UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política I

El pensamiento filosófico y político de Jacobo Benigno Bossuet

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Juan José Gómez Forner

Director

José Luis del Hierro Aguazas

Madrid, 2016

ISBN: 978-84-669-0248-9
© Juan José Gómez Forner,1995

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y POLITICO DE JACOBO BENIGNO BOSSUET

Juan José Gómez Forner

INTRODUCCION: OBJETIVO Y METODOLOGIA

Nuestro encuentro con Bossuet se produjo en la época en la que estábamos realizando los Cursos Monográficos de Doctorado. Bossuet, que hasta entonces únicamente lo relacionábamos con la elocuencia sagrada, particularmente por sus "Sermones" y "Oraciones Fúnebres", se descubrió para nosotros como tratadista político.

Posteriormente, cuando tuvimos acceso a su "Política sacada de las Sagradas Escrituras", quedamos verdaderamente sorprendidos, tanto del contenido, como de su estructura. La obra se componía de varios libros y cada uno de ellos se hallaba dividido en artículos, subdivididos, a su vez, en proposiciones que se desprendían las unas de las otras. Pese a ser un manual lleno de divisiones y subdivisiones, todo se encontraba unido y se complementaba de un modo riguroso.

Más adelante, al intentar profundizar sobre el pensamiento de Bossuet, advertimos que, pese a haber fundamentado ideológicamente el absolutismo durante la segunda mitad del siglo XVII y en los comienzos del XVIII, al igual que hicieran antes Bodino en el siglo XVI y Hobbes en la primera mitad del XVII, no era muy conocido. Era, en cambio, conocido en cuanto a su obra religiosa y, en menor sentido, en lo referente a su obra histórica, las cuales fueron objeto de diferentes estudios en los siglos XVII y XVIII, no sólo en Francia, sino incluso en nuestro país.

Fué entonces cuando decidimos realizar este trabajo sobre el pensamiento filosófico y político de Jacobo Benigno Bossuet.

Pretendemos con nuestro estudio abordar la vida y la obra de Bossuet, analizando todos aquellos aspectos de ambas en las que se singularice de modo especial el tema propuesto. Para ello, nos referiremos en un primer capítulo a su vida e indirectamente a la

época. No se puede analizar el pensamiento de un autor al margen del contexto histórico en el que se desenvuelve. Si no lo hiciéramos así, estaríamos desvirtuando su contenido. Por esta razón, estructuraremos su vida en cuatro partes, distinguiendo, en un primer apartado, desde sus orígenes hasta que se instaló en Metz, donde la confianza unánime de su Cabildo le llevó a la dignidad de gran Decano. Pasaremos, posteriormente, a contemplar el período de su vida comprendido entre Metz y su episcopado en la diócesis de Condom. Analizaremos, más adelante, su función de preceptor del Delfín, hijo de Luis XIV, y, por último, nos detendremos en las largas querellas y controversias que mantuvo cuando fué nombrado obispo de Meaux.

En un segundo capítulo estudiaremos el contenido de su obra, catalogándola en su conjunto y significando especialmente las traducciones españolas de la misma, distinguiendo, a su vez, entre su obra religiosa, histórica y política, analizando, dentro del primer grupo: su obra oratoria; su obra moral; su obra espiritual; y su obra doctrinal, concluyendo con las diversas opiniones emitidas sobre la obra religiosa de Bossuet por diversos autores. Esbozaremos, a continuación, las grandes líneas de su obra histórica y política, dedicando al estudio de las mismas los capítulos siguientes, ya que, lo que constituye el objeto fundamental de este trabajo es el pensamiento filosófico y político del autor, y ese pensamiento está plasmado en su obra historiográfica y en su obra política, que son a las que se prestará mayor atención y detenimiento.

En un tercer capítulo nos centraremos en su obra historiográfica, haciendo un estudio detallado de sus principales aportaciones dentro de este género, es decir, "El Discurso sobre la Historia Universal" y "La Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes".

En un cuarto capítulo nos detendremos en su obra política, realizando, en primer lugar, un breve apunte histórico sobre la

génesis de la "Política sacada de la Sagrada Escritura", continuaremos con el estudio de la doctrina del poder en Bossuet y su relación con el iusnaturalismo y el absolutismo, pasaremos, posteriormente, a analizar sus ideas sobre la autoridad y terminaremos contemplando los deberes que fija Bossuet a los súbditos para con el príncipe.

A nuestro juicio, de entre los diferentes principios desarrollados por Bossuet, el poder, la autoridad, y la situación de los súbditos en relación con las cuestiones precedentes, se convierten en los grandes temas a los que trata de dar respuesta. Por ello, al comenzar el estudio de su obra política, conviene que distingamos tres partes en la misma. En la primera, al analizar la doctrina del poder, trataremos: el origen de la sociedad; el fundamento del poder; el derecho divino; los límites del poder; y, la pérdida del mismo. En una segunda parte, hablaremos de la autoridad, del origen, naturaleza y propiedades de la autoridad real. Dedicaremos una tecera, a concretar los deberes de los súbditos hacia el príncipe, deberes que, por su parte, están establecidos y se derivan de los postulados anteriores. Consideramos que son los aspectos fundamentales que mejor reflejan el pensamiento político de Bossuet, ya que, del origen de la sociedad se deduce el fundamento del poder, y a su vez, del fundamento del poder se derivan los límites y la pérdida del mismo. Si a estas cuestiones añadimos la doctrina del gobierno, la monarquía absoluta, podremos tener una idea de conjunto de su doctrina.

Por lo que se refiere al método utilizado, y habida cuenta de la escasa bibliografía que en general y especialmente existe sobre Bossuet en los últimos años, nuestro trabajo se ha basado, fundamentalmente, en el estudio de las fuentes directas, en los propios textos de Bossuet, que no son de fácil acceso y que, en su mayoría, están sin traducir al castellano.

CAPITULO PRIMERO.- VIDA DE BOSSUET

I.- DESDE SUS ORIGENES HASTA EL PERIODO DE METZ.

II.- DESDE EL PERIODO DE METZ HASTA SU EPISCOPADO EN LA DIOCESIS DE CONDOM.

III.- PRECEPTOR REAL.

IV.- OBISPO DE MEAUX.

"La historia verídica de un hombre, siempre se parecerá a la de una casa; para que él sea lo que es, se ha debido escogerle una tierra, cavar en ella sus cimientos, establecer los asientos de su estructura" (1).

CAPITULO PRIMERO.- VIDA DE BOSSUET (2).

I.- DESDE SUS ORIGENES HASTA EL PERIODO DE METZ.

Jacobo Benigno Bossuet, hijo de Benigno Bossuet y de Margarita Mochet, nació en Dijon el día 27 de septiembre de 1627.

Su familia procedía de Borgoña, "una vieja provincia francesa, fértil y grave a la vez, país de vendimiadores y magistrados. La vida en ella tiene sólidas bases psicológicas. Bossuet será siempre un hombre que come bien, que se acomoda a todo, tanto al frío como al calor; aspecto importante para conocer su temperamento, su carácter e incluso su pensamiento y la dirección de su actividad" (3).

Pero un hombre como Bossuet, cuyos orígenes conocidos se remontan a los primeros años del siglo XVI, nos brinda en sus ascendientes una preparación de sí mismo. Así como su obra dará testimonio de la ley de continuidad, su persona culminará las virtudes y las mejores aspiraciones de sus antepasados.

La familia de Bossuet era de origen rural y su actividad, en un principio, fué eminentemente agrícola. "Sus antecesores han labrado la tierra y cultivado la viña, escribe Calvet. Duros en el trabajo y de vida austera, han sabido ascender lentamente, habiendo conquistado la burguesía e instalándose en Seurre, pequeño pueblo cercano a sus campos, en una casa sólida, amplia y bien situada. Conocen la causa de su elevación y toman por

armas, grabándolas sobre la puerta, una cepa de viña retorcida con la siguiente divisa: Madera corcobada es buena... Posteriormente, su familia se trasladará de Seurre a Dijon, capital de la provincia" (4).

Baumann, refiriéndose a esta evolución nos dirá lo siguiente: "No está de más saber que los Bossuet eran en el siglo XVI, tenderos en Seurre-Borgoña. Su casa, de agudos tejados, enseña todavía su inscripción: hecha en 1555. Su divisa era altanera: en torno a una vid rugosa, las palabras: Bois boussu est bon... Desde 1517, Esteban Bossuet, regidor de la ciudad, se vió calificado de "noble". Entre el comercio de telas, y la nobleza de ropa, las funciones municipales habían constituído el nexo de transición. Los Bossuet tuvieron su blasón modesto: tres púas de oro en campo de azur. Al mediar el siglo XVI, Antonio Bossuet, bisabuelo de Jacobo Benigno, dejó Seurre por Dijon; desempeñó allí el cargo de auditor en la Cámara de Cuentas. El y su suegro Claudio Bretagne, consejero en el Parlamento, se mantuvieron durante la Liga, fieles a la monarquía... Su abuelo materno, Claudio Mochet, abogado, empuñó la espada con mano firme, durante las guerras civiles; en la jornada de Arques, trajo una compañía de lanceros acorazados; en nombre del rey, mandó las operaciones en la plaza de San Juan de Losne. Seguidamente volvió ā su birrete y a su toga de abogado... Benigno Bossuet, su abuelo paterno, obligado a viajar por asuntos de negocios, declaró en una carta a un familiar suyo: "Me agrada vivir con mi pequeña familia; me gozo en mi pequeña labor; padezco por hallarme tanto tiempo privado de esas alegrías, y de la de volveros a ver"... También él debió batirse en 1630; reprimir el motín de los Lanturelus -vitivinicultores furiosos ante el rumor que las "ayudas" seríanle impuestas a Borgoña- que vociferaban: ¡Viva el Emperador! Salvó del pillaje y de los incendiarios el barrio de San Juan, donde los Bossuet tenían su casa" (5).

Calvet, por su parte, cuando habla de Benigno Bossuet, lo

describe de la siguiente manera: "Tenía una fuerte personalidad, le gustaba el orden necesario, el equilibrio social, la disciplina -condición del orden- la monarquía que imponía la disciplina. Durante los disturbios de finales del siglo XVI, fué consejero en el Parlamento de Dijon, ciudad enteramente adherida a la Liga, permaneciendo fiel al Béarnais, por continuidad dinástica, lo que no le impidió, después del advenimiento de Enrique IV, defender la causa de sus conciudadanos ante el rey. Por último, en 1612 se convirtió en alcalde de Dijón" (6).

Cuando Bossuet, alabando a Miguel Le Tellier, definió al magistrado ejemplar, firme, digno, ecuánime, celoso del bien público, atento a las quejas de sus postulantes, evoca a sus parientes, Antonio de Bretagne, primer presidente del Parlamento de Metz, y a su padre, consejero del mismo Parlamento.

El día en que nació Jacobo Benigno Bossuet, séptimo hijo de Margarita Mochet, el 27 de septiembre de 1627, su abuelo paterno anotó con sorprendente intuición en el libro de cuentas donde inscribía en latín los sucesos domésticos, este verso del cántico de Moisés: "Circumduxit eum et docuit; et custodivit quasi pupillam oculi sui. El Señor lo ha llevado a todas partes; lo ha instruído, la ha preservado como la pupila de su ojo" (7).

La casa natal de Bossuet es humilde, está situada en una extensa plaza frente a la Iglesia de San Juan. Esta Iglesia, rehecha en el siglo XV, encierra tumbas de obispos singularmente venerables; la de su fundador, San Urbano, sexto obispo de Langres, fallecido en el año 375; la de San Gregorio, decimosexto obispo de Langres, fallecido en el año 506, que fundó la abadía de San Benigno en Dijon. Por ello, y antes de iniciarse en la tradición cristiana, Bossuet ya recibió su impronta, al igual que el sello inconsciente de la ciudad, cuyo aire vivo e intelectual debió respirar hasta la edad de quince años.

Además de estos rasgos genéricos, es preciso que intentemos

acercarnos, siguiendo la trayectoria que hemos fijado en cuanto a su ascendencia, a la fisonomía personal de sus padres.

Su padre también hizo carrera como parlamentario y magistrado municipal. Fué concejal de Dijon en 1630, y no pareciéndole bastante el cargo de sustituto de procurador general del Parlamento de Borgoña, abandonó en 1638 el Parlamento y su provincia, trasladándose a ocupar el cargo de consejero en el Parlamento de Metz, donde su tío Antonio de Bretagne era el presidente, y dejando, por ello, a sus hijos al cuidado de su hermano Claude, entonces alcalde de Dijon.

Después de haber vivido en Metz por espacio de treinta años, y una vez establecidos sus hijos, o incluso fallecido alguno de los diez que eran, e inmediatamente después de la muerte de Margarita Mochet, ingresó en las órdenes, sin dejar, no obstante, su cargo, llegando hasta suceder a su propio hijo como gran archidiácono en la Catedral de Metz. Se caracterizaba por su energía, su flexibilidad y su espíritu de negociación. Fué amigo del gobernador Schomberg y del ministro protestante Paul Ferri, y, a nivel provincial, es el corresponsal y el agente de los ministros, siéndolo, a su vez, de los jefes de la Compañía secreta del Santo-Sacramento.

Bossuet nunca ha hablado de él, ni tampoco de su madre. Empero, parece haberlo evocado en su panegírico de San Francisco de Sales, cuando describe al padre que vuelve del tribunal donde ha dictado sentencias, y donde ha hecho resonar el foro con el ruído de su elocuencia: "Vuelve al seno de su casa, entre sus hijos, y parece otro hombre; aquel tono de voz magnífico ha degenerado, y se ha convertido, por decirlo así, en tartamudeo; aquel rostro, antes tan grave, ha adoptado de pronto aspecto infantil; rodéale un corro de niños a los que cede con el mayor gusto, y ejercen tanto poder sobre su voluntad, que no puede negarles nada sino aquello que les perjudica" (8).

Los primeros triunfos de Bossuet predicando en París y ante el rey, le proporcionaron grandes satisfacciones. Fácil es imaginar su alegría cuando "el mismo Luis XIV hizo que se le felicitase en su nombre por la dicha de que disfrutaba al tener un hijo semejante" (9). Pero es poco lo que se sabe de él, y aún menos sobre su cónyuge. Un detalle digno de mención, es el de que Margarita Mochet perteneció, probablemente, a la orden tercera dominicana; ella quiso, al igual que su esposo, ser sepultada en Metz, en la Iglesia de los Prescheresses. Y fué su madre la que destinó a Jacobo Benigno Bossuet a Dios y a la Iglesia, ya que, lo consagró, desde su nacimiento, a Nuestra Señora de l'Etang, como al predestinado, al elegido.

Esta clarividencia de la madre, después de la del abuelo, no explican en modo alguno, las cualidades propias de Bossuet que le hicieron sobresalir de entre todos sus hermanos de ambos sexos. Baumann, refiriéndose a esta cuestión, dice lo siguiente: "Antonio, su hermano mayor, contentóse con ser un jurista y un tesorero, un borgoñés comilón y malicioso, un burgués ameno; su mujer le engañó en forma escandalosa, al punto que le fué imprescindible separarse de ella. Tuvo por hijo a ese fogoso bromista, el abate Bossuet, que volveremos a encontrar en la batalla del quietismo, sirviendo a su tío con un celo interesado... Una de las hermanas menores de Bossuet, Magdalena, después de haber sido una virgen juiciosa hasta los sesenta años, casó con Foucault, consejero secretario del rey. Por incompatibilidad de caracteres debiéronse separar. El señor de Meaux la acogió en el obispado. Ledieu, narrando su muerte (18 de junio de 1703), hace de su carácter un cuadro encantador. La gota y el reumatismo sujetábanla en su cuarto: "Sostenida por sus muletas, se ponía de rodillas sobre el sillón para asomarse a la ventana. Nunca lanzó una queja, a tal punto había muerto para todo. Leía el Evangelio y los Salmos. En su habitación incidían todas las personalidades que venían a ver al Señor de Meaux; tanta dulzura, honestidad y buena conservación se hallaba en su casa" (10).

Todos estos parentescos no son más que toques accesorios que no conviene menospreciar a la hora de representar a Bossuet.

¿Cómo era físicamente Bossuet? Se conservan un grabado y dos pinturas que lo representan: el primero, de Mignard, el grabado de Nanteuil, corresponde a la época en que era obispo y preceptor del Delfín; el segundo, realizado por Larguilliere, representa a Bossuet junto a su real alumno; el tercero, que pertenece a Rigaud, fué ejecutado en 1698 con el propósito de ofrecerlo al gran duque de Toscana.

Una primera característica de su complexión es, sin lugar a dudas, su salud vigorosa, que se refleja en su espíritu, igualmente vigoroso y recto.

La salud de Bossuet desafiaba toda fatiga; por otra parte, vivía con tal regularidad, que jamás extremaba sus fuerzas. A lo largo de su vida sufrió tan sólo tres enfermedades: una crisis de paludismo en 1676; un ataque de eczema cuando mantuvo la disputa con Fénelon; y, un cálculo que, por falta de intervención quirúrgica, le causó la muerte.

Su buen estado físico le hizo fácil el trabajo, predisponiéndolo a la paciencia y a la afabilidad, si bien, no toleraba que se le resistiera cuando tenía la certeza del error flagrante de su oponente.

Estas características de su personalidad aparecen incluso reflejadas en los caracteres de su escritura, analizada por Baumann en diferentes períodos de su vida (11).

Es preciso señalar que su primera formación estuvo a cargo de su tío Claude, alcalde de Dijon y magistrado. Bossuet, educado en este hogar junto con su hermano Antonio, al que quiso y veneró sigularmente, comenzó a destacar por poseer una gran voluntad y por el amor al trabajo acabado. De ahí, que sus compañeros del

Colegio de Jesuítas de Dijon lo llamasen, aludiendo a su apellido, "bos suetus aratro", un buey acostumbrado a la carreta, para significar que su cualidad fundamental de escolar era la paciencia en el trabajo (12).

Hay dos incidentes en su infancia que cabe resaltar. Muy joven, a los ocho años, según Baumann (13), o a los diez, según Calvet (14), recibe la tonsura de manos de Sebastian Zainet, obispo de Langres. Bossuet era un niño piadoso, el séptimo hijo de la familia, y la tonsura no comprometía a nada, lo único que podía hacer era aportar beneficios. Su padre, que no dejaba de tenerlo presente, le hacía obtener a los trece años, según Baumann (15), o a los quince, según Calvet (16), un canonicato en el capítulo de Metz. Yvonne Champailler, por su parte, indica que la tonsura la recibió el 6 de diciembre de 1635, y que el canonicato se adquirió el 20 de noviembre de 1640 (17).

Segundo incidente: a los catorce años, mientras cursaba con los Jesuítas sus estudios de humanidades, encontró una Biblia en el despacho de su tío y la leyó. "La Biblia, nos dice Pérez de Urbel, fué el libro que más impresionó al niño en aquel hogar, encontrando en ella, dice su primer biógrafo, un gusto y una sublimidad, que se la hicieron preferir a todos los libros. Más tarde contaba conmovido cuán profundamente le había llegado al alma aquella primera lectura" (18).

En 1642, Bossuet se trasladó del Colegio de Jesuítas de Godrans en Dijon al Colegio de Navarra, una de las casas de la Universidad de París. Bossuet estudia durante dos años lógica, metafísica y física, alcanzando el grado de maestro en artes el año 1644. Siguen tres años de teología y sostiene su tesis, denominada "Tentativa", convirtiéndose en maestro de esta disciplina el 25 de enero de 1648, según Champailler, habiendo sido honrada con la presencia de Condé, vencedor de Rocroy y amigo de su familia, a quien la había dedicado (19). "Represéntase el 24 por la noche, nos dice Baumann, el

espectáculo curioso del colegio, cuando el duque de Enghien, seguido por el cortejo de cortesanos y pajes con antorchas, concurrió a la primera tesis, a la intentona de Bossuet. El tema parecería ahora de una imprudente amplitud: Sobre la Trinidad y sobre los Angeles" (20).

Uno de los principales maestros de Bossuet fué Nicolás Cornet, que jugaría un papel decisivo en la cuestión del Jansenismo, y al que estuvo a punto de suceder en su cátedra doctoral, y del que, posteriormente, pronunció su oración fúnebre. Cornet, en todo estudio exigía que se acudiera a las fuentes. Aconsejaba leer ante todo el Nuevo Testamento, sin ayuda de comentarios, a fin de recibir por contacto directo y simple el espíritu del texto; y Bossuet, en un escrito destinado al joven duque d'Albret, futuro cardenal de Bouillon, indicará el mismo método: "El fondo de todo, escribía, es conocer bien las escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento... El método que he seguido en su lectura es señalar primero los bellos pasajes fáciles de entender... para detenerme luego en las dificultades" (21). "Entre todos los comentadores, significa Pérez de Urbel, sus favoritos son Maldonado y Guillermo Estius. Jamás llegó a conocer suficientemente el hebreo; pero estudió con tenacidad apasionada la tradición, y se ha podido decir que el conocimiento del dogma le descubrió en su fuente bíblica todo el río de la teología y de la enseñanza católica. Desde este momento se apasiona por Tertuliano, cuyos extravíos mitigará y callará; así como de San Cipriano -con quien se aprende admirablemente el divino arte de manejar las Sagradas Escrituras- y, sobre todo, de San Agustín, el gran maestro, como le llamará más adelante. Entre los griegos, le interesaron especialmente Clemente de Alejandría, los dos Gregorios, los dos Cirilos y San Juan Crisóstomo, cuyas citas vemos con frecuencia en sus manuscritos, según el texto original" (22).

No obstante, no se puede considerar al Colegio de Navarra como un Seminario. Bossuet no es un novicio, es un estudiante.

Vive libremente y toma contacto con el mundo que le rodea. Champailler, refiriéndose al año 1643, afirma que Bossuet "asistía a las funciones de Corneille con su amigo Rancé" (23). Rafael Ginard de la Rosa, cuando habla de este período, manifiesta que Bossuet "se hizo pronto notar en París, en la corte más brillante de Europa. En el palacio de Rambouillet, el adolescente, una noche, a última hora pronuncia un sermón improvisado que sorprende a cuantos lo oyen, cortesanos y literatos. Con este motivo Voiture escribe espiritualmente: "Nunca se ha predicado ni tan temprano ni tan tarde". Aludiendo a la edad del orador, y a la hora en que habló" (24). Y, Jacques Truchet, refiere la sorpresa del obispo Cospéan al oir improvisar un discurso a Bossuet en el año 1643, en el palacio de Vendôme (25). De todo esto, podemos deducir que Bossuet a los dieciséis años comenzaba a hacer notar sus dotes de orador.

Entre el bachillerato en teología y el comienzo de su licenciatura transcurrieron dos años en los que tuvo que prepararse para recibir las órdenes, y profundizar sus conocimientos en teología al objeto de superar las pruebas que comprendían los primeros meses de la licenciatura. Por ello, se ausentó del Colegio de Navarra de 1648 a 1650. Durante este período será ordenado, en septiembre de 1648, subdiácono en Langres por Sebastiañ Zainet, y, un año más tarde, el 21 de septiembre de 1649, será ordenado diácono, en Metz, por el obispo Bédacier (26), y comenzará a recibir las amargas lecciones de la vida. En efecto, en este período comienza, con la Fronda, una época de confusión y miseria que enseña, a todos aquellos que saben reflexionar, la necesidad de un poder fuerte y el precio del orden. Encontramos al joven Bossuet en esta etapa de su vida en Metz, cerca de su padre, en su cabildo, en Langres, en Dijon. Su padre y su tío Claude, siempre fieles a la realeza, le instruían, inculcándole, ante los sucesos ya elocuentes por sí mismos, la necesidad de una disciplina férrea, disciplina que no podrá apartarse en ningún momento de la razón.

Bossuet tiene veinte años y valora la vida antes de entrar en ella y de trazar su camino, del mismo modo que la juzgará antes de su muerte. Precisamente, el hecho de dominar las cosas por la razón y de situarlas a través de la voluntad, y hacerlo en los dos momentos más importantes de la existencia, son aspectos o notas distintivas que caracterizan a una personalidad. La prueba de ello la encontramos en estas palabras de la "Meditación sobre la brevedad de la vida", escritas por Bossuet en septiembre de 1648, en el momento de comprometerse con el subdiaconado al servicio de la Iglesia: "Mi carrera es de ochenta años como mucho y de esos ochenta años, ¿con cuántos puedo contar durante mi vida? El sueño es lo más parecido a la muerte; la infancia es la vida de un animal. ¿Cuánto tiempo querría yo borrar de mi adolescencia? ¿Y cuánto más cuando tenga más años? Veamos a que se reduce todo eso. ¿Qué contaré yo? ¿Pues todo eso ya no existe? ¿El tiempo en el que he tenido alguna alegría? ¿O en el que he tenido algún honor? ¿Pero cuánto de ese tiempo está esparcido en mi vida? Es como puas que están clavadas en una muralla a cierta distancia unas de otras, se diría que ocupan mucho sitio: arránquenlas y verán que caben en la mano... Pues bien, mi alma, ¿es tan grande como esta vida?, y si esta vida es tan poca cosa porque pasa, ¿qué serán los placeres que no duran toda la vida y que pasan en un momento? ¿Vale la pena condenarse? ¿Vale la pena esforzarse tanto, tener tanta vanidad? (27).

