialmente aquello que no se funda en la demostración ni en la razón, sino en la creencia" ⁽⁹⁾; en igual sentido se expresará años más tarde: "il est plus expedient de s'en taire que de parler legerement de la chose du monde la plus sainte ou n'en parler pas assez dignement" ⁽¹⁰⁾. En último término ese repliegue de lo religioso sobre el ámbito personal constituye el fundamento del pensamiento religioso de nuestro autor y lo que permite entender tanto su suspicacia hacia todas las iglesias establecidas -las religiones son perecederas, solo Dios es eterno- como el alcance y significación de su principio de tolerancia, el segundo aspecto del problema del que nos ocuparemos aquí.

1. LA RELIGION COMO FUNDAMENTO DE LA REPUBLICA

La religión es tema de primera importancia en la República, y su filosofía política sería mal entendida si no tomásemos en consideración sus postulados religiosos. Esto es cierto en un doble sentido: en cuanto considera a la religión como fundamento de la autoridad política y en cuanto define a la república -"recto gobierno"-

por su relación a la virtud. El hecho ha sido percibido por cuantos se han ocupado del pensamiento bodiniano, desde Cahuviré⁽¹¹⁾ hasta Conde, cuya tesis se propone precisamente poner de relieve el trasfondo teológico del concepto de soberanía.

Según acostumbra, Bodino va a valerse, para demostrar que la república no tiene fundamento más seguro que la religión, de argumentos filosóficos e históricos. Para empezar, aduce argumentos sacados de la experiencia que, en algún caso, asumen un carácter netamente utilitarista: "les peuples que ont été fort zelés pour la religion, quelle que'elle ait été ont toujours été puissants, conquérants, riches et victorieux"⁽¹²⁾.

Se nos presenta aquí la religión como la más segura prenda de la prosperidad de un Estado, pero se trata simplemente de un argumento a fortiori, tras el que alientan otros ^{de} mayor entidad. En efecto, la religión es para Bodino el principal fundamento de la república, y hasta "los propios ateos convienen en que nad^a conserva más los estados y repúblicas que la religión, y que esta es el principal fundamento del poder de los monarcas y señores, de la ejecución de las leyes, de la obediencia de los súbditos, del respeto por los magistrados, del temor de obrar mal y de la amistad recíproca de todos"⁽¹³⁾.

. Vemos en estas palabras algo más que un simple razonamiento utilitarista del tipo de los manejados por Maquiavelo. No se trata

unicamente de conservar el poder del príncipe, sino de fundar la comunidad política sobre la base segura de la religión, sin la cual no hay amistad ni justicia posibles, sino desorden y anarquía. Desvela, de este modo, Bodino las virtualidades sociológicas de la creencia religiosa, en cuanto hace depender de ella la amistad ⁽¹⁴⁾, es decir, el elemento unitivo de la comunidad social sobre la que se levanta la república.

De ahí, el santo y sincero horror que le produce a Bodino el ateísmo, esa plaga que amenaza a los Estados cuando estos descuidan los asuntos religiosos; en efecto, "poco a poco, del menosprecio de la religión nace una secta aborrecible de ateos, de cuyos labios solo salen blasfemias y el desprecio de todas las leyes divinas y humanas", sin que quepa "esperar que príncipes y magistrados reduzcan a la obediencia de las leyes a los súbditos que han atropellado la religión" ⁽¹⁵⁾. Comparada con el ateísmo, "la mayor superstición del mundo no es tan detestable" ⁽¹⁶⁾, idea que reitera y amplía en los Heptaplómeros: "Tout le monde est persuadé qu'il est mieux de s'arrêter à une fausse religion que de n'avoir point du tout... Il n'y a point de superstition... qui ne puisse retenir les mechants dans leur devoir par la ^rainte d'une divinité..." ⁽¹⁷⁾. Ahora bien, no cabe considerar honestamente ateo a quién profesa sinceramente otra creencia, sino al que reconoce como verdadera cualquier religión

-que es como negar todas-, no pudiéndose llamar consecuentemente "impío" a "celui que s'efforce de protéger la foi qu'il estime vraie et de détruire [mediante la pluma] celles qui s'opposent" (18).

Vemos, pues, cómo en Bodino hay una conciencia aguda de la fuerza creadora de las religiones en el mundo social y político, lo cual no significa -insistimos- que rebaje el papel de la religión al de mero instrumentum regni en manos del príncipe. Se trata, antes bien, de reconocer a la creencia religiosa como elemento fundante de la comunidad social, en primer lugar, y, solo después, como fundamento último de todo gobierno, en cuanto el fenómeno político radical - la relación mando-obediencia- se asienta, como trasunto de ella, sobre la experiencia religiosa: "Telle est d'ailleurs la puissance et la majesté de la religion que, non contente de chasser tous les vices... et de procurer à tout homme ce bouquet de vertus qui constituent son souverain bien, elle est encore pour le prince d'une telle nécessité qu'elle reste en définitive la meilleure garantie de son autorité" (19). En otros muchos lugares abunda en la misma idea (20).

La "relación amistosa de los súbditos entre sí y de todos con su cabeza" (21) que exige la verdadera vida política es inconcebible al margen de la religión. Desde esta perspectiva, cabría subrayar el carácter "maquiavélico" del antimachiavelismo proclamado de Bodino, el cual conllevaría un ataque velado contra toda formulación

dogmática del sentimiento religioso (22) .

Pero, además de fundamento de la vida social y política, la religión, en cuanto constituye "el fin y la meta de todas las acciones humanas" (23) , es también el fin último de la república. En efecto, la república debe apuntar el supremo bien de la virtud (24) , mediante la cual súbditos y príncipe se religan a Dios, ya que no debe olvidarse que "el único fin de todas las leyes humanas y divinas es conservar el amor entre los hombres y de estos a Dios" (25) . Por ello, el príncipe debe comprender "qu'il est venu sur terre pour honorer Dieu d'un vrai culte; c'est de ce seul point que dépend en dernière analyse le salut de l'Etat et de toutes ses lois" (26) . Como veremos, este reconocimiento de las "virtudes contemplativas" como valores últimos de la comunidad política no significa que Bodino descuide los objetivos específicos de la actividad propiamente política ("la administración de justicia, la custodia y defensa de los súbditos, los viveres y provisiones necesarios para su sustento...") antes al contrario, estima que "las acciones políticas son necesariamente anteriores", aunque deban ir referidas a "las morales y estas a las intelectivas, cuyo fin es la contemplación del objeto más bello posible e imaginable" (27) .

Por supuesto que no se trata de fundar el Estado sobre el cuadro dogmático de una religión positiva determinada. "No trataré aquí de

qué religión es la mejor", nos dice cautamente nuestro autor. La experiencia histórica que le tocó vivir debió ser demasiado aleccionadora para que no viese el peligro que representaban para la propia textura social las pretensiones dogmáticas de monopolizar la vida religiosa. De lo que se trata, más bien, es de armonizar las exigencias de la vida política -querida por Dios, pero imposible en la discordia- con la existencia de una instancia superior -la religión fuera de la cual el hombre pierde su propio ser. Como vemos, no es del todo ajena a Bodino la idea de que la religión constituye el instrumento más efectivo de legitimación de la comunidad política, en cuanto pone en relación -religa- las acciones primarias de las sociedades históricas con la realidad última que las trasciende (28).

Según ha señalado Chauviré (29), nadie como Bodino ha sabido establecer sobre bases tan sólidas, y a partir de los datos que proporciona la historia, la efectividad de las fuerzas morales en las sociedades humanas. "C'est bien là (la religión) le fondement du royaume sans quoi il ne sert de rien de préciser le pouvoir du prince par voie constitutionnelle" (30). O, en otras palabras: ninguna limitación constitucional es imaginable si al príncipe no le retiene el santo temor de Dios.

A causa justamente de esta especial sensibilidad para la dimensión ético-religiosa de la realidad política, acentuada por la viven

cia de la crisis religiosa de su tiempo, Bodino va a plantearse en toda su complejidad el problema de los cambios religiosos y el del principio que puede ser su solución: la tolerancia religiosa.

2. CAMBIO RELIGIOSO Y TOLERANCIA

Ya en el Método desliza Bodino una afirmación que revela, a mi juicio, un aguzado sentido histórico y que centra el problema religioso en el contexto histórico del cambio político. Señala allí, de un lado, cómo el mundo "moderno" se ha configurado a partir de tres acontecimientos fundamentales (la supresión de la esclavitud antigua, la "importación" de las religiones modernas y la adopción del derecho feudal) y, de otro lado, cómo todo ello ha supuesto "incroyables occasions de changement qui étaient inconnues des anciens" (31)

. Queda desvelada allí la inconmesurable capacidad de actuación histórica de las creencias religiosas colectivas y, lo que me parece más importante, la manipulación ideológica de las religiones positivas, cuyo análisis sugiere Bodino y que finaliza con una alusión contemporánea a la empresa alemana^{a)} de Carlos V: "beaucoup de gens se sont en effet couverts du seul prétexte de la religion pour envahir de très grands royaumes" (32). Pero lo que más nos importa aquí señalar es la trascendencia política de los cambios religiosos y, en especial, las repercusiones en la comunidad política de la ruptura de la unidad de fe. La significación del hecho no se le escapa a

nuestro autor cuando nos explica cómo "la diversité des religions a contribué elle aussi à ébranler puissamment les empires et les communautés humaines" (33) .

Ciertamente, la comprobación del hecho le lleva a proponer un juicio de valor, afín al temple conservador del autor: la unidad de fe de los hombres que viven en una comunidad política es valiosa por sí misma; como veremos, Bodino solo se aparta de este ideal, fie a su espíritu realista, en atención a la necesidad, pero, en cuanto ideal, a él se atiene todavía en los Heptaplómeros: "Pour moi -habla Federico, el representante de la confesión luterana-, j'estime qu'il n'y a rien que fut plus à souhaiter dans un grand royaume ou dans une grande ville que cela se peut faire que tous eussent une même religion" (34) .

Las consecuencias de tal punto de vista son claras: "Cuando la religión es aceptada por común consentimiento, no debe tolerarse que se discuta, pues representa una gran impiedad poner en duda aquello que todos deben tener por intangible y cierto" (35) . Desde otro punto de vista, reitera este mismo principio conservador en los Heptaplómeros: "Quoi qu'une nouvelle religion soit meilleure et plus vraie qu'une ancienne je ne voudrais pas pour cela la publier, parce qu'il me semble qu'elle n'apporte point tant de profit, qu'il y a de mal à deraciner une ancienne croyance qui meprise

la nouvelle, laquelle semble vouloir diminuer la crainte des Dieux si nécessaire parmi les hommes" ⁽³⁶⁾. En tal supuesto, permitir las innovaciones religiosas equivale a fomentar las facciones dentro del Estado, con todos los peligros que ello conlleva.

Ahora bien, el problema hic et nunc consiste precisamente en dar respuesta a las exigencias que, en el plano político, plantean las disputas confesionales que han llevado a la Cristiandad a una irreparable división. Al romperse el orden cristiano medieval e institucionalizarse la rebeldía contra la autoridad espiritual de Roma en las diversas iglesias y sectas reformadas, se traspuso el problema religioso desde el plano puramente especulativo de la teología al plano histórico-concreto de la realidad política. Así ocurrió en general en Europa y así ocurrió de modo especial en Francia, donde las luchas confesionales habían sido particularmente intensas.

En su más temprana reflexión en torno a la incidencia de las luchas religiosas sobre el estado de los asuntos públicos franceses (1566), Bodino, si bien tiene ya conciencia de su gravedad ("les guerres de religion qui naguère mirent toute la France à feu et à sang"), confía todavía de tal modo en las virtualidades propias de la constitución francesa —ejemplo, a sus ojos, de una confianza y armonía sin par entre el príncipe y su pueblo— que bastaba "de l'édit

porté par un prince excellent pour que toutes ces guerres et séditions s'apaisassent en un moment" ⁽³⁷⁾. Lo que para el momento a que se refiere (probablemente el Edicto de Pacificación de Amboise de 1563) parecía suficiente, había dejado dramáticamente de serlo en 1576. A medida que las facciones religiosas se radicalizaron, se había llegado a poner en tela de juicio precisamente la pretendida "inviolabilité de notre constitution" a la que se refería el texto de 1566. Porque habían fallado los resortes tradicionales (el respeto y el amor mutuos entre el príncipe y sus súbditos), era preciso ahora encontrar remedio más pragmático y neutral.

Frente a la descomposición del Estado en crisis, Bodino -y con él todo el partido de los politiques- alzó como bandera la idea de la tolerancia, erigida en auténtico principio de salvación política. Los argumentos de que se sirve nuestro autor son eminentemente políticos, pues concibe la tolerancia como un expediente para restaurar la armonía ciudadana, rota por las disputas confesionales. El carácter limitado con que opera la idea de tolerancia -vacía aún de verdadero contenido filosófico- es patente en Bodino: "Es de suma importancia que cosa tan sagrada como la religión no sea menospreciada ni puesta en duda mediante disputas, pues de ello depende la ruina de la república" ⁽³⁸⁾. No se trata tanto, como se vé, de afirmar un derecho como de imponer, en nombre de cierta idea

de la razón de Estado, un deber a los gobernantes: abstenerse de la persecución por motivos religiosos. Así, para Bodino, la salvación de la república exige que no use de la coerción sobre las conciencias; aun convencido el príncipe de cuál es la verdadera religión y deseoso de convertir a ella a sus súbditos, divididos en sectas y facciones, "no debe a mi juicio, emplear la fuerza; cuanto más se violenta la voluntad de los hombres, tanto más se resiste" ⁽³⁹⁾; solo así evitará "la agitación, el desorden y la guerra civil," y hasta la propia muerte del príncipe. En efecto, la más elemental prudencia exige que el príncipe soberano no tome partido cuando al causa de la sedición no es política; si lo hace, correrá riesgo de perder su vida ⁽⁴⁰⁾. No le faltan a Bodino ejemplos históricos en los que apoyar su tesis: el gran Teodosio, que no quiso forzar ni castigar a los arrianos, y el rey de los turcos, que "observa tan bien como cualquier otro su religión", pero "permite que todos vivan de acuerdo con su conciencia". Por lo demás, al príncipe prudente no le faltarán medios para lograr la uniformidad religiosa "sin emplear fuerza ni violencia alguna ... porque el espíritu de los hombres decididos, que se fortalecen ante los obstáculos, se debilita cuando no se le opone resistencia..." ⁽⁴¹⁾.

Encontramos, pues, a la base del deber de tolerancia un argu

mento político, más o menos sobreentendido, que en su expresión más clara supone la toma de conciencia del hecho de la división religiosa, así como de los remedios que aconseja su neutralización política, a fin de evitar que de tales antagonismos religiosos resulte la ruptura del orden establecido. Su defensa de la tolerancia (no solo en la páginas de la República, sino también ante los Estados Generales de Blois, cuando propone un compromiso entre las facciones en lucha) tiene un carácter circunstancial, en el sentido de que ve en ella, allí y entonces, el único medio de salvar la unidad del Estado, aun a costa de sacrificar la unidad religiosa, cuya consolidación por parte del monarca suponía la guerra civil y, en consecuencia, la quiebra de la propia soberanía. Cabría afirmar incluso que la tolerancia conlleva la idea de un arbitraje real entre las diversas confesiones, al menos por lo que se refiere a los actos externos del creyente.

(42)

En el fondo se trata, como he indicado en otro lugar, del mismo razonamiento, aunque invertido, que sirvió para justificar la persecución religiosa en nombre del viejo ideal medieval: una fe, una ley, un rey. En uno y otro caso, el hecho básico reside en un reconocimiento de la importancia de la fe religiosa para la vida política. La diferencia -esencial, por lo demás, para entender los progresos de la idea del Estado moderno- consiste en que,

a partir de esta época, comienza a concebirse al poder político como una instancia neutral, aunque no necesariamente indiferente, frente a la esfera^a religiosa.

En este sentido, me parece evidente que el Bodino de los Heptaplómeros es mucho más "liberal", o más sincero -recuérdese que su autor no quiso o no pudo publicar la obra, rodeada durante siglos de una aureola de herejía- que el autor de la República, debido quizás a haberse escrito en circunstancias históricas muy distintas. En efecto, Bodino compuso los Heptaplómeros hacia 1593, en su retiro de Laón, cuando el furor de la luchas religiosas le había obligado a unirse a la Liga. Los Heptaplómeros pretenden aplicar a la religión el mismo método comparativo que, con tanto fruto, había aplicado al estudio de la vida social, y en sus páginas alienta, en opinión de Dilthey (43), un universalismo religioso que "marca un progreso memorable en la historia de la teología".

A través de un diálogo de sabor platónico, Bodino hace discutir en ella sobre las cuestiones religiosas a siete sabios que representan otras tantas confesiones. Los participantes en el diálogo (Federico, Curtius, Toralba, Salomón, Octavio, Senamus y Coroneus) representan, respectivamente, el luteranismo, el calvinismo, el naturalismo religioso, el judaísmo, el mahometanismo,

el escepticismo y el catolicismo^{s/}. La crítica ha pretendido identificar a Bodino con alguno de sus interlocutores, cuyos argumentos expresarían, en tal supuesto, las convicciones íntimas de nuestro autor, pero tal pretensión significa "desvirtuar totalmente el espíritu de los Heptaplómeros"⁽⁴⁴⁾. El diálogo transcurre en Venecia, símbolo entonces de la libertad. Tras una primera parte filosófica, se abordan los problemas religiosos en un clima de mesura y serenidad, pero en una actitud crítica que es resultado, sin duda, de la perspectiva histórica desde la que se van examinando las distintas religiones. Como resultado natural va configurándose, a lo largo de la conversación, el principio de la tolerancia.

Para comenzar, Bodino concede el beneficio de la duda en una materia de la que, como ya hemos visto, están ausentes los criterios racionales; en tales circunstancias "n'est il plus sûr de les recevoir toutes que d'en choisir une (laquelle peut être fausse) que d'en exclure ou condamner une, laquelle peut être sera la plus véritable des toutes"⁽⁴⁵⁾. Pero, además, la obra de senectud está cargada de todo el sentido positivo que conllevaban unas conclusiones —no por no explícitas^{si} menos convincentes— a los que se llega mediante la confrontación de los puntos de vista sostenidos sincera y serenamente por hombres que, aun representand

distintas confesiones, coinciden en una misma Weltanschauung, incoada ya en el Renacimiento y que florecerá en todo su esplendor con la Ilustración: En las páginas de los Heptaplómeros se respira ya una confianza en las virtualidades de la razón humana para amonizar, a través de la discusión, Revelación y fe. En otras palabras, se adivina ya la idea ⁽⁴⁶⁾ de que existe una religión natural cuyo conocimiento es accesible a la razón y cuyos postulados están a la base de todas las religiones positivas; por lo demás, el contenido de esta religión natural quizá coincidiera con la religión judía en su forma prístina, es decir, una vez que ha sido depurada de todas sus superfetaciones culturales ⁽⁴⁷⁾. Según ha hecho notar Dilthey, la figura más libre y profunda de los Heptaplómeros, la de Toralba, combina la convicción de una creencia primitiva y pura del género humano en Dios con la idea moderna de una religión natural en cuyo seno se funden las religiones históricas "como se mezclan los rayos de las últimas estrellas con las primeras luces de la alborada". Implantada por Dios en el hombre, la religión natural basta para alcanzar la beatitud.

Estos postulados religiosos "naturales" -al margen de los cuales la vida humana no tiene sentido- son unos pocos principios fundamentales en los que todos los participantes en el

diálogo coinciden: la inmortalidad del alma, la vida eterna, la condena del ateísmo y, sobre todo, la idea de un Dios personal cuya existencia reconocen todos los hombres; se trata de lo que ^{con}afortunada fórmula, Conde, en su trabajo ya citado, ha llamado "mínimum religioso", común a todas las religiones positivas. Al final del diálogo, el principio de la tolerancia de todas las religiones positivas no encuentra ninguna oposición absoluta: "Después de abrazarse [los amigos de Coroneus] movidos por un impulso de caridad recíproca, se retiraron. Desde entonces, cultivaron, en una admirable concordia, la piedad y la virtud, viviendo juntos y estudiando en común, pero, en adelante se abstuvieron de toda discusión sobre los asuntos religiosos, conservando cada uno de ellos su religión en una perfecta honestidad de vida (48) . La idea de armonía con que, según vemos, se clausura el debate responde a la preocupación de integrar religión, teología y praxis religiosa en el cuadro de exigencias del Estado (49) .

Como se vé, la actitud más "latitudinaria" que revelan los Heptaplómeros constituye verosímilmente el término de una evolución, cuyas etapas anteriores son ilustradas por el Método por la República y por una carta - a la que aún no nos hemos referido - dirigida a Jan Bautru des Matras. Esta última, escrit

hacia 1561 y cuya autenticidad se ha puesto en duda durante mucho tiempo ⁽⁵⁰⁾, trasluce claramente una actitud polémica frente a la Iglesia católica, pero sin que quepa deducir, como hizo Bayle, la filiación hugonote de su autor, ya que si bien es cierto que la ^tcarta respira "protestantismo", se trata de un protestantismo desprovisto totalmente del fanatismo calvinista; en verdad, en la ^acarta Bautru están ya presentes los gérmenes del relativismo religioso de Bodino que hemos visto desarrollados en los Heptaplómeros.

Su inicial simpatía por la Reforma debió alterarse entre aquella fecha y 1576, año de publicación de la República. Aquí evita asumir una posición clara respecto a las facciones en lucha, pues si bien afirma que "sólo hay una religión, una verdad, una ley divina publicada por la palabra de Dios", pone sumo cuidado en silenciar cuál sea esa verdadera religión. Posiblemente porque la crueldad desatada por las guerras ^{civiles} ~~le había~~ desengañado profundamente y le aconsejaba una especial prudencia al tratar de estos temas, a los que alude como de pasada.

Cualquiera que sea el sentido de la evolución del pensamiento religioso de Bodino -desde el Método hasta los Heptaplómeros (51)-, no parece exagerado ver en nuestro autor el adelantado de una idea que, a partir de este momento, iniciará su marcha por

la historia como momento lógico en la dialéctica del Estado moderno y que conducirá a la total secularización de la vida política, si bien - insistimos- en Bodino la defensa de la tolerancia tiene todavía un alcance limitado y circunstancial, tratándose en definitiva de un expediente pasajero al que el príncipe prudente debe acudir cuando resulta imposible "establecer la verdadera religión".

Lo anterior por lo que se refiere a los argumentos "políticos" de la tolerancia, de cuyos beneficios quedan lógicamente excluidos los ateos. En cuanto a su fundamentación racional, debe haber quedado claro de los textos aducidos que no es otra que la inánidad de la disputas religiosas, tan frecuentes en la época: Si la diversidad religiosa representa un universo de almas solitarias, impenetrables a la persuasión, se sigue la necesidad de admitir toda creencia religiosa anclada en la sinceridad y cuyas "verdades" puedan ser confirmadas por la razón.

Haber subrayado la profunda religiosidad de la obra de Bodino no significa desconocer la "modernidad" de su pensamiento. En efecto, el antimaquiavelismo de nuestro autor -presente en muchas páginas de la República- no puede ser interpretado como un retorno al mundo ideológico medieval. Es cierto que, frente a la ruptura entre moral y política -atisbada ya por Marsilio y consumada

en Maquiavelo-, Bodino pretende restaurar el equilibrio entre ambos mundos, no fundirlos, y fundamentar el Estado sobre el asidero seguro de la Religión. Pero tal pretensión rebasa el cuadro del teocentrismo medieval que concebía a la humanidad articulada, por mandato de la ley divina, en dos órdenes estrechamente interdependientes: la Iglesia universal y el Imperio.

Bodino no es ajeno a la nueva realidad histórica del Estado moderno ni a la irremediable división operada en el seno de la Cristiandad. Su propósito consiste, precisamente, en sacar la idea del Estado moderno -nacional y secularizado- de los dos escollos entre los que navegaba: por una parte, de la pura aquenidad de los hechos y, de otra -según expresión de Sabine- "del limbo de la teología en el que la había dejado la teoría del derecho divino". Tras su fundamentación religiosa de la política, asoma un factor de signo racionalista que libera a esta de su antigua servidumbre de la teología. Por eso, se puede afirmar, como lo ha hecho Carl Schmitt, que en Bodino confluyen los dos momentos -teológico y racionalista- que sirven para diferenciar la Edad Media de la Moderna.

Sin abandonar, como debe haber quedado claro de las líneas anteriores, el viejo ideal cristiano de la uniformidad religiosa en la comunidad política, Bodino, consciente como es de la

ruptura que se está operando en las estructuras espirituales e institucionales de la Cristiandad, se ve constreñido a prescindir parcialmente de la creencia religiosa como principio motor de las lealtades públicas y, por añadidura, de la específica autoritas de la que gozaba el príncipe -según hemos apuntado en el capítulo anterior- en cuanto vicario de Dios. De lo que se trata en definitiva es de reemplazar el principio de la legitimidad religiosa, cuya efectividad histórica ha sido evidente y que aún alienta en nuestro autor, por un principio de legitimidad secular que, como tendremos ocasión de examinar en detalle más adelante, será configurado por nuestro autor en torno a la idea dinástica, lo cual le permitirá, de un lado, trascender la accidentalidad histórica y, de otro, superar el pluralismo social.

Por lo demás, todo ello no significa, como también hemos visto, renunciar a la idea de que la religión constituye el fundamento último de la comunidad política, inconcebible -según la afortunada expresión- sin un "mínimum común religioso" y destinada, en consecuencia, por naturaleza a la realización de unos valores supremos de justicia, viable solo en un grupo social integrado por hombres religiosos.

NOTAS

(1) Un resumen de la cuestión puede verse en la "Introducción" a mi edición de la República, págs. 22 y ss.

(2) Por ejemplo, la que Mesnard denomina "racionalista-protestante", sustentada principalmente por Droz y Naef. Vid. Bibliografía

(3) R. Chauviré, Jean Bodin, auteur de la République, pág. 160. Cf. también la introducción de este mismo autor a su edición de los Heptaplómeros, pág. 25, donde se sostiene la tesis de que el humanismo conduciría a una especie de racionalismo ecléctico, más próximo del deísmo que del pretendido por algunos ateísmo de Bodino. Cf., en el mismo sentido, J. Plamenatz, Man and Society, vol. I, pág. 96, y S. Dresden, Humanisme et Renaissance, págs. 195-196.