De forma tranquila y metódica, Bossuet examina la vida tal y como la ve, comparándola con la eternidad, y decide que no vale la pena atarse a ella en detrimento de ésta. Será sobre este juicio de valor sobre el que basará su renuncia y fundamentará su existencia.

Posteriormente, en pleno apogeo de los disturbios de la Fronda, reemprende sus estudios teológicos y comienza, en enero de 1650, la licenciatura. Para obtener el título de licenciado debía sostener tres tesis, la mayor que duraba seis horas, la menor que duraba cuatro, y la sorbónica que duraba doce y que,

como su nombre indica, debía sostenerse en la Sorbona. La sorbónica de Bossuet causó un gran revuelo en el mundo de las escuelas, dada la rivalidad existente entre las casas de Navarra y de la Sorbona. Bossuet remite al prior de la Sorbona, siguiendo la tradición, las pruebas escritas de su tesis; pero hace redactar ante notario una protesta contra el reglamento, por considerarlo abusivo. El día de la lectura, 9 de noviembre de 1650 (28), incitado por el gran maestro de Navarra que asiste como oyente al acto, se niega a llamar al prior de la Sorbona, que lo preside, dignissime domine prior; como mucho consintió en llamarlo doctissime, pero no dignissime. El prior de la Sorbona, Chamillard, declara el acto suspendido y se retira. Se produce un altercado entre los doctores de las dos casas. Los defensores de la casa de Navarra, pese a las protestas de la casa de la Sorbona que anula el acto de antemano, se dirigen hacia los Jacobinos y continúan el acto. Navarra había faltado a las costumbres y la cuestión se elevó al Parlamento. Por ello, el 26 de abril de 1651 (29), cuando los abogados terminaron su defensa, Bossuet pidió la palabra y, en latín clásico, expuso ante el Parlamento que, "en todo aquel asunto había actuado según las órdenes del gran maestro de Navarra, y que, por tanto, no se le debía obligar a volver a comenzar el acto" (30). Bossuet ganó su causa y tuvo que sostener durante los meses de junio y julio de 1651 las tesis mayor y menor (31), obteniendo, el 6 de febrero de 1652, la licenciatura en teología con el tercer rango (el primero fué su amigo Rancé, y el segundo Chamillard, el prior de la Sorbona), y el birrete de doctor el 16 de mayo del mismo año (32).

"El día en que Jacobo Benigno, escribe Baumann, recibió el birrete de doctor en teología, trasladóse a Nuestra Señora, precedido por los maceros de la Universidad, rodeado por los regentes, los doctores y bachilleres de Navarra; en la capilla de Saint-Denis, de rodillas al pie del altar de los Mártires, pronunció un juramento cuyo texto latín le quedó tan presente que, cincuenta y un años más tarde, sin haberlo transcripto una vez, pudo dictarlo a Ledieu; y su discurso terminaba con esta

magnífica profesión de fe: Oh Soberana Verdad, concebida en el seno del Padre, tú que descendida a este suelo te has brindado a nosostros en las Escrituras, a ti nos encadenamos por entero; consagrámoste todo cuanto en nosotros respira; dispuestos a comprender que deben hacer buen negocio de su sudor, los que deberían ser pródigos de su propia sangre" (33).

En relación con el contenido de su tesis doctoral Pérez de Urbel dice lo siguiente: "Versa sobre la Iglesia y encierra, ya en germen, las ideas que acerca de la jerarquía desarrollará Bossuet en 1662 al pronunciar la oración fúnebre del Padre Bourgoing, tercer general del Oratorio. Vemos aquí ya sobre el Papa y la unidad de la Iglesia la actitud que adoptará Bossuet en 1682" (34).

El año 1652 fué importante en la vida de Bossuet, no sólo porque se licenció y doctoró en teología, sino porque el 24 de enero fué nombrado archidiácono de Sarrebourg, en la Iglesia de Metz, y el 16 de marzo fué ordenado sacerdote en París (35). "Pero, antes de ser ordenado sacerdote, en 1652, hizo, indica Baumann, bajo la dirección de S. Vicente (de Paul), un retiro en San Lázaro; entró en la escuela de sus virtudes, y se ayudó de su doctrina, que era una doctrina de utilidad" (36).

Efectivamente, desde su subdiaconado, su vida tomó una nueva orientación. No solamente se ocupaba de la Congregación de la Santa Virgen en el interior del colegio de Navarra, sino que participaba en diversas reuniones de piedad y apostolado; además, se ponía en contacto con la Compañía del Santo Sacramento, que su padre, siendo el agente de la misma en Metz, le hacía conocer (37). Fué en estas circunstancias donde conoció a Vicente de Paul.

Podemos considerar decisivo su encuentro con Vicente de Paul, precisamente en el comienzo de su vida, en el momento en que se fijan las metas y las pautas a seguir, Bossuet ha decidido

su camino, será un hombre de la Iglesia, pero hay muchas formas de servir a la Iglesia. Está en condiciones de elegir, puede ser, lo es, un teólogo; como doctor puede dedicarse a la enseñanza; y la casa de Navarra intenta por todos los medios hacerse con sus servicios. Puede, por otra parte, hacer carrera como canónigo y obispo, aportando a la administración eclesiástica las cualidades heredadas de su famila, acostumbrada desde tiempo atrás a la función pública. Nada más digno y honorable. Pero, Vicente de Paul le revela otro camino, el del abandono de las grandezas humanas, el de la santidad. Le hace conocer el mundo de los pequeños, de los simples, del pobre pueblo de los campos que muere de hambre y se condena. En definitiva, pone ante sus ojos un ideal apostólico, hasta el momento, desconocido por Bossuet, que no deja de aceptar sin ningún tipo de reservas, y comienza a prepararse bajo su dirección a la vida sacerdotal, asistiendo a las Conferencias de los Martes, en las que el santo enseñaba a los doctores de la Sorbona, a los intelectuales, el secreto de una palabra evangélica directa, y siguiendo, con asiduidad, los ejercicios de los ordenantes, de los que captó de tal forma su sentido espiritual, que con posterioridad fué encargado de su dirección.

La influencia de Vicente de Paul en Bossuet fué notable. Se manifestó incluso en pequeños detalles, como por ejemplo, el de acompañar a su firma, en la correspondencia, las letras p.i. (padre indigno), lo que significa un hábito vicentino. Pero, quizás donde se puede apreciar mejor su influencia, fué en el hecho de que Bossuet, después de su ordenación sacerdotal el 16 de marzo de 1652, y tras la obtención del grado de doctor el 16 de mayo del mismo año, abandonase París y se trasladase a Metz en el mes de junio (38). Nicolás Cornet le ofreció su cátedra de Navarra. Pero Bossuet era canónigo de Metz y se marchó a Metz con el propósito de cumplir con sus funciones.

De 1653 a 1659, Bossuet residió regularmente en Metz, "Su dignidad de arcediano de Metz, dirá Pérez de Urbel, le fija en

esta ciudad, que va a ser el campo de sus primeros esfuerzos de controversista" (39). Efectivamente, Bossuet fué un canónigo residente. Incluso después de 1659, período en el que tuvo que compaginar su estancia en Metz con sus predicaciones en París, volvía a aquella con frecuencia para cumplir con sus funciones, y no abandonó su cabildo más que cuando, años más tarde, fué nombrado obispo de la diócesis de Condom.

En Metz, Bossuet se reunió con su padre que se había preocupado de adquirir para él una vivienda en la plaza de la Citadelle y le introdujo en su círculo de amistades. "Fué acogido con particular bondad, dice Calvet, por el gobernador, el mariscal Schomberg y su esposa Marie de Hautefort, que le profesó un gran afecto y cuya eficaz protección se extendió a todas sus empresas" (40).

"Fué en Metz, indica Gandar, entre la disciplina de la escuela y las exigencias del mundo, donde Bossuet debió encontrar ese momento de tregua, casi siempre único en la vida y donde el pensamiento puede expansionarse o recogerse en libertad. Parece, pues, que pasó cerca de cuatro años en este retiro sin ningún deseo de salir de él, ni siquiera para volver a París (junio de 1652-abril 1656)" (41).

Metz ofrecía a su observación los espectáculos más variados. Después de graves disturbios, la ciudad gozaba de una paz relativa, agravada por la reciente guerra y por la estela dejada por la Fronda, siempre latente. Ciudad fronteriza, ciudad guarnición, tenía aspecto militar y debía procurar alojamiento a un gran número de soldados. Por otra parte, y para evitar el pillaje, había que pagar tributo a las tropas de Condé. Además, al igual que ocurría en toda la región, los protestantes formaban un grupo unido y fuerte, constituyendo, aproximadamente, la mitad de la población y ocupando los puestos de mando en los tribunales, en la administración y los negocios. Las necesidades de la vida habían establecido entre ellos y los católicos

relaciones un tanto peculiares, se toleraban, se unían frente a peligros comunes, y, en otras ocasiones, se reclamaban por éstos medidas de rigor, mientras que por aquellos se postulaba el derecho común. Por último, los judíos, poco numerosos, controlaban en cierta modo el comercio y se imponían por su fortuna. "No hay que hacerse una idea exagerada, afirma Gandar, de los privilegios de que disfrutaban los judíos en Metz. Poco numerosos y sin apoyo, relegados, como leprosos, no tanto por las prescripciones de la ley, sino por una repulsión instintiva y universal, a su pobre barrio Saint-Féroy, obligados a levantar a menudo sus tristes casas en zonas sombrías sin que jamás les fuese permitido franquear el recinto primitivo para construir al sol; condenados a encerrarse los días de fiesta y los domingos, y a salir solamente cubiertos con el sombrero amarillo que les distinguía y provocaba la risa de los niños y las increpancias del populacho: vemos que estaban lejos de ser, ante la ley, hombres como los demás. Pero era la única comunidad judía que tuvo, en el reino, el derecho de poseer, construir y practicar abiertamente el culto de sus padres (Emmery, Recueil des édits enregistrés au Parlement de Metz. Ch. Abel, Les juifs à Metz, Metz, Lorette, 1852)" (42).

"Pero la particularidad de su estancia en Metz, continúa Gandar refiriéndose a Bossuet, no era el número creciente de Protestantes mezclados con los Católicos, ni su templo de Chambière donde hablaba Paul Ferri, el ministro del pico de oro, y su joven émulo, David Ancillon... Desde los primeros momentos, la fé de Bossuet se enfrentó a la herejía, que rompía la unidad de la Iglesia, y a la incredulidad, que derrumbaba el fundamento mismo del cristianismo" (43). Afirmación certera la de Gandar, ya que Bossuet, entre los veinticinco y los treinta años, no sólo descubrió la complejidad histórica de Francia partiendo del espectáculo que a sus ojos ofrecía la realidad de Metz, sino que no tuvo dificultad alguna en tomar contacto con el ministro protestante Paul Ferri, que, a su vez, mantenía cordiales relaciones con su padre.

Los ministros portestantes, Ferri y Ancillon, asistían con frecuencia a las predicaciones de los católicos, y los predicadores católicos no se diferenciaban mucho de los protestantes. Era preciso, por consiguiente, emplear los términos con mucho tacto y ser excesivamente moderado. Paul Ferri siempre tuvo tacto y moderación; sin embargo, en 1654, en el sermón recapitulativo que estaba de uso en la ciudad de Cène, Ferri sostuvo que despúes del año 1543, y debido a que desde esa fecha la Iglesia Romana había adoptado una doctrina errónea sobre la justificación, no había posibilidad de salvación. Con posterioridad, Ferri, desarrollando el contenido de este sermón, y ampliándolo, lo publicó y distribuyó como una especie de Catecismo para el uso de sus fieles. Por esta causa, Bossuet escribió la "Réfutation du Catéchisme de Paul Ferri", dedicándolo al mariscal Schomberg. Esta fué su primera obra, y fué significativa tanto por su claridad, como por el hecho de captar los puntos esenciales de donde dependía todo lo demás. Bossuet, dejando a un lado los aspectos sin relevancia de la obra de Ferri, y sin perder el tiempo en discusiones polémicas, no tuvo dificultad alguna en demostrar que la doctrina de la Iglesia Romana sobre la justificación no había cambiado desde 1543, y que, por tanto, era conforme a la tradición, exponiendo, de forma sucinta y razonada, la actitud de su Iglesia, con el fin de demostrar a los fieles protestantes que se abusaba de ellos con argumentos inadecuados.

"El catecismo de Ferri, indica Baumann, distaba mucho de ser una fortaleza inexpugnable. Deformaba el dogna católico, pretendiendo, por ejemplo, que la Iglesia da a Jesucristo, agregados en la Redención. A lo que Bossuet respondió en tono soberbio: "Nosotros confesamos y mostramos a la gloria de Nuestro Señor Jesucristo que una sola gota de su divina sangre, hasta una sola lágrima y un solo suspiro, bastan a redimir mil y mil mundos"... Ferri alegaba que los fieles, hasta 1543 eran ignorantes, no habiendo tenido la revelación de la verdadera Iglesia, y que la Iglesia Romana no era la que fué después.

Bossuet, "atacando -como decía Montaigne-, en el fuerte de la duda", lo arrincona en esta evidencia: si la Iglesia es de institución divina, no ha podido dejar de ser, y de ser visible. ¿Dónde estaba ella antes de 1543, sino en la unidad católica? Si no está más ahí es porque nunca lo estuvo, y es porque no hay verdadera Iglesia. Conclusión que no disgutaría a los neoprotestantes del siglo XX; pero que inquietó el dogmatismo ingenuo de Paul Ferri. En el fondo sentía como indefendible la paradoja de la Reforma: antes de nosostros no había nada más. ¿Cómo, pues Cristo habría desechado, casi en seguida de haberla fundado, su Iglesia? ¿Para reconducirla a la verdad habría esperado catorce o quince siglos? Según parece, Ferri anhelaba el retorno a la unidad, a condición de mantener doctrinas que le eran caras; él no habría desechado ni el catecismo de Trento, ni la eficacia intrínseca de los sacramentos, ni la Presencia real, ni la supremacía romana; en una palabra, gustoso volvería a ser católico, a condición de seguir siendo protestante" (44).

El día 20 de agosto de 1653 predicó Bossuet en Metz el panegírico de "San Bernardo" (45), que se convierte, en cierto modo, en una especie de documento autobiográfico, al que conviene relacionar, a nuestro juicio, con el sermón sobre "la Ley de Dios", pronunciado el mismo año; si en el primero, este sacerdote de veintiséis años nos indica cómo ha dominado los tumultos de su corazón, en el segundo, nos describe de qué manera ha trazado las líneas de su pensamiento. Describe con una pasión totalmente pascaliana las agitaciones del espíritu humano luchando de error en error, las agitaciones del corazón humano balanceándose de deseo en deseo; es preciso encontrar el camino que conduzca a la tranquilidad dentro del equilibrio. "Pero al fin, después de varias dudas, he aquí la reflexión que hago; estoy en una completa ignorancia. He estado expuesto en este mundo, sin saber lo que hay que hacer; y lo que puedo aprender está mezclado de tantas clases de errores, que mi alma estaría suspendida en una incertidumbre continua, si no tuviera más que sus propias luces; y a pesar de esta incertidumbre, me veo embarcado en un largo y

peligroso viaje". En esta situación, necesita un guía y una regla, encontrando ambas cosas en la ley de Dios. "Del mismo modo que la regla de los movimientos interiores es una justa y sana razón, la regla de la razón, es Dios mismo; y cuando la razón humana compone sus movimientos según la voluntad de su Dios, de ello proviene este orden admirable, este temperamento justo, esta mediocridad razonable que produce toda la belleza de nuestras almas" (46).

Bossuet, con veintiséis años, definió con una sencillez plena las directrices de su espíritu: mesura, equilibrio, unidad; digamos razón para abarcar y terminar con la enumeración de sinónimos.

Antes de terminar con el período de la vida de Bossuet que estamos estudiando, no podemos dejar de hacer una breve referencia a otro de sus sermones que pertenece a esta época, predicado en Metz, según Lachat, en el año 1654 (47), y que Floquet, coincidiendo con Lachat, indica que se pronunció en la Catedral de Metz el 1 de Enero de 1654 (48). Nos referimos al sermón sobre la "Realeza de Jesucristo". Sermón poco conocido, pero importante a nuestro juicio, ya que, en su contenido podemos comenzar a apreciar el origen de la fe política de Bossuet y descubrir su naturaleza.

El sermón sobre la "Realeza de Jesucristo" no se pronuncia en el declive del reinado de Luis XIV, ni se pronuncia en el transcurso de las luchas civiles, sino en pleno auge de las calamidades e infidelidades que llevaban a los súbditos a la división. Hay que tener en cuenta, a este respecto, que el conde de Harcourt había prometido entregar al emperador, en diciembre de 1653, Brisach y Philipsbourg. "Pueblo de Metz, os elogiaré ser fiel a nuestro rey. Nunca os hemos visto entrar en las distintas facciones que se han formado contra su servicio. Vuestra obediencia no es dudosa, ni vuestra fidelidad se tambalea. Cuando hablábamos estos días pasados de esos cobardes que habían vendido

a los enemigos del Estado los lugares que el rey les había confiado, os hemos visto estremecer de indignación. Los llamábais traidores, indignos de ver el día, por haber traicionado de forma cobarde la confianza del príncipe y no haber tenido fe en su rey. Fieles a los reyes de la tierra, ¿por qué sólo traicionamos al rey de los reyes?... Figuraos, cristianos, que hoy, en medio de esta asamblea aparece un ángel de Dios que hace sonar lo que decía Elías a los Samaritanos: "Quousque claudicatis in duas partes. ¿Pueblos, hasta cuándo vacilaréis entre dos facciones? Si el Dios de Israel es el verdadero Dios, hay que adorarlo; si Baal es Dios, hay que adorarlo. Queridos hermanos, los predicadores son los ángeles del Dios de los ejércitos. Y yo os digo hoy a todos, y Dios quiera que me lo diga a mí mismo como es necesario: Quousque claudicatis ¿Hasta cuándo vacilaréis? Si Jesús es vuestro rey, devodvedle vuestra obediencia; si Satanás es vuestro rey, ponéos del lado de Satanás...". Y el sermón termina con esta bonita oración: "Hermanos, ¿no queréis que renueve hoy el juramento de fidelidad que todos debemos a nuestro gran rey? ¡Oh rey Jesús!, a quien pertenecemos con tan justo título, quien nos ha redimido por un precio de amor y caridad infinita, os reconozco por soberano. Es a vos sólo a quien me consagro. Vuestro amor será mi vida, vuestra ley será la ley de mi corazón. Cantaré vuestras alabanzas, nunca dejaré de implorar vuestra misericordia. Quiero seros fiel, quiero estar con vos sin reserva, os quiero consagrar todas mis atenciones, quiero vivir y morir a vuestro servicio" (49).

El modelo propuesto por Bossuet en este sermón es Jesucristo, uniendo en su persona la realeza y el sacerdocio, y para el que reclama una sumisión total. Se inspira, por otra parte, en dos sentimientos que se fotalecen entre sí y que llegan casi a confundirse: el súbdito fiel se compromete sobre el honor a servir a Dios, y el cristiano se compromete sobre el Evangelio a servir al rey. Por ello, decíamos al principio que en el contenido de este discurso podíamos comenzar a ver el origen de la fe política de Bossuet. Para él, la realeza y el sacerdocio

son las dos partes de la herencia de Jesucristo, dos potencias distintas, pero en virtud de su origen común, igualmente sagradas, igualmente necesarias para la salvación de los pueblos. Tanto la una como la otra estaban en peligro, y Bossuet tuvo que defender, junto con el derecho divino de los reyes, el derecho divino de la Iglesia y su autoridad soberana.

No podemos olvidar otro evento importante en la vida de Bossuet acaecido en este mismo año. Nos referimos a su nombramiento, el 27 de agosto de 1654, como gran archidiácono de Metz (50), función que desempeñará durante diez años aproximadamente.

Fué muy importante el trabajo realizado por Bossuet desde 1653 a 1659 en la casa de la Citadelle. Allí se formó y se trazaron las directrices de su pensamiento. De la obra escrita de esta época quedan pocos testimonios, tan sólo la "Refutación del Catecismo de Paul Ferri", y algunos de sus sermones. Su doctrina social, si se nos permite emplear este término, se estableció a través del ejemplo de Vicente de Paul y del estudio de la doctrina de los Padres: "Ninguno de nosotros puede vanagloriarse de haber sido mejor tratado por la naturaleza que los demás. Pero el insaciable deseo de acumular no ha permitido que esta fraternidad hermosa pūdiera durar en este mundo. Ha sido preciso llegar al reparto y a la propiedad que ha producido todas las querellas y todos los procesos; de ahí ha nacido la palabra lo mío y lo tuyo, esa palabra tan fría, como dice admirablemente San Juan Crisóstomo". Y el joven moralista no duda en extraer de esta doctrina una consecuencia audaz, advirtiendo a los ricos en relación con los pobres: "Guardaos de creer que hayan perdido totalmente el derecho natural que tienen de tomar en la masa común lo que les es necesario. No, no, ¡oh ricos del siglo!, no es únicamente por vosotros por quienes Dios hace lucir el sol" (51).

Ese "únicamente" podría inducirnos a encontrar una duda en

el teólogo. Pero tenemos que tener en cuenta que nos encontramos en 1652, y que, siete años más tarde, en el sermón sobre la "Eminente dignidad de los pobres", después de deplorar la gran desigualdad de condiciones que nos presenta por un lado la extrema opulencia, y de otro la extrema indigencia, Bossuet traspondrá su doctrina social al plano sobrenatural, representando a los pobres como una encarnación de Jesús crucificado, y ofrecerá, de este modo, ante el auditorio de personas acomodadas una situación, que sin dejar de ser social se convierte en un motivo sagrado. Podemos apreciar, por tanto, cómo Bossuet en este período de Metz, entre los veinticinco y los treinta y dos años, inserta en su vida las ideas y las máximas que ha adquirido a lo largo de su educación y preparación, contrapesándolas, limitándolas, efectuando concordancias entre las mismas y fundamentándolas en la razón y el equilibrio.

II.- DESDE EL PERIODO DE METZ HASTA SU EPISCOPADO EN LA DIOCESIS DE CONDOM.

En 1659 Bossuet volvió a París. Oficialmente cumplió una misión temporal que le había confiado su cabildo. Pero, en realidad su regreso fué decidido y preparado por Vicente de Paul, por la Compañía del Santo Sacramento, por la Reina Madre, por el grupo de acción católica, del que había sido corresponsal en Metz, y que, ahora, contaba con él para una empresa decisiva.

El momento era crucial. Después de los disturbios de la Fronda, Francia volvía a la calma y al orden; después de una guerra que duraba, bajo formas violentas o larvadas, varios años, Francia conocía la paz. La prohibición del uso de las armas así lo hacia presentir. Una especie de alegría popular daba a las calles de París un aire de fiesta. Un joven rey, del que se esperaba un fuerte espíritu de mando y del que se presumía una precoz sabiduría, llegaba a la mayoría de edad y se hacía cargo del poder. Todas las fuerzas de la nación se alegraban y se

adelantaban a ponerse a su servicio. Luis de Borbón, vencedor de Rocroi, reconociendo sus errores, imploraba su gracia y perdón, y el pueblo francés se alegraba de poder contar de nuevo con este capitán, todavía joven para defender el país.

La Reina Madre, gracias a la acción religiosa que ella misma había propugnado, no dejaba de ignorar que la reforma católica se imponía como un hecho evidente. No obstante, los libertinos todavía se dejaban oir, y los cristianos relajados defendían sus conquistas. Molière alzaba su voz, convirtiéndose en el principal adversario que encontró Bossuet a su regreso a París.

Bossuet, gracias a la costumbre que tenía de simplificar la realidad, comprendió claramente las magníficas posibilidades que se le ofrecían y decidió sin titubeos la labor que era precisa en aquel momento. Por ello, al proclamarse definitivamente la paz el día 15 de febrero de 1660, abriendo la cuadragésima estación de los Mínimos con su discurso sobre los "Demonios", significó su alegría patriótica con gran exuberancia: "Así, así, pueblos, regocijaos; y si queda algún resto de maldad pasada, que caiga hoy delante de estos altares, y que se celebre en alto grado a este sabio ministro, que se nos muestra dando la paz, siendo su interés el bien del Estado y su gloria el reposo de los pueblos (Bossuet se refiere sin lugar a dudas a Mazarino). Yo no persigo ningún favor; no hago causa propia en la cátedra ¡Dios no lo quiera! Soy francés y cristiano; siento, siento la felicidad pública; y descargo mi corazón ante Dios en ocasión de esta paz venturosa que no lo es menos de la Iglesia que del Estado... Corresponde a los predicadores del Más Alto Rango hacer sonar las trompetas delante del pueblo y gritar los primeros: ¡Viva el rey Salomón. Viva el Rey! ¡Viva el Rey! ¡Viva Salomón el Pacífico! ¡Que el respeto y el amor concurran juntos, la fidelidad de sus pueblos sea inviolable, inquebrantable, y, en fin, para mantener largo tiempo la paz sobre la tierra, que haga reinar la justicia, que haga reinar a las leyes, que haga reinar a Jesucristo!" (52).