(4) Método, pág. 20. En su carta a Bautru des Matras -a la que nos referiremos después- se define la religión como "le regard d'un esprit pur vers le vrai Dieu".

(5) Sobre el papel que, en general, desempeña la religión en la formación de toda civilización, puede verse H. Belloe, La crisis de nuestra civilización.

(6) Heptaplómeros, págs. 58-59. Citamos por la edición de R. Chauviré, Colloque de Jean Bodin. Des secrets cachez des choses sublimes entre sept scavans que sont de differens sentiments. Traduction française du "Colloquium Heptaplomeres" par R. Chauviré.

(7) República, I, 1.

(8) Heptaplómeros, pág. 165.

(9) República, IV, 7.

(10) Heptaplómeros, pág. 57

(11) Cf. la introducción de Chauviré a su edición de los Heptaplómeros, pág. 23.

(12) Heptaplómeros, cap. V., cit. por R. Chauviré, Jean Bodin, auteur de la République, pág. 162.

(13) República, IV, 7.

(14) Cf. F.J. Conde, El pensamiento político de Bodino; allí se apunta a la idea de que esa amistad sea la forma secularizada del amor cristiano.

(15) República, VI, 1.

(16) Republica, IV, 7.

(17) Heptaplómeros, pág. 54

(18) Método, pág. 56. El texto está escrito para refutar las acusaciones de impiedad lanzadas contra Tácito por la historiografía cristiana. ¿No se anticipa aquí la idea de que la sinceridad de la creencias justifican la libertad de conciencia?

(19) Método, pág. 286.

(20) República, IV, 7.

(21) Por ejemplo, Heptaplómeros, págs. 37-58

(22) Así lo hace Conde, ob. cit.

(23) República, III, 1.

(24) República, IV, 4.

(25) República, III, 7.

(26) Método, pág. 285

(27) República, I, 1.

(28) Sobre el valor instrumental de la religión en general en cuanto principio legitimador de la empiria política, puede verse P.L. Berger, Para una teoría sociológica de la religión, especialmente págs. 56 y ss.

(29) R. Chauviré, Jean Bodin, auteur de la République, pág. 479.

(30) Método, págs. 285-286.

(31) Método, págs. 210-211.

(32) Método, pag. 212.

(33) Método, ibid.

(34) Heptaplómeros, pág. 37.

(35) República, IV, 7.

(36) Heptaplómeros, pág. 58

(37) Método, pág. 252.

(38) República, IV, 7.

(39) República, IV, 7.

(40) República, IV, 7.

(41) República, III, 7.

(42) Véase mi "Introducción" a John Locke, Carta sobre la tolerancia.

- (43) Dilthey, Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII, pág. 157.
- (44) F.J. Conde, ob. cit., pág. 17.
- (45) Heptaplómeros, pág. 41. En el mismo contexto, Bodino ensalza la conducta de algunos emperadores -Teodosio, Valentiniano, etc.- que se mostraron tolerantes con los arrianos.
- (46) Su expresión máxima la encontraremos un siglo después en Locke (especialmente en su Reasonableness of Christianity).
- (47) Así lo sugiere, por ejemplo, M. Isnardi Parente, "Le volontarisme de Jean Bodin", pág. 50.
- (48) Heptaplómeros, in fine, cit. por R. Chauviré, ob. cit., pág. 166.
- (49) Cf. en este sentido, Roellenbleck, Philosophie und Religion bei Bodin, pág. 431.
- (50) El texto de la carta lo da en apéndice R. Chauviré en su obra tantas veces citada, págs. 521-524, tomándola de Colomiès (Gallia Orientalis) que la publicó por primera vez en 1665. Mesnard, que, al contrario que Chauviré, pone en duda la autenticidad del documento, calcula que debió ser escrita con anterioridad a 1562; cf. P. Mesnard, Vers un portrait de Jean Bodin, en t. V, 3 del C.G. Ph. F. ya citado.
- (51) La aparente contradicción entre la posición asumida en la República, y los principios, más amplios sin duda, expuestos en los Heptaplómeros se resuelve si se tiene en cuenta que el diálogo veneciano se desarrolla en un plano teológico, en tanto que en la República se discute una cuestión de orden público, Cf. J. W. Allen, A History of Political Thought in the 16th Century, pág. 430.

CAPITULO III

HISTORIA Y POLITICA

Dans cette infinie diversité de lois et de mœurs, les hommes n'étaient pas uniquement conduits par leurs fantaisies.

MONTESQUIEU: De l'esprit des lois.

El Renacimiento, considerado como movimiento de opinión y, sobre todo, como programa para la acción humana⁽¹⁾, suscitó un interés evidente por los estudios históricos, especialmente de la antigüedad, en la que se buscaba una autoridad paradigmática que proporcionase pautas para el perfeccionamiento de la vida personal y colectiva⁽²⁾. El siglo XVI será, en efecto, testigo de una espléndida generación de historiadores cuyo censo levantará el propio Bodino en el curioso capítulo X del Método, a lo largo del cual su autor se propone recapitular el catálogo de cuantos historiadores le han precedido.⁽³⁾ Pero, a diferencia de muchos de ellos, Bodino rebasa los límites, aún estrechos, de la historiografía de su tiempo y pretende construir, a partir de los conocimientos disponibles del pasado, una auténtica ciencia praxiológica que permita, debidamente articulada con otras esferas del conocimiento - filosofía, ciencia, profecías, etc. -, la solución más adecuada de los problemas humanos.⁽⁴⁾

Hallamos, para empezar, en Bodino una afinada conciencia del valor de la historia para el estudio de la política. Tal actitud, que restaura la tradición aristotélica, no era del todo nueva en el tiempo, pues ya Maquiavelo, a principios de siglo, había percibido y explotado abundantemente el valor instrumental de la narración histórica, para fundar, sobre sus datos, el saber político. Una notable diferencia separa, sin embargo, a ambos autores: en unos pocos años se había operado una sustantiva ampliación del horizonte geográfico^e histórico. Si Maquiavelo tuvo

que contentarse con la lectura de los clásicos, cuyas conclusiones adaptó a la rica, pero estrecha, vida política de las ciudades italianas, Bodino disponía - gracias a su propio esfuerzo, pero, sobre todo, a la espléndida floración historiográfica del Renacimiento - de un material histórico muchísimo más vasto. Bodino movilizó esta impresionante masa de información - a la que debe añadirse la no menos desdeñable documentación que pacientemente fue acumulando durante los años de su carrera pública al servicio de uno de los Estados más poderosos de la época -, mediante categorías conceptuales que le abrieron vías apenas transitadas hasta entonces por los teóricos de la política.

Era evidente que Bodino poseía, a diferencia de muchos de sus contemporáneos, ese sentido histórico que permite comprender cómo el pasado no debe recrearse por el historiador a partir de la imagen del propio presente, lo que significa, dicho de otra forma, que las sociedades humanas difieren enormemente entre sí según circunstancias de tiempo y lugar por lo que se refiere a su estructura y a lo que hoy denominaríamos su "carácter nacional". De este modo, estuvo en condiciones, como veremos, de incoar toda una sociología de la política, construida en torno al concepto del "natural de los pueblos", y de deducir de ella un tratado de prudencia política, cuya regla de oro expresó en la necesidad de "adaptar el Estado al natural de los ciudadanos, así como los edictos y ordenanzas a la naturaleza del lugar, tiempo y persona"⁽⁵⁾

En la línea de sus predecesores, Bodino subraya, pues, el valor instrumental de los conocimientos históricos, pero potenciándolo en tal me-

dida que la historia se nos aparece como la clave de todo posible perfeccionamiento del ser humano. De un lado, se debe "à son immense utilité... que l'histoire doit le respect unanime dont elle est entourée"; de otro lado, afirma Bodino, es "l'incroyable utilité de cette discipline qui m'a poussé à entreprendre cet ouvrage".⁽⁶⁾ ¿No consiste el mayor servicio que nos presta la historia - se pregunta nuestro autor - en que, gracias a ella, se nos conservan y hacen accesibles todas las ciencias, especialmente las que atañen a la acción?⁽⁷⁾ Gracias también a la historia se nos pondrán de manifiesto "non seulement les techniques nécessaires à notre existence, mais les precepts positifs ou négatifs de la vie morale, ce qui est honorable ou honteux, l'assiette qui convient aux lois, la meilleure forme de la république et le moyen de parvenir à la beatitude".⁽⁸⁾ Tras esta concepción parece adivinarse la idea de que es precisamente en el transcurso histórico donde se manifiestan las esencias fundamentales de la vida humana. El carácter praxiológico - instrumental y moral - de la historia se pone de relieve si se considera que, a través de ella, "le présent s'explique aisément, que le futur se pénètre et que l'on acquiert des indications très certaines sur ce qu'il convient de chercher ou fuir".⁽⁹⁾

Cualesquiera que sea el valor de las categorías a las que pretende reducir nuestro autor el conocimiento histórico, es evidente que su propósito consiste en valerse de ellas con el fin de hacer accesible al lector la lección que la experiencia acumulada puede proporcionar con vistas a la acción humana, dando por sobreentendido que esta - asentada en la vo

luntad del individuo-constituye el motor de la historia en cuanto se propone objetivos cada vez más elevados.⁽¹⁰⁾ Precisamente como consecuencia de esta concepción "utilitarista" de la historia, Bodino va a clasificar el material histórico mediante aquellas categorías jurídico-políticas que le permitirán una ordenación racional de aquél, lo cual conduce, por lo demás, a lo que podríamos llamar una "politización" de la historia, esto es, a la toma de conciencia, por un lado, de los factores políticos que subyacen a la historiografía, y, por otro lado, del carácter instrumental del saber histórico,⁽¹¹⁾ con el consiguiente e indeclinable compromiso del historiador con su propia época.

Se impone, pues, el conocimiento de la historia, es decir, "la narration exacte des actions passées",⁽¹²⁾ a fin de que pueda hacerse de ella un instrumento útil en la solución de los problemas que la praxis plantea al hombre, sean estos políticos, morales o religiosos. Las consideraciones, citas y observaciones de Bodino a este propósito son abundantísimas y se hallan dispersas a lo largo de muchas páginas del Método. J. Freund ha estudiado el tema y, entre los diversos servicios que, según Bodino, la historia puede prestar al hombre, enumera los siguientes: (a) la historia cumple una función moral, en cuanto enseña a amar la virtud y a detestar el vicio, de un lado, y en cuanto, de otro, se instituye en una especie de tribunal de Dios que premia y castiga; (b) constituye un tesoro de experiencias políticas que aprovechan a los gobernantes y, en este sentido, es el fundamento de la ciencia política; (c) finalmente, la historia es escuela de filosofía, en cuanto permite una iniciación razonada a los a-

suntos religiosos.⁽¹³⁾

Para que ello sea posible se requiere, en primer lugar, que el historiador sea veraz - "un récit ne peut être nommé historique s'il n'est conforme à la vérité" -,⁽¹⁴⁾ es decir, se halle exento de todos los prejuicios y proclividades a que están sujetos, por ejemplo - por referirnos a la historia del Derecho -, aquellos comentaristas que, con sus incabables glosas, han enturbiado e, incluso, olvidado el objeto de su ciencia.⁽¹⁵⁾

No se oculta a nuestro autor que hallar un criterio objetivo de verdad en la realidad histórica constituye un problema sumamente espinoso que le condicionaría, como veremos más adelante, a hacerse cuestión de la existencia o inexistencia de una legalidad histórica.⁽¹⁶⁾ Una atenta lectura del capítulo IV del Método ("Du choix des historiens") pone de relieve el esfuerzo sistemático emprendido por Bodino para llevar a cabo un examen crítico de la literatura histórica; al proporcionar en dicho capítulo al lector los criterios con que valorar no solo al historiador en su conjunto, sino también ciertas afirmaciones particulares del mismo, Bodino lleva a cabo una enumeración de los requisitos y circunstancias que deben concurrir en el buen historiador (familiarización con los asuntos de gobierno, formación jurídica y general, distanciamiento de la realidad histórica, espíritu crítico, objetividad, etc.)⁽¹⁷⁾ que, en buena medida, mantienen hoy su vigencia. Si es cierto que al establecer estos criterios de valoración historiográfica propone opciones contradictorias,⁽¹⁸⁾ no es menos cierto que nadie como él hasta entonces había percibido la importancia de

los factores psicológicos en la obra literaria, abriendo así nuevas vías a la crítica histórica.⁽¹⁹⁾

Pero antes de todo era preciso pertrecharse debidamente para llevar a cabo la crítica que el estado actual de la historiografía - aunque relativamente floreciente - exigía. Cuando publica en 1566 la obra que le iba a dar a conocer entre sus contemporáneos, el Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Bodino tenía prácticamente elaborado el ambicioso programa de trabajo a cuyo desarrollo dedicaría el resto de su vida. La obra pretende ser una revisión crítica de toda la historiografía, a la vez que trata de organizar adecuadamente los materiales históricos disponibles para su mejor utilización por parte del historiador y del político, ya que proporcionará a este los criterios precisos para la crítica de las instituciones existentes. En efecto, según declara expresamente, el fin que le guía al escribir su primera gran obra es, de un lado, "préserver et d'exposer la méthode requise pour lire et critiquer scientifiquement" [la historia humana]⁽²⁰⁾ y, de otro, articular los elementos dispersos en las diversas historias, a fin de establecer una visión sintética de carácter universal. Llevar a buen término esta empresa requiere el auxilio divino, falto del cual el espíritu humano queda "profondément immergé au sein de la matière impure, affecté par sa contagion... victime des empêchements et des illusions sensibles", incapaz, en una palabra de "discerner l'utile de l'inutile, le vrai du faux, l'infame de l'honnête".⁽²¹⁾ Bodino cree contar, por supuesto, con ese toque divino, sin el cual no hay verdadero historiador, y va a emprender la labor de crear los instru-

mentos con que incoar el saber histórico que el nivel de los tiempos exige. Subrayemos brevemente algunas de las consideraciones que, al hilo de su exposición en el Método, formula Bodino y que presentan un interés inmediato para el objeto que nos hemos propuesto en este capítulo.

1. DESMITIFICACION DE LA HISTORIOGRAFIA AL USO

Es evidente que, tras las páginas del Método, alienta una concepción racionalista y pragmática de la historia,⁽²²⁾ como se pone de manifiesto, sobre todo, en los ataques que dirige contra aquellos historiadores (especialmente Tito Livio y Plutarco) que son culpables, según él, de haber introducido en la historia la imaginación y el mito, cuando no la pura superstición.⁽²³⁾ Para Bodino, los acontecimientos históricos deben ser explicados en términos estrictamente humanos, sin recurrir a prodigios y fabulaciones; por el contrario, el historiador digno de este nombre debe proponerse una explicación racional de las causas, a fin de comprender los vínculos que ponen orden en la secuencia histórica; el modelo más excelso le parece Guichardini, prendido de la verdad, "qui le pousse à ne rien affirmer à la légère, mais à tout démontrer avec rigueur".⁽²⁴⁾

Se rebela Bodino, en primer lugar, contra el sistema de periodización histórica, de origen medieval, pero aun en boga, que consistía en concebir la aventura humana como el despliegue de cuatro únicos imperios, así como contra la idea mítica de una edad de oro de la que la historia del hombre no sería más que una continuada regresión. A refutar ambas teorías dedica Bodino el notable y no muy conocido capítulo VII del Mé-
todo.

Los historiadores de su tiempo - entre los que nuestro autor cita a Lutero - comparten la creencia de que la humanidad ha conocido cuatro imperios sucesivos (Babilonia, Persia, Macedonia, Roma), con el último de los cuales se indentificaría, según la opinión interesada de la historiografía germánica, Alemania, convertida así en una segunda Roma. Es posible que, en buena medida, los tiros de Bodino fueran dirigidos especialmente contra la interpretación "nacionalista" del mito, pero lo cierto, e importante a mi juicio, es que, con ocasión de esta querrela de familia entre los descendientes de Carlomagno, Bodino arremete con toda la fuerza de su argumentación, a veces simplista, contra la totalidad del mito, elaborado sobre una interpretación vulgar del sueño del profeta Daniel.⁽²⁵⁾ De acuerdo con el principio hermenéutico propuesto por él mismo como guía para "tirer au clair la verité historique", y en virtud del cual el historiador debe elegir cuidadosamente sus fuentes y ponderar su respectiva fiabilidad,⁽²⁶⁾ Bodino trata de desvelar el alcance preciso de la profecía y, en consecuencia, desenmascarar los motivos de las diversas interpretaciones a que se ha prestado, atribuyendo los errores en que han incurrido sus autores al hecho de que "chacun a rapporté les propheties de Daniel à son opinion personnelle et non au témoignage de l'histoire".⁽²⁷⁾

Tras de refutar las pretensiones imperiales de los alemanes valiéndose de sus propios argumentos, Bodino concluye: "Il est donc absurde d'affirmer avec Melanchton que les Allemands ont la monarchie la plus puissante du monde, et plus absurde encore de prétendre qu'ils détiennent

ment l'empire romain".⁽²⁸⁾ En realidad, el ataque de nuestro autor contra el imperialismo político y cultural de Roma, supuestamente reencarnado por Alemania, y, en consecuencia, contra la teoría de los cuatro imperios, está igualmente condicionado por motivos ideológicos, en cuanto se inspira en la tradicional imagen gálica del Imperio, según fue formulada por Chasseneuz: "illa monarchia non fuit universalis".⁽²⁹⁾ No es, en efecto, ajeno Bodino al "pathos" nacionalista; apenas un par de páginas más adelante (Método, pág. 291) confirma y redondea la anterior requisitoria en los siguientes términos: "Mais le plus ridicule c'est que Charlemagne, qui fonda le premier une vraie monarchie, Français de race et de naissance, de langue et d'éducation ainsi que tous ses aïeux, est traité ici de Germain et là d'Allemand... Il serait donc beaucoup plus exact et plus juste de dire: la monarchie gauloise ou française parce qu'elle est née de la valeur française...". No obstante, bajo el ataque al falso universalismo de Roma se adivina la concepción pluralista de Bodino, según la cual ninguna tradición nacional puede aspirar a representar a la humanidad en su conjunto,⁽³⁰⁾ perspectiva que, elevada a principio metodológico, significaba hacer de cada grupo nacional un protagonista de la historia.

Esta actitud desmitificadora la hallamos de nuevo en el ataque que Bodino dirige contra la existencia de una pretendida edad de oro a la que habrían sucedido según el mito - fundado siempre en la profecía de Daniel -, reinterpretado por Hesiodo en Grecia y popularizado en Roma por Ovidio y Virgilio, sucesivas edades de oro, plata, bronce y hierro

en una secuencia regresiva de la humanidad. Si se acude a la historia, los hechos nos enseñan algo muy distinto. Para comenzar, "il n'y a rien de nouveau sous le soleil": la violencia ha sido una constante de la vida humana, especialmente durante los primeros siglos de nuestra especie. "Il a fallu bien du temps pour les ramener [a los hombres primitivos] peu à peu de cette vie sauvage et barbare à des moeurs civilisées et à une société bien réglée telle que nous les trouvons partout à présent".⁽³¹⁾ Basta, pues, consultar los documentos y anales de los viejos tiempos para comprobar que se ha operado un "progreso".

En el relato de Bodino es perceptible toda la emoción contenida del hombre del Renacimiento que, seguro de sí, tiene conciencia de protagonizar el nacimiento de un nuevo mundo, criatura suya, que le colma de justo orgullo. Comparados con la Antigüedad, los nuevos tiempos no le ceden en nada: "Ce ne sont pas seulement les vertus [es decir, el progreso moral], mais le savoir de nos contemporains qui brille d'un éclat égal à celui de l'antiquité".⁽³²⁾ Frante a cualquier fabulación, los hechos muestran que la época actual es una época de creación, de fecundidad, más fértil que cualquier otra edad, quizá porque ha sucedido a siglos de oscuridad y de barbarie. Esta revolución de los espíritus presenta a los ojos de Bodino un carácter tan general que no duda en proponernos una ley que regiría el desarrollo intelectual del hombre: "l'intelligence humaine est comme les champs, dont la jachère accroît la fécondité".⁽³³⁾ Como buen humanista, su complacencia no se agota en la contemplación de las belles-lettres, sino que se extiende a todas las "ciencias útiles al gé-

nero humano". ¿Con qué fruición establece Bodino el inventario de los descubrimientos más recientes! Bastaría el arte de la imprenta - nos dice a guisa de resumen - para igualar, y aún superar, todos los inventos de los antiguos. Bodino trasciende, así, a mi juicio, el pesimismo histórico que, como consecuencia de los acontecimientos contemporáneos, impregna la obra de la mayor parte de los hombres de su generación.⁽³⁴⁾

Cierto es que, si hay progreso, no se trata de un progreso lineal, producto de un proceso acumulativo de técnicas y saberes, ya que, incluso en estos se producen cambios comparables a aquellos a que están sometidos los Estados ("nunca ha habido, ni habrá jamás, república tan excelente en belleza que no envejezca, sujeta como está al torrente fluido de la naturaleza, que arrastra todas las cosas"⁽³⁵⁾) y, como estos, nacen - "de l'expérience et du travail d'hommes exceptionnels"⁽³⁶⁾ -, se desarrollan y mueren. Pero no por ello resulta menos inadmisibles y condenables la creencia en una degeneración incesante del género humano, contra la cual se alza el testimonio irrefutable de la realidad histórica. Frente a la concepción regresiva de la historia, Bodino opone la vieja ley del eterno retorno, en virtud de la cual "chaque chose est l'objet d'une révolution circulaire en sorte que le vice succède à la vertu, l'ignorance à la science, le mal à l'honnêteté, les ténèbres à la lumière".⁽³⁷⁾ En la medida en que "la historia de las cosas humanas no tiene un fin natural",⁽³⁸⁾ sino incierto - aunque seguro - y en que el curso de las acciones del hombre no es sino reflejo del movimiento del universo, Bodino

hace suyo el viejo precepto: no hay nada nuevo sobre el sol.⁽³⁹⁾ Condena, además, de modo muy significativo a nuestro juicio, los prejuicios que se esconden tras la idea degenerativa de la historia, en la que se proyecta inconscientemente la personalidad de sus autores - generalmente ancianos - quienes, "engañados por una representación inexacta de las cosas", se hallan convencidos de que "le loisir, la civilisation et la justice ont deserté la terre pour se réfugier dans les cieux".⁽⁴⁰⁾

A la luz de estos textos, no parece aventurado considerar el Método como uno de los primeros intentos de depurar las fuentes históricas de cuantas impurezas fuesen atribuibles a una "representación" subjetiva o ideológica de la realidad, es decir, de todos aquellos juicios de valor basados en las circunstancias sociales y psicológicas de sus autores.⁽⁴¹⁾ Tal actitud representa ciertamente un avance considerable en relación con la línea general de pensamiento histórico de su época. Por otro lado, si bien retoma nuestro autor la idea polibiana del ciclo, puede afirmarse, sin riesgo de anacronismo grave ni de violencia en el sentido de su argumentación, la cual en sus líneas generales apenas se resiente por la inclusión de ciertas especulaciones teológicas, que Bodino se aproxima, como nadie lo había hecho antes, a la idea del progreso.⁽⁴²⁾ La importancia de su obra historiográfica consiste precisamente en haber intentado sustituir las teorías prevalecientes en la Edad Media por una nueva y coherente teoría de la historia universal, y hasta se ha insinuado, quizá con exageración, que las "divisiones" y,

sobre todo, la integración de las historias particulares en una historia general que Bodino propone frente a la teoría de los cuatro imperios, anticipan la genial síntesis de Hegel.⁽⁴³⁾ Lo que, en cualquier caso, encontramos en Bodino es la idea de que la realidad histórica está presidida por una legalidad y la de que esta legalidad - la del eterno retorno, en virtud de la cual se produce una recurrencia de las civilizaciones - constituye la justificación última del saber histórico, ya que solo en el puede fundarse la verdadera prudencia - la sabiduría exenta de "empêchements et des illusions sensibles" -, debido a que los sucesos humanos "reviennent de temps en temps semblables à elles-mêmes, d'une façon circulaire".⁽⁴⁴⁾ Por lo demás, la aludida legalidad se expresa a través de fórmulas naturalistas de temple platónico y pitagórico: "Car si l'on s'en rapporte aux conclusions des historiens et non des poètes, l'on s'aperçoit que les révolutions humaines sont semblables à celles de l'universe..."⁽⁴⁵⁾ Armado con el instrumento esotérico de la numerología y a partir de la virtud reconocida a los números 7 y 9, pretenderá introducir un orden en la historia, proponiendo un "eon" político específico: 496 años será la esperanza de vida probable de cualquier Estado.

Desde estos supuestos, Bodino se propone elaborar una historia total de los saberes humanos -ética, física y religión -, cuya primera parte, "la construcción positiva de una historia universal" del hombre⁽⁴⁶⁾ va a abordar en el Método.