"Francés y cristiano" es el orden jerárquico que atribuye a sus sentimientos. Francés en primer término, ya que por naturaleza lo es antes de ser cristiano, porque la "felicidad pública" es el fundamento de su elevación para "descargar ante Dios su corazón".

Bossuet sentía una gran predisposición hacia la monarquía. Y no era ésta una simple adhesión por tradición, una fidelidad mística a las flores de lis; quería un rey capaz de asegurar a su pueblo la concordia y el reposo, y de acrecentar así el bien de la cristiandad.

"Muchas y trágicas impresiones le quedaban, indica Baumann, de los tiempos de guerra o de anarquía: su padre y su abuelo, evocando los horrores de las luchas civiles, los beneficios de Enrique IV y el "duelo universal" que motivara su muerte; luego, en 1636, en Dijon, Galas y sus treinta mil hombres poniendo a saqueo y rescate a la población; la toma de Corbie, el pánico ante la invasión; más tarde, en plena Fronda, el terror en París asediada y hambrienta; en Borgoña, los magistrados del Parlamento amenazados de pillaje; en Seurre, los facciosos incendiando las casas, asesinando a los notables -aunque Luis XIV, que apenas contaba catorce años, se había mostrado sobre los muros de la ciudad: la guarnición lo había aclamado-; en seguida, en Lorena, franceses luchando contra franceses, gobernadores entregando plazas fuertes a España o al Emperador; campos devastados y pueblo hambriento" (53).

El momento era grave. Ya hemos indicado el fervor con el que fué acogido el joven rey que traía la paz. Pero se le amaba singularmente por las esperanzas que concurrían en su persona. Se esperaba del joven rey que acabara con los opresores, que aliviara el conjunto de los impuestos, que ordenase silencio a los libertinos y que diera ejemplo de todas las virtudes. Se esperaba, en suma, el advenimiento de un santo. Y en principio, no decepcionó estas esperanzas. Mandó con nitidez, emprendió una

dura acción contra los explotadores de finanzas y parecía que se iba a convertir en el esperado padre del pueblo. Las cosechas del año 1661 se vieron comprometidas por el mal tiempo, el invierno fué muy crudo. El pan faltó varias veces en París, donde los mendigos acudían de todas partes. Se moría de hambre y de frío en las calles. El Rey, conmovido, hizo comprar trigo en el extranjero y transformó el Louvre en depósito de víveres. Pero muy pronto estas buenas predisposiciones se disiparon: comenzó a despilfarrar en festejos brillantes, en los que en una noche se gastaba el importe de la comida de los pobres correspondiente a varios meses; preparó un carrusel fastuoso e inútil; y comenzó la ruinosa transformación de Versalles. Sus costumbres preocupaban incluso más, ya que, después de la temporada que pasó la Corte en Fontainebleau, su aventura con Luisa de la Vallière adquiría una pública notoriedad. Por todo esto, el pueblo temía que retornase la época de las amantes reales, y que el vicio alentado por este ejemplo se instalase de nuevo en la Corte. Derroche de fondos públicos, costumbres libertinas; ¿era ésta la dirección que tomaba el nuevo reino?

La Reina Madre y su partido contaba con la palabra de Bossuet para reaccionar frente a esta situación.

Bossuet está preparado para ello. A su llegada a París, se alojó en el decanato de Santo Tomás del Louvre, una especie de comunidad de padres fervorosos, en contacto directo con Vicente de Paul, con la Compañía del Santo Sacramento y las damas de la caridad de las que se servía la Reina para realizar sus obras. Hacía notar con ésto que nunca sería un abad mundano. Encontramos en esta época a Bossuet en su mesa de trabajo; en la Facultad de Teología de la Sorbona, donde preside voluntariamente las tesis y se complace argumentando en latín; en la cátedra, donde predica con frecuencia. Dirige en San Lázaro los ejercicios de los ordenantes, sostiene con su palabra las iniciativas de Vicente de Paul; en 1660, predica la Cuaresma en los Mínimos de la Plaza Real, en 1661, predica la Cuaresma en los Carmelitas y, entre una

y otra, predica numerosos sermones para las fiestas de la Virgen, panegíricos de santos, y tomas de hábitos (54).

Es necesario remarcar la juventud ardorosa de Bossuet en torno a la predicación de esta época. Gracias a sus dotes de orador, Bossuet queda clasificado en su medio, y no sólo se le distingue del conjunto de predicadores por la autoridad de su palabra, sino que se cuenta con él para cualquier campaña difícil. Por este motivo, fué elegido en 1662, gracias a la influencia de la Reina Madre, para predicar la Cuaresma en la Corte.

Bossuet tiene treinta y cinco años, y no ha conocido hasta el momento ningún fracaso importante. Tiene plena confianza en la razón y en las verdades que anuncia, aunque no desconoce las dificultades que van a surgir: un joven rey de veintitrés años, ebrio de poder y de pasiones, una corte joven que le alienta a no fijar límites a sus deseos. Y advierte que sus peores enemigos no son los impíos: el rey detesta a los libertinos cuyas irreverencias vulgares turban el orden del reino. Pero, además de los libertinos y de los devotos, se encuentra el grupo de los cristianos mundanos, creyentes de buena fé, que se han conducido separando la religión y la vida. La religión es para ellos una tradición, un adorno, no tiene sitio ni influencia en sus vidas, que se rigen por una moral complaciente y por conveniencias mundanas. El rey es el prototipo de estos cristianos mundanos: pretende, como rey muy cristiano que es, dar ejemplo de fidelidad a la Iglesia, proteger la religión, celebrar Pascuas devótamente, y, al mismo tiempo, emplear líbremente para sus caprichos las riquezas del pueblo, conservando como favorita a la Vallière públicamente.

Será contra esta caricatura del Cristianismo contra la que Bossuet se levantará, decidiendo, en suma, la orientación del reino.

Como decíamos anteriormente, Bossuet fué elegido en 1662 para predicar la Cuaresma en la Corte. Por este motivo, pronunció varios sermones en el Louvre durante el período comprendido entre el 26 de febrero y el 9 de abril del mismo año. Pero, ya desde el primero de los sermones, sobre la "Predicación evangélica", el 26 de febrero, estableció, de acuerdo con las directrices que se había fijado, el punto de partida. Bossuet, dejando a un lado a los libertinos, se dirige a ese otro grupo de personas que se ha dejado ganar por "ese contagio que se respira con el aire del mundo en sus conversaciones y costumbres". Atacará a la sociedad que da a las artes "más inocentes un tinte de vicio". Se advierte en este Sermón el plan que Bossuet adoptará a lo largo de la Cuaresma. Se puede apreciar la forma en que ataca a los cristianos mundanos en el orgullo, en su desprecio hacia los pobres, en el deterioro de sus costumbres.

Es precisamente por esta línea por donde aborda al Rey. Como si quisiera, desde el primer día, fijar su objetivo sobre su persona. Se lanza a un ataque directo y brusco, hablando de los pecadores que no quieren reconocer su pecado, diciendo que están cegados como David, y que es preciso enviarlos a Nathan. "Nathan le habla, conversa con él, y él oye tan poco de lo que debe oir, que es preciso decirle: ¡Oh príncipe!, ¡es a vos a quien se os habla!". Hay que tener en cuenta que Bossuet predicaba en la capilla del Louvre, Nuestra Señora de la Paz, inaugurada dos años antes, y que se caracterizaba por ser una capilla de no muy grandes dimensiones, en la que la palabra del orador llegaba directamente a su audiencia, situada de forma muy próxima. Por este motivo, no dudamos de que los cortesanos se sorprendieran ante tal audacia, en la que Bossuet, al final del sermón, pidió a Dios que le diera "palabras sabias", prudencia y "circunspección": "¡Oh Dios!, véis en qué lugar hablo y vos sabéis lo que hay que decir en él".

El sermón del 5 de marzo, sobre "El mal rico", no se ajustó en nada a aquellos límites de prudencia y circunspección que

Bossuet postulaba el 26 de febrero. No nos parece un sermón, se asemeja, más bien, a una actitud, a uno de los actos más dignos y gloriosos, a nuestro juicio, en la vida de Bossuet. "Entre los gritos furiosos de estas pobres impúdicas e insaciables (las pasiones), ¿es posible que oigáis la voz languidecente de los pobres que tiemblan ante vosotros? ¿Por eso mueren de hambre? Si, señores, mueren de hambre, en vuestras tierras, en vuestros castillos, en las ciudades, en los campos, a la puerta y en los alrededores de vuestras casas... En las provincias lejanas, e incluso en esta ciudad, entre tantos placeres y excesos, una infinidad de familias mueren de hambre y desesperación: verdad constante, pública, segura.... Que no se pregunte nadie hasta dónde llega la obligación de asistir a los pobres: al hambre ha zanjado la duda, la desesperación ha terminado con la cuestión, y nosotros estamos obligados a seguir las enseñanzas de los Padres y de los teólogos, ya que si no asistimos al prójimo según nuestros medios, somos culpables de su muerte, daremos cuenta a Dios de su sangre, de su alma, de todos los excesos a los que la furia del hambre y la desesperación les precipite. Es todo lo que se puede decir a Vuestra Majestad. El resto hay que decirlo a Dios..." (55).

A Luis XIV no le gustaba que le recordasen públicamente que los pobres morían a las puertas del Louvre, ni que se le amenazase con una nueva Fronda, la Fronda de los hambrientos. Por esto, la Corte se preguntaba cómo soportaba las audacias del canónigo de Metz. Pero, incidentes dramáticos dieron un nuevo giro al momento que nos ocupa. Luisa de la Vallière, inquieta y preocupada por callados remordimientos, turbada por las predicaciones de Bossuet, huyó de la Corte y se refugió en el convento de Chaillot. Luis XIV la trajo de nuevo a la Corte, y, posteriormente, se encontró a la Reina conmovida por una supuesta carta del Rey de España en la que denunciaba a su hermana, María Teresa, las fantasías extraconyugales del Rey. Es posible que la carta procediera del entorno de la propia Reina, e incluso de ella misma, que no soportaba el triunfo de Luisa de la Vallière.

No obstante, Luis XIV acusó de esta situación al partido de los devotos, a su madre, a la duquesa de Navailles, a Lamoignon; apercibió un complot para limitar su autoridad e imponerle una especie de tutela moral. Manifestó violentamente su cólera y su voluntad de ser rey absoluto, tanto en su vida privada, como en el gobierno del Estado, y se ausentó deliberadamente de las predicaciones de la Cuaresma. Bossuet, pese a que contaba con su presencia a la hora de pronunciar el sermón sobre "La muerte", como se deduce de la interpelación que se contiene en el mismo, no se dejó desconcertar por estos acontecimientos.

Ante la ausencia del Rey, Bossuet tuvo que cambiar de método con el fin de concluir con aquella empresa que parecía perdida. Sabe que Francia necesita una autoridad incuestionable. Por prudencia, por patriotismo, se inclina ante el hecho, y traslada a otro plano distinto las lecciones que pretende dar al Rey. Por ello, en el sermón del Domingo de Ramos, "Sobre los Deberes de los Reyes", ya no encuadrará al Rey en el tribunal de la moral común, lo sitúa en otro lugar, lo sitúa en un lugar superior al resto de los hombres, a los que no deberá rendir cuentas, pero lo somete, con tanto o más rigor, al juicio de Dios, de quien depende directamente. En lo sucesivo será así como tratará a Luis XIV.

Sería conveniente precisar, que el cambio en la actitud de Bossuet ante el Rey no significa, en modo alguno, renuncia al apostolado, como veremos a continuación, sino que esperará ocasiones más propicias para llevar a cabo la línea que se había fijado. Lo que si que podemos observar, es que a partir de la Cuaresma del Louvre, la orientación moral del reino había quedado fijada.

Bossuet fué felicitado por su Cuaresma en la Corte, pero había sido indiscreto y tardarían en llamarlo de nuevo.

Pese a haber fracasado, en cierto modo, en su empresa

apostólica, su elocuencia había quedado patente. De 1662 a 1669, fecha en que fué nombrado obispo de la diócesis de Condom, sería erróneo considerarlo como un predicador profesional. Sigue siendo un canónigo de Metz con una misión en París, en donde se hace cargo de ciertos asuntos por razón de su ministerio. Por consiguiente, aunque permanezca en París por motivos de trabajo, reside en Metz, donde retorna cuando puede, pasando en Metz, o al menos fuera de París, la mitad de su tiempo.

La confianza unánime del Cabildo le lleva a la dignidad de gran Decano, cargo para el que es elegido el 10 de septiembre de 1664, en Metz, (56), y el día de su toma de posesión, tiene la dicha de ver cómo su padre, integrado en la Iglesia, es nombrado gran Archidiácono, cargo que, a su vez, Bossuet deja vacante.

Este Cabildo, tan diferente para él, le ocasiona otra serie de deberes. Existe una especie de libertad episcopal representada por el duque de Verneuil, que se ha emancipado de sus reglamentos y de la disciplina eclesiástica, oponiendo a Bossuet una tenaz resistencia.

Metz poseía una abadía de Benedictinos, Sainte-Glossinde, donde no podía ser admitido ningún monje que no probara, con testigos, sus títulos-de nobleza.

Una abadesa, Luisa de Foix de Candale, consentía en Sainte-Glossinde los más increíbles desórdenes. Dispensaba del ayuno y de la abstinencia a las religiosas, a condición de que una sola, por turno, ayunara, y era conocida su participación en diferentes actos sociales.

Bossuet y el canónigo Juan Royer fueron nombrados comisarios apostólicos al objeto de informar sobre tales escándalos.

Después de una extensa investigación , decidieron que en Sainte-Glossinde habría de establecerse una nueva comunidad,

según la observancia reformada de la regla de San Benito, y que no se tendría en cuenta más a la nobleza; la abadía debía abrirse para todas las personas que sintieran vocación y reunieran las demás cualidades requeridas.

La abadesa protestó contra esta decisión ante la Santa Sede; la nobleza lorenesa apoyó su causa, y pronto comenzaron a circular libelos en contra de Bossuet. La abadesa prolongó dieciséis años su defensa, hasta que fué expulsada del convento; fué transferida a Ligny, al monasterio de las Ursulinas del que no debía salir jamás.

Cuando Bossuet fué designado obispo de Condom, se encontró con el hecho de que su predecesor, en lucha con las clarisas, había lanzado la interdicción sobre el convento de Nérac, habiendo llegado hasta la excomunión de la Superiora. Esta, recurrió ante el Parlamento de Burdeos considerando abusiva la medida. El obispo elevó su queja al rey, y éste dispuso que el convento fuera sometido al obispo.

El clero de Gascuña tenía necesidad de ser reformado: los curas rurales pasaban por ser ignorantes y perezosos, poco rígidos en su conducta; dejaban caer en ruínas sus iglesias, no hacían catecismos ni instrucciones, no pagaban a sus vicarios, decían sin motivo dos misas por día, con el fin de aumentar sus ingresos.

Bossuet elaboró estatutos conforme a la tradición, ganándose las furias del capítulo, y sólo se llegó a una relativa calma cuando Bossuet renunció, en parte, a sus propuestas.

Del mismo modo, en Meaux, siguió en la dirección espiritual, los principios de unidad que Luis XIV aplicaba a los asuntos del reino, como veremos en el cuarto epígrafe de este capítulo. En todas partes suprimió las exenciones a los conventos, y los sometió a la jurisdicción ordinaria.

Es difícil imaginar el tiempo, el ingenio, el ánimo y la perseverancia que hacía falta emplear en estos asuntos. No cabe duda de que Bossuet se adaptaba a toda esta serie de formalidades agotadoras por necesidad, ya que, como había demostrado, su mayor preocupación, y en donde empleaba toda su paciencia con mucho más tesón, era en las conferencias con los protestantes.

Estas conferencias, que habían comenzado en Metz, no podían, por mucho tiempo, quedar reducidas al marco provinciano. Se transformaron en un tema nacional y universal; fueron, lo que podríamos denominar la gran tarea de Bossuet, la que levantó en él más esperanzas y la que le proporcionó las mayores alegrías y amarguras. Desde sus primeros contactos con el ministro Ferri sintió que la época de las controversias había terminado, y que la única forma de conseguir la conciliación era a través de la unión. Su espíritu, apasionado por la unidad, soñó con la unión de las confesiones protestantes a la Iglesia Romana. Luis XIV, que pretendía conseguir la unidad del reino, quería proceder a la conversión de los protestantes por la vía de la persuasión, y Bossuet, no tuvo inconveniente alguno en formar parte del consejo político constituído al efecto, sirviendo, de este modo, a los intereses temporales del rey, y a los intereses espirituales de la Iglesia.

Sus conversaciones con Ferri, situaron a ambos en un plano de estima, de confianza y de amistad, como se desprende del contenido de una carta que recoge Baumann: "Al tiempo de preguntaros por vuestra salud, os ruego me indiquéis qué día podremos conferenciar juntos. Por mi parte, puede ser desde hoy mismo, pero, de todos modos, me parece bien el día que tengáis tiempo disponible. Yo iré a vuestra casa, y sólo os pido que nos hallemos solos y con entera libertad. Cuidad vuestra salud, y creed en mi absoluta adhesión" (57).

Bossuet, después de cada entrevista, hacía un resumen de la conversación para que Ferri pudiera leerlo. Bossuet lo llevó casi

a reconocer que los dogmas de la Iglesia Católica, sobre los cuales versaban las disputas, dejaban intactos los fundamentos de la salvación, y a medida que se prolongaban las conversaciones las divergencias disminuyeron hasta el punto de llegar a pensarse en una unión próxima. No obstante, los protestantes consideraban que Ferri se dejaba seducir, y los católicos que se le hacían muchas concesiones. Ferri, ante las múltiples cartas anónimas que paralizaban su buena voluntad, renunció a las conferencias, y antes de morir en 1669, escribiendo sus últimas disposiciones, recomendaba el manuscrito de su respuesta a Bossuet, "Réplica a la Refutación del Catecismo", y pedía que su cuerpo "descansase en el cementerio de los de aquella religión que siempre y hasta la muerte había profesado".

A pesar de todo, no se puede pensar que Bossuet hubiere perdido el tiempo con Ferri. De sus disputas dedujo que la obstinación de los calvinistas tenía por causa fundamental, la ignorancia de la verdad. Por lo tanto, debía hacérsela conocer por escritos y no sólamente por coloquios.

Ese fué el origen de la "Exposición de la doctrina de la Iglesia Católica, sobre las materias de controversia", el más importante de sus libros si se consideran los efectos que produjo. Fué traducido al italiano, al alemán, al inglés y al flamenco.

De hecho, la "Exposición" destaca en absoluta limpidez la creencia de la Iglesia sobre los puntos donde "esos señores de la religión sedicente reformada" la desfiguraban. Bossuet justifica los dogmas, en nombre de la tradición, partiendo de los datos de la fe que los calvinistas admitían como los católicos. Pero expone, no demuestra.

Para los protestantes también, pocos años después, compuso su "Tratado de la comunión bajo las dos especies". Los protestantes objetaban que "el cáliz" constituía un obstáculo

para la reunión de las Iglesias. Bossuet reaccionó en su libro contra la falsa importancia que se le atribuía a aquella argumentación.

Los libros de Bossuet operaron conversiones entre los judíos, como la de Rafael Levy; entre los anglicanos, como la de Milord Drummond, Conde de Perth. Su método lograba aclarar las ideas, exponer la verdad y no contrariar las opiniones. Tuvo relaciones con el anatomista danés Nicolo Stenon, que años después, en Florencia, abjuró de la fe luterana. Un sobrino de Stenon, Winslow, también luterano, en octubre de 1699 abjuró en la capilla de Meaux, y tomó el nombre de Benigno.

Fué así como instruyó a los dos hermanos Dangeau, el marqués y su hermano, y a su hijo, el futuro abad de Dangeau. Turenne y su sobrino, el conde de Lorge, tardaron más en convertirse, quisieron grandes explicaciones y valorarlo todo.

Bossuet no se ocupó sólamente de separar a Turenne del calvinismo, aunque sus entrevistas influyeron grávemente sobre su determinación. Su sobrina, la señora de Duras, vaciló hasta 1678. Se decidió cuando hubo asistido, en casa de la condesa de Roye, a la conferencia de Bossuet con Claudio, presidente del Consistorio de Charenton.

Las abjuraciones, singularmente la de Turenne en 1668, fueron un acontecimiento religioso y, además, un acontecimiento político. Las abjuraciones de los gentiles representaban para Luis XIV un triunfo personal, así como la consagración de sus puntos de vista nacionales. Por ello, concibió un gran respeto por Bossuet y constató la valía de aquel doctor que ejercía su magisterio sobre las almas.

Doctor es, podríamos decir, la situación social de Bossuet. Es doctor de la Sorbona y, a su vez, voluntario en la Facultad de Teología, donde preside las tesis, lo que le obliga a lecturas,

dicusiones e informes. Examina libros y califica duramente aquellos que le parecen peligrosos, como fué el caso de un "Opusculum" anónimo que intentaba rehabilitar la moral relajada de los casuistas, según indica Calvet (58). Además, es reconocido como gran maestro de Navarra, por esto, cuando el arzobispo de París, Péréfixe, reunió el sínodo diocesano, el 17 de junio de 1665 (59), que se auguraba tormentoso, solicitó a Bossuet que lo pacificase pronunciando el discurso inaugural. El problema jansenista le inquietaba y apeló a Bossuet (60).

¡Bossuet y el jansenismo! Se ha discutido hasta la saciedad su identificación con el jansenismo (61), siendo muchos los autores, incluso durante su vida, los que lo vincularon con esta doctrina. Sin embargo, habría que matizar mucho sobre esta cuestión. Vamos a intentar aproximarnos a la postura adoptada por Bossuet lo más fielmente posible.

En 1662, en su oración fúnebre del Padre Bourgoing, superior general del Oratorio, y en 1663, en la oración fúnebre de Nicolás Cornet, se manifiesta cláramente sobre la cuestión. Es más, lo declara públicamente al jesuíta La Chaise, confesor del rey: "Es sabido que no soy jansenista", como se hace eco de ello Voltaire en su libro "El siglo de Luis XIV" (62). Respecto al problema doctrinal, Bossuet no duda, condena la doctrina de Jansenio (63) y las argucias de los jansenistas, como condena, a su vez, la moral relajada de los casuistas, contra la que los jansenistas se levantaron. Roger Labrousse, en relación con la cuestión que nos ocupa, indica lo siguiente: "En 1663, al pronunciar la oración fúnebre de Nicolás Cornet, que había sido su regente en el colegio de Navarra, el abate Bossuet trató de colocarse en un justo medio entre lo que él llamaba los "excesos" tanto de los jansenistas como de los jesuítas. No sólo rechazó vigorosamente la indulgencia de los casuistas, sino que condenó también la tendencia de aquellos "que encuentran en todas partes crímenes nuevos y agobian a la debilidad humana reforzando el yugo que Dios nos impone"; pues ¿quién no apercibe que este rigor hincha

la presunción, alimenta el desdén, entretiene un descontento orgulloso y un espíritu de fastuosa singularidad, haciendo que la virtud parezca demasiado pesada, el Evangelio excesivo, el cristianismo imposible?". Por lo cual, "es preciso caminar por el medio" (64).

"No es cierto sin embargo, como se ha afirmado, indica Calvet, que Bossuet fuera con Péréfixe a Port-Royal a sugerir a las religiosas que firmaran el formulario" (65). No se ocupó de esta cuestión más que con la Madre Agnés y con su sobrina, la Madre Angélica de Santa Teresa, deportadas ambas al monasterio de la Visitación. Sus habilidades fracasaron con la primera, si bien, su sobrina sí se dejó persuadir y firmó el indicado formulario (66).

No nos cabe la menor duda de que Bossuet utilizaría todas sus facultades para mantenerse al margen de aquella querella agotadora, por este motivo, el hecho de sobrevenir la paz de la Iglesia en 1669, supuso para él una gran alegría.

No nos olvidemos de la predicación de Bossuet durante este período que discurre entre 1662 y 1669, y que pone fin a su carrera de predicador en París. Predicó Panegíricos, Sermones de circunstancia, Sermones de investidura y de profesión religiosa, ejercicios de ordenantes en San Lázaro durante el año 1663 y en 1669, conferencias familiares a las damas en el locutorio de las Carmelitas y en el Hotel Longueville en 1668. Pero se prodiga poco en ocasiones solemnes: 1665, Adviento en el Louvre; 1666, Cuaresma de Saint Germain; 1668, Adviento de Saint-Thomas del Louvre; 1669, Adviento de Saint-Germain.

Bossuet era consciente de que en 1662 no pudo conseguir las metas que se había fijado, por ello, sin renunciar nunca a sus fines, intenta emplear otro método y otro tono, adaptándose a la predicación en su forma clásica, excluyendo alusiones demasiado directas y vivas, observaciones fuera de medida, fuera de los

límites de las conveniencias sociales, penetrando en las almas a través de la justicia y de la verdad. El partido de los mundanos se acrecentaba, a pesar de la resistencia del de los devotos y de la Reina Madre; la gran querella, la querella decisiva, en la que se trataba de definir el papel y lugar de la religión en la vida del mundo, llegaba a su punto más dificil con el "Tartufo", "Don Juan", y el "Misántropo" de Molière.

Bossuet, en 1665, en el Adviento del Louvre establece su nuevo método, que empleará a fondo en la Cuaresma de 1666. Desde el primer domingo de Adviento se pudo apreciar que su ímpetu no había desaparecido y que se amoldaba a una disciplina más clásica. Hizo soplar sobre la Corte un viento de juicio final, respondiendo a la acusación de hipocresía lanzada por los mundanos contra los devotos, y, dirigiéndose a ellos les dijo: "Ante la cruda luz del juicio final, ¿cómo apareceréis? Hipócritas del mundo, abusadores públicos, venid que se os quite la máscara y se os despoje de ese fardo, no obstante, es preferible dejarlo sobre vosotros con el fin de que parezcáis doblemente horribles, del mismo modo que una mujer fardada es más fea, en la que no se sabe qué disgusta más, si su fardo o su fealdad". Con los hipócritas que engañan al mundo y llegan a veces a engañarse ellos mismos, serán confundidos los insolentes que se vanaglorian de sus crímenes; aunque estén situados en la cima, sean reyes o príncipes, serán librados a la mofa del universo. "Lo vemos todos los días en el mundo, esos pecadores soberbios que, con la faz y la frente de una mujer desenfrenada, osan, ya no digo excusar, sino sostener sus crímenes. Ya no encuentran bastante placer en sus intemperancias, sino que se vanaglorian públicamente. Anuncian sus pecados como Sodoma... y ponen una parte de su grandeza en su libertinaje desenfrenado. Me vienen a la memoria estas bellas palabras de Tácito que, hablando de los excesos de Domiciano después de la llegada de su padre al imperio, dijo que sin mezclarse en los asuntos públicos, empezó a comportarse como hijo de príncipe por sus adulterios y por sus bacanales, nihil quidquan publici muneris attigerat, sed stupris

et adulteriis filium principis agebat". A estos pecadores insolentes, Dios los espera el día del juicio final."¡Cuántos bajarán de sus pedestales! ¡Cuántos buscarán sus antiguos títulos, añorando su grandeza perdida! ¡Haga el Dios que yo adoro, que tantos grandes que me escuchan no pierdan su rango en ese día! ¡Que este augusto monarca no vea caer su corona; que esté al lado de San Luis que le tiende la mano y le enseña su puesto! ¡Oh Dios, que este sitio no esté vacante!" (67).

El segundo domingo, Bossuet se dirige de nuevo contra los libertinos, contra los libertinos de conducta, contra los indiferentes que han postergado la religión. Frente a la caricatura de la religión que han inventado, Bossuet invoca las exigencias de la moral cristiana, tan razonable y tan bella, que "aquel que contradice estas santas leyes se considera enemigo del género humano".

El tercer domingo, debía hablar sobre el honor del mundo, ese falso honor del que los grandes hacen una religión; no subió a la cátedra ese día, porque acompañó en sus últimos momentos a Gaston de Foix que moría de viruela. El último domingo fué consagrado a la necesidad de la penitencia. Este sermón, muy general en sus términos, termina bruscamente con el análisis preciso de una conciencia que, no por casualidad, toma el sitio habitual de la alocución al rey: "Es preciso algo nuevo para conmoveros. Habéis franqueado altivamente las más potentes consideraciones. Esta primera ternura de una conciencia inocente, ¡oh!, ¡de qué forma la habéis endurecido! La penitencia, la comunión, habéis aprendido a profanarla: eso ya no os emociona. Los terribles juicios de Dios que tenían en otro tiempo tanta fuerza para conmoveros y el respeto que le teníais a este trueno, los habéis disipado como un vano temor y os habéis acostumbrado a dormir tranquilo en medio de ese fragor" (68).

Por los sermones de Adviento, Bossuet vuelve a contactar con su auditorio de 1662 y, por este motivo, prepara con esmero la

Cuaresma que debe predicar en 1666. Un acontecimiento importante se produce en el intervalo, la muerte de la Reina Madre. La Corte de luto abandona París y se instala en Saint-Germain, y es allí donde se espera al predicador. Bossuet no debe ignorar hacerlo con disposiciones nuevas. La muerte de la Reina Madre ha disipado las barreras morales que retenían a la joven Corte; la gran fiesta comienza, los placeres van a desbordarse. El carnaval de 1666, a pesar del luto oficial, es el más desenfrenado que se ha visto jamás, y, para escándalo de los devotos, se prolonga durante la Cuaresma y la Semana Santa. Por un capricho, el Rey se traslada de Saint-Germain a Versalles, la ciudad de los placeres; la Corte le sigue; ésta, faltará al sermón, a no ser que el predicador consienta en hacerse oir en Versalles. En sus palabras se advierte cierta amargura. Ha renunciado a las alusiones demasiado directas, pero su predicación, más general, llegará a lo más alto y a lo más profundo de las almas. Hay tal serenidad en el vigor empleado por Bossuet, así como un relativo abandono de toda preocupación personal, que hacen situar a la Cuaresma de Saint-Germain por encima de la del Louvre.

De los sermones que se conservan de esta estación, hay tres que interesan principalmente en la biografía de Bossuet: el sermón sobre el "Honor", pronunciado el 24 de marzo; el sermón sobre el "Hijo Pródigo", pronunciado el 31 de marzo; y el sermón sobre la "Justicia", pronunciado el 18 de abril.

En el sermón sobre el "Honor", critica la vanidad de las gentes de la Corte que, no pudiendo conseguir la grandeza la falsifican. Saquea a los ídolos que se han fabricado, llegando a desafiar incluso sus vicios, llegando hasta desafiarse a ellos mismos. Critica el orgulo de los Faraones que se imaginan que se han creado a ellos mismos. "Aquel que se persuade que es por causa de su industria por lo que se ha establecido y no reflexiona sobre la Providencia divina que lo ha conducido de la mano, no dice como el Faraón... todo este gran dominio es mío, soy el artesano de mi fortuna, y me he hecho a mí mismo. Quien

quiera que se imagine que puede acabar sus negocios por medio de su brazo y por su cabeza, sin remontarse al principio de todas las cosas, se cree a sí mismo un Dios en el fondo de su corazón... Desgracia a aquel que, haciendo recuento de todas las cosas necesarias para llevar a cabo sus empresas, no cuenta ante todo con el socorro de Dios y no le da toda la gloria" (69).

El sermón sobre el "Hijo Pródigo" es un sermón breve y conciso. El Rey no escatimaba ningún placer y la Corte le imitaba. Bossuet, les propone en la aventura del "Hijo Pródigo" un fiel retablo de la vida humana. Sois de aquellos, les dice en suma, que dicen desconocer que la religión viene a solucionar sus vidas privadas y a atrincherar sus placeres. Pero los placeres son vuestros peores enemigos; arruinan las casas y las gentes, matan los cuerpos con las enfermedades nuevas que traen, matan las almas separándolas de Dios. Una vez que la razón queda aprisionada por ese vino humeante, se pierde y no puede volver a Dios, errando de objeto en objeto. La vida de los sentidos es "un movimiento alternativo del apetito al disgusto y del disgusto al apetito, el alma siempre flotando incierta entre el ardor que se enciende y el ardor que se apacigua. Es así como se llega a la servidumbre, por la alianza entre el hábito y el placer. Se llega a ser esclavo del placer, incluso del placer que nos huye y que ya no nos quiere. ¡Ah! desgraciados, que estáis adormecidos sobre el borde del precipicio".

Después de penetrar de esta forma en los últimos rincones del alma, Bossuet invita a la Corte a encontrar la paz a través de la reconciliación con Dios. Vivís aquí, indica, en un gozo aparente, pero en el fondo estáis inquietos por los favores que se os negarán mañana. Os arregláis asilos para la hora de la desgracia, pero esos asilos están en manos de la fortuna. Nada es sólido aquí, no tenéis ninguna excepción ni privilegio contra las miserias comunes, y seríamos demasiado incautos en la historia de la humanidad si necesitásemos que se nos probase esta verdad.

El sermón sobre la "Justicia" es mucho más que una mera acción oratoria, es un verdadero programa de gobierno. Luis XIV había decidido realizar una reforma en la justicia, ocasión que fué aprovechada por Bossuet para pronunciar ante el Rey, sus ministros y consejeros una auténtica lección de ciencia política: "Cuando nombro la justicia, nombro a la vez el lazo sagrado que mantiene la unión de la sociedad humana, el freno necesario de la licencia, el fundamento único de la paz, la equitativa moderación de la autoridad y el sostén saludable de la disciplina. Cuando reina la justicia, se encuentran la fe en los tratados, la seguridad en el comercio, la claridad en los negocios, el orden en la administración; en la tierra reina la tranquilidad, y el mismo cielo, por decirlo así, brilla sobre nosotros más benignamente y nos inspira mejores ideas. La justicia es la virtud principal, y el común ornamento de los hombres de gobierno y de los particulares: manda en los unos y obedece en los otros; encierra a cada uno en sus límites y opone una barrera infranqueable a las violencias y a las usurpaciones... Más si la justicia es la reina de las virtudes morales, no debe aparecer sola: la veréis acompañada en su trono y servida por las tres excelentes virtudes que podemos llamar sus ministros principales, la constancia, la prudencia y la bondad... La justicia debe sujetarse a leyes; de otro modo, su conducta sería irregular; ha de saber distinguir lo falso de lo verdadero en los hechos que le son expuestos; de no hacerlo así, obraría ciegamente en su aplicación; finalmente, debe ser flexible en ciertas ocasiones y dar algún lugar a la indulgencia, pues, de lo contrario, siendo rigurosa, resulta excesiva e insoportable. La constancia le da firmeza en sus leyes; la prudencia la ilumina en las causas; la bondad le hace soportar las miserias y las debilidades: de suerte que la primera la sostiene, la segunda la aplica, la tercera la atempera y el concurso de todas ellas, hácela perfecta y cumplida" (70).

"Habiendo sido definida la justicia, según todos sabéis -indica Bossuet-, como una voluntad constante y perpetua de dar a

cada uno lo que le pertenece, fácil nos será conocer que el hombre justo debe ser fuerte, ya que hasta la firmeza se halla comprendida en la definición de la justicia... Pero hay otra razón que ha obligado a los jurisconsultos a incluir la firmeza en la definición de la justicia; es la de poder oponerla aún más a su enemigo principal, el interés... ¡Oh hombres!, tenéis siempre en los labios a la equidad y a la justicia; en vuestros negocios, en vuestras asambleas, en vuestras conversaciones, oímos resonar continuamente este nombre sagrado; y, por poco que se os perjudique en vuestros intereses, invocaréis al punto a la justicia en vuestro auxilio... Apartémonos de tan gran exceso, guardémonos bien de introducir en este comercio de las cosas humanas abuso tan reprobado por las Sagradas Escrituras, y ruina cierta del derecho y de la justicia: dos medidas, dos balanzas, dos pesos desiguales; una medida larga para exigir lo que se nos debe, y una medida corta para restituir lo que debemos... No puedo menos de reprender aquí, de paso, este abuso común que consiste en pagar religiosamente cierta especie de deudas y en olvidar por completo las demás... Por ejemplo, las deudas de juego son privilegiadas y se hace cuestión de honor el cumplirlas, mientras que no se teme hacer languidecer miserablemente a obreros y mercaderes, únicos que sostienen desde hace tanto tiempo ese esplendor que puedo muy bien llamar doblemente engañador y doblemente de prestado, porque no procede ni de vuestra bolsa ni de vuestra virtud; por lo cual la familia desconsolada que vuestra vanidad reduce al hambre, clama venganza ante Dios contra vuestro lujo... Interés, dios del mundo y de la corte, el más antiguo, el más despreciado y el más inevitable de los engañadores, desde el origen del mundo vienes engañando... En esta corrupción casi universal que el interés ha introducido en el mundo, si aquellos a los que Dios ha colocado en los primeros puestos no aplican todo su poder a sostener a la justicia, reinará la aflicción en la tierra y los fraudes serán infinitos. ¡Oh santa reforma del estado de la justicia, obra digna del gran genio del monarca que nos honra hoy con su audiencia, haga Dios que puedas ser llevada a tan feliz término como prudentemente has

sido emprendida!". Y tras significar, resumiendo, que la justicia debe ser firme e inconmovible, termina, Bossuet, el primer punto del sermón que estamos estudiando, haciendo una clara alusión al derecho divino de los reyes: "Advirtamos aquí, de paso, señores, que el trono real pertenece a Dios, y que los reyes lo ocupan únicamente en nombre suyo. Es cosa magnífica para los reyes, y que nos obliga a reverenciarles con una especie de religión, pero por la que Dios les advierte también de la obligación en que están de ejercer santamente y divinamente su autoridad divina y sagrada" (71).

Sin la prudencia, la justicia está ciega, dirá Bossuet en la segunda parte del sermón. Los magistrados deben escuchar, verificar, investigar, "no basta prestar atención a todo lo que se presenta, es preciso también buscar por sí mismo y marchar delante de la verdad, si queremos conocerla y descubrirla". Los que imparten justicia deben conocer todos los resortes de la máquina que se les ha confiado y tener un corazón recto. El Rey debe conocer siempre la verdad y ceder sólo ante la verdad. "Pensad que los oídos del rey son sagrados y que es profanarlos demasiado indignamente llevar hasta ellos, como hacéis, ya las injustas prevenciones de un odio ciego, ya los perniciosos refinamientos de un falso celo, ya las mentirosas invenciones de una envidia escondida. Infectar los oídos del Rey, es más criminal que envenenar las fuentes públicas, y que robar los tesoros de la nación; puesto que el verdadero tesoro de un Estado es que impere la verdad en el espíritu de su Rey. Vigilad, señores, vuestras palabras, principalmente en la Corte, donde todo es tan importante y delicado. En ella se cumple lo que dice el Sabio: Las palabras encubiertas no se pierden en el aire" (72).

La justicia sin la bondad es cruel, nos dirá Bossuet en el tercero y último de los puntos de este sermón. "Tal es la primera obligación de esta justicia atemperada por la bondad, o sea, soportar las debilidades y perdonar a veces las faltas. La

segunda es mucho mayor, y consiste en evitar la miseria; quiero decir que el hombre justo no debe pedir siempre ni lo que puede ni lo que tiene derecho a exigir de los demás. Hay momentos difíciles en que es una crueldad y una especie de vejación exigir el pago de una deuda, y quiere la justicia que se tenga en cuenta, no sólo la obligación, sino también la situación en que se encuentra el deudor". El príncipe deberá conocer las posibilidades de su pueblo y aliviará sus necesidades, imitando la bondad y la justicia divinas. "Constituye un insulto a la miseria pedir grandes cosas a los humildes; es envilecer la majestad pedir al Altísimo cosas pequeñas... Pero, vos, Señor, que sois en la tierra la imagen viva de aquella Suprema Majestad, imitad su bondad y su justicia, a fin de que el universo admire en vuestra persona sagrada a un rey justo y a un rey salvador, al ejemplo de Jesucristo; a un rey justo que restablece las leyes, a un rey salvador que alivia las miserias" (73).

El "Sermón sobre la Justicia" es, a nuestro juicio, uno de los sermones más significativos e importantes dentro de la carrera oratoria de Bossuet, y lo es no sólo por su contenido, en el que refleja su punto de vista personal sobre esta cuestión, sino por la manera de abordarlo y por el momento en que lo hace. Bossuet se pronuncia sobre el tema que nos ocupa cuando Luis XIV pretende hacer una reforma de la justicia, y, aprovechando la ocasión y siguiendo el método que previamente se había fijado en cuanto a la forma de su predicación se refiere, brinda una serie de máximas al Rey, exige una serie de principios a los magistrados y advierte a la Corte del peligro que supondría el que la verdad no imperase en el espíritu del monarca. Por otra parte, no podemos olvidar que años más tarde, cuando elaboró "La Política sacada de las Sagradas Escrituras", Bossuet, al pronunciarse sobre los "Deberes de la Realeza", dedicó, íntegramente, el contenido del Libro VIII a la Justicia, y en él podemos apreciar que, pese a la distancia en el tiempo, siguen teniendo plena validez para Bossuet las ideas que expuso en el "Sermón sobre la Justicia", ya que, en suma, el Libro VIII de la

"Política" no es más que el desarrollo del sermón predicado en 1666 ante el Rey.

Bossuet no reaparecerá en la cátedra de la Corte hasta 1669, para el Adviento de Saint-Germain. Pero, sucesos importantes se habían producido en el intervalo: la muerte de su padre el 15 de agosto de 1667 en Metz (74); la legitimación de los bastardos se produjo en 1667; y, el "Anfitrión" de Molière en 1668; la opinión pública ya no contaba de la misma manera para Luis XIV. Bossuet, siguiendo su método, se guardó de lanzar alusiones demasiado directas, pero en su sermón sobre el "Endurecimiento", pronunciado en diciembre de 1669, fué neto y firme.

La finalidad perseguida por Bossuet en este sermón era combatir, una vez más, el mortal letargo de las gentes de la Corte, que practicamente se habían convertido en ateos. "La muerte... se insinúa con el alimento que tomamos, con el aire que respiramos, incluso con los remedios que utilizamos para defendernos". El hábito os mantendrá en el vicio; tendréis la vergüenza de la vejez de Salomón. No tendréis más que "arrepentimientos que renuevan todos los crímenes". Abandonaréis un vicio, más otro vendrá a tomar su lugar. La luz del alma se apaga lentamente en ese medio de pecado. Se os llama vivos y estáis muertos.

El sermón termina con esta terrible lección en la que la elocuencia se convierte en audacia. "Señor, ¿de qué os servirá el haber llevado a tan alto grado la gloria de Francia, de haberla hecho tan poderosa por mar y tierra, el haber conseguido por vuestras armas y consejos que el más célebre, el más antiguo, el más noble reino del universo sea también el más temido, si después de haber llenado todo el mundo de vuestro nombre y todas las historias de vuestros hechos, cómo no trabajáis todavía en hechos que puedan ser presentados ante Dios y que merezcan ser escritos en el libro de vuestra vida? ¿Vuestra majestad no ha visto en el Evangelio de hoy la extrañeza del mundo alarmado con

la espera temible del día en que Jesucristo aparecerá en su majestad? Si los astros, si los elementos, si esas grandes obras que Dios parece haber querido construir tan sólidas para hacerlas durar siempre están amenazadas de ruina, ¿qué será de aquellas levantadas por manos mortales? ¿No véis ese fuego devorador que precede al Juez terrible, que destruirá en un mismo día las ciudades y las fortalezas, las ciudadelas, los palacios, las casas de placer, los arsenales, los mármoles, las inscripciones, los títulos y las historias, haciendo un gran fuego y un montón de cenizas todos los monumentos de los reyes? ¿Podemos imaginar la grandeza de lo que un día no será más que polvo? Es preciso llenar otros fastos y otros anales" (75).

Todo lo que el Rey amaba, todo aquello sobre lo que había establecido su grandeza, Bossuet lo reduce a polvo en este sermón, demostrando, de nuevo, que no carecía del valor necesario para someter a la meditación de Luis XIV cualquier tipo de cuestión encaminada a fijar la directriz moral del reino.

Pero hay todavía otro trazo, el último, que es preciso recordar en el Adviento de Saint-Germain, y que señala el final de las predicaciones de Bossuet.

El día de Navidad, clausurando el Adviento y despidiéndose de la Corte, Bossuet confiesa su inquietud; tiene miedo de que Dios se canse del espectáculo que ésta produce y que el año venidero sea funesto para Francia. Se guardará de hacer malos presagios, pero, ¿cómo tolerar ese furor de diversión que se ha instalado en la Corte? Enmascararse, disfrazarse, bailar, correr, ir de aquí para allá, el carnaval prolongado hasta la Cuaresma y convertido en el gran momento de la vida. "Y mientras que vosotros no empleáis vuestras riquezas más que para el placer... los pobres mueren de hambre y frío".

Es así como Bossuet, discípulo de Vicente de Paul, termina su carrera de predicador en París, la termina del mismo modo que

la había comenzado, defendiendo la causa de los pobres ante el Rey y la Corte.

III.- PRECEPTOR REAL.

El diez de septiembre de 1669, según Calvet (76), o el día trece del mismo mes y año, según Champailler (77), Bossuet fué nombrado obispo de Condom. Inmediatamente y sin esperar sus bulas, presenta su dimisión como canónigo y decano de Metz. El dieciséis de noviembre, pronuncia la oración fúnebre de Enriqueta de Francia, reina de Inglaterra. Será en lo sucesivo la gran voz que se hará oir en las circunstancias solemnes, en todas aquellas circunstancias en las que la palabra atraerá la atención de la nación. Mientras se prepara para su consagración y para la administración de la diócesis en la que va a residir, recibe una gran alegría, Enriqueta de Inglaterra, duquesa de Orleans, prototipo de la frivolidad de esa Corte que tanto criticó, le pide que le instruya en la vida cristiana. Las entrevistas que se producen por esta causa, presididas por una gran sinceridad, conmueven y acercan a Bossuet a la duquesa, hasta que, de forma súbita, y a la vuelta de un viaje a Inglaterra, muere. El veintiuno de agosto de 1670, Bossuet pronuncia su Oración Fúnebre. Mientras tanto el Rey se preocupa en nombrar un preceptor para el Delfín, función que habrá de ser compartida con el Duque de Montausier. Entre los cien candidatos que se le propusieron, eligió a Bossuet, probablemente impresionado por los puntos de vista políticos que se apreciaban en la "Oración Fúnebre de la Reina de Inglaterra".

En el exordio de esta oración fúnebre, quizás el más imponente que ha dado comienzo a un discurso religioso, Bossuet, dirigiéndose al duque de Orleans, hermano de Luis XIV y consorte de Enriqueta de Inglaterra, esboza el principio del derecho divino. Nos adelanta lo que años más tarde sostendrá en la "Política": "Dios es el rey de los reyes: a él corresponde

instruirlos y modelarlos como a ministros suyos". Está manifestando que todos los poderes humanos no son más que emanaciones del primer poder y que el poder del soberano temporal es únicamente una delegación de la autoridad divina, y lo dice con estas palabras: "SEÑOR: Aquel que reina en los cielos, y del que dependen todos los imperios; aquel a quien únicamente pertenecen la gloria, la majestad y la independencia, es también el único que se glorifica dictando ley a los reyes y dándoles, cuando le place, grandes y terribles lecciones. Ora levante los tronos, ora los humille, ora comunique su poder a los príncipes, ora lo recoja en sí mismo, dejándoles solamente su propia debilidad, siempre les enseña sus deberes de una manera soberana y digna de Él. Porque al darles su poder les ordena que lo usen como lo emplea Él mismo, para el bien del mundo; y al retirárselos les hace ver que toda su majestad es prestada, y que, por estar sentados en el trono no dejan de encontrarse bajo su mano y suprema autoridad. Así es que no instruye a los príncipes con discursos y palabras solamente, sino que también con hechos y con ejemplos. Et nunc, reges, intelligite: erudimini, qui judicatis terram. Y ahora, oh reyes, entended: instruíos vosotros, jueces de la tierra". Pero, no sólo se refiere al principio del derecho divino en esta oración, se pronuncia también sobre la multitud de sectas en que se han dividido los protestantes, cuestión a la que dedicaría en 1688 una especial atención en la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes": "Así, pues, los calvinistas, más atrevidos que los luteranos, dieron lugar a la aparición de los socinianos, cuyo partido engrosaban diariamente. Del mismo tronco brotaron las infinitas sectas de los anabaptistas, y sus opiniones, mezclándose con las de los calvinistas, dieron vida a los independientes, que no han tenido límites, entre los que se encuentran los tembladores, gentes fanáticas que creen que todos sus desvaríos les son inspirados; y los llamados buscadores, porque mil setecientos años después de Jesucristo, buscan todavía la religión y no tienen punto de reposo. Así es, señores, como los espíritus, una vez agitados, cayendo de ruinas en ruinas, se

han dividido en tantas sectas". Es más, sienta las bases sobre lo que considera debe ser la unidad de la Iglesia, de las que se serviría cuando se cuestionó el derecho de regalía, pronunciando el 9 de noviembre de 1681 su célebre sermón "Sobre la Unidad de la Iglesia", y haciendo una clara distinción entre el poder temporal y el espiritual, ya que, si bien ambos tienen su origen en la voluntad de Dios, son independientes el uno del otro: "¿Qué es el episcopado cuando se separa de la Iglesia, que es su todo, así como de la Santa Sede, que es su centro, para contra su naturaleza unirse a la realeza como a su jefe? Estos dos poderes de orden tan diferente no se unen, sino que mutuamente se estorban cuando se les confunde en uno solo; y la majestad de los reyes de Inglaterra hubiese permanecido más inviolable, si, contenta con sus sagrados derechos, no hubiera querido llamar a sí los derechos y autoridad de la Iglesia". Además, relaciona entre sí a la Iglesia con el Estado, cuestión que muchos años más tarde desarrollará ampliamente en la "Política" al tratar el tema de la situación de la Religión en el Estado: "Así, pues, cuando esta piadosa princesa servía a la Iglesia, creía servir al Estado; creía asegurar súbditos al rey al conservar fieles a Dios". Por último, y refiriéndose a la Providencia, apuntará la idea matriz que inspirará todo el sistema del "Discurso sobre la Historia Universal": "Más que nunca se sometió la reina a esta mano soberana, que desde lo más alto de los cielos tiene las riendas de los imperios; y, desdeñando los tronos que pueden ser usurpados, dedicó todo su anhelo al trono en que no se teme tener iguales, y sin envidia se ve a los competidores" (78). Por todo lo anterior, podemos apreciar que Bossuet a los 42 años ya tenía fraguada en su mente una serie de principios que, si bien no podemos definir como un verdadero sistema, revelaban, en cierto modo, sus diferentes puntos de vista políticos, y consideramos que posiblemente fuera éste el motivo por el que Luis XIV se decidió a elegirlo para el cargo de preceptor.