2. UNIVERSALISMO Y METODO COMPARATIVO

El propósito de Bodino trascendía la simple consideración de la his-

toria humana. El hecho es patente en numerosos pasajes del Método, obra programática a la que Hauser ha llamado "nebulosa de todo un sistema".⁽⁴⁷⁾ Como hombre del Renacimiento, tenía una fe ilimitada en sus propias fuerzas y confiaba en conducir al lector, "gracias a este nuevo método", desde una consideración inicial de la sociedad civil (el Método, la República), a la observación de la naturaleza (el Tratado de la naturaleza universal y, finalmente, "a la verdadera historia", es decir, a la contemplación del Eterno (los Heptaplóneros). La filosofía jurídico-política de Bodino se nos presenta así "como el centro de una construcción mucho más vasta, animada del mejor espíritu del Renacimiento"⁽⁴⁸⁾ Bodino aspiró a proporcionar a sus contemporáneos una visión total del universo que, aunque centrada en torno al hombre, fuese, sin embargo, profundamente religiosa. El fin último de toda su obra es la reconstrucción del orden divino de la creación, un orden compuesto de infinitas disonancias, pero del que resulta la armonía, virtud suprema que "une siempre los extremos con un término medio que concierta a ambos".⁽⁴⁹⁾

No han faltado autores que han subrayado la relevancia que la idea del orden, de raíces pitagórico-platónicas, tiene para una recta comprensión de la filosofía histórico-política de Bodino.⁽⁵⁰⁾ Parece evidente, en efecto, no solo que el concepto de un orden jerárquico de la naturaleza fue de suma importancia para el angevino, sino -lo que es más importante - que tal concepción constituye un postulado básico de su mundo de ideas morales y políticas, mundo sobre el que constantemente proyecta Bodino la imagen de una correspondencia entre macrocosmos y Estado, de una

parte, y entre Dios y el príncipe, de otra. Los textos en que Bodino vuelve una y otra vez sobre la idea de que la diversidad, aparentemente discordante, que presenciamos en la naturaleza y en la comunidad política se resuelve gracias al principio de unidad armónica, son abundantísimos; a título de ejemplo veámos cómo ya en las primeras páginas de la República concibe un orden jerárquico que trasciende el universo todo: "Así como el gran Dios de la naturaleza, infinitamente sabio y justo, manda a los ángeles, así los ángeles mandan a los hombres, los hombres a las bestias, el alma al cuerpo, el cielo a la tierra, la razón a los apetitos, a fin de que quien esté menos dotado para el mando sea dirigido y guiado por aquél que, como recompensa a su obediencia, le puede preservar y dar seguridad".⁽⁵¹⁾ Volveremos sobre tema tan importante en el próximo capítulo.

El orden cósmico - en su triple plano: humano, natural y religioso - depende en última instancia, de la voluntad inexcrutable de Dios. Por ello, no se trata de imponer un orden artificial a la realidad humana - pasada o futura -, sino de descubrir el orden escondido tras los acontecimientos, reconstituyendo la armonía de la república universal "si la chose est possible ... comme un individu, dans la situation la plus convenable".⁽⁵²⁾ Quizás se tratase, como se ha insinuado⁽⁵³⁾, de una reacción instintiva, común a todo el pensamiento renacentista, frente al "desorden" que la explosión de conocimientos había llevado al horizonte intelectual de la época.

Tal perspectiva había de comunicar necesariamente a toda su obra un

universalismo que, pese a los supuestos religiosos de su pensamiento, había de significar en la práctica un paso adelante en el proceso de laicización en marcha, en la medida en que esta búsqueda de lo "universal" significaba sustituir la auctoritas eclesiástica del saber medieval por el estudio científico y comparado de los hechos.⁽⁵⁴⁾ Por otro lado, Bodino acentúa - casi diríamos: descubre-la idea de una historia universal cuyo sujeto es la humanidad entera. La ampliación del horizonte histórico a la que aludíamos páginas atrás había llevado al primer plano de la escena a pueblos y civilizaciones hasta entonces ignorados, cuya integración en una unidad superior - la de la comunidad humana - le parece evidente a Bodino. A fin de fundamentar esta idea de una "república universal de este mundo" (noción que excede ciertamente de la concepción tradicional de la respublica christiana, carente de genuino carácter universal), Bodino reafirma el origen común de la humanidad, condena la autarquía y pone como fundamento más seguro de la sociedad internacional la amistad y el comercio entre todos los hombres.

A fin de fortalecer su tesis, Bodino sostiene que el motivo principal que movió a Moisés a escribir el relato de nuestro origen fue el de "faire comprendre [a todos los hombres]... qu'ils sont du même sang et apparentés entre eux par une commune origine!" El chovinismo le parece aborrecible, por cuanto viene a "briser le lien de la communauté humaine" y a desterrar de los asuntos humanos toda idea de comunidad. Por el contrario, ¡qué hermoso sería "s'unir aux étrangers par les liens du sang et de la cohabitation plutôt que de repousser orgueilleusement par l'in-

jure toute idée de parenté et de commune origine"! El comercio internacional - resultado de una desigual distribución de los recursos y de la división del trabajo - existe para que los pueblos "reserrent leurs liens réciproques [y] affermissent entre eux la paix et l'amitié",⁽⁵⁵⁾ a la vez que ofrece seguro testimonio de "que tous les hommes sont ralliés entre eux et participent merveilleusement à la République universelle, comme s'ils ne formaient qu'une seule et même cité."⁽⁵⁶⁾

Me parece igualmente muy significativa a este respecto la indagación genético-filológica que emprende en el capítulo IX del Método como un instrumento crítico más a fin de establecer la veracidad de las historias acerca del origen de los pueblos; diferenciación progresiva de los idiomas procedentes de un mismo tronco lingüístico, efecto corruptor del tiempo sobre el lenguaje, movimientos migratorios, acción de la geografía sobre el idioma, etc., constituyen todos estos supuestos hipótesis de trabajo que conducen a nuestro autor a conclusiones de temple naturalista en favor de su idea de un origen común de todos los pueblos.⁽⁵⁷⁾

Naturalmente, el hecho de que Bodino tuviese conciencia cierta de la existencia de una comunidad que trascendía cualquier marco institucional religioso - abarcando en su seno las creencias religiosas más diversas - o lingüístico, no fue obstáculo, como tendremos ocasión de ver, para que, en consideración a las circunstancias históricas, reconociese la necesidad de una autoridad territorial suprema en el plano nacional.⁽⁵⁸⁾

Este planteamiento rebasa, a mi juicio, los estrechos límites de la historiografía de su tiempo - salvo notables excepciones: Postel, por

ejemplo - y prefigura los esquemas totalizadores de un Vico o, más alejados en el tiempo, de los historiadores ilustrados, movidos por el deseo de descubrir una legalidad histórica que diese razón del desarrollo y evolución de las instituciones humanas en su totalidad. Como ya hemos visto, uno de los "universales" descubierto por Bodino consiste precisamente en el carácter natural y, por ello, necesario del "continuo" desarrollo-decadencia al que están sujetos los Estados y civilizaciones.

En este contexto, la historia humana tiene sentido para Bodino en la medida en que nos proporcione los esquemas universales con que comprender los factores condicionantes del cambio histórico - en buena parte incontrolables -, a fin de fundamentar sobre tal conocimiento una ciencia comprensiva de la sociedad. Se trata, en definitiva, de crear un sistema de Derecho universal que permita comprender y organizar la vida del hombre en sociedad. Para realizar su propósito - obtener de los materiales históricos una teoría general del Derecho -, Bodino desarrolla el método comparativo con un rigor y una consecuencia ejemplares. Para poner de relieve sus excelencias invoca el testimonio de Platón: "S'ils avaient lu Platon, ils auraient vu qu'il n'y avait pour lui qu'un seul moyen d'établir des lois et de gouverner une cité, c'était de réunir toutes les lois de toutes les Républiques (ou au moins des plus illustres) et de confier à des hommes prudents le soin de les comparer entre elles pour en tirer la forme la meilleure".⁽⁵⁹⁾ El nuevo método no consiste ciertamente en una acumulación mecánica de hechos, ni aun menos derivar de la comparación de los sistemas políticos la simple clasificación formal de los mis-

mos, sino decidir, a la vista de las circunstancias concretas, cual es el que mejor se adapta a las mismas; de lo que se trata es de que las conclusiones a que se llegue por la comparación de la enorme masa de experiencias universales y milenarias de que se dispone sean significativas y válidas para la normación de nuestra conducta. La tarea - a la que Bodino declara haber dedicado todos sus estudios y capacidad reflexiva - exige encuadrar los hechos de la experiencia en el marco de referencia de un sistema conceptual concebido more rationale.⁽⁶⁰⁾

No se piense, sin embargo, que el resultado perseguido sea un sistema jurídico ideal, rígido y válido para circunstancias y tiempos diversos. Bodino no es amigo de esquemas abstractos desconectados de la realidad; si piensa que "le meilleur du droit universel se cache bien dans l'histoire, si l'on pense que l'on y trouve cet élément si important pour l'appréciation des lois, à savoir les moeurs des peuples",⁽⁶¹⁾ no se oculta, empero, que con la historia sólo pueden descubrirse parcialmente los universales de la vida social humana. Junto a unas constantes discernibles de la naturaleza, existe el hecho patente de la diversidad humana, lo que Bodino denomina "el natural de los pueblos", al que el gobernante prudente deberá adaptar las instituciones y que, si bien es en algún modo, historificable en la medida en que se halla también sujeto al cambio histórico, representa, sin embargo, un elemento diferenciador de las sociedades humanas sobre el cual Bodino incoará, según veremos a continuación, una teoría sociológica de la acción política.

Tales elementos diferenciadores tienen, si no un carácter absolutamente necesario, sí un efecto condicionante sobre el comportamiento social humano y, sobre todo, una mayor perdurabilidad que la que asiste a los factores institucionales. Lo que se trata de descubrir, y a ello se debe precisamente la pretensión de fundar la nueva ciencia de la "geohistoria" a la que aludiremos enseguida, son "faits régis par la nature et non par les institutions humaines, des faits stables que rien ne peut se modifier, si ce n'est une grande force ou une discipline prolongée, des faits que l'on ne saurait déranger sans les voir revenir d'eux mêmes à leur nature primitive". (62)

Su teoría del cambio histórico desemboca así en un tema de grandes vuelos, ya entrevisto por Aristóteles y que recibirá su forma clásica, casi dos siglos después, de la mano de Montesquieu: la relación entre el medio natural y las características nacionales. Tema de tan singular importancia no había sido, según Bodino, tratado nunca y "no faltan quienes, por no haber reparado en ello y pretender que la naturaleza sirva a sus leyes, han alterado y destruido grandes Estados". (63) La idea que anima el concepto bodiniano del natural de los pueblos es que, de la conjugación de una serie de factores externos (latitud, longitud, altitud, régimen de vientos, fertilidad del suelo, etc.), resulta un "tipo" psicológico determinado. Ni que decir tiene que se trata de un condicionamiento "sociológico", en el sentido de que carece de todo significado aplicado a los individuos. Entendido de esta forma, el medio geográfico opera como un elemento estabilizador en la historia de las sociedades humanas, y des

conocerlo supone, por parte del político, una actitud utópica.

Aún hoy, cualquiera que pueda ser la actitud de la ciencia moderna frente a las indudables ingenuidades en que incurre este primitivo funcionalismo psicogeográfico, pueden todavía leerse con interés y provecho las consideraciones que el tema merece a Bodino. Del minucioso análisis a que somete el ingente material empírico que ha reunido (historias, libros de viaje, tradiciones y, en fin, su propia experiencia), obtiene tres tipos caracterológicos fundamentales: septentrional, meridional y central. Animados por su propia idiosincrasia, cada uno de ellos se nos aparece históricamente dotado para un determinado tipo de actividad. Por tener mayor prudencia natural, virtud esencial en las acciones humanas, los pueblos centrales están mejor dotados para el gobierno de las repúblicas. Los otros dos, que exceden en otros asuntos humanos - los nórdicos en las empresas guerreras, los meridionales en la contemplación - "usan para el gobierno de la república de los recursos que les son propios: el pueblo del septentrión de la fuerza..., el meridional, de la religión".⁽⁶⁴⁾ Pero cualquier resumen que se intente desnaturalizaría el vigor y la capacidad de observación de que hace gala Bodino a lo largo de sus infinitas y sutiles distinciones. Sirva de ejemplo la frescura de trazo con que esboza el retrato del español de la época: "El natural del español, por ser mucho más meridional [que el francés], es más frío y melancólico, más resuelto y contemplativo y, como consecuencia, más ingenioso que el francés".⁽⁶⁵⁾

El momento "sociológico" presente avant la lettre en el sistema bo-

diniano y que aparece formulado explícitamente en muchos lugares (por ejemplo: "Il faut juger l'histoire de chaque peuple d'après ses habitudes et son naturel avant que d'en mal parler",⁽⁶⁶⁾ no debe conducirnos a exagerar el relativismo axiológico de su autor. Si bien es cierto que su propósito no es "diseñar una república ideal irrealizable", la observación de la realidad no es bastante para obtener criterios de validez universal. El Derecho, antes que dato empírico, es don de Dios; así nos lo define Bodino en su Iuris Universi Distributio: "El Derecho es un reflejo de la bondad y prudencia divinas, recibido por los hombres para emplearlo en beneficio de la sociedad humana".⁽⁶⁷⁾ Por encima de lo que el hombre es, está lo que debe ser, de acuerdo con la razón natural y la ley de Dios. El Derecho universal en cuya búsqueda va Bodino queda así trascendido por la idea de ese "gran Dios soberano, príncipe del mundo",⁽⁶⁸⁾ de cuya providencia depende, en último término, el gobierno de los hombres. Existe una ley eterna de donde deriva su ser la justicia, situada más allá de las contingencias humanas.

En el mismo sentido y de modo aun más elocuente se había manifestado anteriormente en la Oratio (1599).

La originalidad de Bodino en relación con la época en que escribió consiste en que no hizo en la práctica de esta "ley eterna". principio inspirador abstracto e intemporal de la conducta humana, ni tampoco redujo el saber político a pura razón de Estado - al modo de Maquiavelo -, sino que trascendió la immanencia de la realidad empírica mediante la apelación a la idea de un derecho natural, concebido como manifestación

del "universal" de la naturaleza del hombre, entendida esta no como algo anterior a la sociedad y a la historia, sino inserta en las correspondientes coordenadas de espacio y tiempo.⁽⁶⁹⁾ De este modo, la historia, antes que agregado inconexo de situaciones circunstanciales, es desarrollo significativo de acontecimientos montados sobre la constante de la naturaleza humana, gracias a la cual la historia es ciencia en sentido riguroso, es decir, en cuanto rige, "si non les faits singuliers, du moins les faits universels".⁽⁷⁰⁾

Cierto es que el recurso a las causas "naturales" para dar razón del comportamiento humano no constituía un enfoque del todo novedoso en el pensamiento jurídico y político. Ahora bien, no cabe duda de que la aportación de Bodino fue original en un doble sentido. Por un lado, dinamizó dicha explicación naturalista al concebir tales causas no como factores absolutamente determinantes de la acción humana, sino como un conjunto de funciones y variables cuyo último significado solo es discernible en su interacción temporal. Así, al referirse a las inclinaciones naturales de los pueblos, no olvida nuestro cauto Bodino advertirnos de su carácter contingente, pues, si se considera en particular cualquier grupo social, veremos que está integrado por hombres de "todo tipo de temperamento". Es más, el natural de los pueblos no constituye una constante dada de una vez para siempre, de modo tal que sea insensible al cambio histórico: "si se quiere apreciar en qué medida la alimentación, las leyes y las costumbres pueden transformar la naturaleza, habrá que referirse a los pueblos de Alemania; en tiempos de Tácito no tenían ni leyes, ni religión,

ni forma de república, pero ahora no ceden en nada a los demás pueblos".⁽⁷¹⁾

Debe aceptarse, pues, la existencia de una influencia recíproca entre los datos de la naturaleza y las instituciones humanas, lo que se traduce en una enorme plasticidad en lo que se refiere a las posibilidades históricas de cualquier grupo social. En todo caso, el condicionamiento natural de las acciones humanas supone cierta relativización de la escala de valores a aplicar, puesto que sería absurdo medir con una misma medida actos de hombres que, por naturaleza, están desigualmente dotados para la práctica de las virtudes. La lección fundamental que se desprende de cuanto antecede es que el gobernante debe "adaptar la forma de la cosa pública a la naturaleza de los lugares, y las ordenanzas humanas a las leyes naturales".⁽⁷²⁾ Ya en 1561, el Canciller L'Hôpital había expresado la misma idea con otras palabras: "Il ne faut considerer seulement si la loy est juste en soy, mais si elle est convenable au temps et aux hommes pour les quels elle est faicte".⁽⁷³⁾ Tal regla de prudencia no supone en absoluto una relativización total de la política, sino simplemente la toma de conciencia de la historicidad de las instituciones humanas.

Por otro lado, amplió notablemente el concepto de "causas naturales" hasta integrar con el estudio de ellas lo que se ha denominado la nueva ciencia de la "geohistoria",⁽⁷⁴⁾ la cual abarcaba elementos antropológicos, etnográficos y sociológicos; tal ciencia permitiría a nuestro autor reducir el vasto campo de la historia a un conjunto sistemático de categorías con las que entender el movimiento del hombre, integrado

en comunidad, hacia los fines que orientan su acción: conservación de la propia vida, bienestar material y, sobre todo, justa regulación de la vida en sociedad, objeto de la ciencia suprema a la que los antiguos llamaban "arquitectónica" y a la que Bodino prefiere llamar ciencia política, "norme suprême en matière de prescription ou d'interdiction... regulatrice de tous les arts et de toutes les actions humaines".⁽⁷⁵⁾ De este modo resulta evidente el carácter subsidiario de la historia respecto de la "princesa de todas las ciencias", la política.

No debemos terminar estas consideraciones en torno a la interacción de causas naturales y acción social sin referirnos al papel que desempeña la voluntad del hombre en la historia. A este respecto, Bodino es concluyente: "L'histoire humaine découle principalement de la volonté des hommes qui n'est jamais semblable à elle même et l'on n'entrevoit point son terme. Tous les jours... les actions humaines ne cessent de conduire à de nouvelles erreurs, à moins qu'elles ne soient orientées par leur guide naturel, à savoir la droite raison, ou.... que la divine providence ne vienne suppléer à l'absence de consécution causale".⁽⁷⁶⁾ Para decirlo todo, y aunque no sea el supuesto normal, "le salut de l'Etat dépend souvent de la décision d'un seul homme"⁽⁷⁷⁾ Pese a que no faltan textos aislados en el Método que parecen defender una concepción opuesta y determinista de la historia (por ejemplo, al referirse a los factores geográficos en general - cap. II -, al suelo y al clima - cap. V-, etc.), el sentido general que se desprende de una

lectura atenta y contextual de toda su obra, especialmente la República, es que tales causas naturales son meramente explicativas, no deterministas. En efecto: "Aucune influence aussi bien des lieux que des corps célestes n'implique une nécessité absolue (dont la pensée même ne devait pas être permise)"⁽⁷⁸⁾

En definitiva, la verdadera significación de tales causas se revela no en su consideración aislada y casuística, sino en el marco de la comparación universal, único método capaz de integrar y ponderar la influencia del natural de los pueblos en una explicación coherente y significativa de la historia de la humanidad. Precisamente el propósito que guía al verdadero historiador es discernir, mediante la aplicación adecuada del método comparativo, de un lado, las constantes de las leyes de la naturaleza (por encima de los condicionamientos particulares) en cuanto que, por participar de la sabiduría divina son, además de reglas universales, principios racionales para la organización de la vida social y contienen dentro de sí los valores absolutos de la ética y el Derecho; de otro lado, los factores condicionantes del cambio, lo que le permitirá conocer los mejores remedios para hacer frente a las dificultades resultantes⁽⁷⁹⁾.

NOTAS

(1) Cf. F. Masai, La notion de Renaissance, équivoques et malentendus. Un resumen de la historia del concepto del Renacimiento como categoría histórica puede verse en Huizinga, El problema del Renacimiento.

(2) Cf. Von Martin, Sociología del Renacimiento.

(3) Una detallada exposición de las fuentes utilizadas por Bodino en la República puede verse en P. Mesnard, El desarrollo de la filosofía política en el siglo XVI, págs. 447 y ss.; para la formación histórica de Bodino, vid. especialmente la obra del propio Mesnard, Jean Bodin en la historia del pensamiento, págs. 95 y ss.

(4) Para el concepto de ciencia praxiológicas y sus antecedentes históricos, véase H. D. Lasswell, Policy Sciences, págs. 181 y ss.

(5) República, V, 1.

(6) Método, pág. XLIII.

(7) Cf. Método, pág. XL

(8) Método, pág. XLIII.

(9) Método, pág. XXXVIII.

(10) La concepción praxiológica de la historia sustentada por Bodino ha sido puesta de relieve, entre otros, por D.R. Kelley, The Development and Context of Bodin's Method, págs. 142-43, quien subraya el carácter de "ciencia aplicada" que cobra la historia en nuestro autor.

(11) Una adecuada ilustración del carácter subsidiario de la historia respecto de la "ciencia del gobierno" nos lo ofrece Bodino al comienzo del capítulo VI del Método (pág. 138).

- (12) Método, pág. 14.
- (13) Cf. J. Freund, La conception de l'histoire de Bodin, págs. 120-121.
- (14) Método, pág. XLIII.
- (15) Método, pág. XXX.
- (16) Cf., en este sentido, L. Dujovne, La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII, págs. 34-35.
- (17) Cf. J. H. Franklin, Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History, págs. 137-154.
- (18) Así, se muestra perplejo acerca de si el historiador debe o no "louer, blâmer ou juger les faits qu'il rapporte" (Método, pág. 37).
- (19) Cf. G. Cotroneo, Le quatrième chapitre de la Methodus, págs. 87 y ss.
- (20) Método, pág. 3.
- (21) Método, pág. 3.
- (22) Para una discusión del tema, véase G. Cotroneo, ob. cit.
- (23) Véase, por ejemplo, págs. 43 y ss. del Método.
- (24) Método, pág. 59.
- (25) Una exposición del desarrollo dialéctico del mito de Roma, a partir de la cristianización de la profecía de Daniel, puede verse en M. García-Pelayo, La lucha por Roma. Sobre el tema de la periodización histórica, puede verse G.H. Nadel, Periodization, págs. 581-585.

- (26) Método, pág. 29.
- (27) Método, pág. 293.
- (28) Método, pág. 289.
- (29) Cit. por D.R. Kelley, The Development and Context of Bodin's Method, pág. 134.
- (30) D. P. Kelley, loc. cit.
- (31) Método, pág. 295
- (32) Método, pág. 297.
- (33) Método, pág. 298.
- (34) Cf. en sentido contrario, J. A. Maravall, Antiguos y modernos, págs. 528-529.
- (35) República, Prefacio
- (36) Método, pág. 297.
- (37) Método, pág. 299.
- (38) Método, pág. XXXVII.
- (39) Método, pág. 293.
- (40) Método, pág. 299.
- (41) En el mismo sentido, cf. L. Sklar, The Sociology of Progress, pág. 11.

- (42) Cf. J. Bury, La idea del progreso, pág. 48
- (43) J. Bury, ob. cit., pág. 44.
- (44) Método, pág. 4.
- (45) Método, pág. 293.
- (46) Cf. P. Mesnard, "Introduction", en la edición citada del Método.
- (47) Cit. por P. Mesnard, Jean Bodin en la historia del pensamiento, pág. 63.
- (48) P. Mesnard, Jean Bodin en la historia del pensamiento, pág. 57.
- (49) República, VI, 1.
- (50) Cf. W. H. Greenleaf, Order, Empiricism and Politics.
- (51) República, Prefacio.
- (52) Método, pág. 101.
- (53) K. D. McKrae, Bodin and the Development of Empirical Political Science, pág. 334.
- (54) Cf. L. Febvre, Le problème de l'incroyance au 16^e siècle, pag. 111.
- (55) Método, págs. 335-336.
- (56) Método, pág. 298.
- (57) Método, págs. 336 y ss.

- (58) Cf. H. Kohn, Historia del nacionalismo, pág. 122.
- (59) Hoy se reconoce por todos a Bodino como precursor en la aplicación a las ciencias sociales del método comparativo y ha sido escogido como patrón de la "Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions".
- (60) Método, pág. XXXI
- (61) Método, pág. XXXVI
- (62) Método, pág. 68
- (63) República, V, 1.
- (64) República, ibid.
- (65) República, ibid.
- (66) Método, pág. 112
- (67) Iuris Universi Distributio, ed. de Mesnard, pág. 84.
- (68) República, IV, 4.
- (69) Cf. en este sentido H. Heller, Teoría del Estado, pág. 26. También J.A. Maravall, Teoría del saber histórico, pág. 187.
- (70) Método, pág. 30.
- (71) República, V, 1.
- (72) República, ibid.

- (73) Cit. por Church, ob. cit., pág. 206
- (74) D. R. Kelley, ob. cit., págs. 141 y ss.
- (75) Método, pág. 18
- (76) Método, pág. 3
- (77) Método, pág. 14.
- (78) Método, pág. 69. Para toda esta cuestión, cf. J. Freund, Quelques Aperçus sur la Conception de l'Histoire de Jean Bodin, págs. 111-114.
- (79) Cf. W.F. Church, Constitutional Thought in 16th. Century France, págs. 214 y ss.

CAPITULO IV

DERECHO Y POLITICA

Religión, ética y derecho eran las tres potencias gravemente amenazadas por el maquiavelismo...

MEINECKE: La idea de la razón de Estado en la Edad moderna.

Según hemos visto en el capítulo anterior, el aguzado sentido histórico de Bodino -superior, sin duda, al de Maquiavelo, aunque menos "realista"- se manifiesta a lo largo y ancho de toda su obra, impregnada así de cierto grado de relativismo que excluye cualquier solución ^{a?}ahistórica. Los problemas objeto de consideración. La historia es para nuestro autor instrumento con el que conocer la realidad, en cuanto, a través de ella, se nos revelan tanto los "universales" de la naturaleza humana como los "particulares" del natural de los pueblos. O, dicho en otras palabras: en la historia se expresa no solo la singularidad de la vida humana colectiva, sino también la idea de un derecho natural inmutable que trasciende las cambiantes estructuras institucionales. Quiere decirse que el relativismo bodiniano está orientado por la búsqueda de unos valores o criterios absolutos con los que contrastar las instituciones existentes. Tal planteamiento presupone la idea de que el fundamento último de todo derecho positivo se halla en la moral y, además, que dicha moral es "natural", en el sentido de que es inherente al hombre en cuanto tal, con independencias de circunstancias de lugar y tiempo⁽¹⁾; por otro lado, dicho planteamiento conlleva la idea del carácter normativo -no exclusivamente técnico, a diferencia de Maquiavelo- de la política, ya que esta, en cuanto reflexión filosófica sobre la realidad tiene su origen en consideraciones éticas⁽²⁾.