Bossuet aceptó sus nuevas funciones seculares, así como el cargo que se le ofrecía en la Corte, el día cinco de septiembre

de 1670, siendo consagrado obispo de Condom el día veintisiete del mismo mes y año ante la asamblea del clero de Francia (79).

De esta forma se convertía en una de las personalidades más influyentes del reino, y al no poder permanecer en Condom ni administrar, por tanto, su diócesis, presenta su dimisión el treinta y uno de octubre de 1671 (80), renunciando a sus ocupaciones de predicador y doctor, entregándose de lleno a su nueva tarea, la de formar al heredero del trono.

Ser preceptor del Delfín era una tarea de suma importancia, ya que ponía al que estaba investido de tal función en contacto directo con el Rey y permitía no sólo ganar su confianza, sino que la misma fuese fuente de posibles favores.

Por su parte, "la Academia francesa pretendía contarlo entre sus miembros, como dice Calvet, ya que su director, Charpentier, al recibirlo el ocho de junio de 1671, remarcó su agradable apariencia de corazón y semblante, felicitando al preceptor por su incorporación, tras considerar la misma como motivo de júbilo. En su agradecimiento, Bossuet, después de pronunciar unas bellas palabras sobre el papel de la Academia, se entregó a elogiar la figura del Rey de forma entusiasta, amplia y total" (81).

Su cargo de preceptor estaba retribuído con una renta de cincuenta mil libras, pero además de sus haberes de preceptor gozaba de los deven gos de tres beneficios: Gassicourt, que había defendido con largos procesos; Saint-Étienne du Plessis-Grimoult (25 de noviembre de 1671); y Saint-Lucien de Beauvais (14 de agosto de 1672), lo que provocó los reproches del Mariscal de Bellefonds, a quien Bossuet respondió el nueve de septiembre de 1672 con una carta que nos da muestras de su franqueza, y que en cierto modo lo encuadra: "No me encuentro aún bastante hábil para hallar todo lo necesario teniendo únicamente lo necesario; y perdería la mitad de mi espíritu si viviese con estrecheces en mi casa" (82).

En efecto, tiene otras cosas que hacer. Las misiones de confianza acuden a él. Se le encarga de la preparación espiritual de Luisa de La Vallière cuya presencia en la Corte no dejaba de ser para el Rey un mudo reproche y para la favorita una sorda amenaza. Bossuet pronunció el 4 de junio de 1675 un sermón por la profesión de Luisa de La Vallière, duquesa de Vanjours, ingresando ésta a continuación, y por voluntad propia, en el Carmelo (83).

Desde este momento, a pesar de su dignidad y de su cargo, Bossuet se distancia de la Corte. Comienza a reunirse con eclesiásticos y con laicos de gran preparación. Estas reuniones, en las que se tratan cuestiones de especial interés, pronto toman una forma regular y se mantienen varios días por semana. En ellas se lee y se comenta la Biblia, particularmente a los profetas, siendo este el motivo por el que, cuando se referían a ellas, se las denominase "El pequeño Concilio". Estas conferencias o reuniones se prolongaron hasta que Bossuet se marchó a Meaux, cuando fué nombrado obispo de aquella diócesis, y participaron en ellas y en diferentes fechas una serie de personas de gran relevancia para la vida de Francia: Fléchier, Fleury, de la Broue, Mabillon, Fénelon, Langeron, Renaudot, Cordemoy, de Saint-Luc, Nicolas Thoinard, de Choisy, La Bruyère. Cenaban en casa de Bossuet, en una mesa sobria, pero cordial; paseaban, hablaban y discutían diferentes puntos de vista; el resultado de las conferencias, cuando era importante, era recogido por Fleury y consignado al margen de la Biblia por Bossuet.

A pesar suyo, tuvo que volver a la Corte y hacerse cargo de una difícil cuestión. En la Cuaresma de 1675, un sacerdote se negó a dar la absolución a Madame de Montespan por causa de su conducta escandalosa. La marquesa, que quería festejar la Pascua, tuvo un arrebato y apeló al Rey. El Rey, preocupado, efectuó algunas consultas, y entre las diferentes opiniones que solicitó se encontraba la de Bossuet, al que tenía en gran consideración. Bossuet no vaciló: el escándalo era público; el Rey y la favorita

no podían festejar la Pascua a no ser que dieran una prueba pública de su buena voluntad, es decir, debían separarse. El Rey aceptó la indicación de Bossuet y la marquesa se retiró a un convento para hacer penitencia. Posteriormente, Luis XIV tuvo que ausentarse de la Corte y reunirse con sus ejércitos al objeto de iniciar la campaña militar de Flandes, pero antes de partir solicitó a Bossuet que prestase auxilio espiritual a Madame de Montespan. Bossuet aceptó esta tarea y aprovechó para darle ánimos al Rey en su perseverancia, rogándole, además, que disminuyese la presión de los impuestos, como se desprende del contenido de dos cartas escritas por Bossuet, la primera del mes de mayo de 1675 (84), y la segunda fechada en Saint-Germain a 10 de julio del mismo año (85).

Esta, digamos, misión no llegó a buen fin, ya que, cuando Bossuet fué al encuentro del Rey en Luzarches, cuando volvía de Flandes, éste no le dijo nada, pero su callada presencia y la gravedad de su gesto hablaron tan claro que no hacían falta palabras. En efecto, había ordenado que la favorita le esperara en Versalles. Bossuet, aceptó lo irreparable y el Padre de la Chaise entró en funciones. El preceptor ya no tendría a su cargo la conciencia del Rey. ¿Fué esta la causa de su enfermedad y el motivo por el que dejó la educación del Delfín en manos del subpreceptor Daniel Hüet? No lo sabemos, pero de lo que no cabe duda alguna es de que esta situación le afectaría mucho más que los contratiempos de otras ocasiones.

Estas facetas de la vida de Bossuet en la Corte no deben hacernos olvidar que su ocupación principal era la educación del Delfín. Bossuet se entregó en cuerpo y alma a su función, no como su predecesor Périgny, que incluso perdió la salud, pero si hasta el punto de renunciar a trabajos tan absorbentes como la predicación. Se obligó a enseñárselo todo personalmente, excepción hecha de las matemáticas y de la física, de las cuales, sin embargo, fijó el método; y sólo en situaciones de extrema enfermedad delegaba sus funciones en el subpreceptor, no sin

antes haberle dejado fijada la tarea a seguir.

Ha habido diferentes opiniones a la hora de apreciar los métodos empleados por Bossuet y los resultados que se obtuvieron, ya que éstos no estuvieron en consonancia con los esfuerzos que se emplearon. Pero sería conveniente, antes de cualquier pronunciamiento, que prestásemos atención al plan de estudios trazado por Bossuet y del que da puntual información al Papa Inocencia XI, padrino del Delfín, en una carta fechada el 8 de marzo de 1679 (86). La instrucción del Delfín se revela, según el contenido de la carta, como una educación realista que supo desembarazarse de la pedantería, teniendo como meta, única y exclusivamente, la formación del futuro Rey de Francia.

Por voluntad del Rey, el Delfín ha sido sometido a un plan que no le deja un sólo día sin ocupación. "Estableció por ley á los estudios de este Principe, no permitirle pasase dia alguno sin estudiar... Como la vida de los Principes es una continua ocupación, no teniendo dia alguno libre de grandes cuidados, es muy conveniente se exerciten desde su infancia en todas las ocupaciones de la mayor seriedad, y disponer con industria se apliquen cada dia por espacio de algunas horas, á fin de que su espiritu, luego que se entreguen á los negocios, se halle ya habituado al trabajo, y todo acostumbrado á las cosas de mayor gravedad" (87).

La religión es el fundamento de toda la educación, se imparte una lección diaria. El maestro enseña al alumno que piedad, bondad y justicia son inseparables, y que el rey piadoso será bueno para su pueblo y justo en todos sus asuntos. La fuente de toda la instrucción se encuentra en el Evangelio y en la Biblia. Se lee el Evangelio de pié, descubierto, y si el alumno se distrae durante la lectura se le despoja del libro para imprimir en su espíritu la reverencia que se debe a los textos sagrados; de la Biblia, se leen las historias de los reyes y de los profetas, y se explica la forma en la que son llamados los

malos reyes al orden por los profetas, y el modo en que son corregidos por Dios. "El estudio de cada dia por mañana, y tarde se princiaba por las cosas sagradas: y el Principe se estaba con la cabeza descubierta, mientras duraba esta lección, oyendo y entendiendola con sumo respeto... Logré á fuerza de la repeticion, que estas tres palabras, piedad, bondad, y justicia, con toda su conexion, se le imprimiesen indeleblemente en su memoria... Sabía yá el Principe todas las historias del antiguo, y nuevo Testamento: muchas veces las recitaba... Siendo yá un poco mas adulto, leyó el Evangelio, los hechos de los Apostoles, y los principios de la Iglesia... Si leyendo el Evangelio mostraba acaso el Principe tener divertido el pensamiento en otra cosa, ó no tener toda la atencion y reverencia debida á esta lectura, le quitaba yo de improviso el libro, para darle á entender se debia leer con respeto... Despues de haber leido muchas veces el Evangelio, le dí á leer las historias del antiguo Testamento, y principalmente la de los Reyes, en la qual hice reflexionase, que contra los mismos Reyes executó Dios los mayores castigos, y quiso quedase perpetua memoria de sus severisimas venganzas exercitadas contra ellos..." (88).

Con respecto a la gramática, el maestro deja a un lado las curiosidades de etimología y de filosofía, donde Périgny perdió mucho tiempo; le enseñã la gramática latina y francesa. El alumno toma contacto con la sabiduría pagana, respetuosa con la religión y con la dignidad del hombre, incompleta a pesar de todo sin la Revelación. Bossuet no le hizo conocer a los autores mediante la lectura de parte de sus obras, sino a través de obras enteras, para que pudiese juzgar con más conocimiento tanto el conjunto como los detalles. El Delfín hizo notar sus preferencias por Salustio y César, por lo que a historiadores se refiere, y supo apreciar, entre los poetas, a Virgilio y a Terencio, especialmente a este último por el análisis detallado de las costumbres que realizaba. "¿Qué importa referir los estudios Gramaticales? No me detendré mucho en esto. Fue pues mi principal cuidadosa solicitud hacer conociese el Principe en primer lugar,

la propiedad, y despues la elegancia de los idiomas Latino y Francés... En la leccion de estos Autores jamás me separé de mi principal designio, que era hacer utilizasen y sirviesen todos sus estudios á adquirirle juntamente con la piedad la noticia de las costumbres, y la de la politica. Le hacia conocer en los abominables mysterios de los gentiles, y en las fabulas de su Theología las profundas tinieblas en las que estaban sumergidos, siguiendo sus propias falsas luces... También le hacia observar, que aunque los gentiles vivian engañados, tenian no obstante un profundo respeto á las cosas que reputaban por sagradas... En todo lo demás hacia estas observaciones, no como lecciones, sí solo como discursos familiares, y esto facilitaba entrasen mas gratamente en su ánimo... No me pareció á proposito hacerle leer las obras de los Autores separadas en muchas partes. Hice leyese qualquiera obra toda entera continuadamente, y como sin descansar, á fin de que poco á poco se habituase, no á considerar todas las cosas en particular, sino la série de ellas, y el fin principal de una obra, descubriendolo todo de una vez, y la conexion de todas sus partes. Entre los Poetas, los que agradaron con especialidad al Serenisimo Delfin, son Virgilio, y Terencio: y entre los Historicos, Salustio, y Cesar" (89).

Por lo que se refiere a la geografía, Bossuet indicó lo siguiente: "Entre todas estas ocupaciones vimos la Geografia, como por recreacion, y como haciendo viage: discurriamos ya pasando el apacible rio, ya costeando las riberas del mar, y navegando tierra á tierra: despues internados hasta el golfo, surcando las hinchadas ondas, penetrabamos los espacios mediterraneos, los puertos, y ciudades; pero no los discurriamos, como harian los pasageros, sin curiosidad, sino exâminandolo todo, inquiriendo el conocimiento de las costumbres, especialmente las de Francia, y deteniendonos en las Ciudades mas famosas para adquirir noticia de las opuestas inclinaciones, y humores contrarios de tantos pueblos diferentes de que se compone esta belicosa é inquieta nacion: lo qual, unido á la vasta amplitud de un Reyno tan populoso, manifestaba al Serenisimo

Delphin, que no se podia gobernar rectamente, sino es con una profunda sabiduria" (90).

"Finalmente, le enseñé la historia, prosigue Bossuet; y asi como esta es la maestra de la vida humana, y de la politica, procuré con suma vigilancia se instruyese en ella con toda exâctitud; pero principalmente puse la atencion en enseñarle la de la Francia, que es la suya propia. Pero no le permití la fatiga de revolver, y escudriñar los libros; y exceptuados algunos Autores de la nacion, como son Filipo de Commines, y el Bellai, de los quales dispuse leyese los mas selectos lugares, yo mismo me dediqué á acudir á los manantiales, y saqué de los Autores mas aprobados lo que mas podia conducir á hacerle comprehender la série de los sucesos, y cosas. Le referia yo en voz viva quanto podia retener con facilidad en la memoria. Hacia lo repitiese; escribialo el Principe en francés, y despues lo traducía en latin: esto le servia de tema, y yo corregia con igual atencion sus traduciones francesa, y latina. El sabado repasaba el Principe seguidamente quanto habia compuesto en toda la semana: y creciendo la obra, la dividí, juntamente con él, en diferentes tomos, y de este modo la recorria toda muchisimas veces de mi orden. De esto resultó, que con la continuacion de escribir nuestra historia, compuesta de mano y estilo del Principe en idioma latîno, y frances juntamente, llegase hasta la de los Reynos mas remotos... No descendiamos con todo eso á descripcion muy difusa de las cosas de poco momento, ni nos deteniamos en la rigorosa averiguacion de las que no sirven mas que de curiosidad; pero si anotabamos las costumbres buenas y las malas de la nacion, los estatutos de los antiguos, las leyes fundamentales, las mutaciones grandes y sus causas, el secreto de los consejos, los sucesos inopinados, para acostumbrar y disponer su animo: de modo, que asi quedase prevenido para quanto pudiese suceder... Mas para que el Principe aprendiese de la historia el modo de regir y gobernar las cosas y asuntos del Reyno, procuré, en los lugares en que aparecia el peligro de exponerlo á la ruina, exâminar muy bien todas las circunstancias, para resolver

y determinar, (como se practicaria en un Consejo,) lo que se debiera hacer en semejantes ocasiones, pidiendole su parecer para ver lo que deliberaria". Además de seleccionar una serie de supuestos particulares que estudia y analiza con su alumno, al igual que se hiciera en un consejo, Bossuet siempre se remite en la enseñanza de esta disciplina al modelo de los reyes, particularmente a la figura de Luis IX, tan apasionado a la hora de servir a Dios y a la grandeza de Francia: "Finalmente, aunque es cierto que de toda la historia de nuestros Reyes tomamos exemplo para la vida y costumbres, solo proponemos á San Luis por modelo y dechado de un Rey perfecto" (91).

En filosofía, el preceptor dejó a un lado las cosas evidentes que había enseñado de forma positiva, así como las que expuso sin espíritu sistemático y de forma paralela. El verdadero fruto de la filosofía es, para Bossuet, enseñar al hombre a conocerse a sí mismo, y por medio de este conocimiento elevarse hasta el conocimiento de Dios. Por este motivo, compuso para instruir en esta materia al Delfín el tratado denominado "Del conocimiento de Dios y de sí mismo". "Por lo que mira á las cosas pertenecientes á la Philosophía, escribe Bossuet, se las distribuí de tal manera, que las que son agenas de toda duda, y utiles á la vida, puedan mostrarsele con toda seriedad, y con la certeza de sus principios. En quanto á las que solamente se fundan en opinion y acerca de aquellas que se disputan, me contenté con referirselas á modo de Historia, juzgando como propio de su dignidad oír las dos partes, y el proteger igualmente á sus defensores, sin intervenir en sus contiendas: porque el que nació para el mando y gobierno, debe aprender á usar de el acertado juicio, y no á perderse en el litigio. Pero despues de haber considerado que la Philosophía consiste principalmente en atraher á sí mismo el ánimo para elevarlo como por una firmisima y segura escala hasta hallar á Dios... formé un Tratado de el conocimiento de Dios y de sí mismo, en el qual explico la maravillosa fabrica del cuerpo, y la celestial naturaleza del alma, por el camino cierto de las cosas que cada

uno experimenta en sí mismo". Para enseñar a su alumno el arte de razonar le instruyó en la lógica, pasando después a la retórica que es el arte de dar movimiento y color al razonamiento. En cuanto a la moral, la extrajo pura y simplemente de la Biblia y del Evangelio. A estas nociones de filosofía, creyó deber añadir elementos de jurisprudencia, poniendo de relieve los principios generales del derecho y las reglas de la vida civil (92).

No enseñó personalmente la física, la historia natural, la geometría ni las matemáticas, las hizo dar por un buen maestro, al que impuso como norma evitar las curiosidades y llegar al fondo de las cosas a través de las experiencias.

Para completar toda esta serie de estudios, Bossuet añadió a este programa tres disciplinas que constituían una enseñanza superior: una filosofía de la historia, "Discurso sobre la Historia Universal"; un estudio de principios de política, "La Política sacada de la Sagrada Escritura"; y un estudio del Estado del reino y de Europa, un tablero de las instituciones y de las leyes, así como de los tratados. Bossuet consideraba que cuando el príncipe culminara su estudio con el contenido de las tres materias indicadas, estaría en condiciones de afrontar sus diferentes funciones, en las que, por medio de la práctica, acabaría su formación. "Ahora que el curso de sus estudios está quasi al fin, creí debia yo trabajar principalmente sobre tres cosas esenciales. Primeramente, en una historia universal que tuviese dos partes, de las quales la primera comprehendiese desde el principio del mundo hasta la caída del antiguo Imperio Romano, principio y coronacion de Carlo Magno; y la segunda, desde este nuevo Imperio, establecido por los franceses... Por la segunda obra se descubren los secretos de la politica, las máxîmas del gobierno, y los manantiales de la Ley, y del Derecho, en la doctrina y exemplos de la Sagrada Escritura... La tercera obra comprehende las leyes, y las costumbres particulares del Reyno de Francia. Poniendo este Reyno en comparacion con todos los demás, se manifiesta á los ojos del Principe todo el estado de la

Christiandad, y tambien el de toda la Europa" (93)

El programa era francamente admirable, quizás demasiado rico, demasiado suntuoso. Muchos sabios se movían alrededor del niño. Montausier no le dejaba respirar un solo minuto, no dudando en pegarle cuando se distraía. Y por la noche, antes de acostarse, debía repetir las lecciones de todo el día. Un niño genial sometido a este plan de estudios habría hecho grandes progresos, pero el Delfín "no era un intelectual", como nos dice Victor Giraud (94). Espíritu claro, recto, sensato, realista, le costaba mucho moverse en la abstracción y perseverar en el esfuerzo. A pesar de todo terminó aprendiendo muchas cosas y cuando terminó su formación demostró sentido común y valentía. Pero, ¿cuáles fueron sus aptitudes? Las habría demostrado si hubiera reinado, y nunca llego a hacerlo.

No podemos dejar de significar que Bossuet, por causa del preceptorado, y a sus cuarenta y cinco años, tuvo que reemprender sus estudios clásicos. Los autores antiguos vueltos a leer a esa edad, enriquecida con las experiencias de la vida, le parecieron nuevos; descubrió en éllos, como señala a Inocencio XI en su carta, la vieja sabiduría, y concibió un respeto más preciso por aquel fondo permanente de razón y de bondad, logrando realizar la síntesis entre la sabiduría cristiana y la pagana, alcanzando, en aquel momento, su plenitud y equilibrio.

Las funciones de preceptor llegaban a su fin. La boda de su alumno con la princesa de Baviera se celebró en Châlons el día 7 de marzo de 1680. Bossuet fué nombrado dos meses antes, el 8 de enero, primer limosnero de la Delfina (95), encargándosele, además, su traslado desde Alsalcia a Versalles. "Designado primer limosnero de la Delfina, duquesa de Borgoña -dice Baumann- prestará juramento, según el uso, de rodillas. Represéntese el espectáculo del gran obispo, con sus cabellos blancos, arrodillado delante de esa chiquilla ¡Oh señor -exclamó ella-, me confunde veros en esa posición!" (96).

IV.- OBISPO DE MEAUX.

El matrimonio del Delfín puso término a las funciones del preceptor, y el cargo de limosnero de la Delfina no dejaba de ser más que un título honorífico.

Bossuet era obispo, pero no contaba con diócesis. Los obispados de Beauvais y de Châlons quedaron vacantes, obispados a los que no pudo optar por causa de su origen. Se le nombró obispo de Meaux el 2 de mayo de 1681 (97). Obispado modesto, humilde recompensa por tantos servicios. Pero, aunque Bossuet forzaba a la estima por su carácter y a la admiración por lo extenso de su saber, había dejado constancia de que no poseía el espíritu de la Corte, no sabía adivinar lo que sería grato al Rey, y había manifestado en contadas ocasiones su independencia. Se le hizo ver que Meaux estaba próximo a Versalles y que siendo el ordinario de aquella diócesis podría visitar la Corte y efectuar sus funciones de limosnero, todo ello sin faltar a la regla de la residencia que le era tan querida.

Antes de tomar posesión de su diócesis, Bossuet debió prestar toda su atención a un espinoso asunto que amenazaba turbar profundamente a la Iglesia de Francia: el asunto de la "Regalía". Las circunstancias que llevaron a Bossuet a convertirse en el portavoz del galicanismo, son, a nuestro juicio, de tal importancia, que consideramos merecen una especial atención en el período de la vida de Bossuet que estamos contemplando (98).

Podríamos afirmar, en general, que las Iglesias de los países católicos profesan, en la actualidad, las mismas creencias y se someten a la autoridad de Roma en lo referente a cuestiones de dogma y disciplina. Pero, bajo el Antiguo Régimen la situación era distinta: la Iglesia de Francia tenía máximas distintas a la Iglesia de Roma, máximas que si bien no rompían la unidad del mundo católico, marcaban, nétamente, notables diferencias entre

ambas.

Entre los teólogos, algunos, como los ultramontanos, Bellarmino particularmente, sostenían la tesis de que el poder de los papas prevalecía sobre el poder temporal: el papa era el soberano universal que podía disponer de los tronos y desligar a los súbditos del deber de fidelidad. Otros, en cambio, los galicanos, apoyándose en el Evangelio: "Mi reino no es de este mundo... Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", separaban el poder civil de la autoridad espiritual. Ambos poderes debían estar aliados, pero tenían que ser independientes. Frente a la Iglesia se encontraba el Estado que recibía directamente de Dios el poder para proteger y constreñir.

Además del principio de la independencia del poder temporal de los reyes con respecto a la Santa Sede, el galicanismo se caracterizaba por propugnar otras dos cuestiones capitales: por la primera, concerniente a la jurisdicción episcopal, se mantenía, en suma, que los obispos eran los vicarios de Jesucrito y procedían directamente de Jesucristo, siendo el Papa el primero de ellos; refiriéndose, la segunda, a la autoridad de los Concilios. En efecto, según la doctrina ultramontana, que era la de Roma, el papa, sucesor de Pedro y vicario de Jesucristo, era el único representante de Jesucristo y delegaba en los obispos parte de su autoridad. Los galicanos, por su parte, respondían que Jesucristo había dado a Pedro la primacía, pero también dió a todos los apóstoles, al igual que a Pedro, el derecho de enseñar en su nombre, el derecho de atar y desatar, por esta razón, los obispos eran los sucesores directos de los apóstoles en todos los países evangelizados por ellos. Se convertían, por tanto, en vicarios de Jesucristo, y no en simples representantes del papa. Los galicanos no podían, en consecuencia con el principio anterior, reconocer la infalibilidad del papa, ya que éste sólo era el primero entre un conjunto de iguales. Afirmaban, por ello, que las decisiones papales no se convertían en dogma ni en artículo de fé automáticamente, sólo lo hacían después de

recibir el consentimiento de todas las Iglesias reunidas en Concilio. La infalibilidad correspondía a la Iglesia universal y no al Papa, del mismo modo que la autoridad del Concilio era superior a la del Papa.

La dificultad que presentaba el galicanismo para la Iglesia de Francia consistía en conciliar, de acuerdo con su doctrina, las obligaciones políticas hacia el Estado con los deberes hacia la Santa Sede, y a este respecto hay que tener en cuenta que Roma no estaba en la línea de admitir que un poder temporal se interpusiera entre la autoridad de Pedro y su Iglesia.

Por su parte, el rey de Francia, que creía recibir su corona directamente de Dios, entendía que era el amo absoluto en su reino. Pero, no dejaba de ser miembro de la Iglesia, cuyo jefe residía en el exterior y era, a su vez, superior jerárquico de los obispos de Francia y pastor soberano de los católicos franceses. ¿Cómo podría hacer compatibles sus derechos y pretensiones como monarca, con sus deberes como hijo de la Iglesia? ¿Cómo permitiría que sus obispos y súbditos prestasen la obediencia debida, por un lado a la realeza, y por otro al papado? Este problema recibió a través del tiempo soluciones parciales, en las que la monarquía disponía, por colación, de los beneficios de gran parte de los bienes de la Iglesia. Por otro lado, la realeza estaba protegida contra todo tipo de injerencia ultramontana, ya que las máximas del galicanismo se habían convertido en leyes del Estado, y la Iglesia de Francia se sostenía en el Rey para defender contra Roma sus "derechos, libertades y franquicias".

En 1673, un edicto reafirmó el derecho de regalía, en virtud del cual los reyes de Francia cuando vacaba un obispado percibían las rentas correspondientes y proveían los beneficios hasta que el nuevo titular prestaba juramento de fidelidad. Esto, que en realidad podría considerarse como una situación de hecho abusiva, se presentaba por los servidores de la corona como un derecho

inalienable e imprescriptible. Enrique IV había obviado dificultades usando moderadamente estas prerrogativas tradicionales; Luis XIV, lejos de atenerse a estos procedimientos de prudencia, quiso ampliar la regalía extendiéndola a todo el reino. Varios obispos se opusieron a las pretensiones reales, en particular los de Pamiers y de Alet, Francisco de Caulet y Nicolás Pavillón respectivamente, que rehusaron investir a los "designados para la regalía", es decir, a los beneficiarios nombrados por el rey, y acudieron a la autoridad del Papa Inocencio XI, el cual, mediante una carta dirigida a Luis XIV en marzo de 1678, declaró que no podía dejar se despojara de sus libertades a las iglesias que acababan de ser sometidas a la regalía, convirtiéndose la cuestión en un episodio de la lucha entre el Sacerdocio y el Imperio.

Podríamos decir que todas las instituciones se alertaron y se pusieron en movimiento: jansenistas contra jesuítas, ministros y consejeros contra Roma, etc. El Rey, mientras tanto, no se decidía a contestar al Papa. Lo hizo al cabo de varios meses, reafirmándose en su declaración. Los incidentes se sucedieron en Pamiers, lo que decidió al Papa a tomar bajo su protección al obispo y remitir una segunda carta a Luis XIV, que al no ser contestada, provocó una tercera mucho más amenazadora.

El Rey siguió sin responder. No obstante, la Asamblea del Clero lo hizo en su lugar mediante una carta dirigida al Rey en julio de 1680, en la que se hacía patente el "profundo malestar" que había creado en la Asamblea la lectura de la nota pontificia.

Incidentes más graves se produjeron en Pamiers y provocaron una nueva intervención del Papa, convirtiéndose la cuestión de la regalía en un "asunto de Dios". La ruptura parecía inevitable.

Miembros relevantes de la Iglesia de Francia se reunieron y aconsejaron a Luis XIV que convocara un concilio nacional, o bien una asamblea general del clero.

La Asamblea, convocada en junio de 1681, se reunió en noviembre de 1681, siendo la persona de Bossuet su principal exponente, el cual, como ya hemos indicado, terminaba de ser nombrado obispo de Meaux. Es preciso constatar que Bossuet, incluso siendo galicano y servidor apasionado de la realeza, no por ello dejaba de ser fiel defensor de la primacía romana. Luis XIV, que era cosciente de la autoridad del obispo, le pidió que interviniese en esta difícil cuestión, ruego que fué atendido por Bossuet, siendo designado, junto con el Arzobispo de París, diputado por la provincia.

Todas las miradas se fijaron en él. Su función en la Asamblea se consideraba decisiva. Los pacíficos contaban con su espíritu moderado, los galicanos con la firmeza de su doctrina, y los cortesanos veían en él al portavoz real. Entre los magistrados y los ministros como Colbert, la cuestión tomaba un aspecto jurídico y nacional; se trataba de salvaguardar la soberanía del poder real incluso al precio del cisma. Entre los obispos, el galicanismo tenía una forma eclesiástica y otra canónica; tendía a defender la inmunidad y privilegio de la Iglesia galicana frente a las pretensiones romanas, excluyendo toda idea de cisma. Colbert y Luis XIV contaban con la Asamblea para disminuir a cualquier precio el poder del Papa frente a la corona.

Bossuet pronunció el 9 de noviembre de 1681 el sermón "Sobre la Unidad de la Iglesia", discurso de apertura de la Asamblea del Clero, en el que se pronunciaba de la siguiente forma: "¡Cuán hermosa esta Iglesia galicana, llena de ciencia y de virtud! Pero, ¡cuán hermosa en su todo, que es la Iglesia católica! ¡Cuán hermosa santamente e inviolablemente unida a su jefe, es decir, al sucesor de San Pedro! ¡Oh, que no sea nunca turbada esta unión! ¡Que nada altere esta paz y esta unidad en la que Dios habita! (99). Bossuet dividió el contenido del sermón en tres partes: la Iglesia, hermosa y una en su todo; la Iglesia, hermosa y una en cada miembro; y, la Iglesia hermosa y una, de una

belleza y unidad perdurables. En ellas afirma; por un lado, la doctrina de la Iglesia galicana, y por otro, exalta la dignidad y autoridad del Soberano Pontífice. El discurso entero proclamaba la necesidad de la unidad dentro de la diversidad. ¿Cómo realizarla? Correspondía a la Asamblea determinar la forma. No obstante, el sermón hizo efecto entre los componentes de la Asamblea y calmó los ánimos; el Rey se mostró satisfecho de la primera parte, y el Papa no estuvo descontento con la segunda. Se caminaba hacia una pacificación del conflicto, pero era indispensable que la Asamblea, consciente de la situación no se constituyese en Concilio. Bossuet intetaba por todos los medios que ésto no ocurriera, pero el Arzobispo de París, Harlay de Champvallon, insistía para que se cuestionara y discutiera sobre la autoridad del Papa, y el Rey, por su parte, exigía una declaración sobre las máximas de la Iglesia galicana.

La Asamblea, posteriormente, haciéndose cargo del litigio pidió a Luis XIV una declaración que modificase ligeramente sus pretensiones. El Rey accedió a esta petición y la Asamblea otorgó su consentimiento al nuevo edicto, de 3 de febrero de 1682, escribiendo a continuación al Papa para recordarle que la seguridad de los Estados se apoyaba en la piadosa unión de la realeza y el sacerdocio.

El Papa guardó silencio, y fué entonces, cuando aquellos que pretendían reducir el poder del papado frente a la corona, como Colbert, pensaron que la ocasión era buena para "renovar la doctrina de Francia sobre el uso del poder de los papas". Bossuet entró a formar parte de la comisión que se creó para preparar la declaración; y fué él, finalmente, quien la redactó.

La declaración del 19 de marzo de 1682 se compuso de cuatro artículos: el primero establece, inspirándose en un texto de San Pablo, que "los reyes soberanos no están sometidos a ningún poder eclesiástico, por orden de Dios, en las cosas temporales", y que ellos "no pueden ser desposeídos ni directa ni indirectamente por

la autoridad de los jefes de la Iglesia"; el segundo trata "de la plenitud del poder" que tienen los papas sobre las cosas espirituales; el tercero dispone que "las reglas, las costumbres, las constituciones recibidas en el reino, deben ser mantenidas y los límites establecidos por nuestros padres deben permanecer inamovibles"; en el cuarto, se afirma que "aunque el papa tenga la parte principal en las cuestiones de fé y que todos sus decretos conciernen a todas las Iglesias y a cada Iglesia en particular, su juicio no es infalible, a no ser con el consentimiento de todas las Iglesias reunidas en Concilio".

El Papa, en un breve apostólico de 11 de abril de 1682, dirigido a "sus venerables hermanos e hijos queridos" rechazó por inadmisibles aquellas pretensiones, concluyendo de esta forma: "Nos desaprobamos, rasgamos, rompemos, todo lo que se ha hecho en esa asamblea por el asunto de la regalía".

La Asamblea respondió el 6 de mayo del mismo año con una "protesta" en la que se mantenía que "la Iglesia galicana se gobernaba por sus propias leyes, guardando inviolablemente su uso". Dos meses antes, en marzo de 1682, el Rey publicó un edicto por el que prescribía la enseñanza de los cuatro artículos en todos los colegios, y la obligación de suscribirlos para todos los candidatos a los grados teológicos. El conflicto, localizado en este punto, permaneció agravado, ya que sesenta obispados permanecieron vacantes durante diez años, habiendo denegado el Papa las bulas a los obispos que fueron nombrados y se sometieron al edicto. Todo se apaciguó en 1693 por un acto de sumisión de los obispos, muy vago en sus fórmulas, pero muy preciso en su significado de respeto y sentido común.

Sería un error considerar a Bossuet en esta cuestión como un portavoz de Luis XIV, o como un agente de los intereses de la realeza. Servir a la corona, sí la sirvió, pero con ello no hizo más que servir a sus propios ideales. Por tradición familiar, por formación doctrinal, Bossuet era galicano, muy ligado a las

libertades de su Iglesia, invariable sobre el apostolado de los obispos, y muy distante de reconocer la infalibilidad personal al Papa. Pero, apasionado por la unión, estaba dispuesto a las concesiones necesarias para evitar la ruptura y salvaguardar la autoridad doctrinal de Roma, indispensable para poner fin a los debates ideológicos y conservar la unidad. A pesar de todo, permaneció fiel a sus cuatro artículos, incluso después de haber sido condenados por Roma. Los defendió en latín clásico, los explicó, los delimitó, deseoso de salvaguardar la doctrina galicana, de justificar su posición, de contentar al Rey, de satisfacer al Papa.

Estamos convencidos de que Bossuet sentiría un gran alivio al dejar tras de sí aquella Asamblea en la que, a través de tantas peripecias, había combatido el excesivo galicanismo, el ultramontanismo, la ligera moral de los casuistas, la teología jansenista, y que fué con gran alegría a tomar posesión de su diócesis, el día 8 de febrero de 1682 (100). Fué recibido en Meaux triunfalmente. El miércoles de Ceniza, ofició y predicó en su catedral, prometiendo a sus diocesanos ausentarse lo menos posible.

Bossuet es un hombre de acción y de apostolado. El hábito y la necesidad de actuar, comprimidos durante los años de la educación del Delfín, se liberaron en el episcopado, lanzándose Bossuet a su tarea con júbilo. Administra, decide, manda, gobierna. Visita todas las parroquias de su diócesis, predicando familiarmente al pueblo, hace catequesis, restablece la disciplina y el orden. Reorganiza las conferencias eclesiásticas, presidiéndolas con frecuencia, no deja pasar ningún año sin reunir y presidir el sínodo, predica en la catedral principalmente en las grandes fiestas, controla la administración de los hospitales, establece escuelas primarias para la educación de los niños, multiplica las instrucciones a su pueblo, redacta y publica un catecismo, restablece la disciplina en los conventos y somete a su autoridad a todos aquellos que se habían apartado

de ella. Esto no fué fácil. La abadesa de Jouarre, una princesa de Lorraine, pretendía que su abadía estaba exenta desde el siglo XIII, y, pese a que los fundamentos históricos en los que se apoyaba fuesen dudosos, contaba con su linaje para hacer respetar su privilegio. Bossuet decidió poner fin al escándalo e inició un proceso contra la princesa, en el que obtuvo sentencia favorable, y como quiera que ésta se negó a abrirle las puertas de su casa, se presentó en Jouarre con el intendente de policía y una tropa de funcionarios. Este despliegue de fuerza le dispensó de usar la misma; poco a poco redujo a las religiosas recalcitrantes, y sometió a la orgullosa abadesa a un régimen de autoridad severo, cometido e implacable, hasta el extremo que terminó por dimitir.

Bossuet tuvo en Meaux la satisfacción de haber escapado de la esclavitud de la Corte, de ser su propio dueño y de estar en su casa. El palacio episcopal no era suntuoso, pero era cómodo y confortable. El jardín no dejaba de tener unos caracteres acentuados de nobleza, desde él se divisaba el llano y la ciudad; invitaba al obispo a pasear por él, a considerar sus parroquias, su ciudad, su catedral. Bossuet amaba la naturaleza directa y fuertemente. La reencuentra en Germigny, casa de campo de los obispos de Meaux, cercana a la casa episcopal. El castillo aunque tosco, era amplio, sólido y acogedor. El paisaje, en un recodo del Marne, tenía una espiritualidad especial. Jardines de flores, de frutos, de legumbres, rodeaban el castillo; tierras oscuras, frías pero fértiles, se extendían un poco más lejos, y un bosque rico en caza completaba el panorama.

Meaux y Germigny son su centro. Prometió residir y reside. Pero su valía es demasiado amplia para encerrarse en los límites de su pequeña diócesis, y la vida le llama fuera de ella. Ha sido y es la voz de Francia; cuando deben decirse cosas importantes, cuando se producen acontecimientos solemnes, o cuando se dan situaciones en las que el país se encuentra comprometido, es necesario que Bossuet cumpla con su misión. Pronuncia la oración fúnebre de la Reina el 1 de septiembre de 1683, de la princesa

Palatina el 9 de julio de 1685, de Le Tellier el 25 de enero de 1686, del príncipe de Condé el 10 de marzo de 1687. Con la desaparición de estos grandes personajes es toda una época la que perece, época que es ensalzada por Bossuet con tal aparato dialéctico que la ruina de la muerte pasa desapercibida para servir de ornamento a una monarquía que prosigue.

En otro orden de cosas, diremos que el ideal perseguido por Bossuet sobre la unión de las confesiones protestantes a la Iglesia Romana, iniciado en 1655 con la publicación de su primera obra, "Réfutation du Catéchisme de Paul Ferri", a la que prosiguieron: "Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse", impresa en 1671; "Traité de la communion sous les deux espèces" y la "Conférence avec M. Claude", publicadas ambas en 1682, culmina en este período con la realización de la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes", obra en la que Bossuet, apoyándose en los textos de los mismos protestantes, diseña la tabla de sus perpetuas fluctuaciones doctrinales, y a la que por su relevancia dedicaremos una especial atención en el capítulo III de nuestro trabajo dedicado a la obra historiográfica del autor.

La publicación en 1688 de la "Historia de las Variaciones" supuso un duro golpe para los protestantes. Se podía pensar en que habían quedado sin efecto las graves dificultades opuestas a los católicos, y que no restaba más que salir del terreno de la controversia e iniciar las vías tendentes a la consecución de la unidad. Esto era, sin duda, lo que estimaba Luis XIV desde hacía mucho tiempo. Consideraba que los protestantes carecían de argumentos válidos para oponerse a la unidad del reino, y decidió revocar el Edicto de Nantes.

Bossuet aprobó la resolución, como se desprende de estas palabras pronunciadas en la oración fúnebre de Miguel Le Tellier: "Ensanchemos nuestro corazón ante la piedad de Luis; levantemos hasta el Cielo nuestras aclamaciones, y digamos a este nuevo

Constantino, a este nuevo Teodosio, a este nuevo Marciano, a este nuevo Carlomagno, lo que seiscientos treinta padres dijeron en otro tiempo en el Concilio de Calcedonia: Has afirmado la fe; has exterminado los herejes: ésta es la obra más digna de tu reinado; éste es su propio carácter. Por ti no existe la herejía. Solamente Dios ha podido realizar esta maravilla. Rey del Cielo, conserva al rey de la Tierra: ésta es la oración de las iglesias; ésta es la oración de los obispos" (101), si bien rehusó emplear cualquier tipo de coacción para convertir a los herejes (102). El método empleado por Bossuet en su diócesis se limitó a la instrucción, a la persuasión, al diálogo con los protestantes.

Entre los protestantes existían dos claras tendencias que pugnaban por la primacía: una aceptaba la Reforma en cuanto derrocaba las disciplinas tradicionales; la otra intentaba conciliar el espíritu de la libertad con la disciplina, incluso con la jerarquía, y no cuestionaba la unidad de gobierno dentro de la Iglesia. Leibniz, que era partidario de la segunda tendencia, había demostrado en varias ocasiones su interés por aquel acercamiento, y fué entonces cuando se encontró con Bossuet.

"Leibniz, el espíritu más universal de su época, nos dice Calvet, llevado por los principios de la filosofía universal y por los planos generales de su política, había esbozado el plan de una organización de la tierra, había diseñado una organización de la humanidad a través del cristianismo. Este plan, pese a sus imprecisiones, coincidía, para Francia e incluso para Europa, con el plan de Bossuet. En presencia de aquel genio, Bossuet comprendió que ya no era preciso discutir y que la hora de la colaboración había llegado. Sin embargo, era preciso entenderse previamente; y entonces aparecieron a plena luz las diferencias entre el espíritu francés y el germánico en cuanto a la concepción de la unidad. Leibniz convencido, como filósofo, que los elementos heterogéneos, incluso contrarios, pueden integrarse en una síntesis, cuando la inteligencia y la voluntad los dominan

suficientemente, era partidario de declarar que la unión de todas las Iglesias cristianas estaba hecha, que se reunirían después en congreso para constituir, primero con todos los elementos comunes de creencia y después por concesiones mutuas, una confesión única de fe. Bossuet, convencido como teólogo, que sobre definiciones dogmáticas que no dependen de los hombres es vano intentar unirse si no se está de acuerdo sobre el fondo, opinaba que se debía extraer por medio de conferencias las verdades esenciales sobre las que las diversas Iglesias tenían una fe común, que se debían reducir tras su esclarecimiento los puntos de divergencia, resolviendo por medio de concesiones las dificultades de carácter secundario, llegando así a la unidad doctrinal a través de la unidad de los espíritus. Leibniz quería decretar la unidad, Bossuet quería construirla" (103).

Podemos constatar en la "Correspondance de Bossuet", editada por Ch. Urbain y E. Lévesque, la intensa relación que tuvo con Leibniz, así como el gran respeto que se profesaron ambos contendientes. De la misma, que se prolongó hasta 1702, poco antes de la muerte de Bossuet, resalta, como cuestión principal, la insumisión, por parte de Leibniz, a las decisiones del Concilio de Trento. Leibniz consideraba como no celebrado dicho Concilio por el hecho de no haber participado en el mismo los reformados, como se desprende del contenido de una carta dirigida por Leibniz a Bossuet el 8 de febrero de 1692, y que se recoge en la edición que Jaime de Salas Ortueta preparó de los "Escritos de filosofía jurídica y política de Leibniz": "En cuanto a la cuarta cuestión: la de si yo dudo de que los decretos del Concilio de Trento sean tan bien acogidos en Francia y Alemania como en Italia o España: podría referirme al sentir de algunos doctores españoles o italianos... Pero, sin detenerme en esto, respondería como ya lo he hecho: aun cuando toda la doctrina del Concilio de Trento sea aceptada en Francia, ello no significará que se la acepte como algo que proviene del Concilio Ecuménico de Trento, ya que muchas veces se ha puesto en duda el que este Concilio posea tal cualidad" (104).

Entre Roma y los príncipes alemanes de la casa de Hannover se emprendieron negociaciones; también hubo un proyecto de reunión con los protestantes de la confesión de Augsburgo. Pero, la oposición, irreductible en este punto, rompió las conversaciones. Leibniz fué quien las rompió. Declaró que el "tono decisivo" de Bossuet le había sorprendido. "Llevaba adelante -decía- doctrinas que yo no podía dejar pasar sin traicionar mi conciencia y la verdad".

En realidad, las intenciones de los príncipes protestantes se veían obstaculizadas por razones políticas, y Leibniz, no queriéndose comprometer ni comprometer a Alemania por la vía de la sumisión, se negó a renunciar a esa independencia de criterio que había sido el fondo filosófico de su pensamiento.

Podemos hacernos cargo del pesar de Bossuet ante la ruptura de las conversaciones con Leibniz. Pero no fué éste el único motivo que turbaría su espíritu, ya que, en los últimos años de su vida, coincidiendo con el final del siglo, toda aquella construcción política y espiritual que apenas acababa de terminar comenzó a resquebrajarse. Paul Hazard se dió perfectamente cuenta de ello y situó precisamente en estas fechas, 1690, el principio de la gran crisis que padeció la conciencia europea, de donde surgirían la filosofía, la revolución y los principios del mundo moderno.

Los protestantes, en un principio desconcertados por la publicación de la "Historia de la Variaciones", sacaban partido de la obra. En lugar de discutir como historiadores la historia escrita por Bossuet, lo que sin duda podrían haber hecho en ciertos aspectos, se acomodaron a ella, y fué sobre las variaciones en las que el teólogo católico veía prueba de su error donde descubrieron manifestaciones nuevas que les encaminaban a una vía filosófica cada vez más distante de la teología romana. Por otro lado, la revocación del Edicto de Nantes, las brutalidades de los agentes del poder real, que los

obispos no se atrevieron a condenar y que algunos aprobaban, transformaron a los reformados en perseguidos.

El jansenismo era otro elemento de división. Se le podía considerar como adormilado, pero se despertaba de una forma más súbita y peligrosa, ya que, dejando a un lado las querellas teológicas de escuela, mantenía una concepción religiosa de la vida en lucha contra aquella moral relajada que, incluso el propio Bossuet desde hacía treinta años, no había dejado de censurar en su predicación.

Bossuet, además, se encontraba abrumado por la audacia de un Spinoza que intentaba arruinar la autoridad de las Escrituras, de un Richard Simon que atacaba los textos de éstas, de un Elías du Pin que reducía a polvo los textos de la Tradición. Mientras tanto, los libertinos aprovechaban esta situación para volver a recuperar las posiciones que les habían hecho perder el descrédito en el que habían caído. Pretendían apoyarse en la historia crítica, amparándose en Bayle, y en la ciencia, haciéndolo en Fontenelle.

Es facil comprender la amargura de Bossuet en estos últimos años del siglo XVII, en los que presentía que toda su obra se ponía a temblar. Tenía algún consuelo que provenía de su ministerio pastoral, en particular de sus conventos, de las visitas en Meaux, en Faremoutiers, en Jouarre. Le habían causado algunos contratiempos en un principio, como ya vimos, pero ahora, se le comprendía, se le aceptaba. Su correspondencia con Mme. Cornuau, Mme. D'Albert y Mme. de Luynes, nos muestran cuán reconfortante le resultaban aquellos que estaban bajo su dirección. Al contacto con aquellas religiosas se renovó su piedad y sintió renacer en su persona un manantial fresco de poesía que dió como frutos las "Meditaciones sobre el Evangelio" y las "Elevaciones sobre los Misterios".

De este manantial refrescante le vendría a Bossuet su última

gran batalla. Si la crítica le ocasionó sinsabores, la mística se convirtió en el gran tormento de su vida.

Se hablaba por todas partes de una espiritualidad nueva que se deslizaba por el mundo. Su portavoz era Mme. Guyon, la cual, queriendo repudiar las tesis de Molinos, condenadas en 1687 por la Iglesia, significó sus principios de error y los hizo mucho más peligrosos.