Por ello, si, por una parte, Bodino estimaba necesario anali

zar el cambio histórico y el fenómeno del poder sobre el marco de referencia de las estructuras sociales (lo que incluía ciertamente el medio geográfico, las costumbres, una tradición nacional específica, etc.), de otra parte, estaba convencido de la necesidad de descubrir y formular un ideal social que se aproximara al Derecho natural⁽³⁾. Bodino, va, pues, a considerar el Derecho desde dos planos distintos, si bien unidos inextricablemente: como realidad histórico-concreta y como valor absoluto. Del estudio comparado de las leyes y costumbres de todos los pueblos confiaba obtener no solo un análisis válido universalmente de la sociedad humana, sino también preceptos positivos, de tal modo que, según se ha dicho⁽⁴⁾, del estudio de las leges pudiera ascenderse al conocimiento del ius.

1. EL DERECHO COMO EXPRESIÓN DE UN ORDEN CONCRETO

Tiene Bodino conciencia exacta de la singularidad e individualidad del orden jurídico en cuanto creación de sociedades que didieren considerablemente entre sí en sus fines y estructuras. En este sentido, nuestro autor se rebela contra todo intento de trasponer normas o instituciones del pasado al presente, tendencia que el romanismo imperante, fortalecido por el valor paradigmático atribuido por el Renacimiento a la Antigüedad, facilitaba extraordinariamente.

Los años pasados en Toulouse (1554-1560), primero como estudiante de Derecho, más tarde como profesor, debieron familiarizarle,

de un lado, con el pensamiento jurídico de Bodino y Alciato, en cuya línea de pensamiento escribe todavía, en 1559, la Oratio de Institutione in Republica Juventute ad Senatam Populumque Tolosatem, escrita según dice "pour captiver la bienveillance des Toulousains"⁽⁵⁾, y, de otro, con el universalismo humanista que, para entonces -al igual que había ocurrido con otras ciudades universitarias del sur de Francia-, había invadido Toulouse, a través de los escritos de Hostel, Contarini, Grynæus, Giovio, Saxogramaticus, Cieza de Leon, etc.

En la esfera de la jurisprudencia, en la que está presente, al igual que en las demás ramas del saber del tiempo, un espíritu empírico y subjetivista, la influencia del Renacimiento significó una progresiva emancipación de los estudios jurídicos respecto de la teología, así como la correspondiente reducción de la ley natural a las exigencias de la razón, a fin de hallar dentro de la propia realidad humana una base a los fenómenos jurídicos.

No obstante, cabe distinguir, en la generación de Bodino, dos direcciones fundamentales en la jurisprudencia. De un lado, la escuela tradicionalista -representada por los prácticos del Derecho y presente en la vida de los tribunales-, que continúa la tradición bartolista. Valiéndose de la dialéctica escolástica, el bartolismo había hecho posible, desde el siglo XIV, la adaptación del Corpus Iuris a las necesidades sociales y políticas de la Europa de la Baja Edad Media, conservando, por supuesto, el respeto formal a la

autoridad de los textos. En realidad, este método de interpretación libre -el mos docendi italicus-; enfrentado desde su origen a la interpretación literal de la glosa, significó una distorsión de los textos romanos; pero tal distorsión, realizada con fines pragmáticos, supuso, a la larga, la creación de los nuevos conceptos jurídicos que la realidad demandaba, o, cuando menos, la adaptación de los conceptos romanos a las necesidades jurídicas de Europa; de este modo, como ha señalado Koschaker, la función real de los comentaristas con respecto al Derecho civil ya no era puramente pasiva, sino altamente creadora.

Frente a esta concepción, el humanismo jurídico, cargado de erudición clásica, pretendía integrar el conocimiento de la realidad jurídica en las humanidades, a fin de alcanzar una comprensión histórica del Derecho. En el marco de esta pretensión común (mos gallicus), se dibujaron dentro de la escuela tres tendencias netamente diferenciadas: filológica, histórica y filosófica.

La primera de ellas, los gramáticos, cuyo representante máximo es Cujas, aspiraba a restaurar los textos romanos en su estado originario, antes que fuesen deformados por las sucesivas interpretaciones e interpolaciones, independientemente de su utilidad o aplicabilidad. Con el instrumento de su enorme erudición filológica y un afinado sentido para detectar los anacronismos, su obra se resintió, empero, de cierta falta de sensibilidad para percibir la evolución jurídica y las necesidades de la realidad.

Aunque Bodino comprendió perfectamente el alcance y virtualidades de la crítica filológica y se aprovechó de sus hallazgos, arreñetió contra ciertos aspectos pedantescos en que incurrió "cette peste de grammaire", dispuesta siempre a realizar incursiones en campos que le eran desconocidos.

La segunda tendencia humanista, los historiadores, proclamaba la necesidad de una alianza entre el Derecho y la historia, si bien haciendo de aquél elemento subsidiario del conocimiento histórico. El Derecho importa, tal es el caso de Baudouin, como fuente material para el conocimiento de la Historia universal, en cuanto nos enseña a conocer las costumbres de cada nación. La originalidad de la aportación bodiniana a este respecto consistió en superar el estricto método de exposición cronológico propuesto por la escuela, para elevarse a una disposición más racional o intemporal, de forma que la esencia de la historia pudiese ser subsumida en categorías jurídicas.

Finalmente, la tercera tendencia, los filósofos, cuyo exponente más característico es Connan, propendió a la formulación de un sistema racional de jurisprudencia sobre la base del Derecho romano, una vez restaurado por la filología, para preparar el camino a una codificación. Bodino compartió este esfuerzo, común a muchos juristas de su generación, para hallar "un método que, gracias a sus virtudes nomotécnicas y lógicas, permitiera la construcción de un sistema de Derecho universal"⁽⁶⁾.

Aunque no fuera siempre intención explícita del humanismo jurídico, el esclarecimiento de las instituciones romanas significó una acentuación del carácter histórico-concreto de dichas instituciones y, por consiguiente, la puesta en cuestión de la universalidad o razonabilidad del Derecho romano. La escuela en su conjunto, si bien apenas tuvo influencia sobre la práctica de los tribunales, gozó de un inmenso prestigio en las universidades, especialmente en las de Toulouse y Bourges, donde enseñaron Alciato, Doneau y Cujas. En realidad, para la época en que escribe Bodino, el contraste entre ambas concepciones no era tan profundo como se ha apuntado en ocasiones. Kelley llama la atención sobre el hecho de que muchos de los juristas tradicionales (bartolistas, doctores italicici) poseían también el saber filológico, tal Dumoulin, en tanto que no faltaron humanistas (gramaticici) que, como Hotman, retornaron a los métodos escolásticos. La línea divisoria entre ambas escuelas fue más bien ideológica que metodológica.

En realidad me atrevería a afirmar que Bodino terminó por fundir en su obra ambas direcciones jurídicas (humanismo y bartolismo) en la medida que ninguna de ellas le resultaba plenamente aceptable; la primera, porque tendía a trivializar el derecho, la segunda porque no aceptaba a explicar de modo coherente el cambio jurídico, no ofreciendo, por tanto, ninguna de las dos tendencias las bases que requería la elaboración de un genuino sistema de jurisprudencia. Pero, por lo demás, como decíamos, el rechazo no era

total, ya que Bodino se dio cuenta de que la comprensión del derecho civil y, sobre todo, del derecho público, exigía acudir tanto a los comentaristas como a las propias fuentes originales; de ahí su aparente eclecticismo, en el que, de otra parte, coincide con la actitud asumida —aunque por razones diferentes— por los legistas, quienes, por motivos ideológicos, hubieron de acudir también al derecho comparado para obtener argumentos en favor de sus tesis, opuestas a las del universalismo imperial; así, por ejemplo, Chasseneuz⁽⁷⁾ opuso a la concepción ultramontana, según la cual el emperador era "dominus mundi" y su derecho, universal, la tesis de que el rey de Francia "habet multa iura et singularia privilegia quae non habet alii principes". Pues bien, esta visión legalista del problema, sustentada sobre el doble principio del carácter no universal del derecho romano y del derecho imperial fue transformada por Bodino en principio metodológico absoluto: ninguna tradición nacional puede aspirar a representar al conjunto de la humanidad.

Como consecuencia de esta ya para entonces bien establecida tradición antirromanista de la política francesa, se había venido desarrollando entre los juristas del país el hábito de comparar el Derecho civil con las instituciones galas y, tanto entre los civilistas (Budé, Le Caron) como entre los feudistas o coutumiers (Dumoulin sobre todo) y los administrativistas (D'Hailan, de la Loupe) era frecuente el recurso a un incipiente "método comparado" con el

propósito de obtener argumentos con que defender los intereses "nacionales".

Todas estas tendencias se subliman en Bodino, cuyo propósito declarado es llevar a cabo no la simple comparación entre instituciones francesas y romanas, sino entre las de una serie de naciones cuyos materiales le permitan elaborar un sistema jurídico que abarque a todas. El fin que le guía en esta empresa es ambicioso, pues consiste en llegar al conocimiento del derecho universal a través del positivo. En definitiva, la comparación se justifica en virtud del principio metodológico según el cual las leyes de cada sociedad singular reflejan, aunque sea imperfectamente, algún aspecto de una jurisprudencia ideal⁽⁸⁾.

Fue en Toulouse, según hemos dicho, donde Bodino recibió, durante los años de su formación académica, la influencia del humanismo jurídico, cuyo rasgo más característico consistía en la integración del saber legal y las humanidades, con el fin de alcanzar una comprensión histórica del Derecho. El espíritu humanista es patente en la Oratio, cuando -siguiendo las enseñanzas de su maestro y admirado Budé- propone, con el propósito de restaurar los estudios de la jurisprudencia, remontarse a las fuentes clásicas; esto fue lo que, sin duda, el mismo hizo al escribir sus tratados sobre la soberanía y sobre los magistrados⁽⁹⁾, si bien Bodino valoró siempre más como rasgo valioso de la escuela sus aspectos filosófico-humanistas que los puramente filológicos, sin que en ningún

momento llegase a ser un representante típico de la misma. La restauración de la jurisprudencia exigía, además, -y esta era tarea que nuestro autor asigna ya en la Oratio al jurista digno de este nombre- un sistema (ius in artem redigere: reducir el derecho a sistema) gracias al cual, y mediante las adecuadas divisiones, partes, definiciones y ejemplos, se circunscribiera todo el "arte del derecho" dentro de sus verdaderos límites⁽¹⁰⁾. Pero, desde su época de París, rompo con la escuela; su práctica como abogado ante el Parlamento debió, sin duda, ser decisiva en este cambio de actitud, pues, años, después, él mismo nos explica cómo la vida forense le inició en los misterios de la jurisprudencia y le permitió corregir su equivocado juicio anterior sobre "los principios de la ciencia jurídica" (Bartolo, Baldo, etc.). Harto significativas de este cambio de actitud resultan las palabras contenidas en la Epistola latina que precede a algunas ediciones de la República y en la que su autor responde a ciertas críticas formuladas contra la obra, especialmente las de Cujas: "No es en las polvorientas escuelas, sino en el campo de batalla del foro, ni en la colocación de las sílabas, sino en las consideraciones de la equidad y de la justicia, donde se basa la genuina y firme sabiduría del derecho"⁽¹¹⁾. Se ha especulado sobre los posibles motivos personales que pudieran explicar la polémica que la publicación de la República desató entre Bodino y Cujas, pero, como certeramente apunta Moreau-Reibel⁽¹²⁾, no se trató de una simple rivalidad de personas, sino de un antagonismo de métodos.

Frente a las exageraciones de los gramáticos, se alza la protesta airada de Bodino: " Il ne faut pas attendre le salut de ceux que personne ne daigne consulter en matière de droit, de ceux qui préfèrent passer par grammairiens plutôt que pour jurisconsultes; de ceux qui recouvrent d'un étalage de fausse science leur ignorance de la justice et qui attendent de la seule vertu des mots le salut de l'Etat, l'établissement du droit et le règlement de procès"(13). Se alinea así nuestro autor en las filas de un bartolismo remozado -en la dirección propugnada por Tiraqueau y Connan-, menos preocupado por la pureza de los textos y más interesado en los problemas del Derecho vivo. Bodino, aunque "no obtuvo gloria en el foro", según afirman Loysel y Saint Marte(14), percibió la importancia de la práctica jurídica para la formación del auténtico jurista: "car celui qui s' imagine posséder la science du droit sans connaître le barreau ressemble à ceux qui se croient soldats pour s'exercer sans relâche sur le stade, et qui n'ont jamais vu l'armée ni enduré les fatigues de la guerre"(15). Digamos de paso que la ocasión la aprovecha Bodino para hacer el retrato del verdadero jurisconsulto, cuyas virtudes describe, sin duda contemplando la imagen que se ha formado de sí mismo: experiencia de los tribunales, formación humanista, capacidad conceptual, conocimiento del griego y del latín y, sobre todo, sólidos conocimientos filosóficos que permitan comprender que "la nature de la justice n'est pas de changer selon les volontés des hommes mais de se conformer

à la loi étornelle"(16).

Este cambio de perspectiva no significa una ruptura total con el humanismo jurídico, cuyos principios historicistas fueron llevados hasta sus últimas consecuencias por nuestro autor. Siguiendo la vía abierta unos años antes por su contemporáneo Bauouin(17), Bodino plantea la necesidad de ir a una interpretación histórica de las instituciones jurídicas, si bien tratando de superar el método estrictamente cronológico de exposición para elevarse a un sistema más racional que permitiera subsumir la historia en categorías jurídicas universales. De este modo el Derecho de Roma pierde de parte de la auctoritas que le había sido atribuida por quienes lo identificaban con la "razón escrita" y es tratado por nuestro autor como un "caso"⁽¹⁸⁾ entre otros, como "el derecho de un cierto Estado en particular" de cuya comparación sistemática con otros ordenamientos pueden inferirse los principios de un Derecho universal.

En otras palabras, la elaboración de un Derecho universal —que, según hemos visto en el capítulo anterior, constituía el fin al que se subordina el estudio comparado de la historia— había de intentarse no mediante la extensión, abstracta por necesidad, de las normas de un ordenamiento jurídico particular, aunque este fuese tan respetable como el de la antigua Roma ("On n'insiste pas sur l'absurdité qu'il y a de vouloir établir le droit universel sur les lois romaines... (18a)), sino por la vía de la comparación de las leyes e instituciones de las más diversas sociedades, a fin de deducir

de ellas los principios y fines comunes que han inspirado y guiado la vida del hombre en sociedad en circunstancias históricas diferentes. El universalismo jurídico se había ido configurando al hilo de la reacción antirromanista del humanismo; la batalla se había librado en un doble frente, tanto desde una crítica filológica (Budé) como sistemática (Doneau) del Corpus Iuris, cuya autoridad se ponía en cuestión⁽¹⁹⁾. No fue extraño a la consolidación del ideario cosmopolita el creciente respeto que había ido ganando en Francia el derecho consuetudinario, ahora en vías de recopilación y capaz de proporcionar los principios de Derecho público acordes a las necesidades del tiempo.

No se crea, sin embargo, que Bodino identifica groseramente el sistema del Derecho universal, que se propone descubrir, con el Derecho de gentes; existe, ciertamente, una sociedad internacional provista de su correspondiente ordenamiento jurídico, aunque defectivo en cuanto carece de aparato coactivo: "Tous le royaumes, empires, tyrannies ou Républiques de la terre sont réunies par un lien qui n'est pas autre chose que l'autorité de la raison ou du droit des gens"⁽²⁰⁾. Este, el ius gentium, es Derecho humano positivo, absolutamente empírico, y, por tanto, no encarna necesariamente valores superiores a los que inspiran los ordenamientos jurídicos concretos, salvo el de la generalidad. Desde esta perspectiva, Bodino -dentro todavía en este aspecto de la tradición medieval, sobre todo San Isidoro- rechaza la indebida identificación llevada

a cabo por los comentaristas entre Derecho natural y de gentes, y niega carácter vinculante a este último, en especial por lo que se refiere a las instituciones universales injustas: "No hay que medir la ley natural con las acciones de los hombres, por antiguas que sean, ni concluir, por tanto, de la servidumbre de los esclavos sea de derecho natural"⁽²¹⁾. Y en otro lugar: "El príncipe no está más obligado al derecho de gentes que a sus propios edictos [cuando] el derecho de gentes es injusto..."⁽²²⁾.

Por el contrario, el Derecho universal excede, en alguna medida, el marco del cambio histórico, manteniéndose idéntico consigo mismo a lo largo de su despliegue en la historia; dicho de otro modo, los principios universales, comunes a las sociedades humanas de todos los tiempos y lugares, y deducibles racionalmente mediante su comparación; nos proporcionan los criterios de validez con que juzgar las instituciones y leyes positivas (entre las que hay que contar las propias del ius gentium), pero tales criterios no son abstractos e hipotéticos, sino que los hallamos en la historia, en cuyas coordenadas de espacio y tiempo se manifiestan, a la vez que son atemperados por ella, en cuanto los condiciona.

La idea de sistematizar toda la experiencia humana en un cuadro jurídico universal puede haber sido inspirada a Bodino por el ejemplo de Pierre de la Ramée, quien pretendió organizar otras ramas del conocimiento en forma semejante⁽²³⁾. En cualquier caso, la originalidad de nuestro autor reside en el hecho de que intentó

construir sobre la base de la comparación de las instituciones de la humanidad un Derecho universal, en la línea apuntada por Doneau, aunque de modo mucho más grandioso y consecuente que este, quien acuñó el término que puede servirnos para caracterizar toda la obra de Bodino: "sintetismo", término que, por lo visto hasta ahora, no debe confundirse con ningún tipo de fácil eclecticismo.

En efecto, el programa que, a partir de estos supuestos, desarrollará Bodino a lo largo de toda su obra es de mucho mayor alcance, y consistirá, según sus propias palabras, en "confronter entre elles les opinions des philosophes et des historiens au sujet du gouvernement et de comparer les empires des anciens avec les nôtres, afin que cette synthèse générale permette de mieux saisir l'histoire universelle des Etats"⁽²⁴⁾. O, dicho de otro modo, Bodino concibe el estudio de la realidad política como inseparable del de las instituciones jurídicas en que aquella cristaliza; el Derecho es para él la ciencia de la sociedad en todas sus manifestaciones, pues todas ellas encuentran su eco en las obras de los juristas y en las normas promulgadas por los legisladores, por encima de cuya contingencia revolcan la permanencia del pensamiento jurídico y la idea de la justicia⁽²⁵⁾. El estudio de la historia tiene precisamente como principal objeto "rassembler les lois des anciens dispersées çà et là pour opérer ici la synthèse"⁽²⁶⁾.

Según ha puesto de relieve Franklin en un reciente estudio⁽²⁷⁾ el propósito de síntesis universal que inspira en general toda la

obra de Bodino se realiza de modo particular en sus escritos específicamente jurídicos. Su ambicioso programa -la reforma de la jurisprudencia- estaría integrado por tres empresas metodológicas diferentes: (a) la exposición de ius gentium, (b) la elaboración de un sistema de jurisprudencia comparada y (c) una interpretación sociológica de la historia de las instituciones. El esquema para la realización de la primera de ellas, es decir, la determinación de los principios necesarios del derecho a partir de sus singularidades históricas, lo formula ya en su Iuris Universi Distributio⁽²⁸⁾, donde expone de modo sintético, con las correspondientes divisiones y subdivisiones, las formas y categorías jurídicas comunes a todos los ordenamientos o "a su mayor parte" y que habrán de servirle para ordenar en torno de ellos las leyes e instituciones del ius gentium, a fin de deducir los preceptos comunes. El propio Bodino nos resumirá en el Método⁽²⁹⁾ las dificultades y el sentido de su programa: "J'ai d'abord esquissé un plan de droit universel sous la forme d'un tableau... [se refiere a la Iuris Universi Distributio] conçu de telle sorte que les principes eux-mêmes l'on puisse déduire les principales rubriques et leur division jusq'aux moindres détails, l'ensemble formant ainsi un tout cohérent... Puis j'ai posé les postulats capables de soutenir le système comme d'inébranlables fondements. Alors j'en suis venu aux définitions et en fin aux préceptes appelés règles... Mais j'y ai joint d'autre part, après les avoir tirées de toute provenance, les lois des peuples

qui ont brillé par les armes ou la civilisation... Toutes ces données, prouvées et confirmées par l'avis des jurisconsultes et des historiens, rendront notre science autrement brillante et auguste que si elle ne dépendait que de la seule autorité du peuple romain". Tal síntesis había de conducirle, según esperaba, al Derecho universal que, en cuanto incorpora históricamente la idea de la justicia, equivale al Derecho natural.

2. LA JUSTICIA, VALOR ABSOLUTO DE LA POLÍTICA

Como ha dicho Mesnard, para Bodino "la experiencia reconoce la existencia y la validez del Derecho"⁽³⁰⁾, no como dato puramente empírico, sino como la traducción histórica a las sociedades humanas del ideal universal de justicia. Al hilo de esta juridificación de la ciencia política, se constituye, como disciplina autónoma, el Derecho público moderno, proceso al que no son ajenas las exigencias históricas de la monarquía absoluta⁽³¹⁾. Si aludimos aquí a este interesante fenómeno es para poner de relieve la íntima unión existente, en la mente de Bodino, entre problemas político-normativos y problemas jurídicos, integrando así, en una unidad superior, el arte de la política y la jurisprudencia. En último análisis, la teoría política que fluye a lo largo de Los Seis Libros de la República no es más que la normalización en termes du droit -según una expresión muy frecuente en nuestro autor- de la realidad histórico-política, inaprehensible, dada su rica diversidad, mediante cualquier otro método que no sea el jurídico.

Bodino introduce en la política una decidida orientación jurídica, consecuencia de la necesidad histórica de superar la disgregación medieval del poder político en la unidad estatal mediante la absorción por el poder político de los procesos legislativo y judicial; a tal fin era preciso convertir lo jurídico en pertenencia o atributo del poder estatal, convertido ahora en poder soberano.

En otras palabras, la ciencia política no es, para nuestro autor, simple descripción de la realidad, de donde deducir un conjunto de reglas o máximas concebidas como puro saber técnico al servicio de la conservación del poder, sino que recaba para ella la base de unos principios incommovibles de justicia ~~de~~ los que normar el acontecer político. "No hay que argumentar con lo que se hace en Roma, sino con lo que debe hacerse"⁽³²⁾ nos dice en una ocasión. Pero esta actitud no supone -y ya hemos insistido en ello- desconectar el análisis político de la realidad, la teoría de la praxis, para hacer de aquella utopía inane. Por el contrario, son innumerables los pasajes de la República que reflejan el realismo fundamental que hay en base de toda su especulación política; véase, por ejemplo, aquel pasaje del libro IV, capítulo 3, en el que tras recordarnos que la razón de ser de las leyes no es otra cosa que la conservación de las repúblicas, no duda en sacrificar a las más excelentes en aras de la necesidad: salus populi suprema lex esto... Pero, cualesquiera que puedan ser las exigencias de la realidad, hay en Bodino la pretensión de restaurar el equilibrio entre

moral y política, entre Derecho y poder, roto ya por el primer empuje renacentista. Como ha dicho Meinecke, la tarea de Bodino consistió en reintegrar el Estado a sí mismo con medios estrictamente jurídicos.

Para ello, era preciso replantearse los problemas que presenta la realidad histórico-política desde sus supuestos e implicaciones morales. Tal exigencia suponía, de un lado, distanciarse de cuantos "han profanado los misterios sagrados de la filosofía política" y han discurrido sobre los asuntos del mundo sin ningún conocimiento de las leyes y ni siquiera del derecho público⁽³³⁾. De otro lado, suponía retornar a la tradición clásica, es decir, a la consideración filosófica de los asuntos políticos, en la línea de los grandes maestros griegos, a cuya obra refiere Bodino su propia empresa intelectual: echar las bases para un estudio teórico de la política, descuidada hasta entonces pese a ser la primera de todas las ciencias. Aunque la referencia a Platón y Aristóteles está cargada de sentido crítico (vid. Prefacio citado), me parece evidente que su invocación significa la aceptación, por parte de nuestro autor, de la idea de que solo desde una perspectiva ética adquiere sentido la historia, ya que todo lo histórico está orientado por los valores, y de que al margen de ella la ley no es otra cosa que expresión del arbitrio del príncipe.

Esta reconducción de la realidad política a la ética no supone, a mi juicio, una confusión de ambos sectores del saber, sino

simplemente el reconocimiento de que la reflexión filosófica de la política ha de tener su origen en la consideración de los fines éticos de su sujeto histórico, el individuo⁽³⁴⁾. Antes al contrario, cabría deducir de su explícita pretensión de desvelar el saber político de las "tinieblas muy espesas" que ocultaban en su tiempo los principios perennes de la filosofía política el deseo de Bodino -no confesado pero no por ello menos claro- de reducir la teoría política a sistema autónomo, provisto de su propia legalidad interna. Tal desvelación no conlleva, sin embargo, la vulgarización o profanación del saber mediante la formulación de un repertorio de reglas ad usum delphini, al modo de los tacitistas, sino su estructuración en un cuadro conceptual capaz tanto de proporcionar una explicación significativa -es decir, teórica- del acontecer político, como de proveer un instrumento adecuado para la superación de la crisis de su tiempo. Es solo en este último aspecto, según ha debido quedar claro de la lectura de las páginas anteriores, en el que la teoría bodiniana puede ser conceptuada un "saber de salvación"⁽³⁵⁾.