En Francia, antes de Mme Guyon, ya circulaban subrepticiamente los manuales molinistas en los que se propugnaba la libertad de permitirlo todo sin ofender a Dios. Pero, fué desde la llegada a París de Mme. Guyon, unos años atrás en las fechas que estamos contemplando de la vida de Bossuet, cuando sus doctrinas, esparcidas por Europa a través de sus libros: el "Medio breve"; "Explicación del Cantar de los cantares"; y, "Los Torrentes", tomaron un auge considerable. Su doctrina consistía en hacer prevalecer, en el interior de cada uno, el sentimiento sobre la reflexión, la intuición sobre la voluntad, la inercia del abandono sobre el impulso activo. Pretendía hacer más comoda la oración, y la convertía en una contemplación pasiva, posible en algunas almas aunque en raros momentos, y en un estado de puro amor, casi irreal. Su prestigio procedía de su probada e indiscutible piedad, y de cierta seducción espiritual a la que las almas fervorosas no podían sustraerse. Por este motivo, ganó la confianza de personas relevantes, como los duques de Chevreuse, de Beauvilliers y de Charots, incluso la de Mme. de Maintenon, y a través de ella, la de las damas de Saint-Cyr. No obstante, tuvo detractores. Muchos ejemplares de sus libros fueron quemados publicamente y sus manifestaciones se consideraron extravagantes por algunos sectores de opinión, lo que provocó cierta inquietud en Luis XIV.

Mme. de Maintenon, que en un principio había asumido la defensa de Mme. Guyon ante el rey, temiendo haberse precipitado en la cuestión, se esforzaba por esclarecer el asunto; se buscaba

un juez apropiado y se pensó en Bossuet para que dictaminara sobre la nueva doctrina.

Bossuet, poco preparado para tal menester debido a su desconocimiento de la literatura mística, interrogó a Mme. Guyon, no apreciando, a primera vista, motivos que le infundiesen a dudar sobre su sano espíritu. No obstante, acostumbrado a las investigaciones a fondo, quiso leer su obra escrita, entera, tomando notas. No tuvo que ahondar mucho en el estudio de sus libros; su juicio se estableció definitivamente: aquella mujer estaba transtornada.

Pero, detrás de Mme. Guyon, Bossuet creyó descubrir aquella nueva espiritualidad de la que tanto se había hablado, y su extrañeza fué todavía mayor, cuando detrás de Mme. Guyon descubrió a Fénelon, a aquel joven sacerdote que consideraba amigo y discípulo, que tantas veces había acogido en Meaux, Germigny, París, Versalles, en aquel grupo selecto al que pertenecían Fleury, Langeron, Saint-Luc. No podía sospechar que hacía aproximadamente unos seis años que Fénelon conocía a Mme. Guyon. Tomó contacto con ella y con sus doctrinas en Beynes, en casa de la duquesa de Charots, en el año 1689.

Nos encontramos en el comienzo de la querella del quietismo. Aquello fué más que una batalla, fué una gran guerra entre dos colosos que se prolongó durante dos años y medio (105)

Como indicábamos anteriormente, la inquietud provocada en el mundo devoto por la espiritualidad de Mme. Guyon, era preciso que se apaciguase mediante la emisión de un dictamen justo, al que la interesada se había sometido previamente. Sus jueces fueron, junto a Bossuet, Noailles, obispo de Châlons, y M. Tronson, superior de San Sulpicio. Se reunieron en Issy donde, a lo largo de varios meses, examinaron los textos de Mme. Guyon, analizaron memorias e incluso consultaron a Fénelon, que, si bien se abstenía de defender la causa de Mme. Guyon, se ponía a

disposición de los jueces para realizar cuantas observaciones fueren precisas con el fin de evitar los posibles errores que pudieran considerarse graves, y es evidente que sus opiniones se reflejaron en la sentencia de 10 de marzo de 1695, redactada con el título "Treinta y cuatro artículos sobre la doctrina de la oración". La sentencia condenó severamente la espiritualidad de Mme. Guyon; pero las fórmulas eran prudentes: la doctrina del amor puro quedó fuera de cualquier ataque. Los treinta y cuatro artículos reflejaban el compromiso alcanzado por las mutuas concesiones efectuadas entre Bossuet y Tronson bajo el arbitraje de Noailles, y por las concesiones de los tres jueces a Fénelon. La paz, así alcanzada, ponía fin a penosas dificultades: Fénelon aceptó sus términos; Mme. Guyon tuvo que aceptar aquel resultado al que previamente se había sometido.

La cuestión, paralizada en estos términos, no hubiera dado lugar a la querella, si Fénelon y Bossuet, poco satisfechos con el contenido de la sentencia que ellos mismos firmaron, no hubieran sentido la necesidad de explicar el alcance que habían querido darle.

Bossuet, considerando insuficientes los artículos de Issy, público el 16 de abril de 1695 una "Ordonnance sur les états d'oraison", a la que siguió otra obra más amplia, escrita a principios de 1696: "Instruction sur les états d'oraison", en la que exponía, en suma, los excesos de los que abusan de la oración, para inclinar las almas a una cesación de varios actos expresamente mandados por Dios y esenciales a la piedad. Esta obra, todavía sin imprimir, la envió el 22 de julio de 1696 a Fénelon al objeto de recibir su aprobación. Bossuet no tenía ningún motivo para dudar de Fénelon, ya que, después de las conferencias de Issy, él mismo fué quien lo consagró cuando fué nombrado, el 10 de julio de 1696, arzobispo de Cambrai. La aprobación del arzobispo supondría la ratificación de los acuerdos de Issy, e incluso que los mismos prolongaban su validez en el tiempo.

Pero Fénelon, descontento con el trato del que había sido objeto Mme. Guyon: había sido encarcelada en Vincennes e interrogada por la Reynie como una delicuente común, y arrepentido de no haber defendido mejor su causa en Issy, rehusó leer el manuscrito y lo devolvió a su autor.

Al mismo tiempo, excitado y molesto por el trabajo de Bossuet, terminó su explicación de los treinta y cuatro artículos en un libro donde exponía las "Maximes des Saints sur la question de l'Oraison". El manuscrito lo envió al doctor Pirot para su aprobación, y a su amigo el duque de Chevreuse, que se apresuró en imprimirlo y distribuirlo al público, de forma que apareció el 28 de enero de 1697, cinco semanas antes que la "Instrucción" de Bossuet.

El libro de Bossuet, en el que denunciaba los errores de los falsos místicos y levantaba contra ellos la barrera de la tradición, pasó desapercibido. No ocurrió lo mismo con el de Fénelon, ya que éste, con el pretexto de exponer la doctrina de los santos sobre la mística, defendía la doctrina de Mme. Guyon, como así se estimó por un gran número de teólogos y por el gran público, incluso por Mme. de Maintenon, que, además de haberse pronunciado en su contra, llegó a expulsar de Saint-Cyr a tres damas sospechosas de debilidad por acatar su doctrina. Por todas estas razones, el rey impuso a Fénelon que sometiera su libro a una comisión de obispos. Pero Fénelon, que no tenía la intención de someterse y que trataba de evitar el juicio de Bossuet, hizo llamamiento a Roma y se sometió al juicio del Papa. La situación era delicada, ya que, hacía tan sólo quince años que se había celebrado la Asamblea del clero en la que Bossuet había mantenido la inmunidad de la Iglesia galicana frente a las pretensiones de la Santa Sede.

Roma aceptó juzgar y la cuestión de las "Máximas de los Santos" se convirtió en la querella del Quietismo. Fénelon quería trasladarse a Roma para defender se causa, pero Luis XIV se lo

prohibió y en agosto de 1697 le exilió en Cambrai, por lo que tuvo que hacerse representar en Roma por el abad de Chantérac. Bossuet, por su parte, también se consideró obligado a esclarecer al tribunal las circunstancias que le impulsaron a publicar sus "Instrucciones sobre los estados de oración", comenzando así, entre los dos prelados, un debate casi público en el que se multiplicaron los tratados, las disertaciones, las advertencias, las respuestas a los tratados, las réplicas a las respuestas, etc., con una fecundidad y un ingenio que causan verdadera admiración.

Fénelon, después de enviar una carta al Papa dándole cuenta de los motivos por los que sometía a su autoridad las "Máximas de los Santos", publicó una extensa "Instrucción Pastoral", en la que se esforzaba por demostrar la ortodoxia de las "Máximas", citando en su apoyo autores místicos. Quería demostrar, sutilmente, que la caridad es un amor de Dios independiente del motivo de la recompensa, aunque siempre se desee la recompensa, hasta en el estado de la más perfecta caridad.

Bossuet había refutado la carta al Papa, en un opúsculo anónimo: "Carta de un doctor en teología de la Facultad de París al señor abate..., doctor de la misma facultad", y del mismo modo, refutó la "Instrucción Pastoral" de Fénelon con su "Préface de l'Instruction Pastorale de M. de Cambrai", nítida y firme, lo mejor, tal vez, en la violencia de este debate.

El 6 de agosto de 1697, Godet des Marais, obispo de Chartres, Noailles, arzobispo de París, y Bossuet enviaron a Roma una declaración conjunta en la que denunciaban el libro de Fénelon, considerándolo renovador de los errores de Molinos: "Déclaratio trium Ecclesiae principum", a la que Bossuet añadió, "Summa Doctrinae libri cui titulus: Explication des Maximes des Saints", consistente en una exposición metódica de los errores de Fénelon, y que, según Bossuet, debería facilitar el trabajo a los consultores. Fénelon le respondió por medio de "Quatre Lettres à

M. de Meaux", obra maestra de polémica cortés y de habilidad ingeniosa, en la que se transporta la controversia a la noción del amor de Dios, que en su perfección es necesariamente puro, es decir, desinteresado. Bossuet, en la "Réponse à quatre lettres de M. de Cambrai", escrita a principios de 1698, no está a la altura de Fénelon en lo que a la noción del amor puro se refiere, e insiste sobre la virtud de la esperanza inseparable del amor. Pero sucedió algo inesperado. Una "Lettre d'un théologien" anónimo, que emanaba sin duda alguna de Fénelon, acusó a Bossuet de condenar a los místicos y a los escolásticos bajo el pretexto de destruir el Quietismo renaciente. Bossuet no duda y, en marzo de 1698, publica: "De Nova quaestione tractatus tres. Mystici in tuto, Schola in tuto, Quietismus redivivus", en donde deja sentado que no es a los místicos ni a los escolásticos a quien condena, sino al quietismo que renace con M. de Cambrai, al que no está dispuesto a dejar de perseguir.

Los meses pasaban. Los libelos se sucedían unos a otros y Roma no se pronunciaba. Lo cierto es que las posturas de Bossuet y Fénelon no eran tan distantes. Ambos reconocían que el amor de Dios es desinteresado; Fénelon incluía en aquel amor perfecto la esperanza de salvación; Bossuet depuraba de esta esperanza todo motivo interesado y la absorbía en el amor.

Fué el sobrino de Bossuet, el abate Bossuet, su representante en Roma, el que hizo que la cuestión tomara otro aspecto. Era preciso presentar nuevos motivos al tribunal para que éste se decidiera, ya que, la cuestión teológica estaba lo suficientemente debatida. Si Bossuet lo conocía todo, ¿por qué no decirlo todo? Todo era la vida y el carácter de Mme. Guyon, así como sus relaciones con Fénelon. Bossuet se dejó persuadir por su sobrino y, recogiendo las notas que había tomado de los escritos de Mme. Guyon, las de su "Vida" por ella misma redactada, e incluso las de aquellos capítulos secretos que le había querido ocultar y que a pesar de todo conocía, utilizando, además, las confidencias hechas por Fénelon en persona, publicó la "Relation

sur le Quiétisme", el 26 de junio de 1698.

Se puede considerar la "Relación" como una obra maestra de la lengua francesa, en la que se dan cita todos los géneros de la elocuencia: bufonería, mofa, ironía, desdén, burla, inventiva, indignación, pero en ningún modo podríamos considerarla como una buena acción, y mucho menos como una acción propia de Bossuet.

La "Relación sobre el Quietismo" tuvo un efecto fulminante. En París los amigos de Fénelon guardaron silencio. En Roma, se escandalizaron: ¿Cómo un arzobispo podía esperar de una visionaria la dirección de su espíritu y de su oración?

Fénelon respondió. Su respuesta a la "Relación", moderada, digna y hábil de fondo y forma, reemprendía toda la historia de la cuestión. Reprochaba a Bossuet el haber violado el secreto de una cuasi confesión, y el haber formulado contra él acusaciones infamantes. Bossuet respondió a este escrito con "Remarques sur la Réponse de M. de Cambrai à la Relation sur le Quietisme", a finales del año 1698, y Fénelon replicó con una "Réponse aux Remarques", a la que Bossuet contestó con dos escritos en enero de 1699: "Réponse d'un théologien à la lettre de M. de Cambrai à M. de Chartres" y "Réponse aux préjugés décisifs de M. de Cambrai", a los que siguió otro, de febrero del mismo año: "Réflexions ou dernier éclaircissement sur une réponse de M. de Cambrai".

Era preciso acabar, Luis XIV, por medio de una carta presionante, pedía al Papa que pusiera término a una controversia que turbaba al reino. El Santo Oficio dictó sentencia el 12 de marzo de 1699. El libro de Fénelon, tanto en la edición francesa como en sus traducciones, era condenado por "poder inducir insensiblemente a los fieles a cometer errores ya condenados por la Iglesia... y por contener proposiciones que, bien por el sentido de sus palabras, bien por su relación con los principios, son temerarias, escandalosas, malsonantes, ofenden a los oídos

piadosos, son perniciosas en la práctica e incluso erróneas". Lo más significativo de la sentencia de Inocencio XII, sucesor de Inocencio XI y heredero, por tanto, del problema, es el hecho de no haberse utilizado, ni siquiera una sola vez a lo largo de todo su contenido, el término herético. Del mismo modo, también es digno de mención que la decisión pontificia adoptase la forma de breve, y no de bula, lo que denota una clara intención de censurar a Fénelon sin causarle males mayores. No obstante, si se examinan las veintirés proposiciones extraídas de las "Máximas de los Santos", será fácil advertir que lo que se condena es, una vez más, el molinismo, del que se desprenden, sin lugar a dudas, una serie de indicios en el libro de Fénelon.

La larga lucha con Fénelon y el incremento de sus funciones hicieron que Bossuet se alejara de su diócesis. Fué nombrado superior de la casa de Navarra el 14 de agosto de 1695, conservador de los privilegios de la Universidad el 14 de diciembre del mismo año, Consejero de Estado con alojamiento en la Corte el 29 de junio de 1697, primer limosnero de la futura duquesa de Borgoña el 30 de octubre de 1697. Si a estas ocupaciones añadimos que buscase el apoyo real en defensa de sus principios, entenderemos que Bossuet residiese más tiempo en París o Versalles que en Meaux. Prometió a sus diocesanos residir y ausentarse lo menos posible. Pero, sólo se le podía ver algunas semanas en Pascua y en Todos los Santos; presidía el sínodo; ordenaba a sus sacerdotes; y una vez hecho ésto se marchaba. Ni siquiera los encantos de Germigny eran capaces de retenerle.

A partir de 1702 comenzó a sentirse enfermo, aquejado de grandes dolores en la vejiga. El primero de abril de 1703, en París, lo sondaron, encontrándole varios cálculos. Los médicos, en lugar de operar, le trataron con calmantes. En la noche del 24 al 25 de agosto, la fiebre se le acentuó; se temió que pudiera morir sin haber recibido los últimos sacramentos. Cuando volvió en sí, hizo llamar a Hébert, se confesó, dictó su testamento, y algunos días más tarde, en la mañana del 8 de septiembre, llevado

a la capilla con sus ornamentos de prelado, comulgó. Con posterioridad mejoró su estado de salud, situación que se prolongaría hasta el 25 de febrero de 1704, fecha en la que de nuevo aparecieron los dolores. El 18 de marzo se sintió mejor, pero, el 28 del mismo mes, ya no podía sostener levantada la cabeza, como observa Ledieu, su secretario. El martes 8 de abril, a las seis de la mañana se le trajo el viático y la extremaunción. El 9 recibió a mediodía la visita del cardenal Noailles, que le impartió su bendición. El día 12 de abril, a las cuatro y cuarto, expiró. Su oración fúnebre se pronunció el 23 de julio en Meaux por el P. de la Rue y el 18 de agosto por Ignace de la Loubère en el colegio de Navarra.

NOTAS

(1) Baumann, E., "Bossuet", traducción de Nestor Mermot, Buenos Aires, Editorial Excelsa, 1946, pág. 7.

(2) Sobre la vida de Bossuet se han realizado varios estudios, de entre los que cabe destacar los siguientes: Burigny, L., "Vie de M. Bossuet", Bruxelles, 1761; Bausset, "Histoire de J. B. Bossuet", Paris, 1814; Floquet, A., "Etudes sur la vie de Bossuet de 1627 à 1670", Paris, 1855; Ledieu, F., "Mémoires touchant la vie et les ouvrages de J. B. Bossuet, évêque de Meaux", édition de l'abbé Guettée, Paris, 1856; Floquet, A., "Bossuet, précepteur du Dauphin", Paris, 1864; Reaume, Ch., "Histoire de Jacques Bénigne Bossuet et de ses oeuvres", Paris, 1869; Lanson, G., "Bossuet", Paris, 1891; Rébelliau, A., "Bossuet", Paris, 1900; Ledieu, F., "Journal, Les dernières années de Bossuet", éd. par Ch. Urbain et E. Lévesque, Bruges-Paris, 1928-1929; Baumann, E., "Bossuet", Paris, 1929; Giraud, Victor, "Bossuet", Paris, 1930; Calvet, J., "Bossuet, l'homme et son oeuvre", Paris, 1941.

(3) Calvet, J., "Bossuet, l'homme et son oeuvre", Paris, Boivin, 1941, pág. 5.

(4) Calvet, J., obra citada, pág. 6.

(5) Baumann, E., obra citada, págs. 7 a 9.

(6) Calvet, J., obra citada, pág. 6.

(7) Pérez de Urbel, Fr. Justo, en Estudio preliminar a "Pascal y Bossuet. Escritos Escogidos", traducciones revisadas por Tristán Fernández, Barcelona, Editorial Exito S.A., 1951, pág. 31.

(8) Bossuet, "Panegírico de San Francisco de Sales, en Pascal y Bossuet. Escritos Escogidos", estudio preliminar por Fr. Justo Pérez de Urbel, traducciones revisadas por Tristán Fernández,

Barcelona, Editorial Exito S.A., 1951, pág. 400.

(9) Ginard de la Rosa, Rafael, en Prólogo a "Bossuet: Oraciones Fúnebres", Madrid, 1879, pág. 11.

(10) Baumann, E., obra citada, pág. 11.

(11) Baumann, E., obra citada, págs. 12 a 14.

(12) Pérez de Urbel, Fr. Justo, obra citada, pág. 31.

(13) Baumann, E., obra citada, pág. 28.

(14) Calvet, J., obra citada, pág. 9.

(15) Baumann, E., obra citada, pág. 28.

(16) Calvet, J., obra citada, pág. 9.

(17) Champailler, Ivonne, Cronologie de la vie de Bossuet en, "Bossuet: Oeuvres", textes établis et annotés par l'Abbé Bernard Velat et Ivonne Champailler, Paris, Editions Gallimard, 1961, pág. XXIII.

(18) Pérez de Urbel, Fr. Justo, obra citada, pág. 31.

(19) Champailler, I., obra citada, pág. XXIII.

(20) Baumann, E., obra citada, pág. 31.

(21) Pérez de Urbel, Fr. Justo, obra citada, pág. 31.

(22) Pérez de Urbel, Fr. Justo, obra citada, pág. 32.

(23) Champailler, I., obra citada, pág. XXIII.

(24) Ginard de la Rosa, R., obra citada, pág. 10.

(25) Truchet, Jacques, Cronologie et Préface a "Bossuet: Discours sur l'Histoire Universelle", Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pág. 7.

(26) Truchet, J., obra citada, pág. 8.

(27) "Oeuvres Oratoires de Bossuet", éditées par l'Abbé Lebarq, revues et augmentées par Ch. Urbain et E. Lévesque, Paris, Hachette et Desclée, 1914-1926, T. I, pág. 9.

(28) Champailler, I., obra citada, pág. XXIII.

(29) Champailler, I., obra citada, pág. XXIII.

(30) Calvet, J., obra citada, pág. 14.

(31) Champailler, I., obra citada, pág. XXIII.

(32) Champailler, I., obra citada, pág. XXIV.

(33) Baumann, E., obra citada, pág. 32.

(34) Pérez de Urbel, Fr. Justo, obra citada, pág. 32.

(35) Champailler, I., obra citada, pág. XXIV.

(36) Baumann, E., obra citada, págs. 38 y 39.

(37) A. Martimort, en las páginas 183 a 201 de su libro "Le gallicanisme de Bossuet", publicado en París, en el año 1953, se refiere, tras cuestionarse la posibilidad de una posición política en la Compañía del Santo Sacramento, a las relaciones que mantuvo Bossuet con la indicada Compañía, así como a la influencia que ejercieron en su obra espiritual los medios

devotos. La Compañía fué suprimida por Luis XIV debido a su carácter secreto. El rey nunco admitió que sus súbditos pudieran reunirse sin control y que pudieran fomentar cualquier tipo de conspiración. "El pertenecer a la Compañía, sostiene Martimort, implicaba para Bossuet cierta elección moral de la que se derivaban ciertas opciones políticas: la afirmación de la influencia de la religión en los asuntos humanos; el mundo es una realidad dominada por el maquiavelismo y el egoismo; el devoto trabaja para cambiar este mundo; asistencia a los pobres; misiones extranjeras; educación; etc. Pertenecer a la Compañía implicaba realizar una reforma moral y religiosa: lucha contra los duelos; las blasfemias; las herejías; el libertinaje; etc, lucha que no podía llevarse a cabo más que con el esfuerzo de un gran poder fortalecido con aquellas exigencias morales".

Pero, pese a su aproximación a los medios devotos, es preciso significar al respecto que no eran los devotos los únicos que reflexionaban sobre el gobierno de la ciudad, ya que también lo hacían los juristas, los historiadores, los geógrafos y los hombres de letras que frecuentaban el salón del primer presidente Lamoignon, como nos dice A. Floquet en la pág. 516 del Tomo III de sus "Etudes sur la vie de Bossuet", publicado en París, en el año 1855. "El papel político de la Academia Lamoignon fué muy importante y Bossuet se relacionó con una serie de escritores políticos que pertenecieron a la misma, como Fleury, Cordemoy, Le Vayer de Boutigny, etc., si bien no hay noticias de que frecuentase la Academia antes de su preceptorado. El primer indicio de su presencia fué el catorce de diciembre de 1670, día en el que habló de la elocuencia de los libros sagrados. Sin embargo, sus posteriores relaciones con estos hombres inducen a relacionar con los postulados de la Academia el origen de varios temas de sus sermones".

(38) Champailler, I., obra citada, pág. XXIV.

(39) Pérez de Urbel, obra citada, pág. 32.

(40) Calvet, J., obra citada, pág. 16.

(41) Gandar, E., "Bossuet Orateur", études critiques sur les sermons de la jeunesse de Bossuet, quatrième édition, Paris, Perrin et Cie., 1888, pág. 42.

(42) Gandar, E., obra citada, pág. 53.

(43) Gandar, E., obra citada, págs. 52 y 53.

(44) Baumann, E., obra citada, págs. 121 y 122.

(45) Champailler, I., obra citada, pág. XXIV.

(46) "Oeuvres Oratoires de Bossuet", édition de Lebarq, T. I, pág. 329.

(47) "Oeuvres Oratoires de Bossuet", nouvelle édition compète, suivant le texte de l'édition de Versailles, amélioré et enrichi a l'aide des travaux les plus récents sur Bossuet et ses ouvrages, Paris, Garnier Frères, 1889, T. I, pág. 390.

(48) Floquet, A., "Etudes sur la vie de Bossuet de 1627 a 1670", Paris, Didot, 1855, T. I, pág. 259.

(49) "Oeuvres Oratoires de Bossuet", édition de Versailles, 1889, T. I, págs. 420 a 422.

(50) Champailler, I., obra citada, pág. XXIV.

(51) "Oeuvres Oratoires de Bossuet", édition de Lebarq, T. I, pág. 200

(52) "Oeuvres Oratoires de Bossuet", édition de Lebarq, T. III, pág. 235.

(53) Baumann, E., obra citada, págs. 83 y 84.

(54) Calvet, J., obra citada, pág. 27.

(55) "Oeuvres Oratoires de Bossuet", édition de Lebarq, T. IV, págs. 113 a 115.

(56) Champailler, I., obra citada, pág. XXVI.

(57) Baumann, E., obra citada, pág. 122.

(58) Calvet, J., obra citada, pág. 36.

(59) Champailler, I., obra citada, pág. XXVII.

(60) Cornelius Janssens, nació el 28 de octubre de 1585 en Acquoy (Holanda) y murió el 6 de mayo de 1638, siendo obispo de Ypres (Bélgica). Teólogo de Lovaina interpretó el pensamiento de San Agustín sobre la gracia y la predestinación, en la línea de Bayo, lo que motivó que su doctrina fuera condenada por la Iglesia, después de su muerte.