De este modo, las exigencias teóricas de la política son referidas a las necesidades y urgencias de la circunstancia histórica. Ya hemos visto cómo Bodino había hecho suyo el programa de los "políticos", quienes estimaban que la tolerancia religiosa y la obligación incondicionada de los súbditos eran los supuestos mínimos de cualquier reforma que se intentase, y que la salvación del Estado sólo podía esperarse de la autoridad incontestada e incondicional del monarca. Pero, para Bodino, la monarquía no podía cum

plir su misión histórica de cualquier modo. Reciente debe estar en su memoria el fracaso de una política -la de la Regencia- fundada exclusivamente en razones de utilidad. No basta que el monarca se imponga a partidos y facciones, sino que debe sobreponerse a ellos mediante la ley y la justicia, buscando la sanción de sus actos más allá de la mera fuerza. ¿De qué justicia se trata? La respuesta que nuestro autor da a esta pregunta configura el carácter conservador de su obra, pues la idea de la justicia no la deduce in abstracto de unas premisas ideales, sino de un análisis de la realidad que se trata de modificar. No pretende Bodino "diseñar una república ideal irrealizable al estilo de las imaginadas por Platón y Tomás Moro" (36), sino que prefiere "ceñirse a las reglas políticas lo más posible" (37). Por justicia entiende la prudencia de gobernar con rectitud e integridad, ateniéndose a los datos de la realidad. Para él, la realización de la justicia no puede significar el aniquilamiento de las tensiones que dan vida a la sociedad, sino su integración en una unidad superior, presidida por el principio de la armonía. "También la república -nos dice- se compone de buenos y malos, de ricos y pobres, de prudentes e insensatos, de fuertes y débiles, unidos por aquellos que constituyen un término medio entre unos y otros, de modo que siempre el bien es más que el mal y la concordia predomina sobre la discordia" (38). Sólo el monarca -según Bodino- podrá por la fuerza de su autoridad soberana y mediante la actualización del principio armónico de gobierno -a imagen y se

mejanza del gobierno divino-, conciliar los intereses más opuestos y establecer la concordia y la paz.

Desde estas premisas -que no suponen, como ya hemos visto, una vuelta a la filosofía política medieval-, se desarrolla en la República toda una teoría del poder legítimo. No es la fuerza el atributo del gobernante, sino el poder político (puissance), es decir, el poder sometido al Derecho. "El poder absoluto no significa otra cosa que la posibilidad de derogación de las leyes civiles, sin poder atentar contra la ley de Dios"⁽³⁹⁾. La cuestión se esclarece si se toma en cuenta la fundamental distinción que establece Bodino entre ius y lex. Concibe al Derecho, según hemos visto más arriba. (Iuris Universi Distributio), como don divino, como emanación de la bondad y prudencia de Dios, a través del cual se articula la vida humana en el plan total de la providencia. En el mismo pasaje, Bodino divide al Derecho en natural y humano: el primero, poseído por el hombre "de modo innato, desde el origen de la especie", es siempre equitativo y justo, en tanto que el Derecho humano lo es en la medida que los hombres lo hayan instituido de acuerdo a la naturaleza "y en vista de su utilidad". Dentro del Derecho humano -que divide, a su vez, en ius gentium y ius civile- debe distinguirse entre normas provistas de sanción (es decir, el mandato de quien ostenta el poder soberano) y normas desprovistas de sanción. Las primeras son las leyes; las segundas, la equidad y la costumbre. Se nos aparece así la ley como una norma jurídica, cuya razón de ser es la orden o sanción del

príncipe; sancionar —nos dice Bodino— es tanto como decretar, es decir, mandar. De esta forma, toda la teoría política bodiniana se asienta sobre un voluntarismo radical. Si el universo es gobernado por la voluntad divina, el príncipe, que es imagen de Dios, gobierna la república mediante leyes que, "por más que se fundamenten en buenas y vivas razones, sólo dependen de su pura y verdadera voluntad"⁽⁴⁰⁾. Frente a la idea medieval del Derecho positivo como producto espontáneo de la vida comunitaria, se afirma aquí el principio moderno de la creación artificial del mismo.

Pero voluntarismo no es lo mismo que "decisionismo", al menos en el sentido que ha sido empleado el concepto por ciertas interpretaciones totalitarias del pensamiento absolutista. Identificar a la ley con el mandato del príncipe no supone hacer de éste el centro ordenador de la vida social, ni la fuente última de todo el Derecho. Es cierto que el desarrollo posterior de la teoría política absolutista elevó la decisión del soberano a criterio definitivo de la justicia o injusticia de las acciones humanas⁽⁴¹⁾, vinculando, así, el Derecho a la voluntad del príncipe; y es también cierto que a tales consecuencias se llegó mediante el despliegue riguroso de la lógica voluntarista. Pero no es menos cierto que el voluntarismo bodiniano excluye, según acabamos de ver, la reducción de todo el Derecho a la ley, rasgo típico del absolutismo decisionista. La ley, en Bodino, es sólo instrumento del que se vale el príncipe para la realización de la justicia, por lo cual "es nece

sario que la ley del príncipe sea hecha a medida de la ley de Dios"⁽⁴²⁾; solo cuando ocurre así, el mandato del soberano constituye auténtico Derecho; en otro caso, la ley es mandato arbitrario y no obliga en conciencia.

Al acentuar Bodino el momento voluntarista de la norma, apuntaba, sin duda, contra los poderes tradicionales -feudales y estamentales- que se oponían a la consolidación del poder real. Frente a los grupos sociales intermedios, incapaces a los ojos de Bodino de instaurar un orden de concordia, era preciso dotar a la monarquía de todo el poder requerido para el cumplimiento de su misión. Y, lo que es más importante, era necesario configurar tal poder de modo que su ejercicio no fuese coartado por ningún género de fiscalización, cualesquiera que sean las limitaciones a que deba estar sometido aquél. A este poder excluyente, cuya voluntad de acción se manifiesta a través de las leyes, lo llama Bodino soberanía.

NOTAS

- (1) B. de Jouvenel, La idea del Derecho natural, pág. 204
- (2) Cf. E. Weil, Philosophie politique, págs. 18-19
- (3) Cf. D.R. Kelley, The Development and Context of Bodin's Method, pág. 146.
- (4) Cf. R.D. Morae, Bodin and the Development of Empirical Political Science, pág. 342.
- (5) P. Bayle, Dictionnaire historique et critique, art. "Jean Bodin", reimpreso por P. Mesnard en el tomo V.3. del Corpus Général des Philosophes Français, París 1951, págs. XXIII y ss. Al parecer, la publicación de la obra obedecía al propósito de obtener el nombramiento de "lector real" del Colegio de Artes Liberales, cuya creación en Toulouse trató de impulsar, a semejanza del Colegio de Francia, para consumir así la alianza entre el Derecho y las Humanidades.
- (6) Cf. D.R. Kelley, ob. cit., pág. 132
- (7) Catalogus gloriae mundi, cit. por Kelley, ob. cit.
- (8) Método, pag. 139.
- (9) Estas obras menores (De Imperio, De Jurisdictione, De legis actionibus, De Decretis y De Judiciis), mandadas quemar por Bodino en su testamento, trataban temas de Derecho romano y corresponden verosimilmente a la época de Toulouse. Recibieron desarrollo posterior en la República. Cf. R. Chauviré, ob. cit., pág. 95 y H. Baudrillart, ob. cit., pág. 114
- (10) "Le discours au Senat et au Peuple de Toulouse...en Oeuvres philosophiques de Jean Bodin, págs. 17A-18B
- (11) Fuit enim tempus illud, cum populi Romani iura publici apud Tolosates docerem, ac valde sapiens mihi ipsi viderer in adolescentium coro

na: illus autem iuris scientiae principes, Bartolum, inquam, Baldum, Alexandrum, Fabrum, Paulum, Molinaeum, quos viros, ac universum proper indicum et advocatorum ordinem, nihil aut parum admodum sapere arbitrarer: postea vero quam in foro iurisprudencia sacris initiatus, ac diuturno rerum agendarum usu confirmatus sum, tandem aliquando intellexi non in scolatio pulvere, sed in acie forensi: non in sylabarum momentis, sed in acquitatis ac iustitiae ponderibus veram ac solidam iuris sapientiam possitam esse.

(12) J. Moreau-Reibel, Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, pág. 14. Moreau-Reibel destruye la versión tradicional -recogida todavía por Chauviré, Ob.cit., págs. 28 y ss.- según la cual la polémica Cujas-Bodino habría tenido un origen personal durante los años en que ambos convivieron en Toulouse.

(13) Método, pag. XXXVI.

(14) Cit. por Bayle, ob. cit.

(15) Método, pág. XXXIII.

(16) Método, pág. XXXIV.

(17) El título de la obra de Baudouin es ya significativo: De institutione historiae universae et eius cum jurisprudentia conjunctione prolegomenon, París, 1561. Escrita con propósitos pedagógicos, investiga el valor y la metodología de los estudios históricos para la formación del jurista; su ideal es fundir la historia y la jurisprudencia en un único cuerpo de doctrina. Tanto esta obra como el Antitribonianus, de F. Hotman (escrita hacia 1567) constituyen antecedentes ciertos del universalismo bodiniano.

(18) Método, Dedicatoria

(18)^a Método, pág. XXX.

(19) Cf. J. Franklin, Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History, especialmente cap. III, págs. 18-35.

(20) Método, pág. 154.

(21) República, I, 5.

(22) República, I, 8.

(23) Pierre de la Remée (1515-1572) Filósofo francés que gozó de gran autoridad en su tiempo; su obra más conocida (Dialecticae libri duo) es una exposición de su sistema lógico, con el que pretendía revolucionar los métodos tradicionales del conocimiento, simplificando la lógica aristotélica. Sobre este punto y sobre la influencia de Ramus en general puede verse: K.D. Mcrae, "Ramist Tendencies in the Work of Jean Bodin", en Jour. of the His. of Ideas, XVI, 1955, págs. 306-323. En este artículo se defiende la tesis de que la lógica de Ramus constituye un elemento básico del sistema intelectual bodiniano.

(24) Método, pág. 139.

(25) Cf. M. Reulos, Les sources juridiques de Bodin: Textes, Auteurs, págs. 193-194.

(26) Método, pág. XXXVI

(27) J. H. Franklin, Jean Bodin and the Sixteenth Century Revolution in the Methodology of Law and History, especialmente cap. IV, págs. 59 y ss.

(28) Iuris Universi Distributio, págs. 72B-73A de la edición citada. Esta obra, aunque concebida como un tratado de Derecho público comparado, en realidad rebasa —como apunta certeramente McRae— los límites de un texto jurídico, pues concibe a la jurisprudencia como el complejo de normas que rigen la vida humana en su totalidad. En cierto sentido, se trata de una obra polémica dirigida contra quienes pretendían sistematizar las instituciones consuetudinarias sobre los rígidos esquemas de los romanistas, para defender, por el contrario, la necesidad de fundamentar cualquier reforma jurídica sobre la práctica común de todas las naciones.

(29) Método, págs. XXXI-XXXIII.

(30) P. Mesnard, El desarrollo..., pág. 509

(31) La íntima conexión que se establece desde finales del siglo XVI entre filosofía legal y teoría política fue puesta ya de relieve por O. Gierke, Natural Law and the Theory of Society (1500 to 1800), pág. 36, y el tema es desarrollado en la Introducción de E. Barker que precede a esa edición. M. García-Pelayo llama la atención sobre las significaciones ideológicas que subyacen en este proceso de juridificación de la ciencia política. (Vid. Nueva Enciclopedia Jurídica, art. "Derecho Público", págs. 994-501).

(32) República, I, 10.

(33) República, Prefacio

(34) Sobre la relación entre moral y política, véase E. Weill: Philosophie morale, especialmente págs. 18-19 y 132.

(35) Sobre la aplicación de la conocida clasificación de Max Scheler a la ciencia política, puede verse M. García-Pelayo, Introducción a la ciencia política, págs. 15 y ss.

(36) República, I, 1.

(37) Ibid.

(38) República, VI, 6.

(39) República, I, 8.

(40) República, I, 8.

(41) Por ejemplo, Hobbes: "Pertenece al mismo poder soberano hacer y dar a conocer públicamente reglas comunes para todos, que permitan a cada uno saber lo que debe llamar suyo o ajeno, justo o injusto, honesto y deshonesto, bueno o malo". (De Cive, cap. VI).

(42) República; I, 8.

CAPITULO V

PLURALISMO Y ABSOLUTISMO

La teoría iusnaturalista del Estado vio al fin luz cuando Bodino, en su De Republica, emancipó la teoría del Derecho público de la tradición clásica e hizo de la concepción moderna de la soberanía el pivote de su argumentación.

GIERKE: Das deutsche Genossenschaftsrecht.

Sobre los supuestos que le proporciona su propia concepción de la religión, la historia y el Derecho, tanto en la consideración aislada de dichas realidades como ^{en} su interacción mutua, Bodino se propone construir una teoría política que le permita, en primer lugar -según hemos visto en el capítulo I-, ofrecer solución a los graves problemas a los que había de hacer frente la monarquía francesa y, en segundo lugar, dar razón del proceso político mediante los instrumentos de análisis que requiere la comprensión del fenómeno del poder. La respuesta a ambas cuestiones la va a centrar nuestro autor en torno a la idea de la soberanía que presenta, así, un carácter bifronte, pues, en un primer aspecto, constituye un programa para la acción con vistas a un contexto histórico determinado y, en un segundo aspecto, aspira a proporcionar una explicación lógicamente coherente y universal de la comunidad política en cuanto tal.

Tal pretensión la desarrolla Bodino en un doble plano, ya que, si, por una parte, hallamos en las páginas de Los seis libros de la República un tratamiento empírico de la política, en el sentido de que su autor elabora sistemáticamente sus conceptos a partir de los "hechos" suministrados por la historia⁽¹⁾ (y frente a los cuales debe doblegarse cualquier "argumento de autoridad"), también es cierto, de otra parte, que Bodino integra tales conceptos en un marco de referencia axiológico que trasciende los datos de la experiencia. De este modo, la idea bodiniana de la soberanía con

tiene dentro de sí un elemento descriptivo en cuanto del propio análisis factual del orden político se llega a la afirmación de que en toda república ha de existir, y de hecho ha existido siempre, un centro último de decisión; en efecto, según se ha dicho⁽²⁾, la gran innovación de la teoría de la soberanía -en la línea, por lo demás, de la empresa llevada a cabo por el propio Bodino en el campo del Derecho- es la elaboración de "una definición general de autoridad aplicable en principio a todos los pueblos, con independencia de su forma de Estado, grado de desarrollo o situación geográfica"⁽³⁾. Pero también encontramos en ella un elemento normativo o prescriptivo en cuanto introduce, al definir dicha autoridad suprema como poder absoluto, un criterio valorativo que le lleva a afirmar como presupuesto necesario de la estabilidad política -al menos para su país y su época- la existencia de una autoridad personal y absoluta con capacidad de decisión en todos los asuntos que competen legítimamente al gobierno. A este respecto debe recordarse, según ha puesto de manifiesto Otto Hintze⁽⁴⁾, el proceso histórico mediante el cual el status feudal del rey de Francia como suzerain de suzerains (pues no era otra cosa cada príncipe feudal dentro de los límites de su territorio) se transformó, a través de la apropiación sucesiva de los feudos por la corona, en el poder supremo, absoluto y excluyente, del monarca, que de señor "relativamente" superior se convierte en soberano propiamente dicho. El carácter histórico de este proceso y de la categoría resultante -la soberanía- nos permite entender la afirmación de

Bodino según la cual Francia era el único Estado verdaderamente soberano del mundo.⁽⁵⁾ Según veremos en el curso de nuestra exposición, las ambigüedades y contradicciones de la teoría bodiniana de la soberanía proceden precisamente del hecho de que, sin llegar a explicitar la idea, da por supuesto que la única forma genuinamente política de república es la monarquía.

1. LA SOBERANIA Y SUS LIMITES

Como certeramente apunta Carl Schmitt⁽⁶⁾, el problema cardinal de la soberanía reside en la unión de lo fáctico y lo jurídico o, si se prefiere, en la superación de la tensión existente entre el ser de la realidad y el deber ser de la norma. En efecto, una vez roto el orden político tradicional, montado sobre la base de relaciones de dependencia personal entre señores y vasallos, se sintió históricamente la necesidad de conceptualizar jurídicamente la sumisión del súbdito al monarca, desplazando el centro de imputación de la obligación política de los poderes intermedios al Estado. En este proceso de objetivación y juridificación del poder, el concepto de soberanía se reveló como el instrumento adecuado para la integración de los poderes feudales y estamentales en una unidad superior, el Estado.

Mediante la atribución al Estado de la nota de la soberanía se reconduce, así, a un centro único el ejercicio de la autoridad pública -adscrita, hasta entonces, a instancias diversas y concurrentes, cuando no conflictivas-, convirtiendo de este modo en

en pura "competencia" derivada lo que antes había sido poder originario concreto. En este proceso histórico de concentración del poder público en manos del príncipe como titular de la soberanía estatal se lleva a cabo lo que se ha llamado la "hipostatización" o "adscripción" de la autoridad⁽⁷⁾, fenómeno en virtud del cual un "objeto" o un sujeto histórico concreto -en este caso, la dinastía- investido de auctoritas sale, por así decirlo, de su propia circunstancia, se deshistorifica en alguna medida y se apropia, mediante su correspondiente "cosificación" o consubstancialización, de las cualidades propias del portador originario de la auctoritas, la cual consiste no tanto en la capacidad para exigir el cumplimiento de los mandatos promulgados como en que estos conciten la obediencia espontánea de los súbditos.

De este modo, lo que comienza siendo soberanía del príncipe, que en cuanto tal es solo una parte de la comunidad política, terminará por quedar vinculada al Estado, ya que únicamente a través de aquel cobra esta realidad; digamos de paso que la atribución de soberanía a la entidad estatal conlleva la adscripción al Estado de una autoridad cuya validez queda más allá de toda crítica o de toda justificación por su funcionalidad o mérito⁽⁸⁾. Pero, por lo que a nosotros nos importa, el proceso de identificación entre el soberano y el Estado, cuya culminación se llevará a cabo en Hobbes, solo se halla incoado en Bodino⁽⁹⁾, a quien le interesa exclusivamente acentuar la identidad entre el soberano y la

autoridad pública, pero no todavía entre la autoridad y la voluntad del soberano. Dicho de otro modo, para Bodino la acción y la autoridad del Estado no se agotan en el soberano, puesto que este es únicamente un elemento del orden político, no el propio Estado, si bien la voluntad del monarca, en cuanto agente supremo de la actividad estatal, es principio ordenador de la república.

En las páginas que siguen trataremos de mostrar, precisamente, cómo en la idea bodiniana de soberanía confluyen y coexisten dos principios distintos, pero no necesariamente excluyentes, de ordenación política. En primer lugar, es visible un momento claramente absolutista, cuya expresión más llamativa la hallamos en los numerosos textos de la República que afirman el carácter absoluto y no compartido del poder del soberano ("siempre exento en términos de derecho, por mucho poder y autoridad que dé a otro"⁽¹⁰⁾). Gracias al despliegue del nuevo concepto de soberanía el Estado no solo se convierte en centro originario de autoridad pública, sino también en centro excluyente, lo que significa que el Estado va a monopolizar la autoridad. La afirmación enérgica de este principio supone, por supuesto, la estructuración de un orden político monocrático y perfectamente jerarquizado de autoridad del que, en principio, queda excluido todo momento de ordenación pluralista, según vemos en las manifestaciones más radicales del absolutismo -tal la hobbesiana-, en las que, reducido el Derecho a la voluntad del soberano, se niega toda posibilidad de creación

espontánea del orden jurídico o se llega, incluso, a negar carácter jurídico a la ley natural.

En segundo lugar, está también obviamente presente en el sistema bodiniano un momento pluralista que se pone de relieve en cuantos lugares valora positivamente Bodino el principio conciliar de gobierno; la recomendación de una rica y activa vida corporativa y las limitaciones a que sujeta la soberanía dan testimonio de ello. Para nuestro autor, en efecto, la concentración del poder político en manos del monarca no significa necesariamente que la sociedad y, menos aún, el Derecho se disuelvan prácticamente en el Estado. Hasta cabría pensar que el criterio de legitimidad más valioso de la acción política está representado por la realización de un orden jurídico concreto (en el que se hallan integradas, como veremos, la ley natural y las leges imperii) dado por la historia, pero cuya actualización exige precisamente concebirlo como un orden monocrático que gira en torno al eje de la soberanía, ya que solo esta es capaz de positivizar tal orden según las exigencias de lugar y de tiempo; en este sentido, podemos adelantar que las limitaciones a la soberanía no constituyen otra cosa que la expresión de cierta idea de legitimación histórica. En consecuencia, de un lado, es necesario un poder absoluto que se halle en condiciones de ordenar y dinamizar la sociedad ("la République se reconnaît à l'unité de souveraineté"⁽¹¹⁾), pero, de otro, Bodino tiene conciencia de que el orden social existente tiene, por esa

sola existencia, su propia razón de ser y es ya, aunque solo sea de modo deficiente, un modo de vida político acreedor a su conservación.

Veamos ahora con algún detalle cómo concibe Bodino el momento absolutista de la soberanía, problema que examinaremos exclusivamente a partir de la formulación que nos ofrece en la República, sin hacernos cuestión de la pretendida y probable ruptura que dicha concepción supone tanto en relación con la tradición constitucional francesa como con su propia exposición que del mismo tema había hecho diez años antes en el Método. Los defensores de la tesis aludida -especialmente J.H. Franklin- sostienen que, a lo largo del proceso histórico de liquidación del feudalismo y de la correspondiente configuración de la monarquía centralizada, se mantuvo viva entre los teóricos de la política la idea de una monarquía limitada o moderada en la . . . que el rey, pese a actuar ya decididamente como centro activo e impulsor de la política del reino, no puede alterar sustancialmente el ordenamiento jurídico sin el consentimiento de su propia administración y de los jueces, lo que significaba en alguna medida el respeto a los derechos adquiridos y a la sagrada norma de la prescripción: la police (esto es, el orden fundamental del reino) constituye una limitación al arbítrio del monarca⁽¹²⁾; en el Método (vid. capítulo VI) la autoridad del rey aparece limitada todavía por el juramento de coronación y por las costumbres de la república, y el acto decisorio del

soberano se circunscribe, en la esfera jurídica, a la simple promulgación de los actos legislativos.

Cualesquiera que fuesen las razones que expliquen este cambio de actitud de una a otra obra -es muy probable que fuese resultado de una reacción ideológica frente a la amenaza representada por el nuevo constitucionalismo de tipo individualista propugnado por los monarcómacos⁽¹³⁾-, lo cierto es que en la República se afirma de modo riguroso la naturaleza del poder soberano, es decir, su carácter supremo respecto de las demás partes del Estado (Asamblea de los Estados, magistrados y parlamentos).

Se consuma así -y el hecho es patente en Bodino- la polarización de la comunidad política (es decir, del "recto gobierno de varias familias y de lo que les es común") en dos términos que trascienden todos los grados de la escala feudal: de un lado, el príncipe y, de otro, el ciudadano, si bien unidos ambos por la "obligación mutua que se establece" entre ellos y en virtud de la cual se deben recíprocamente fe y obediencia, de una parte, y protección y justicia, de la otra⁽¹⁴⁾. Debe advertirse que tal polarización no conlleva la nivelación económica o política de cuantos integran la comunidad ciudadana, concebida como conjunto jerárquico de colegios, comunidades y familias, pero nunca como suma de individuos; niega Bodino que la igualdad sea la "madre nutricia de la paz y de la amistad entre los súbditos"⁽¹⁵⁾, si bien la propia lógica de la soberanía determina una igualdad negativa

de los súbditos en cuanto todos deben obediencia incondicionada al soberano, pues, en efecto, "el súbdito debe obediencia a su príncipe soberano, hacia todos y contra todos, a reserva de la majestad de Dios"⁽¹⁶⁾. Quien manda —el soberano— está excluido naturalmente del deber de obediencia y, por tanto, su persona exenta, según ya hemos dicho, en términos de derecho, quedando solo "obligado a dar cuenta a Dios", "de quien recibe el cetro y el poder"⁽¹⁷⁾.

Bodino eleva —como vemos— al soberano por encima de cualquier limitación legal o social que signifique una disminución en su majestad o un atentado a la ley natural que decreta "la obediencia a los edictos y ordenanzas de aquel a quien Dios ha dado poder sobre nosotros"⁽¹⁸⁾. La autoridad pública suprema es reclamada y monopolizada por el titular de la soberanía y no la comparte en modo alguno con los ciudadanos, ni en cuanto tales, ni en cuanto miembros de un estamento o corporación. La existencia de un poder soberano en el Estado es consustancial a la propia idea de la comunidad política y no es más que el reflejo, en el plano de la política de un hecho natural primario: la relación mando-obediencia. El poder público soberano es simplemente el grado más alto de expresión de tal hecho (poder del padre sobre el hijo, del amo sobre el esclavo, etc.), evidente desde que la "libertad natural que corresponde a cada uno para vivir a su arbitrio es puesta bajo el de otro"⁽¹⁹⁾ y es, en definitiva, el elemento definitorio y constituyente del Estado. Es inconcebible la república sin la existencia

de un poder soberano, y no importa tanto el modo en que se haya originado el Estado —generalmente la violencia, ya que "la razón y la luz natural nos llevan a creer que la fuerza y la violencia han dado principio y origen a las repúblicas"⁽²⁰⁾— como lo que es una consecuencia lógica de este hecho: una disminución radical de la libertad natural que gozaba el hombre antes de ser ciudadano, cuando queda sometido a "la majestad de aquel a quien debe obediencia"⁽²¹⁾ "Quien no quería ceder parte de su libertad para vivir bajo las leyes y mandatos de otro, la perdía del todo"⁽²²⁾. De esta forma, la obediencia se nos presenta como la condición inexcusable de la ciudadanía, es decir, del "súbdito libre dependiente de la soberanía de otro"⁽²³⁾, o, según otra expresión de Bodino, del "qui jouit de la liberté commune et de la protection de l'autorité"⁽²⁴⁾.

Esta "libertad común" no equivale ciertamente a ninguna esfera de libertades individuales en el sentido moderno, esto es, como derechos (positivos o negativos) oponibles al soberano y amparados por un sistema de garantías constitucionales, sino que es simplemente consecuencia del reconocimiento y goce de una autoridad común⁽²⁵⁾, un plus que se obtiene al asumir la obligación política que impone la ley natural. No es pues el consentimiento ("el principal atributo de la majestad soberana consiste en dar ley a los súbditos en general sin su consentimiento"⁽²⁶⁾) el fundamento de la obediencia, ni menos aún la coacción (que engendra

la esclavitud), sino la fe, concepto feudal que Bodino ensancha hasta hacer del mismo no solo la razón de ser de una prestación determinada, sino el vínculo, en acto o potencia, que une al soberano y a sus súbditos y en virtud del cual "cada uno en particular y todo el pueblo como corporación debe guardar las leyes y prestar juramento de fidelidad al monarca"⁽²⁷⁾, juramento que prestará al súbdito "cuantas veces plazoa a su príncipe soberano".

La soberanía conlleva todo poder y "pierde su grandeza si en ella se practica una abertura para usurpar alguna de sus propiedades", pero no interesa tanto la descripción de su contenido concreto como el carácter originario del mismo, no es la suma de los poderes concretos la que hace al soberano; estos, son, en realidad, consecuencia obligada de la soberanía. Por tal razón, el problema no consiste para Bodino -como fue el caso para los legistas- en reivindicar, uno a uno, los iura regalia, a fin de ir constituyendo penosamente el poder monárquico del rey; de lo que se trata ahora es de configurar las potestades ostentadas de hecho por el rey como emanación de un núcleo unitario de poder que coincide con el momento constituyente del Estado, esto es, la soberanía,

Por eso, si bien Bodino enumeró en el capítulo 10 del libro I los verdaderos atributos (marqués) de la soberanía, todos los cuales resume en el "poder de dar leyes a todos en general y a cada uno en particular... sin consentimiento de superior, igual o inferior"⁽²⁸⁾, pone todo su empeño en subrayar el carácter origi

nario y constituyente de la soberanía cuando define a esta como "el poder absoluto y perpetuo de una República"⁽²⁹⁾. La existencia de un soberano implica la subordinación al mismo de todas las demás personas y grupos que forman parte del Estado y, en cierto sentido -insistimos en ello-, su "recreación" política por el soberano que "está ^(por) encima de todos los súbditos"; la pirámide social se resuelve en un vértice que está ocupado por quien ostenta el poder último de mando⁽³⁰⁾. Puede, pues, decirse que el rasgo esencial de la soberanía reside en poder promulgar mandatos de carácter más elevado y general⁽³¹⁾, con independencia de su contenido o amplitud (o incluso de sus limitaciones). Así, por ejemplo, el poder legislativo o el judicial, y en general el poder estatal, podían estar divididos, y de hecho lo estaban, entre los distintos magistrados y parlamentos, pero no el poder soberano (Bodino reconoce en este sentido la posibilidad de edictos no sancionados por el soberano, siempre que no fuesen contra la voluntad expresa de este). El poder soberano se reconoce, como hemos visto, en su unidad e indivisibilidad y es, por necesidad, supremo, decisorio, último, aunque no total ni, mucho menos, arbitrario.

De este modo, el poder soberano deja de ser simple término de comparación, para convertirse en elemento esencial -si bien no exclusivo- del Estado, pues "del mismo modo -nos dice Bodino- que el navío es solo madera sin forma de barco, cuando ^(se) le quitan la quilla que sostiene los lados, la proa, la popa y el puente, así,

la república sin el poder soberano que une todos los miembros y partes de esta y todas las familias y colegios en un solo cuerpo, deja de ser república"(32). La imagen es lo suficientemente expresiva para disipar cualquier duda que pudiera quedar sobre la cuasi-identidad que se establece entre soberanía y Estado, gracias a la cual este se nos aparece por primera vez como un ente abstracto, unitario y originario(33).

En un reciente y excelente estudio, Preston King(34) ha llamado la atención sobre las implicaciones contenidas en la idea bodiniana de la soberanía al subrayar el papel del monarca como legislador. La naturaleza arbitral de la soberanía como poder decisivo en las disputas y litigios que surgen en la comunidad había sido ya expuesta una y otra vez en la literatura jurídica de la Baja Edad Media(35). Ahora bien, la concepción del soberano, no como intérprete jurisdiccional de un derecho existente y, por tanto, como mero conservador del orden, sino como legislador, como centro motor del proceso legislativo, supone haber cobrado conciencia de las necesidades de una sociedad dinámica en expansión, las cuales exigen un poder último que decida acerca de los criterios de reordenación social y política. Consciente de esta necesidad de modernización, Bodino distingue entre ley y costumbre, fuente ambas de normas jurídicas vinculantes, aunque en virtud de su distinta finalidad, subordinando esta a aquella; esta superioridad jerárquica de la ley ("ordenada y promulgada por un acto de poder")

sobre la costumbre (de la que "los particulares son señores" y que "adquiere su fuerza poco a poco y por el consentimiento común") se revela en el hecho de que "la ley puede anular las costumbres, pero la costumbre no puede derogar la ley..., la ejecución de la ley no queda abandonada a la discreción del magistrado..., la costumbre solo tiene fuerza por tolerancia", pues, en definitiva, "toda la fuerza de las leyes civiles y costumbres reside en el podeer del príncipe soberano"⁽³⁶⁾. El nuevo orden exigido por la historia presupone, pues, un principio ordenador absoluto.

Es claro que los nuevos conceptos no fueron más que la tradución al plano teórico del proceso histórico de la concentración de poder, el cual, si bien se desarrolló a través de etapas y formas distintas en los diversos países, determinó en todas partes la necesidad de conceptos que permitiesen captar la nueva realidad estatal como unidad de poder independiente⁽³⁷⁾. En este sentido, la soberanía es un concepto polémico, surgido como consecuencia de la oposición del poder del naciente Estado a los poderes tradicionales⁽³⁸⁾.

Si bien no faltan antecedentes en la teoría política medieval que puedan explicar el alcance y las limitaciones del concepto moderno de soberanía, rebasa el marco de nuestro trabajo cualquier intento de historiar dicho proceso. Sin embargo, y a fin de no exagerar la "novedad"⁽³⁹⁾ de la aportación bodiniana, es preciso llamar la atención sobre un par de hechos. Con anterioridad al siglo XV,

puede señalarse ya⁽⁴⁰⁾, tanto el uso del vocablo "soberanía" -aun que en un sentido diferente⁽⁴¹⁾ como la existencia misma del concepto, si bien expresado a través de otras palabras. En efecto, a partir del siglo XII, hallamos, especialmente en los textos que orquestaron la polémica entre la Iglesia y el Imperio, conceptos tales como auctoritas y potestas, que encierran algunas de las nociones que habían de ser expresadas más tarde por el término soveraineté. Sin que sea nuestro propósito exponer en detalle la evolución teórica que condujo finalmente a la formulación del concepto de soberanía, debemos aludir al hecho de que, desde hora muy temprana, existen textos que dan testimonio de una clara conciencia del divorcio operado entre las pretensiones universalistas del Papa o del Emperador y la realidad de la divisio regnorum. Así, en 1315, un jurista siciliano (Bartolomé de Capua) escribe: Multi sunt reges exempti Romano Imperio, qui vel ex prescriptione vel ex alia antiqua consuetudine vel de facto non recognoscunt Imperatorem, ut Rex Franciae ut Ultramontani⁽⁴²⁾. Tal situación llevó a reconocer al rey como titular, en su esfera, de los poderes imperiales (según la conocida fórmula de Baldo: Rex in suo regno est imperator regni sui), transfiriendo así a los reyes la plentudo potestatis que, en un principio, había sido ya reconocida por el Papa al Emperador, en tanto que aquél se reservaba la auctoritas pontificum. No hubo de pasar mucho tiempo para que se llevase hasta sus últimas consecuencias, el principio envuelto en la categoría

enunciada por los glosadores para "distinguir" entre las diversas clases de "ciudades": civitates superiores non recognoscentes⁽⁴³⁾. Dicha fórmula, a cuya elaboración no fueron ajenos los canonistas, interesados en abatir el poder imperial, fue interpretada extensivamente hasta negar cualquier tipo de intervención (consentimiento, etc.) del Papado sobre los nuevos reinos, lo que, en la práctica, supuso reunir de nuevo en un mismo titular, el monarca, la auctoritas y la potestas, haciendo de él la fuente última de todo poder. Paralelamente a este proceso, se manifestó igualmente una tendencia a equiparar ambos conceptos, en la medida en que la auctoritas -que, en su origen, fue referida exclusivamente a un poder con pretensión de universalidad: el Papa o el Emperador- fue llenándose de un contenido concreto de poder, de acuerdo con las exigencias o necesidades de su titular -lo que significó identificarla con la potestas, es decir, con un conjunto de poderes derivados y, por tanto, no originarios-.

Como resultado de este proceso, que, por lo que respecta a Francia, fue iniciado desde fines del siglo XII y en el cual los legistas formaron a la vanguardia en la lucha por la unidad e independencia del reino, el rey concentró en sus manos los poderes de justicia, administración y legislación y transformó la calidad de su poder, que, según una feliz expresión, de "superior" se hizo "supremo"⁽⁴⁴⁾. Fue sobre esta tradición nacional sobre la que Bodino construyó su nueva doctrina de Estado y, en especial, del

poder político, si bien le pertenece el gran mérito de haber sabido encarar el problema en términos teóricos, abstrayéndolo de la empirie histórica en el que se había planteado, para dar a sus soluciones un carácter absoluto y abstracto. Tras su rigurosa construcción lógica de la soberanía, está presente, debidamente secularizada, la vieja teoría política cristiana, de acuerdo a la cual es preciso reconducir la diversidad del orden jurídico a la unidad (omnis multitudo derivat ab uno), según la forma en que había sido expuesta por Bonifacio VIII e Inocencio IV, a quien Bodino, tan poco amigo de prodigar elogios, se refiere, sin embargo, como celui qui a mieux entendu que c'est de puissance absolue⁽⁴⁵⁾.

¿Hasta qué punto esta primera formulación sistemática de la soberanía significó una defensa del absolutismo monárquico? Si por absolutismo entendemos la pretensión de llevar adelante la empresa histórica de sustituir el orden político tradicional por un sistema político más unificado y coherente, dotado de un poder último de decisión capaz de sobreponerse a cualquier otra autoridad estatal o extrestatal a fin de proveer un orden nuevo, más eficaz y racional, a la comunidad, es evidente por lo dicho hasta ahora que la teoría de la soberanía atribuye al monarca una autoridad suprema que se halla situada por encima del Derecho positivo. La forma en que Bodino configuró la teoría estuvo condicionada por las exigencias de la praxis política, a cuyas necesidades concretas -la estructuración del poder en torno al monarca- se hizo preciso

referir la concepción abstracta del poder político⁽⁴⁶⁾; "no es la villa ni las personas las que hacen la ciudad, sino la unión de un pueblo bajo un poder soberano"⁽⁴⁷⁾. La doctrina de la soberanía se cargó así desde sus mismos orígenes, de un contenido concreto -los iura regalia-, lo que determinó la confusión entre soberanía propiamente dicha y el poder ejercido de hecho por el monarca.

Las consideraciones anteriores nos permiten entender las contradicciones existentes en la teoría bodiniana de la soberanía, pues siendo esta definida de modo abstracto como un poder perpetuo e ilimitado, se ve, sin embargo, sometida en seguida a una serie de restricciones, derivadas tanto del reconocimiento de un orden jurídico superior -el Derecho natural- como de las exigencias del propio orden social comunitario (en especial, de la consideración de la familia como un elemento constituyente del Estado). Tal contradicción es el resultado de haber atribuido la titularidad de la soberanía a una entidad histórica que de hecho ostentaba unos poderes concretos, pero cuyo ejercicio era, de otra parte, necesario subordinar a las exigencias del orden jurídico establecido. Por esta razón, Bodino señala cuidadosamente cuáles deben ser los límites ante los que ha de detenerse el "soberano" en la actualización de sus competencias, aunque, por supuesto, no organiza ningún tipo de protección legal para el caso de una extralimitación. Veamos brevemente cuáles son los límites propuestos.

En primer lugar, los derivados de la existencia de un orden jurídico superior (ley divina, derecho natural), cuyo reconocimiento es condición inexcusable para la realización de la justicia, fin último del Estado, y a cuyas prescripciones está sometido el soberano: "En cuanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas y no tienen poder para contravenirlas, si no quieren ser culpables de lesa majestad por mover guerra a Dios, bajo cuya grandeza todos los monarcas del mundo deben uncirse a inclinar la cabeza con todo temor y reverencia. Por esto, el poder absoluto de los príncipes y señores soberanos no se extiende, en modo alguno, a las leyes de Dios y la naturaleza"⁽⁴⁸⁾. Así, si bien el soberano es señor de la lex (y no solo en sentido de hacer de esta instrumento de positivación de un Derecho natural intangible, sino también como medio creador de normas que no son justas ni injustas por determinación natural, más en razón de su utilidad social), es a la vez servidor del ius, ya que como mandato emanado de una fuente superior a la del príncipe -la voluntad divina- vincula enteramente a este: "constituye una incongruencia en derecho decir que el príncipe puede hacer algo que no sea honesto, puesto que su poder debe ser siempre medido con la vara de la justicia"⁽⁴⁹⁾. ¿Qué ocurre cuando el príncipe decreta una ley que contraviene una norma de Derecho natural? El problema es examinado por Bodino, especialmente por lo que concierne al deber que pesa sobre el magistrado de ejecutar los man-

datos de su soberano, en el capítulo 4 del libro III. Con su casuismo habitual, Bodino admite que, cuando "la injusticia es evidente", el magistrado, antes de proceder a la ejecución de un mandato "que considera injusto y en contra de la razón natural", puede renunciar a su cargo, siempre que obtenga el beneplácito del príncipe. Lo grave es que "la justicia y la razón natural no son siempre tan claras que no sean susceptibles de discusión"⁽⁵⁰⁾; materia de opinión que puede acarrear graves perjuicios a la república, pues, "con pretexto de cierta idea de justicia, producto quizá de un cerebro fantástico..., cualquiera se creería autorizado a dejar la república abandonada al peligro y expuesta a la tempestad, como navío sin timón". Como se ve, la tensión que se plantea entre conciencia y obediencia es, en general, resuelta a favor de esta, ya que "nada hay más peligroso que la desobediencia y el menosprecio del súbdito hacia el soberano"⁽⁵¹⁾. Y lo que es más importante, en ningún caso admite Bodino el derecho de resistencia contra el monarca tiránico, tema de suma importancia en la literatura monarcómaca, contra cuyas tesis más radicales precisamente está dirigida la República, uno de cuyos propósitos es negar todo derecho de resistencia legítima frente al monarca⁽⁵²⁾; una cosa que es el reconocimiento de limitaciones y otra muy diferente es establecer frenos institucionales; Bodino esperaba más de la influencia moderadora de tribunales y parlamentos que de la institucionalización de un derecho de veto en cualquier órgano cons

titucional.

Derivadas indirectamente de la ley natural, vienen a continuación las limitaciones que son consecuencia de la bona fides (obligación de someterse a las "convenciones justas y razonables) o del respeto a la esfera de la individualidad (protección a la propiedad privada). La justificación última de esta restricción (quizá la más importante porque atañe al derecho de tributación), así como del derecho correlativo, procede de haber concebido a la familia como elemento originario del Estado⁽⁵³⁾, de donde se reduce la intangibilidad del patrimonio familiar, salvo causa justa, así como la exigencia del consentimiento de los súbditos -a través de las asambleas- para establecimiento de impuestos. "Pese a que ciertos aduladores afirman que [los reyes] pueden tomar los bienes de sus súbditos sin causa..., el poder absoluto no significa otra cosa que la posibilidad de derogación de las leyes civiles, sin poder atentar contra la ley de Dios, quien, a través de ella, ha manifestado claramente la ilicitud de apoderarse, e incluso desear, los bienes ajenos"⁽⁵⁴⁾. Tampoco tiene el soberano derecho a imponer tributos a los súbditos sin su consentimiento: "ningún príncipe del mundo tiene poder para levantar a su arbitrio impuestos sobre su pueblo, ni para apoderarse de los bienes ajenos"⁽⁵⁵⁾. A fin de proveer a las necesidades del Estado, el soberano cuenta con el patrimonio domanial, que Bodino quiere inenajenable. Solo cuando las rentas del patrimonio son insuficientes, el soberano habrá

de acudir a la asamblea de los Estados para obtener el consentimiento de los súbditos, y, solo en caso de urgente necesidad, "el príncipe no tiene que esperar la reunión de los estados, ni el consentimiento del pueblo, cuya salvación depende de la diligencia y previsión del príncipe prudente"⁽⁵⁶⁾.

Por último, aunque no lo menos importante, Bodino califica de inderogables ciertas leyes "que atañen al estado y fundación del reino" (leges imperii); la razón que nos da Bodino es que son "anejas e incorporadas a la corona, como es la ley sálica; si lo hace, el sucesor podrá siempre anular todo lo que hubiere sido hecho en perjuicio de las leyes reales, sobre las cuales se apoya y funda la majestad soberana"⁽⁵⁷⁾. Junto a la ley sálica, citada nominalmente en el pasaje transcrito, Bodino se refiere también a la que prohíbe la enajenación del patrimonio de la corona, pues "el patrimonio público debe ser santo, sagrado e inalienable, tanto por contrato como por prescripción"⁽⁵⁸⁾. Las leges imperii son leyes fundamentales, concebidas como las condiciones lógicas de existencia de la soberanía, no tratándose en definitiva más que de limitaciones técnicas, puesto que su violación supondría en cierto modo la destrucción de aquella⁽⁵⁹⁾. Por otro lado, la asunción por cada nuevo soberano del legado de la tradición constitucional es prenda de la continuidad de la república y expresa, a mi juicio, el profundo conservadurismo de Bodino. Este tenía plena conciencia de que el soberano como parte del Estado era, en alguna medida, cria

tura suya y, en este sentido, se hallaba condicionado por el proceso histórico a lo largo del cual aquel se había ido configuando; de este modo, su poder legislativo, aunque supremo, estaba determinado por otras leyes.

¿En qué medida esta triple limitación constituye una contradicción con las premisas en que se funda la doctrina de la soberanía? Si se supone, sin más, que la ley -definida como expresión de la voluntad del soberano- es, no obstante, reflejo de la ley eterna, se está dando por supuesto gratuitamente que el poder perfectamente absoluto del soberano se ejerce siempre en el marco de las obligaciones que le son impuestas por el Derecho natural o por la historia. A mi juicio, el único modo de resolver el dilema consiste en descubrir el propósito esencial de Bodino, obscurecido por lo que probablemente no fue sino una exageración en el empleo de los términos con que elaboró la fórmula de la soberanía a fin de "absolutizar" su poder frente al de otras instancias políticas. Quiero decir, que cabe interpretar su teoría de la soberanía como la atribución al monarca de un poder absoluto en aquellas esferas de la vida social no reguladas directamente por el Derecho natural y en las que, por consiguiente, el criterio de normación está presidido no tanto por la justicia como por la utilidad; por el contrario, en aquellas otras esferas reguladas por el Derecho natural o en las que debe primar la idea de justicia o el legado de cierta tradición constitucional, el legislador no es tanto fuente

del Derecho como órgano intermedio de positivación de un orden jurídico anterior que recibe y transmite como custodio. Tanto de la voluntad divina, orientada por la justicia natural, como de la voluntad del soberano, orientada por la utilidad pero subordinada a aquella, surge un doble orden jurídico que se unifica y cobra sentido político en torno a la idea del bien común. Por lo demás, la frontera entre ambos órdenes y "competencias" y la decisión sobre la efectividad de estas limitaciones queda de hecho abandonada al soberano, quien aparece desligado de cualquier otra instancia que no sea el tribunal de Dios, sin que quepa imaginar la posibilidad de organizar institucionalmente cualquier tipo de oposición o resistencia al soberano. Tal planteamiento encaja, por otra parte, en el carácter realista de nuestro autor, inclinado por temperamento a tratar los problemas, no en el vacío, sino en el contexto social e histórico en el que se presentan. El momento pluralista de la teoría política de Bodino y, por tanto, la restricción más efectiva de la soberanía, está representada por el peso de una realidad social ordenada —corporaciones, parlamentos, estamentos— que gravita, ciertamente, sobre el poder soberano en el sistema bodiniano, sin perjuicio de que ^{de} la voluntad de este se haga la fuente esencial del Derecho humano con el fin de perfeccionar el orden social ya existente. Este mismo realismo explica el modo en que se trata en la República el problema de la mejor forma de gobierno.

2. LA REPÚBLICA MEJOR ORDENADA

La filosofía política medieval conoció y, en general, aceptó la tradicional clasificación aristotélica de las formas de gobierno y sobre ella planteó el problema de la mejor forma de constitución, resuelto, en líneas generales, acudiendo a la idea del "régimen mixto"⁽⁶⁰⁾. La teoría bodiniana de la soberanía desemboca en un ataque, tanto contra el esquema clásico de clasificación como, en especial, contra la idea misma de constitución mixta. Bodino, movido por su afán simplificador, sin duda, pero también con el propósito de servir el momento monista de su sistema, afirma como único criterio válido de clasificación de las constituciones la estructura del titular de la soberanía. No habiendo más que tres posibilidades -la soberanía atribuida a una sola persona, a varias o a muchas-, otras tantas serán las formas de Estado: monarquía, aristocracia y democracia (Estado popular). De nuevo aquí, insiste Bodino en el carácter "indivisible e incommunicable" de la soberanía legislativa, es decir, en tanto que el centro unificador del orden jurídico, a fin de negar la posibilidad lógica de cualquier forma mixta de la constitución. "En realidad -nos dice- es imposible, incompatible e inimaginable combinar monarquía, Estado popular y aristocracia"⁽⁶¹⁾, ya que cualquiera que fuese el modo imaginado para repartir los poderes que integran la soberanía, siempre correspondería a uno, a la parte menor de todos o a la mayor parte, el poder decisivo de dictar la ley.

El ataque iba dirigido contra quienes -los monarcómacos- afirmaban, en aquellos días, con propósitos muy concretos, el carácter mixto de la constitución de Francia, opinión digna -a juicio de Bodino- de "pena capital", pues le parece evidente que "no hay ni jamás hubo república compuesta de aristocracia y de Estado popular y, mucho menos, de las tres repúblicas"⁽⁶²⁾. Pero no importa tanto el hecho de que se niegue la forma mixta de Estado como la distinción que encontramos en la base de su razonamiento. En efecto, Bodino distingue netamente entre "Estado" y "gobierno", e identifica al primero con el poder soberano y al segundo con el aparato mediante el cual se ejerce de hecho tal poder. Nadie hasta entonces había advertido, según Bodino, "que el estado de una república es cosa diferente de su gobierno y administración"⁽⁶³⁾. Mediante el juego de estas categorías, es posible conjugar las exigencias de la concentración del poder con la participación de las fuerzas sociales en la vida pública, como una garantía eficaz contra la arbitrariedad del titular de la soberanía. Pero, al distinguir así entre la forma imperii y la forma regiminis, Bodino no contradice su afirmación inicial e introduce un criterio de valor en la tipificación de la realidad política.

A lo largo de todo el libro II, nuestro autor se dedica a definir y analizar las distintas formas de Estado, cuyo número eleva ahora a nueve, una vez que complica la clasificación tripartita con una paralela subclasificación de cada una de las tres formas

de república (monarquía, aristocracia, democracia) en tres categorías diversas: legítima, señorial y tiránica. No son claras ni las razones que le impulsaron para abandonar la simplicidad del punto de partida, ni el criterio que entra en juego para la nueva distinción. Creo que una recta comprensión del problema exige no olvidar el papel que, en su definición del Estado, desempeña el grupo familiar como unidad socioeconómica irreductible. Desde este punto de vista, la nueva clasificación toma cuenta del status que en cada una de las formas originales se reserva a la libertad, que -según Bodino- la ley natural garantiza a todos los individuos en torno al núcleo familiar. De este modo, y en la medida en que el Estado es definido por referencia al "recto gobierno", las formas señorial y tiránica de las tres clases de república no serían más que entidades cuasi políticas, defectivas, tomadas en consideración en razón de su existencia, pero no de su esencia. Las formas legítimas -en su triple dimensión: monárquica, aristocrática y popular-, son aquellas en las que el titular de la soberanía obedece las leyes naturales en la misma medida en que él es obedecido por los súbditos, cuya libertad natural y propiedades quedan garantizadas⁽⁶⁴⁾. En último análisis, esta nueva contradicción es expresión de un compromiso entre los datos de la realidad y las exigencias de la norma.

El tema es recogido de nuevo en el libro VI, a fin de decidir, tras una comparación minuciosa entre las tres fórmulas legítimas, cuál es la mejor y resolver qué tipo de gobierno conviene

más a aquella. De manera metódica, Bodino nos va exponiendo las ventajas e inconvenientes que se derivan de cada tipo de Estado, a través de una discusión en la que se mezclan los datos empíricos —o lo que él estima como tales— y el razonamiento deductivo. En definitiva, se trata de una exposición habilidosa, dirigida a mostrar la superioridad de la monarquía sobre las otras dos formas legítimas. Dos son los argumentos de mayor peso utilizados para conducirnos a tal conclusión:

a) Se da una adecuación perfecta entre las exigencias de la soberanía como poder de decisión y la lógica propia del Estado monárquico. Es posible, por supuesto, que "la soberanía, indivisible e incommunicable, resida en uno solo, en la parte menor de todos o en la mayor parte"⁽⁶⁵⁾, pero "si se trata de mandar, uno solo lo hará mejor"⁽⁶⁶⁾. Y en otra ocasión: "El principal atributo de la república —el derecho de soberanía—, sólo se da y conserva en la monarquía"⁽⁶⁷⁾. La historia enseña que, en los momentos difíciles, los pueblos han debido acudir al sistema monárquico, que constituye "el áncora sagrada al que necesariamente habían de recurrir... para llevar a cabo actos que únicamente pueden ser realizados por una sola persona"⁽⁶⁸⁾.

b) El espectáculo de la naturaleza nos revela una organización monárquica del universo, cuya expresión más llamativa la tenemos en la familia, "verdadera imagen de la república", organizada en torno a un solo jefe. Por eso, "todas las leyes naturales

nos conducen a la monarquía"⁽⁶⁹⁾, opinión refrendada por las personalidades más excelsas, que "consideraron a la monarquía como la mejor forma de república"⁽⁷⁰⁾.

Resuelto el problema de la mejor forma de república, le resta a Bodino decidir cuál es el mejor modo de operación del poder soberano. En efecto, "no basta afirmar que la monarquía es el mejor estado y con menor número de inconvenientes... si no se pone de relieve que debe ser templado por el gobierno aristocrático y popular"⁽⁷¹⁾. Se manifiesta ahora toda la fuerza creadora contenida en la distinción Estado-gobierno. Este no es más que instrumento -modus operandi- al servicio del fin del Estado -la justicia- y, en tal sentido, debe subordinarse a la realización de ésta. Pero, tras los ideales históricos de la justicia, alientan principios contradictorios que Bodino pretende trascender en una síntesis superior. Ni el principio de igualdad -propio de la justicia conmutativa y de la república popular-, ni el principio de proporcionalidad -propio de la justicia distributiva y de la república aristocrática- pueden ser, a juicio de Bodino, las vías por las que la república transite hacia la meta a la que, por naturaleza, está llamada: la paz en la concordia ciudadana. Si se intenta alcanzar tan supremo fin, es preciso echar mano de un nuevo principio de ordenación, la proporción armónica. "Compuesta de ambas [geométrica y aritmética], pero, sin embargo, diferente"⁽⁷²⁾, su naturaleza consiste en unir siempre "a los extremos

con un término medio que concierta a ambos"⁽⁷³⁾ y su realización exige "la aplicación conjunta de los principios de igualdad y de semejanza"⁽⁷⁴⁾.

¿Cómo traducir al lenguaje realista de la política la formulación esotérica en que se complace, a lo largo de estas últimas páginas de su obra, el espíritu neoplatónico de Bodino? "El único modo de unir humildes y poderosos, plebeyos y nobles, consiste en atribuir los oficios, cargos, dignidades y beneficios a quienes lo merezcan"⁽⁷⁵⁾, combinando sabiamente los principios de igualdad y semejanza, pero "sin confundir desordenadamente toda clase de personas".

En resumen, el príncipe prudente debe, por consiguiente, "gobernar su reino armónicamente, combinando mesuradamente nobles y plebeyos, ricos y pobres, pero con el tacto debido para que los nobles gocen de alguna ventaja sobre los plebeyos. Es justo que para ocupar las dignidades de la judicatura o de la milicia, sea preferido el gentilhomme al plebeyo, cuando ambos están igualmente dotados en leyes o en armas. Del mismo modo, se preferiría el rico al pobre, aun siendo iguales desde otros puntos de vista, cuando se trata de oficios que dan mayor honra que provecho, y el pobre al rico, en el caso contrario. De ese modo, ambos quedarán contentos, porque el rico sólo busca el honor y el pobre el provecho"⁽⁷⁶⁾.

La amistad, fundamento último de la sociedad, exige la concordia, la cual sólo se logra mediante el gobierno real, es decir,

armónicos: Unidad, igualdad y proporcionalidad se combinan así en la monarquía temperada por un gobierno aristocrático y democrático, para conformar la mejor república posible. Pero "no siempre pueden los hombres sabios y políticos experimentados, escoger la mejor república o evitar la peor. Cuando así ocurre, es preciso obedecer la tormenta, amainar las velas, arrojar el lastre, aunque se trate de cosas preciosas, a fin de salvar el navío y arribar a puerto"⁽⁷⁷⁾.

Para Bodino, la ciencia política no se agota en los esquemas formales. Su aguzada conciencia histórica percibió tras las formas estáticas de la política una realidad viva, cambiante, siempre en movimiento. El teórico de la política debe, ciertamente, formular las "definiciones" susceptibles de captar la esencia de las estructuras políticas en equilibrio, pero debe también crear las categorías necesarias con las que comprender el proceso histórico en que consiste toda sociedad política. En otras palabras, es preciso que la ciencia política se plantee los problemas que constituyen su objeto desde una perspectiva dinámica. Tal tarea, además de responder a las exigencias teóricas, tiene, en el caso de Bodino, un significado histórico concreto: mostrar al gobernante cuáles habían sido los factores que desencadenaron la crisis, a fin de conducir la monarquía au port de salut, qui nous est montré du Ciel⁽⁷⁸⁾. Veamos someramente algunas de las cuestiones planteadas por nuestro autor desde esta nueva perspectiva del cambio político y de qué modo in

oiden en la conservación del buen gobierno.

Los libros IV y V de la República constituyen un tratado de pedagogía política, dirigido a exponer las reglas a que debe acomodarse el gobernante que quiera conservar su Estado. El tema no era nuevo y ya había sido desarrollado por Maquiavelo de modo insuperable; por otra parte, algunas de las reflexiones de Bodino, al tratar de las razones de Estado, se asemejan demasiado a los consejos del florentino como para no pensar en una lectura muy cuidadosa del El Príncipe. Lo que sí es nuevo es el método con el que Bodino enoara el problema; su afán teorizante le impulsa a fundamentar el arte político sobre la base segura de un sistema de conceptos extraídos de su filosofía de la historia. Como ya vimos, Bodino afirma la historicidad de la vida humana, la cual, si bien se le aparece orientada hacia el progreso, está sometida a una cierta ley de recurrencia. Su teoría del cambio político, no es más que un caso particular de su visión general de la historia. Puesto que "nada perfecto hay en las cosas perecederas y menos aún en las acciones humanas"⁽⁷⁹⁾, las instituciones sociales participan en alto grado de la variabilidad e incertidumbre que son comunes a todas las creaciones del hombre, sujetas como están "al torrente fluido de la naturaleza, que arrastra todas las cosas"⁽⁸⁰⁾. "Hasta las más grandes repúblicas -nos dice- frecuentemente se desploman de un golpe por su propio peso o son destruidas cuando piensan estar más seguras, por la fuerza de sus enemigos, o van

envejeciendo lentamente y mueren a causa de sus enfermedades internas"(81).

No se trata, pues, para Bodino de hallar la fórmula mágica ca paz de ^{perpetuar} ~~lo~~ que por naturaleza está llamado a desaparecer, sino de describir y comprender las fuerzas determinantes del cambio político para, a partir de ahí, enunciar las reglas políticas que permitan encauzar, ya que no detener, la corriente arrolladora de la historia. El cambio histórico plantea, pues, el problema del papel que le cabe a la voluntad humana en los asuntos políticos. Si bien se afirma en la República que "ni toda la sabiduría ni virtud de los hombres pueden impedir la ruina de una república"(82), podemos, sin embargo, leer unas páginas más adelante: "Con la sabiduría y prudencia que Dios ha dado a los hombres, se pueden conservar las repúblicas bien ordenadas y prevenir su ruina"(83). Más que de una contradicción se trata, a nuestro juicio, de una actitud matizada frente al espinoso problema del arbitrio humano. Es cierto que el hombre no puede oponerse a los designios de la Providencia y que, además, sus posibilidades de acción están condicionadas por el medio histórico-natural en el que vive, pero, no por ello es menos real su papel de protagonista de la historia, papel que cumple mediante la actualización de su voluntad, "libre, según los teólogos, al menos en las acciones civiles"(84). La teoría bodiniana del cambio político pretende, en definitiva, subrayar la posibilidad de prever las consecuencias contenidas en los elementos

condicionantes de la realidad política, a fin de racionalizar, en la medida de lo posible, las decisiones del gobernante, ya sea para prevenir la ruina de la república, ya sea para, cuando esto es imposible, salvar del naufragio lo que se pueda.

Comienza por distinguir Bodino entre "cambio" propiamente dicho (conversio) y "alteración" (alteratio), distinción a la que lógicamente le conduce su teoría de la soberanía. Tras haber decidido que el emplazamiento de la soberanía determina la forma de Estado, nos define la conversio como el cambio de soberanía; por esta vía llega a enumerar seis cambios "perfectos", cuando el traspaso de la soberanía es de una de las tres formas (monarquía, aristocracia, democracia) a las otras dos, y dieciocho cambios "imperfectos" (seis para cada forma de Estado), cuando el cambio se opera entre las tres subformas de Estado (legítima, señorial, tiránica). La alteratio, por el contrario, no supone cambio en la forma de Estado, sino simplemente una transformación en las leyes, en las costumbres o en la religión. Sin que se afirme explícitamente, se adivina tras esta distinción la paralela oposición entre Estado y gobierno.

A fin de examinar en qué medida son previsibles los cambios de soberanía o la ruina de la república. Bodino clasifica a aquéllos en humanos divinos y naturales. Las dos primeras categorías no ofrecen ninguna dificultad en cuanto a su definición, pero no son tomados en consideración por ser "inciertos" los primeros

-supuesto el libre arbitrio del hombre- e "inescrutables" los segundos, como lo son todos los designios divinos. Por cambios "naturales" entiende nuestro autor "las causas celestes y más remotas", y a su análisis dedica el curiosísimo capítulo II del libro IV. Al leerlo, el lector moderno no debe olvidar que, para la época en que fue escrita la República, la astrología constituía todavía, junto con la teología, uno de los sectores de mayor interés intelectual de las clases cultivadas y que incluso un Kepler o un Galileo no se mostraron hostiles a ella. Por otra parte, la astrología proporcionaba los esquemas requeridos para una explicación "científica" (es decir, causal) de las acciones humanas. Quiero decir, que no importa tanto el contenido de la explicación astrológica -a la cual, por lo demás, no atribuye Bodino en ningún caso carácter de necesidad- como la estructura "científica" de la explicación.

Más allá de las limitaciones enunciadas al clasificar los cambios de Estado, Bodino se dedica, a lo largo de los dos libros mencionados, a examinar las causas de origen humano que dan lugar a las sediciones y revoluciones, sin tomar ya prácticamente en cuenta la distinción inicial entre conversio y alteratio. No es cuestión de reproducir aquí en detalle las reflexiones que le merecen a Bodino el análisis de las causas enumeradas (la falta de descendencia de los príncipes, la pobreza extremada de la mayor parte de los súbditos, el reparto desigual de los honores, la ambición de

medida, la venganza de los agravios, el cambio de leyes, etc.), ya que la exposición de Bodino es siempre clara y muchas veces atinada, si bien está orientada, una vez más, a poner de resalto la estabilidad de la institución monárquica. Interesa más aludir a algunas de las máximas de prudencia política que extrae del material histórico con el que trabaja. La primera regla es que, para la conservación del Estado, es necesario "conocer bien la naturaleza de cada [forma de] república y las causas de las enfermedades a que son propensas"⁽⁸⁵⁾. Quiere esto decir, que cada forma constitucional obedece a su propia dialéctica, lo que, en algún sentido, significa el carácter no intercambiable de la experiencia política; por lo que se refiere a las leyes, éstas no tienen un valor absoluto, pues puede ocurrir que "las reglas que son adecuadas para conservar los Estados populares sólo sirven para destruir las monarquías"⁽⁸⁶⁾. En segundo lugar, Bodino previene contra los cambios súbitos de legislación y establece como principio general de prudencia política que, en materia de leyes, "la novedad no es estimable"⁽⁸⁷⁾, si bien admite a continuación que, cuando se trata de ^{la} conservación de la república, "la necesidad no tiene ley". Es necesario, nos dice, que el legislador imite "al gran Dios de la naturaleza, que en todo procede lentamente y poco a poco"⁽⁸⁸⁾. Desde esta perspectiva, trata de dar respuesta a una serie de cuestiones ("si es conveniente que los oficiales de una república sean perpetuos", "si es conveniente que el príncipe juzgue a los súbditos",

"si es conveniente armar y aguerrir a los súbditos", etc.), de cu
ya solución acertada depende la estabilidad de la república bien
ordenada.

NOTAS

- (1) Método, pág. 158.
- (2) Cf. K.D. McRae, "Bodin and the Development of Empirical Political Science", págs. 336 y ss.
- (3) Las tres formas de la república se diferencian por el titular de la soberanía, pero esta es consustancial a la idea de comunidad política: "Puesto que la calidad no altera la naturaleza de las cosas, afirmamos que sólo hay tres estados o tres clases de república, que son: la monarquía, la aristocracia y la democracia. Se denomina monarquía cuando la soberanía reside, como hemos dicho, en una sola persona, sin que participe en ella el resto del pueblo; democracia o estado popular, cuando todo el pueblo o la mayor parte, en corporación, detenta el poder soberano; aristocracia, cuando la parte menor del pueblo detenta en corporación la soberanía y dicta la ley al resto del pueblo, sea en general o en particular".
- (4) O. Hintze, "Esencia y transformación del Estado moderno", en Historia de las formas políticas, págs. 293 y ss.
- (5) "De todo ello puede deducirse que hay muy pocos príncipes absolutamente soberanos [es decir que no dependan en nada de otro]... Los partidarios del Imperio, de una parte, y los de la Iglesia, de otra, han pretendido, para el papa o para el emperador, la soberanía y poder sobre todos los príncipes cristianos... excepto sobre los reyes de Francia, quienes, según admiten los canonistas, no reconocen de hecho a nadie como superior, salvo a Dios" (República, I, 9).
- (6) Carl Schmitt, Estudios políticos, págs. 50.
- (7) Cf. M. Garcia-Pelayo, Auctoritas, págs. 34 y ss.
- (8) Cf. M. Garcia-Pelayo, loc. cit.
- (9) No obstante, como apunta C. Schmitt (La dictadura, pág. 58), Bodino no distingue entre la soberanía estatal y la del titular del poder del Estado; en efecto, los poderes de los magistrados son en Bodino pura delegación de poderes, no competencias objetivas.
- (10) República, I, 8.

(11) Método, pág. 144.

(12) Cf. J.H. Franklin, "Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory", especialmente caps. 2 y 3.

(13) Cf. el trabajo ya citado de J.H. Salmon, "Bodin and the Monarchomachs".

(14) República, I, 6.

(15) República, V, 2.

(16) República, I, 8.

(17) República, I, 8.

(18) República, I, 8.

(19) República, I, 3.

(20) República, I, 6.

(21) República, I, 6.

(22) República, I, 6.

(23) República, I, 6.

(24) Método, pág. 143.

(25) Método, pág. 151.

(26) República, I, 8.

(27) República, I, 8.

(28) República, I, 10.

(29) República, I, 8.

(30) "Quienes son soberanos no están de ningún modo sometidos al imperio de otro y pueden dar ley a los súbditos y anular o enmendar las leyes inútiles" (República, I, 8).

(31) Cf. P. King, The Ideology of Order: A comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes, pag. 129

(32) República, I, 2.

(33) Cf. G. Jellinek, Teoría General del Estado, pág. 367.

(34) P. King, ob. cit.

(35) Para este tema puede verse el estudio de M. Garcia-Pelayo, "La idea medieval del Derecho", Del mito y de la razón en el pensamiento político.

(36) República, I, 10.

(37) Cf. H. Heller, Teoría del Estado, pág. 151

(38) G. Jellinek, ob. cit., pág. 359.

(39) "Pese a que constituye el tema principal y que requiere ser mejor comprendido al tratar de la república, ningún jurista ni filósofo político lo ha definido todavía" (República, I, 8).

(40) Una excelente exposición de la historia del concepto de soberanía durante la Baja Edad Media, puede verse en M. David: La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du XI^e au XV^e siècle.

(41) Como ejemplo del temprano uso del vocablo con una connotación diferente, véase el siguiente texto de P. de Beaumanoir (Coutumes de Beauvaisis, de finales del siglo XIII) "Chascuns barons est souverains en sa baronie. Voirs est que li rois est souverains par dessus tous et a de son droit la general garde de tout son roiaume" Cit. por el libro de Imbert.

(42) Cit. por P. Guggenheim, Contribution à l'histoire des sources du Droit des gens, pág. 13.

(43) Tales ciudades, según Bártolo, continuaban dependiendo, en alguna medida, del Emperador, ya que derivaban todos sus derechos de su consentimiento.

(44) Vid. G. Jellinek, ob. cit., pág. 366.

(45) República, I, 8.

(46) Cf. G. Jellinek, ob. cit., págs. 376 y ss.

(47) República, I, 2.

(48) República, I, 8.

(49) República, I, 8.

(50) República, III, 4.

(51) República, III, 4.

(52) Vid. República, Prefacio. Cf. J.H.M. Salmon, ob. cit.

(53) "La familia, que constituye la verdadera fuente y origen de toda república, así como su principal elemento" (República, I, 2).

(54) República, I, 8.

(55) República, I, 8.

(56) República, I, 8.

(57) República, I, 8.

(58) República, VI, 2.

(59) La idea aparece ya esbozada en Le Songe du Berger (escrito hacia 1350): "Celle souveraineté et dernier ressort sont si fort et part telle manière conjoincts et annexés à la Couronne, qu'ils ne peuvent de luy estre separés". Cit. por P.N. Riesenbergh, Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought, pág. 19.

(60) Para una historia del pensamiento político en torno al problema de las formas de gobierno (hasta Montesquieu) puede consultarse J.C. Rey, Las formas de gobierno en la historia del pensamiento político.

(61) República, II, 1.

(62) República, II, 1.

(63) República, II, 2.

(64) República, II, 2.

(65) República, II, 7.

(66) República, VI, 4.

(67) República, VI, 4.

(68) República, VI, 4.

(69) República, VI, 4.

(70) República, VI, 4.

- (71) República, VI, 6.
- (72) República, VI, 6.
- (73) República, VI, 6.
- (74) República, VI, 6.
- (75) República, VI, 6.
- (76) República, VI, 6.
- (77) República, VI, 1.
- (78) República, Prefacio
- (79) República, IV, 1.
- (80) República, Prefacio
- (81) República, IV, 1.
- (82) República, IV, 2.
- (83) República, IV, 3.
- (84) República, IV, 2.
- (85) República, IV, 3.
- (86) República, IV, 4.
- (87) República, IV, 3.
- (88) República, IV, 3.

CONCLUSIONES

I

La obra política de Bodino se halla condicionada por la grave crisis de autoridad por la que atravesó la monarquía francesa como consecuencia de las guerras de religión y, en este sentido, constituye una respuesta programática a la necesidad histórica. Ahora bien, de la investigación de las causas y naturaleza de los cambios operados en la sociedad Bodino se elevó a un tratamiento teórico y abstracto de los problemas políticos en general

II

1. La religión constituye el valor supremo de la vida humana y sociedad, en un doble sentido: (a) en cuanto proporciona el fundamento más seguro de la comunidad política, debido a las virtualidades sociológicas de toda creencia religiosa, y (b) en cuanto representa el fin último de la república, a la que hay que definir por referencia a un ideal trascendente de justicia.

2. Desde un punto de vista estrictamente político, la uniformidad religiosa constituye todavía para Bodino un valor positivo, si bien subordinado al de la propia unidad existencial de la comunidad política.

De este modo el principio de tolerancia religiosa tiene un alcance limitado e instrumental, y solo en un contexto histórico más amplio puede considerarse como expresión anticipada de la idea moderna de libertad religiosa.

3. Desde un punto de vista religioso, el valor supremo está representado por la sinceridad de las creencias, excluyéndose, en consecuencia, toda coacción sobre las conciencias.

III

1. Bodino trasciende la historiografía de su tiempo para construir, sobre la base del conocimiento histórico, una ciencia praxiológica al servicio del saber político.

2. Su concepción racionalista y pragmática se pone de relieve en la crítica desmitificadora a que somete la literatura histórica, especialmente en cuanto se refiere al sistema de periodización vigente (teoría de los cuatro imperios) y a la idea mítica de una edad de oro primitiva, a la que opone una cierta idea de progreso.

3. El sentido último de la historia reside en que a través de ella se manifiestan los "universales" de la naturaleza humana. Gracias a esto es posible elaborar un sistema jurídico universal que permita comprender y organizar la vida del hombre en sociedad.

4. El instrumento adecuado para realizar tal propósito es el método comparativo, mediante el cual es posible incoar una teoría sociológica de la acción política.

IV

1. Bodino, en cuya formación jurídica confluyen el humanismo renacentista y el bartolismo tradicional, se propone la elaboración de un sistema de Derecho universal mediante la comparación de las leyes e instituciones de todos los pueblos.

2. Es perceptible en Bodino el propósito de reconducir la política a la ética, con la consiguiente afirmación de una idea de justicia que, aunque trascendente, incorpora las tensiones de la realidad social.

3. La teoría del poder legítimo en Bodino se levanta sobre la concepción de un doble orden jurídico: el Derecho natural, orientado por la idea de la justicia, y el Derecho humano, orientado por la idea de la utilidad social.

V

1. La idea de soberanía es un concepto histórico cuya comprensión exige encuadrar su estudio en el despliegue histórico de la monarquía francesa.

2. La idea de la soberanía sirve en Bodino al momento absolutista de su teoría política, en cuanto configura jurídicamente la concentración de la autoridad pública en el monarca.

3. Bodino acentúa el momento voluntarista de la política en respuesta a la necesidad histórica. Frente a una interpretación convencional de Bodino, las limitaciones de la soberanía no son contradicciones conceptuales a la propia idea de la soberanía, sino expresión de las

complejidades de un sistema intelectual condicionado por la realidad histórica.

4. El principio armónico de justicia como mejor modo de operación del poder soberano es el vínculo que une valores, orden jurídico concreto y estructura política.

BIBLIOGRAFIA

I) OBRAS DE BODINO

Oppiani De Venatione libri IV. París, 1555.

Oratio de Instituenda in Republica Juventute ad Senatam Populuncue Tolosatem. Toulouse, 1559.

Methodus ad facilem historiarum cognitionem. París, 1566. (Aparecieron sucesivas ediciones en 1572, 1576, 1579 y 1583). Recientemente ha sido editado en inglés por B. Reynolds: Method for the Easy Comprehension of History, Nueva York, 1945. Una traducción francesa de F. Mesnard (La Méthode de l'Histoire) se publicó en Argel en 1941; nuestras citas a esta obra van referidas a esta edición.

La reponse de Maistre Jean Bodin advocat en la Cour au Paradoxe de Monsieur de Malestroit, touchant l'encherissement de toutes choses, et le moyen d'y remédier. París, 1568. En 1578, Bodino publicó una segunda edición ampliada, con el título Discours de Jean Bodin sur le rehaussement et diminution des monnoyes, traducida muy pronto al inglés. Apareció una edición latina en 1591. Existe una edición moderna preparada por H. Hauser: La vie chère au XVI^e siècle: La response de Jean Bodin à M. de Malestroit. (A. Colin, París, 1932). Existe una traducción inglesa de la 2^a ed. francesa, publicada en 1946 en Estados Unidos.

Recueil de tout ce qui s'est négocié en la compagnie du Tiers Estat de France, en l'assemblée générale des trois Estats, s.l., 1577. (Este escrito se da como apéndice de algunas de las ediciones posteriores de la República).

Iuris Universi Distributio. Lyon, 1576. Reeditado en 1580 y 1581.

De la Démonomanie des sorciers. París, 1580. Se publicó en latín en 1581 y se tradujo al italiano en 1587.

Apologie de René Herpin pour la République de Jean Bodin. París, 1581. (Aparece incorporada en las ediciones posteriores de la República).

Universae naturae theatrum, in quo rerum omnium effectrices causae et fines contemplantur et continuuae series quinque libris discutuntur. Leyden, 1596 (Hay una versión francesa de F. de Fougerolles, titulada Le Theatre de la nature universelle, publicada en Lyon pocos años después).

Heptaplomeron, sive colloquium de abditis rerum arcanis. La única edición completa es la de L. Noack (Schwerin, 1857), si bien Guhrauer la imprimió por primera vez diez años antes (Des heptaplomeres des Jean Bodin. Zur Geschichte der Kultur schi und Literatur in Jh. der Reformation, Berlin, 1841). Roger Chauviré publicó una versión francesa (incompleta) con el siguiente título: Colloque de Jean Bodin: Des secrets cachés des choses sublimes entre sept savans qui sont de differens sentiments, París, 1914; a esta edición van referidas nuestras citas.

Paradoxon quod nec virtus ulla mediocritate nec summum hominis bonum in virtutis actione consistere possit. París, 1596 (Hay una edición francesa de 1698).

Antes de su muerte, Pierre Mesnard preparaba para el "Corpus Genèral de Philosophies Français" una edición de las obras completas de Bodino. Ha aparecido ya el volumen V. 3 de esta monumental colección bajo el título general: Oeuvres philosophiques de Jean Bodin (Texte établi, traduit et publié par Pierre Mesnard), París, P.U.F., 1951. Este primer volumen contiene: Le Discours au Sénat et au Peuple de Toulouse sur l'Education à donner aux jeunes gens dans le Republique, Tableau du Droit Universel y La Méthode de l'Histoire. De cada una de estas tres obras se da el texto original latino y la versión francesa y van precedidas de "Jean Bodin" de Pierre Bayle, así como un ensayo de biografía crítica de Bodino firmado por Mesnard.

II) EDICIONES DE LA REPUBLICA

a) EN FRANCES:

McRae ha catalogado veintidos ediciones diferentes, la última de 1629, todas bajo el mismo título: Les Six Livres de la République. La edición príncipe consta de 759 págs., in folio, y está publicada en París, en 1576, por Jacques du Puys.

Desde 1629 no se ha publicado ninguna edición francesa del texto íntegro de la República. Está prevista una edición crítica

para el "Corpus général des Philosophes français" que Presses Universitaires de France tiene en curso de publicación. Por el contrario, a lo largo de los siglos XVIII y XIX, se publicaron algunas adaptaciones y abreviaturas de la República; la que gozó de mayor fortuna fue la que, en 1755, publicó Jéan-Charles Lavie bajo el título de Des corps politiques et de leurs gouvernements, reeditada en diversas ocasiones. En 1949, y en la colección "Le Jardin du Luxembourg", se publicó una selección -extremadamente breve- con el título De la République: Extraits (111 págs.).

b) EN LATÍN:

La primera edición es de 1586 y consta de 779 págs., in folio, y fue editada por el propio Jacobum Du-puys; con el título de De Republica libri sex; con ligeras variantes -mucho menores que las de las ediciones francesas- esta versión fue reeditada -en diversos lugares- una decena de veces, hasta 1641. En 1635, J.A. Werdnighagen publicó en La Haya una edición abreviada bajo el título Synopsis sive medulla in sex libros I.B. de republica. La edición latina rebasa los límites de una traducción, pues su autor introdujo cambios importantes al reelaborar la obra. Existen, en efecto, diferencias sustanciales entre Les six livres de la République, según la redacción definitiva en que se publicó a partir de la edición francesa de 1579 y De Republica libri sex, en sus distintas reimpressiones (algunos cambios en la estructura de la obra, conclusiones más amplias, cambios debidos al distinto espíritu del idioma,

etc., pero sin que ninguno de estos cambios suponga unas alteraciones la doctrina política de su autor).

c) EN ESPAÑOL:

La única versión castellana íntegra de la República publicada hasta la fecha es ^{la} llevada a cabo por Gaspar de Añastro Isunza: Los seis libros de la República, Turín, 1590 (638 págs., in folio). La versión de Añastro está hecha probablemente, según McRae, sobre la edición francesa de 1579, es decir, cuando la República había alcanzado su forma definitiva. El texto de Añastro está enmendado "católicamente", especialmente en aquellos pasajes que se refieren al problema papal y a las luchas religiosas, pero las enmiendas no son de mucha monta (no están indicadas en el texto). En cursum, aparecen unas cuantas addenda introducidas por Añastro, cuyo fin es aclarar o interpretar -de modo pintoresco- ciertas alusiones de Bodino a la historia de los reinos españoles. Fuera de esto, la traducción de Añastro es respetuosa con el texto original y estimable en su conjunto. En 1966, el Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela, publicó una edición abreviada de la obra: Los seis libros de la República. Selección, traducción e introducción de Pedro Bravo, Caracas, S.A. (1966), 406 págs. reimpressa posteriormente de modo más compendiado por Aguilar, Madrid, 1973. La selección abarca algo más de la cuarta parte de la extensión -mil folios- del original, cuyas características permiten tal reducción sin que se resienta el discurso de Bo

dino ni pierdan vigor sus argumentos. La traducción está hecha por Vincent en 1593, una de las mejores ediciones en dicho idioma según el parecer de los especialistas. Nuestras citas al texto de la República van referidas a la edición de Caracas.

d) EN OTRAS LENGUAS:

La República fue igualmente traducida al italiano (1588), al alemán (1592, reimpresa en 1611) y al inglés (1606). Las dos últimas refunden en una sola versión las ediciones francesa y latina. La versión inglesa de Richard Knolles constituye la base de la reciente y monumental edición de Kenneth Douglas McRae: The six Books of a Commonwealth (A Facsimile reprint of the English translation of 1606, corrected and supplemented in the light of a new comparison with the French and Latin text), Cambridge, Mass. 1962.

Existen también numerosas ediciones abreviadas y adaptaciones de la República en diversos idiomas. La más reciente -excelente- es la preparada por M.J. Tooley, Six Books of the Commonwealth, Oxford, s.f. [1955], (212 págs.).

III) OBRAS CONSULTADAS

El repertorio bibliográfico sobre Bodino más completo, prácticamente exhaustivo, publicado hasta la fecha es el que aparece en la obra colectiva dirigida por Horst DENZER, Jean Bodin (Actes du Colloque International Jean Bodin à Munich), Munich, 1973, incluido en la colección "Münchener Studien zur Politik", Band 18, págs. 500-513. Se recogen allí casi trescientos títulos, ordenados cronológicamente, publicados entre 1800 y 1970, resultando su consulta imprescindible para cualquier trabajo que se quiera emprender sobre Bodino. A continuación reseñamos las obras que hemos consultado o compulsado durante el proceso de elaboración de esta tesis.

ALLEN, J. W.
A History of Political Thought in the Sixteenth Century, Nueva York, 1960.

AMPHOUX, H.
Michel de l'Hospital et la liberté de conscience, Paris, 1900.

ARMSTRONG, E.
The French Wars of Religion, their Political Aspects, Oxford, 1904.

BALDWIN, S.
"J. Bodin and the League", en Cath. hist. R. XXIII, 1938.

- BARDOUX, A.
Les légistes et leur influence sur la société française, Paris, s. f.
- BARTHELEMY, E.
Etude sur Jean Bodin: sa vie et ses travaux, Paris, 1876.
- BASDEVANT, J.
"Contribution de Jean Bodin à la formation du droit international moderne", en Rev. Hist. du droit français et étr., dic., 1944.
- BATTISTA, ANNA M.
"Sull'antimachiavellismo francese del secolo XVI", en Storia e Politica I, 3, jul., 1962.
- BAUDOUIN,
De institutione historiae universae et eius cum jurisprudentia conjunctione, Paris, 1561.
- BAUDRILLART, H.
Jean Bodin et son temps. Tableau des théories politiques et des idées économiques au XVI^e siècle, Paris, 1853.
- BAXTER, C. R.
"Jean Bodin's Daemon and his Conversion to Judaism", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- BAYLE, P.
Dictionnaire historique et critique, art. "Jean Bodin", Amsterdam, 1734. (Reeditado en el t. V, 3 del Corpus Gral. des Philosophes français, Paris, 1951).
- BELLOE, H.
La crisis de nuestra civilización, Buenos Aires, 1945.
- BENOIST, Ch.
"Jean Bodin et Machiavel", en Rev. de la Prov. d'Anjou, IV, 1929.
- BERGER, P. L.
Para una teoría sociológica de la religión, Barcelona, 1971.
- BIGNE DE VILLENEUVE, M. DE LA
Traité général de l'Etat, Paris, 1931.

- BODENHEIMER, E.
Teoría del Derecho, Méjico, 1964.
- BODIN DE SAINT-LAURENT, J.
Les idées monétaires et commerciales de Jean Bodin,
Burdeos, 1907.
- BONNIERE, E.
Biographie des deux Bodin, Angers, 1846.
- BOTERO, G.
La razón de Estado y otros escritos, Caracas, 1962.
- BRAVO, P.
"Introducción", en John LOCKE, Carta sobre la tolerancia, Caracas, 1966.
- BREDVOLD, L. J.
"Milton and Bodin's Heptaplomeres", en St. Phil,
XXI, 1924.
- BROWN, J. L.
"Bodin et Ben Jonson", en Rev. de Litt. Comparée,
enero, 1940.
- BROWN, J. L.
The "Methodus ad facilem historiarum cognitionem" of
Jean Bodin: a Critical Study, Washington, 1939.
- BRUNETIERE, F.
"Trois artisans de l'ideal clasique au XVI^e siècle",
en Revue des deux Mondes, marzo, 1907.
- BURY, J. B.
The Idea of Progress, Nueva York, 1955.
- CALASSO, F.
I Glossatori e la teoria della sovranità, Milán, 1951.
- CAPRARIIS, V. DE
Propaganda e pensiero politico in Francia durante le
guerre di religione, vol. I (1559-1572), Nápoles, 1959.
- CARDASCIA, G.
"Machiavel et Jean Bodin", en Bibli. d'Hum. et Renaissance,
1943.
- CARLYLE, A. J.
Political Liberty, Londres, 1963.

- CARLYLE, A. J. y R. W.
A History of Medieval Political Theory in the West,
vol. VI (1300-1600), Edimburgo, 1950.
- CASTONNET DES FOSSES, H.
"Jean Bodin, sa vie et ses oeuvres", en Revue de l'An-
jou 20 (1889).
- COLOMBEL, E.
"J. Bodin", en Annales Soc. Nantes, VI, 1845.
- COLLINET, P.
"J. Bodin et la Saint-Barthélemy", en Nouv. R. Droit,
1909.
- CONDE, F. J.
"El pensamiento político de Bodino", en An. Hist. del
Derecho español, 1935.
- CONDE, F. J.
Teoría y sistema de las formas políticas, Madrid, 1948.
- COTRONEO, G.
"Le Quatrième Chapitre de la 'Methodus'. Nouvelles
Analyses et Perspectives Historiographiques", en Jean
Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich,
1973.
- CHANTEUR, J.
"Jean Bodin et les critères de la légitimité dans la
République", en Annales de Philosophie Politique,
L'idée de légitimité, Paris, 1967.
- CHANTEUR, J.
"L'Idée de Loi Naturelle dans la République de Jean
Bodin", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik,
Band 18, Munich, 1973.
- CHARLEVILLE, E.
Les Etats généraux de 1576 (Le fonctionnement d'une
ténué d'états), Paris, 1901.
- CHAUVIRE, R.
Jean Bodin, auteur de la République, Paris, 1941.

- CHAUVIRE, R.
"La pensée religieuse de Jean Bodin", en Rev. de la Prov. d'Anjou, IV, 1929.
- CHAUVIRE, R.
"Grandeur de Bodin", en R. Hist, 1940.
- CHEVALLIER, J. J.
Las grandes obras políticas de Maquiavelo a nuestros días, Madrid, 1962.
- CHIRIOTTI, E.
"La Response a Malestroit e il pensiero economico di J. Bodin", en Anales de Economía, 1938.
- CHURCH, W. F.
Constitutional Thought in Sixteenth-Century France, Cambridge, Mass., 1941.
- DAVID, M.
La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IX^e au XV^e siècle, Paris, 1954.
- DERATHE, R.
"La Place de Jean Bodin dans l'Histoire des Théories de la Souveraineté", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- DESJARDINS, A.
Etats Généraux (1355-1614) (Leur influence sur le Gouvernement et la Législation du pays), Paris, 1871.
- DICKINSON, J.
"A working Theory of Sovereignty", en Political Science Quarterly, XLII, Dic. 1927 y XLIII, Marzo, 1928.
- DIEZ DEL CORRAL, L.
Historia y Política, Madrid, 1956.
- DILTHEY, W.
Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII, Méjico, 1947.
- DOUCET, R.
Les institutions de la France au XVI^e siècle, Paris, 1948.

- DRESDEN, S.
L'humanisme et la Renaissance, París, 1967.
- DROZ, J.
Histoire des doctrines politiques en France, París, 1959.
- DUJOVNE, L.
La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII, Buenos Aires, 1959.
- DUNNING, W. A.
A History of Political Theories (From Luther to Montesquieu), Nueva York, 1957.
- DUNNING, W. A.
"Jean Bodin on Sovereignty", en Pol. Quart, XI, 1896.
- DUVAL, A.
J. Bodin, París, 1867.
- EASTON, D.
A Systems Analysis of Political Life, Nueva York, 1965.
- ELLUL, J.
Histoire des institutions de l'époque franque à la Révolution, París, 1962.
- ERRERA, R.
Un précurseur de Montesquieu: Jean Bodin, Anvers, 1896.
- ESMEIN, A.
Histoire du droit français, París, 1910.
- FEBVRE, L.
Le problème de l'incroyance au 16^e siècle, París, 1968.
- FEBVRE, L.
"L'universalisme de Jean Bodin", en Revue de synthèse, 1934.
- FEUGERE, L.
Anciens écrivains français: Jean Bodin, París, 1853.
- FIGGIS, J. N.
Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625), Nueva York, 1960.

- FIGGIS, J. N.
 "Political Thought in the Sixteenth Century", en
Cambridge Modern History, III, 1905.
- FIGGIS, J. N.
The Divine Rights of Kings, Cambridge, 1922.
- FOURNOL, E.
Bodin, prédécesseur de Montesquieu, Paris, 1896.
- FOURNOL, E.
 "Sur quelques traités de droit public au XVI^e siècle",
 en Nouvelle Rev. Hist. de droit français et étr., XXI,
 1897.
- FRANCK, A.
Réformateurs et publicistes de l'Europe, 3 vols.,
 Paris, 1864-1893.
- FRANKLIN, J. H.
 "Jean Bodin", en International Encyclopedia of the
 Social Sciences, vol. II, Nueva York, 1968.
- FRANKLIN, J. H.
 "Jean Bodin and the End of Medieval Constitutiona-
 lism", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik,
 Band 18, Munich, 1973.
- FRANKLIN, J. H.
Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory, Nueva
 York, 1973.
- FRANKLIN, J. H.
Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in
 the Methodology of Law and History, Nueva York, y Lon-
 dres, 1963.
- FREUND, J.
 "Quelques Aperçus sur la Conception de l'Histoire de
 Jean Bodin", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Po-
 litik, Band 18, Munich, 1973.
- FRIEDRICH, C. J.
El hombre y el gobierno, Madrid, 1968.

- FRIEDRICH, C. J.
The Philosophy of Law in Historical Perspective,
Chicago, 1958.
- GALLET, L.
"La monarchie française d'après Claude de Seyssel",
en Rev. Hist. Dr. Fr. et Etranger, 1944.
- GARCIA-PELAYO, M.
"Derecho Público", en Nueva Enciclopedia Jurídica,
t. I, págs. 994-501, Barcelona, 1950.
- GARCIA-PELAYO, M.
Introducción a la ciencia política (El saber político)
(curso mimeografiado), Univ. de Puerto Rico, 1957.
- GARCIA-PELAYO, M.
Auctoritas, Caracas, 1969.
- GARCIA-PELAYO, M.
Idea de la política, Caracas, 1968.
- GARCIA-PELAYO, M.
"La lucha por Roma", en Mitos y símbolos, Madrid, 1964.
- GARDOT, A.
"J. Bodin, sa place parmi les fondateurs du droit
international", en Recueil des Cours de la Ac. Droit
Int. I, 1934.
- GAROSCI, A.
Jean Bodin: Politica e Diritto nel Rinascimento fran-
cese, Milán, 1936.
- GIANTURCO, E.
"Bodin and Vico", en Rev. Litt. Comp., 1948.
- GIANTURCO, E.
"Bodin's conceptions of the Venetian Constitution",
en Rev. Litt. Comp. Oct. 1938.
- GIBERT, M.
"Parallèle entre Suarez et J. Bodin", en Rev. Droit.
Int. Public. I, marzo, 1949.
- GIERKE, O.
Natural Law and the Theory of Society, Boston, 1950.

- GIESEY, R. E.
 "Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignty", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- GILMORE, M. P.
Argument from Roman Law in Political Thought (1200-1600), Cambridge, Mass., 1941.
- GLASSON, E.
Précis élémentaire de l'histoire du droit français, Paris, 1904.
- GONNARD, R.
Historia de las Doctrinas Económicas, Madrid, 1961.
- GRAMSCI, A.
Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno, Buenos Aires, 1955.
- GREENLEAF, W. H.
 "Bodin and the Idea of Order", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- GREENLEAF, W. H.
Order, Empiricism and Politics, Londres, 1974.
- GUGGENHEIM, P.
 "Contribution à l'histoire des sources du Droit des gens", en Recueil des Cours de la Ac. de Droit Int, 1958.
- HAUSER, H.
De quelques points de la bibliographie et de la chronologie de Jean Bodin, Turin, 1931.
- HAUSER, H.
La modernité du XVI^e siècle, Paris, 1963.
- HAUSER, H.
La vie chère au XVI^e siècle. La Response à M. de Malestroit, Paris, 1932.
- HAUSER, H.
 "Un précurseur: Jean Bodin Angevin", en Ann. d'Hist. Economique, julio, 1931.

- HEARNSHAW, F. J. C.
The Social and Political Ideas of some great Thinkers of the XVI and XVII Centuries, Nueva York, 1949.
- HELLER, H.
Teoría del Estado, Méjico, 1961.
- HINTON, R. W. K.
"Bodin and the Retreat into Legalism", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- HINTZE, O.
Historia de las formas políticas, Madrid, 1968.
- HOBBS, T.
Del ciudadano, Caracas, 1966.
- HOLSTEIN, G.
Historia de la Filosofía Política, Madrid, 1953.
- HUIZINGA, J.
Hombres e ideas, Buenos Aires, 1960.
- HUIZINGA, J.
"El problema del Renacimiento", en Sentido de la historia y otros ensayos, Buenos Aires, s. a.
- IMBERT, J.
Histoire des institutions et des faits sociaux, París, 1961.
- ISNARDI PARENTE, M.
"Le Voluntarisme de Jean Bodin: Maimonide ou Duns Scot?", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- JALLUT, M.
Histoire constitutionnelle de la France, París, 1956.
- JANET, T.
Historia de la ciencia política, Méjico, 1948.
- JELLINEK, G.
Teoría general del Estado, Méjico, 1958.
- JONES, W. T.
Machiavelli to Bentham, Londres, 1947.
- JOUVENEL, B.
"La idea del Derecho natural", en La crisis del Derecho natural, Madrid, 1966.

- KELLEY, D. R.
"The Development and Context of Bodin's Method", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- KING, P.
The Ideology of Order. A Comparative Analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes, Londres, 1974.
- KOHN, H.
Historia del Nacionalismo, Méjico, 1949.
- KOSCHAKER, P.
Europa y el Derecho romano, Madrid, 1955.
- LASSWELL, H. D.
"Policy Sciences", en International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. XII.
- LE BRANCHU, J. I.
Ecrits notables sur la monnaie (XVI^e siècle. De Copernic à Davanzati), Paris, 1934.
- LECLER, J.
Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme, Paris, 1955.
- LEFRANC, A.
"La place de Jean Bodin dans la Renaissance et dans la science politique", en Rev. de la Prov. d'Anjou, nov-dic., 1929.
- LEON, P. L.
"L'évolution de l'idée de la souveraineté avant Rousseau", en Arch. de philo. du Droit et de la Sociol. juridique, 3-4, 1937.
- LEVRON, J.
Jean Bodin et sa famille, Angers, 1950.
- LEWIS, E.
Medieval Political Ideas, Nueva York, 1954.
- LIVET, G.
Les guerres de religion (1559-1598), Paris, 1962.
- LOUSSE, E.
La société d'ancien régime, Lovaina, 1943.
- LUREAU,
Les doctrines démocratiques chez les écrivains protestants, Paris, 1900.

- LLOYD, D.
The Idea of Law, Londres, 1974.
- MARAVALL, J. A.
Teoría del saber histórico, Madrid, 1961.
- MARAVALL, J. A.
Teoría española del Estado en el siglo XVII, Madrid, 1944.
- MARAVALL, J. A.
Antiguos y modernos, Madrid, 1966.
- MARIAS, J.
La estructura social, Madrid, 1964.
- MARITAIN, J.
"The concept of Sovereignty", en American Political Sc. Review, XLIV, junio 1950.
- MARONGIU, A.
"J. Bodin e le assamblee di "stati", en Studi in on. di E. Crossa, t. II, Milán, 1960.
- MARONGIU, A.
"Soberanía e instituciones parlamentarias en la polémica política de los siglos XVI y XVII", en Revista de Estudios Políticos, núm. 129-130.
- MASAI, F.
"La notion de Renaissance, équivoques et malentendus", en PERELMANS, Ch. (dir. de ed.), Les catégories en histoire, Bruselas, 1965.
- McILLWAIN, Ch. H.
Constitucionalismo antiguo y moderno, Buenos Aires, 1958.
- McILLWAIN, Ch. H.
The Growth of Political Thought in the West, Nueva York, 1932.
- McRAE, K. D.
"Bodin and the Development of Empirical Political Science", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- McRAE, K. D.
"Ramist Tendencies in the Work of Jean Bodin", en Journ. of the Hist. of Ideas, XVI, 1955.

- MEINECKE, F.
La idea de la razón de Estado en la edad moderna,
Madrid, 1959.
- MESNARD, P.
El desarrollo de la filosofía política en el siglo
XVI, Puerto Rico, 1956.
- MESNARD, P.
Etat présent des études bodiniennes, Turín, s. a.
- MESNARD, P.
"Introduction à la Méthode de l'Histoire de Jean Bo-
din", en Bibl. Hum. et Renaissance, XII, 1950.
- MESNARD, P.
"J. Bodin à la Cour", en Hum. et Renaissance, XII, 1950.
- MESNARD, P.
"Jean Bodin à la recherche des secrets de la nature",
en Arch. di Filosofia, 1960.
- MESNARD, P.
"Jean Bodin à Toulouse", en Bibl. d'Hum. et Renaissan-
ce, XII, 1950.
- MESNARD, P.
Jean Bodin en la historia del pensamiento, Madrid,
1962.
- MESNARD, P.
Jean Bodin et Toulouse (Exposition Bodin, 1960) Cata-
logue, Tolosa, 1961.
- MESNARD, P.
"Jean Bodin, teórico de la República", en Rev. Est.
Pol., núm. 113-114, 1960.
- MESNARD, P.
"La pensée religieuse de Bodin", en Rev. du seizième
siècle, XVI, 1929.
- MESNARD, P.
"La place de Cujas dans la querelle de l'humanisme
juridique", en Rev. Hist. de droit français et étr.
IV, 1950.
- MESNARD, P.
"Le nationalisme de Jean Bodin", en La Table Ronde,
marzo, 1960.

- MESNARD, P.
"Vers un portrait de Jean Bodin", en Corpus Général des Philosophes Français, t. V, Paris, 1951.
- MONTFORT, H.
"Un théoricien de la monarchie au XVI^e siècle: J. Bodin", en R. crit. des Idées, XXV, 1914.
- MOREAU-REIBEL, J.
"Bodin et la Ligue, d'après des lettres inédites", en Hum. et Renaissance, II, 1935.
- MOREAU-REIBEL, J.
Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, Paris, 1933.
- MOUSNIER, R.
"Quelques problèmes concernant la monarchie absolue", en Relazioni (Com. int. di Sc. Storiche X Congresso), vol. IV, 1955.
- MOUSNIER, R.
"Réflexions critiques sur la notion d'absolutisme", en Bull. de la Société d'Hist. moderne, nov-dic., 1955.
- MURRAY, R. H.
Political Consequences of the Reformation: Studies in Sixteenth Century Political Thought, Londres, 1924.
- NADEL, G. H.
"Periodization", en International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. XI.
- NAEF, W.
La idea del Estado en la Edad Moderna, Madrid, 1947.
- NAEF, H.
"La jeunesse de J. Bodin, ou les conversions oubliées", en Bibl. d'Hum. et Renaissance, VIII, 1946.
- NANCEY, P.
Jean Bodin, économiste, Burdeos, 1942.
- PALM, F. C.
Politics and Religion in Sixteenth Century France, Boston, 1926.
- PASQUIER, E.
"La famille de Jean Bodin", en Rev. Hist. Eglise de France, XIX, dic., 1933.

- PEREZ SERRANO, N.
 "El concepto clásico de la soberanía", en Rev. de Cien. Juríd. y Sociales, 1934.
- PLAMENATZ, J.
Man and Society. A critical Examination of Some Important Social and Political Theories from Machiavelli to Marx, vol. I, Londres, 1963.
- PLANCHENAULT, N.
Etudes sur Jean Bodin, Angers, 1858.
- POLIN, R.
 "L'Idée de la République selon Jean Bodin", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- POLLOCK, F.
An Introduction to the History of the Science of Politics, Londres, 1890.
- POUJOL, P.
L'évolution et l'influence des idées absolutistes en France de 1498 à 1559, resumen en "L'information historique", 1956.
- PRELOT, M.
Histoire des idées politiques, París, 1959.
- PUYMAIGRE, T.
Traité de la démonomanie contre les sorciers par J. Bodin, Metz, 1840.
- RADETTI, G.
 "Il problema della religione nel pensiero di J. Bodin", en Giornale crit. della filos. ital., oct. 1938.
- RAMIRO RICO, N.
 "La soberanía ", en Revista de Estudios Políticos, núm. 66.
- REULOS, M.
 "Les Sources Juridiques de Bodin: Textes, Auteurs, Pratique", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- REY, J. C.
Las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, Caracas, 1965.
- REYNOLDS, B.
Preponents of Limited Monarchy in Sixteenth-Century France: Francis Hotman and Jean Bodin, Nueva York, 1931.

- RIBADENEYRA, G.
Virtudes del príncipe cristiano, Madrid, 1601.
- RIESENBERG, P. N.
Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought, Nueva York, 1956.
- ROMMEN, H. A.
El Estado en el pensamiento católico, Madrid, 1956.
- RUSSELL, J. M.
Representative Institutions in Renaissance France, Madison, 1960.
- SABINE, G. H.
Historia de la teoría política, Méjico, 1945.
- SABINE, G. H.
"The Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin", en Persecution and Liberty (miscel.), Nueva York, 1931.
- SALMON, J. H. M.
"Bodin and the Monarchomachs", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- SALMON, J. H. M.
The French Religion Wars in English Political Thought, Oxford, 1959.
- SCHMITT, C.
Estudios Políticos, Madrid, 1941.
- SCHOECK, R. J.
"Bodin's Opposition to the Mixed State and to Thomas More", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- SEE, H.
"La philosophie de l'histoire de J. Bodin", en Rev. Hist. CLXXV, 1935.
- SEE, H.
Les idées politiques en France au XVII^e siècle, París, 1923.
- SHEPPARD, M. A.
"Sovereignty at the Crossroads: A Study of Bodin", en Pol. Science Quart. XLV, dic., 1930.
- SIVAN, G.
The Bible and Civilization, Jerusalén, 1973.

- SILAR, L.
The Sociology of Progress, Londres, 1970.
- SMITH, C. I.
"Jean Bodin and the Comparative Law", en Journal of the Hist. of Ideas, jul-sep., 1964.
- STADTMULLER, G.
Historia del Derecho internacional público, Madrid, 1961.
- TIERNO, E.
"Los supuestos scotistas en la teoría política de J. Bodin", en Anales de la Univ. de Murcia, 1951.
- TOOLEY, M. J.
"Bodin and the medieval Theory of Climate", en Speculum, 1953.
- TOUCHARD, J.
Histoire des idées politiques, París, 1959.
- TRUYOL, A.
"El "Discorso della neutralità" de Botero en su relación con la teoría de la neutralidad en Maquiavelo y Bodino", en Bol. Semin. Derecho Político, 13-15, 1956.
- ULLMAN, W.
"The Development of the Medieval Idea of Sovereignty", en E. Hist. Rev., XLIV, 1949.
- VILLEY, M.
"La Justice Harmonique selon Bodin", en Jean Bodin, Münchener Studien zur Politik, Band 18, Munich, 1973.
- VINET, A.
Moralistes des XVI^e et XVII^e siècles, París, 1859.
- VON MARTIN, R.
Sociología del Renacimiento, Madrid, 1952.
- WEIL, E.
Philosophie Politique, 1971.
- WEIL, E.
Philosophie morale, París, 1969.
- WEILL, G.
Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion, París, 1891.

WIEACKER, F.

Historia del Derecho privado en la Edad Moderna, Madrid, 1957.

ZELLER, G.

Les institutions de la France au XVI^e siècle, Paris, 1948.