El jansenismo, que en un principio fué un sistema teológico, pasó, poco a poco, a convertirse en un partido religioso-político que encontró en el galicanismo un pretexto para oponerse a la Santa Sede, y también al Estado.

Jansenio estudió teología en la Universidad de Lovaina donde estuvo en contacto con el discípulo predilecto de Bayo, Jacobo Janson. En aquella época, un ambiente de polémica reinaba en Lovaina: en la Universidad se prolongaba la tradición bayanista, a la cual se oponían los jesuítas, agrupados en torno a Leonardo Lessius. Sin embargo, parece que, en aquel momento, Jansenio no se interesó directamente por la controversia. Al ir luego a París para continuar sus estudios, se encontró con otro discípulo de Janson, Jean Duvergier de Hauranne, el futuro abad de Saint-

Cyran: este fué el principio de una amistad que facilitaría más tarde la difusión del jansenismo en Francia. Después de una estancia de estudio en Bayona, en casa de Duvergier, Jansenio vuelve a Lovaina donde, hacia 1619, estudia más detenidamente cuestiones acerca de la gracia. En 1621, recibe la visita de Saint-Cyran y le comunica sus ideas. A partir de este momento, comienza entre los dos amigos una correspondencia acerca de lo que será su obra fundamental el "Augustinus", que Jansenio comienza en 1628, y que termina, practicamente , en 1636, cuando fué nombrado obispo. No obstante, la muerte le impidió darle el toque final, y en su testamento, Jansenio se somete de antemano al juicio de la Santa Sede, de lo que podemos deducir que aunque Jansenio dió su nombre a la herejía jansenística, él no fué hereje, sino que vivió y murió en el seno de la Iglesia católica. Sus amigos Liberto Froidmond, rector de la Universidad de Lovaina, y Enrique Calenus se encargaron de la publicación del libro en 1640.

El libro "Augustinus" se propagó después de la muerte de Jansenio, rápidamente por Bélgica, Holanda y Francia, habiendo aparecido una edición en París con la aprobación de los doctores de la Sorbona; mientras, por otro lado, un decreto del Santo Oficio del 1 de agosto de 1641 lo condenaba y prohibía su lectura, y al año siguiente Urbano VII renovaba la condena con su Bula In eminenti. Por lo que respecta a la Sorbona, aunque aceptó la Bula In eminenti, algunos de sus doctores continuaron recomendando las obras de Jansenio, por lo que Nicolás Cornet, maestro de Bossuet, desglosó cinco proposiciones y las sometió al juicio de la Facultad, y ésta remitió el asunto a la Asamblea general del clero en 1650. La mayoría tuvo por más acertado que Roma se pronunciase, y 85 de los obispos escribieron en este sentido a Inocencia X, enviándole juntamente las cinco proposiciones desglosadas. Otros 11 obispos elevaron al Sumo Pontífice su protesta contra la idea de hacer un ensayo de las nuevas doctrinas fuera de Francia, y pedían que, a lo sumo, se instituyese un tribunal especial para dictaminar sobre el asunto

y se abriese un debate en el que los teólogos de ambos bandos pudiesen aducir sus argumentos. El Papa accedió a la petición de la mayoría, aunque teniendo en cuenta, en lo posible, los deseos de la minoría. Se nombró una comisión compuesta por cinco cardenales y trece consultores, cuyos trabajos de investigación duraron dos años, habiendo presidido el Papa la última de las sesiones, tras las que se condenaron como heréticas cinco proposiciones del "Augustinus", el 31 de mayo de 1653, por medio de la Bula Cum occasione.

Mientras Jansenio estableció la doctrina desde un punto de vista teológico, su amigo Saint-Cyran aseguró la disfusión de esta doctrina en Francia, con un estudio detenido de sus consecuencias para la vida cristiana, de tal modo que se le puede considerar como el fundador de lo que será llamado el partido jansenista.

Saint-Cyran, que tenía la fama de ser un director espiritual exigente, predicó sus teorías rigoristas en la abadía de Port-Royal, que se convertirá, bajo su impulso, en el bastión del jansenismo. En torno al famoso monasterio se agruparon los llamados "Solitarios de Port-Royal" que llevaban a la práctica las enseñanzas de Saint-Cyran, hasta que Luis XIV ordenó, en 1711, la destrucción del monasterio.

A Saint-Cyran le sucedió en el partido jansenista su discípulo predilecto, Antonio Arnauld, que en 1656 fué excluído de la Sorbona junto con otros ocho doctores al no someterse a la Bula Ad sacram Beati Sedem de Alejandro VII. Por aquellas fechas intervino Pascal para prestarles auxilio con sus "Provinciales", redactadas con estilo brillante y que acabaron por incluir en la controversia al gran público. A principios del siglo XVIII se sitúa el punto crucial de la polémica, siendo en este momento cuando surge Fénelon, entonces arzobispo de Cambrai. Fénelon no se contentó con refutar el sistema de Jansenio sobre la gracia, sino que se esforzó también por desenmascarar, punto por punto,

los distintos subterfugios utilizados por sus seguidores. A Arnauld le sucedió en la dirección del partido Pascasio Quesnel, cuyas "Reflexiones Morales" fueron censuradas por la Bula Unigenitus de Clemente XI, el 8 de septiembre de 1713. El documento tardó varios años en ser aceptado en Francia, hasta que, en 1730, fué hecho ley del Estado. A partir de este momento, se puede decir que el jansenismo pierde terreno en Francia. De allí pasará a Ytalia, no sin antes fortalecerse en Holanda.

No deja de ser interesante, en relación con el tema al que nos estamos refiriendo, contrastar la opinión de Jean Delumeau contenida en las págs. 276 y siguientes de su libro: "La Reforma", traducción de José Termes, cuarta edición, Barcelona, Editorial Labor S.A., 1985, en el que, al pronunciarse sobre las influencias mutuas entre católicos y protestantes, relaciona las distintas obras de los miembros de la Compañía del Santísimo Sacramento, las de los defensores del quietismo, singularmente de Fénelon, y las de los jansenistas, llegando a sostener que el jansenismo e incluso el prejansenismo pueden haber constituído "un puente" entre el catolicismo y el protestantismo.

(61) Ingold, A.M., "Bossuet et le jansénisme", Paris, 1897; Rébelliau, A., "Bossuet et le Jansénisme", Paris, 1898; Numerosos artículos de Bouix, (Revue des sciences ecclésiatiques, 1865), Cherot, (Etudes religieuses, I, 1899), Gazeau (Etudes religieuses, 1874-1877), Gazier (Revue politique et littéraire, 1875, T. I), La Broise (Revue des Facultés catholiques de l'Ouest, II, 552, 1893), y fundamentalmente la controversia de Th. Delmont y de Ch. Urbain de 1899 a 1906 (Revue du clergé français, T. XX, septiembre de 1899; T. XXV, enero de 1901).

(62) Voltaire, "El siglo de Luis XIV", versión directa de Nélida Orfila Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 493.

(63) En la Bula Cum occasione del 31 de mayo de 1653, Inocencio

X condenó cinco proposiciones del "Augustinus", sin querer con ello dar su aprobación al resto del libro. 1) La primera proposición plantea la imposibilidad, para un hombre justo (en determinadas circunstancias), de cumplir algunos mandamientos de Dios, por faltarle la gracia eficaz y por estar sometido a una delectación terrestre superior. La doctrina católica, en cambio, enseña que Dios da al justo gracia suficiente para observar todos los preceptos divinos. 2) La segunda proposición afirma que, en el estado de naturaleza caída, no se resiste nunca a la gracia interior. Al condenar esta aserción, se quiere decir que la gracia no es irresistible: la voluntad conserva su libertad bajo el influjo de la gracia. 3) La tercera proposición pone de relieve que Jansenio no resuleve el problema de la libertad humana frente a la delectación superior, ya que para él, sólo la coacción exterior destruye la libertad, no así la necesidad. Ahora bien, un acto realizado por invencible necesidad no puede ser verdaderamente libre y, por tanto, tampoco meritorio. 4) Al rechazar la posibilidad, en el estado de naturaleza caída, de la gracia suficiente, Jansenio sostiene -en la cuarta proposición- que la voluntad humana carece de la facultad de resistir a la gracia o de obedecerle. 5) La última proposición queda así redactada: "Es semipelagiano decir que Cristo murió o que derramó su sangre por todos los hombres absolutamente". Así como las proposiciones anteriores fueron declaradas heréticas, ésta es considerada como falsa, temeraria y escandalosa. Y, entendida en el sentido de que Cristo sólo murió por la salvación de los predestinados, es condenada como herética. De este modo, frente a las restricciones de Jansenio, la doctrina católica insiste en la universal voluntad salvífica de Dios.

(64) Labrousse, Roger, en Introducción a "Bossuet: Traité du Libre Arbitre", Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Filosofía, 1948, págs. 30 y 31.

(65) Calvet, J., obra citada, pág. 38.

(66) El Papa Alejandro VII, sucesor de Inocencio X, publicó, el 15 de febrero de 1664, la nueva Constitución Regiminis apostolici, en la que mandaba con amenaza de la censura eclesiástica, por desobediencia, que todos los eclesiásticos, hombres y mujeres, firmasen el siguiente formulario: Ego N. Constitutioni Apostolicae Innocenti X datae die 31 Maji anni 1653 et Constitutioni Alexandri VII datae die 16 Octobris anni 1656 SS. Pontificum me subjicio, et quinque propositiones ex Corn. Jansenii libro cui nomen Augustinus excerptas et in sensu ab eodem auctore intento, prout illas per dictas Constitutiones Sedes Apostolica damnavit, sincero animo rejicio et damno, et ita juro. Sic Deus me adjuvet, etc.

(67) "Oeuvres Oratoires de Bossuet", édition de Lebarq, T. IV, págs. 562 y 564.

(68) "Oeuvres Oratoires de Bossuet", édition de Lebarq, T. IV, pág. 615.

(69) "Oeuvres Oratoires de Bossuet", édition de Lebarq, T. V, pág. 58.

(70) Bossuet, "Sermón sobre la Justicia, en Sermones de Bossuet", traducción y prólogo de S. Juan Arbó, Barcelona, Luis Miracle editor, 1940, págs. 46 y 47.

(71) Bossuet, "Sermón sobre la Justicia, en Sermones de Bossuet", edición citada, págs. 49 a 58.

(72) Bossuet, "Sermón sobre la Justicia, en Sermones de Bossuet", edición citada, págs. 60 y 64.

(73) Bossuet, "Sermón sobre la Justicia, en Sermones de Bossuet", edición citada, págs. 69 y 72.

(74) Champailler, I., obra citada, pág. XXVII; y, Truchet, J.,

obra citada, pág. 9.

(75) "Oeuvres Oratoires de Bossuet", édition de Lebarq, T. VI, pág. 579.

(76) Calvet, J., obra citada, pág. 48.

(77) Champailler, I., obra citada, pág. XXVIII.

(78) Bossuet, "Oración Fúnebre de Enriqueta María de Francia, reina de Inglaterra, en Oraciones Fúnebres de Bossuet", traducción de Francisco Navarro Calvo, tercera edición, Madrid, Espasa Calpe S.A., 1968, págs. 18 a 42.

(79) Truchet, J., obra citada, pág. 10.

(80) Champailler, I., obra citada, pág. XXVIII.

(81) Calvet, J., obra citada, pág. 50.

(82) Pérez de Urbel, Fr. Justo, obra citada, pág. 33.

(83) Bossuet, "Sermón por la profesión de madame de la Vallière, duquesa de Vanjours, en Sermones de Bossuet", edición citada, págs. 221 y sgs.

(84) Luis XIV, "Memorias sobre el arte de gobernar", prólogo, selección y traducción de Manuel Granell, segunda edición, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina S.A., 1947, págs. 135 a 138.

(85) Mongrédien, Georges, "Luis XIV", traducción de J. Maceín, T. Cordón, J. García Grau y A. Pérez, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1971, págs. 355 a 359.

(86) Bossuet, "De la instrucción del Serenísimo Delfín al Papa Inocencio XI". Esta carta se encuentra en la "Política deducida

e las propias palabras de la Sagrada Escritura", revista y raducida por Don Miguèl Joseph Fernandez, tercera impresión, adrid, 1789, Tomo I, págs. 53 a 87.

87) Bossuet, "De la instrucción del Serenísimo Delfín al Papa nocencio XI", edición citada, págs. 54 y 55.

88) Bossuet, "De la instrucción del Serenísimo Delfín al Papa nocencio XI", edición citada, págs. 57 a 62.

89) Bossuet, "De la instrucción del Serenísimo Delfín al Papa nocencio XI", edición citada, págs. 63 a 67.

90) Bossuet, "De la instrucción del Serenísimo Delfín al Papa nocencio XI", edición citada, págs. 69 y 70.

91) Bossuet, "De la instrucción del Serenísimo Delfín al Papa nocencio XI", edición citada, págs. 70 a 73.

92) Bossuet, "De la instrucción del Serenísimo Delfín al Papa nocencio XI", edición citada, págs. 75 a 80.

93) Bossuet, "De la instrucción del Serenísimo Delfín al Papa nocencio XI", edición citada, págs. 82 a 86.

94) Giraud, Victor, "Bossuet", Paris, E. Flammarion, 1930, pág. 3.

95) Champailler, I., obra citada, pág. XXX.

96) Baumann, E., obra citada, pág. 93.

97) Truchet, J., obra citada, pág. 11.

98) De Maistre, J., "De l'Eglise gallicane dans son rapport avec e Souverain Pontife", Lyon, 1821; Gérin, Ch., "Recherches sur

l'Assemblée de 1682", Paris, 1869; Martimort, A., "Le gallicanisme de Bossuet", Paris, 1953; y, "L'établissemant du texte de la Defensio declarationis de Bossuet", Paris, 1956.

(99) Bossuet, "Sermón sobre la Unidad de la Iglesia, en Sermones de Bossuet", edición citada, pág. 254.

(100) Champailler, I., obra citada, pág. XXX.

(101) Bossuet, "Oración Fúnebre de Miguel Le Tellier, en Oraciones Fúnebres de Bossuet", edición citada, pág. 167.

(102) Rébelliau, A., "Bossuet, historien du Protestantisme", Paris, 1892; Crouslé, L., "Bossuet et le protestantisme. Etude historique", Paris, 1901.

(103) Calvet, J., obra citada, págs. 70 y 71.

(104) Leibniz, G. W., "Escritos de filosofía jurídica y política", edición preparada por Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Editora Nacional, 1984, pág. 532.

(105) Phélippeaux, J., "Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du Quiétisme répandu en France", S. I., 1732; Crouslé, L., "Fénelon et Bossuet", Paris, 1895; Brémond, H., "Apologie pour Fénelon", Paris, 1910; Delplanque, A., "Fénelon et la doctrine de l'amour pur d'après sa correspondance avec ses principaux amis", Lille, 1907; Sanson, H., "Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon"; Schmittlein, R., "L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon", Bade, 1953; Cognet, L., "Le Crépuscule des Mystiques: Le conflit Fénelon-Bossuet", Tournai, 1958; De Caussade, "Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de Bossuet", publiées por H. Brémond sous le tittre "Bossuet, maître d'oraison", Paris, 1931.

CAPITULO SEGUNDO.- OBRA DE BOSSUET.

I.- OBRA RELIGIOSA.

A) OBRA ORATORIA.
B) OBRA MORAL.
C) OBRA ESPIRITUAL.
D) OBRA DOCTRINAL.
E) DIVERSAS OPINIONES EMITIDAS SOBRE LA OBRA RELIGIOSA DE BOSSUET.

II.- OBRA HISTORICA.

III.- OBRA POLITICA.

CAPITULO SEGUNDO.- OBRA DE BOSSUET

I.- OBRA RELIGIOSA

Al abordar la obra religiosa de Bossuet es preciso que distingamos en la misma al menos cuatro grupos o divisiones, enlazados entre sí por un denominador común; la defensa del Cristianismo, y marcados todos ellos por el sello especial y característico del autor.

El primero consistiría en su labor como predicador, su obra oratoria, y a éste pertenecerían; sus "Sermones", sus "Oraciones Fúnebres" y sus "Panegíricos". Podríamos distinguir un segundo grupo en el que el autor se nos presenta como moralista, y en donde sus obras tienen un marcado carácter de polémica, a éste pertenecerían; "Las Máximas y Reflexiones sobre la Comedia" y el "Tratado de la Concupiscencia". El tercer grupo es el compuesto por aquellas obras en las que Bossuet nos muestra su legado espiritual y al que pertenecerían sus; "Meditaciones sobre el Evangelio" y las "Elevaciones a Dios sobre todos los Misterios de la Religión Cristiana". Por último cabría hablar de sus obras doctrinales, grupo compuesto por; "El Tratado del Conocimiento de Dios y de si mismo", "El Tratado del Libre Albedrío" y la "Lógica".

A) OBRA ORATORIA

Bossuet fué muy conocido en su época, y lo es actualmente, por su elocuencia. Su Obra Oratoria está compuesta principalmente por sus "Sermones", "Panegíricos" y "Oraciones Fúnebres".

Freppel (1) distingue en la carrera oratoria de Bossuet tres períodos: el primero comprende los sermones que predicó en Metz, pronunciados sin interrupción desde 1652 a 1656, durante todo el año 1658 y una parte de los años 1664, 1665, 1666, 1667 y 1668,

La segunda parte estaría compuesta por los predicados en París, después del mes de abril de 1656 y hasta el mes de septiembre de 1670. La tercera parte se extendería desde 1681 a 1704 y comprendería los sermones predicados en la diócesis de Meaux y el discurso (sermón) sobre la Unidad de la Iglesia.

Se ha dicho que fué este sermón el único que publicó Bossuet a lo largo de su vida. Es anecdótico que de los casi doscientos sermones que se han encontrado (2), predicados a lo largo de sus veintidós años de obispado, Bossuet no publicara ninguno de ellos a excepción del indicado.

Gustave Lanson nos dice que Bossuet no ha publicado sus Sermones, solamente: sur l'Unité de l'Église (3); Jacques Truchet en el Prefacio que antecede al Sermón sobre la Muerte nos indica que el Sermón sobre la Unidad de la Iglesia es el único que publicó en 1681 (4), Lanson y Tuffrau en su obra conjunta, manifiestan que tan sólo ha publicado el Sermón Sur l'Unité de l'Église (1681) pudiendo considerarlo como el manifiesto del galicanismo (5); Yvonne Champailler constata que se poseen 235 sermones, incluidas las oraciones fúnebres, pero que se han perdido al menos 485, de los cuales se conocen los títulos, y que Bossuet no tuvo jamás la intención de publicarlos; imprimió solamente el sermón sūr l'Unité de l'Église à l'ouverture de la fameuse Assemblée (6); J. Calvet afirma que Bossuet no publica sus sermones (7); Maury significa que Bossuet no se dignó jamás poner sus sermones en limpio y que, además, tenía la costumbre de decir que no los había escrito (8); Moland asevera que Bossuet no coleccionó ni publicó él mismo sus obras oratorias, que sólo sus principales oraciones fúnebres fueron impresas durante su vida, y en cuanto a la multitud de discursos que había pronunciado en la cátedra, que nunca pensó en darlos al público ni en perpetuar su recuerdo (9); Voltaire, en el "Siglo de Luis XIV", se pronuncia en el mismo sentido que los anteriores al decirnos que Bossuet no publicó sus sermones (10); Gandar, por su parte, opina al respecto: "De los casi doscientos sermones pronunciados en la

cátedra y que hoy podemos leer, Bossuet tan sólo publicó siete. Dejó caer en el olvido tanto sus oraciones fúnebres, como los sermones; incluso la oración fúnebre de la reina madre, pronunciada en 1667, de la que ni siquiera se ha recuperado el manuscrito. La de la reina de Inglaterra no ha sido impresa hasta 1669, bajo la instancia de la Duquesa de Orleans, su hija. Diez meses más tarde, después de la muerte de esta princesa, también se publicó su oración fúnebre, ya que ésta tenía el mismo deseo. Desde entonces se publicaron sus cuatro últimas oraciones fúnebres, el obispo de Meaux no hizo más que ceder a la voluntad de las familias y obedecer la costumbre". En otro lugar de su estudio nos dice: "Cuando pronunció el sermón sobre la Unidad de la Iglesia en la famosa Asamblea del clero francés, el 9 de noviembre de 1681, fué necesario que lo imprimiera, ya que se trataba de una obra de controversia y era necesario que lo pudieran leer en Roma y en toda Francia. El sermón para la Profesión de fé de Mme. de la Vallière y después la oración fúnebre de Nicolas Cornet, fueron dados al público en vida de Bossuet, pero por manos extrañas. Es suficiente decir que Bossuet jamás tuvo la idea de recopilar sus sermones" (11).

Llegados a este punto de nuestro trabajo, la pregunta es obligada: ¿Habían sido escritos, los sermones, por Bossuet? Esto se ha dudado durante la primera mitad del siglo XVIII.

Ledieu, secretario del Prelado, es el que más ha contribuído a propagar esta opinión. En sus Memorias dice que: "El Abad Bossuet nunca llevó a la Corte Sermones estudiados, y preparados, no le era posible pensar en ellos, antes de pronunciarlos, sino muy pocos días, y algunas veces pocas horas". En otra parte de sus Memorias añade: "El gran número de Sermones manuscritos que dejó, son una prueba de ésto. Están en cuadernos con la nota de, Quaresma I, Quaresma II, Adviento I, o Adviento II, u otras semejantes. Por la mayor parte, son una o dos hojas volantes, donde hay un texto al principio, y un raciocinio, y al margen escrito. Para el Exordio; una división, y dos o tres miembros,

siempre anotados con distinción a continuación del texto, o del designio del Exordio; y para el cuerpo del Sermón sólo se encuentran algunos pasajes de Santos Padres" (12).

Por esto asegura el P. de la Rue que: "No se han podido recoger después de su muerte, sino hojas sueltas, que sólo contienen el plan del discurso, el origen de los movimientos, y de los golpes que debían servir de nervios y adornos..." (13).

El historiador Burigny en la vida que escribió de Bossuet adopta la relación de Ledieu y del P. de la Rue, pese a manifestar: "El depositario de los papeles del Señor Bossuet tiene muchos planes de sus Sermones, y algunos enteros, que se cree ser los primeros que publicó" (14).

Todo lo que había escrito Bossuet se hallaba, al final de su vida, contenido en grandes cartapacios y, a su muerte, fueron entregados a su sobrino, nombrado Obispo de Troyes en 1710, el cual los prestó y muchos de ellos se perdieron. A la muerte del Obispo de Troyes en 1743, los documentos repartidos que había en Meaux fueron enviados a M. de Chasot, primer Presidente del Parlamento de Metz e hijo menor de una de las hermanas de Bossuet.

Fué el abad Leroy el que se encargó de buscarlos en Troyes y Meaux, y adquirirlos para la biblioteca del Rey y posteriormente entregarlos al abad Lequeux, encargado de supervisar la gran edición de las obras de Bossuet. Del estado de la relación en el momento de la entrega de los manuscritos se mencionan quince o veinte discursos, la mayoría autógrafos, entre los cuales se distinguen varios sermones para la fiesta de la Santa Virgen, sobre el Honor del Mundo, con un elogio a M. el príncipe de Condé, y al panegírico de San Francisco de Sales. El contrato de venta y el proceso verbal de la entrega fueron señalados para el 30 de enero de 1768 en el monasterio de Blancs-Manteaux, por el abad Leroy, por el Abad Lequeux y por cuatro

religiosos que habían sido encargados de reconocer la autenticidad de las piezas y de hacer una estimación de las mismas.

Unos meses más tarde, en los últimos días de abril, Claude Lequeux moría inesperadamente. Por esta causa, el Rey, mediante una carta fechada a 29 de mayo, designó a los cuatro benedictinos para continuar la edición en la que Lequeux había trabajado hasta su fallecimiento. Al final de dos procesos verbales en ese mismo año, se encuentra entre los cuatro religiosos, y por primera vez, un nombre digno de elogio, el del benedictino Dom Jean-Pierre Déforis.

Déforis desde que fué elegido para continuar la edición de las obras de Bossuet, se absorberá totalmente en este trabajo durante veinticuatro años, período en el que fué ayudado por el benedictino Dom Coniac. El fruto de esta gran labor dío lugar a la primera edición -edición especial- de los Sermones de Bossuet que vió la luz en París en el año 1772 (15), la cual se publicará tan sólo dos años más tarde, traducida al castellano, en Valencia (16).

Déforis nos indica que el Señor Obispo de Troyes los poseyó por muerte del Señor Bossuet su tío; y por las copias que él mismo hizo de algunos de estos Sermones, vemos que no ignoraba absolutamente las riquezas de que era depositario. Quizás le detuvieron el intento de publicarlos, las dificultades que encontraba de poner en orden todos estos discursos.

Por muerte del Señor Obispo de Troyes, los recogió con otros muchos manuscritos del Obispo de Meaux, el Presidente Chasot, sobrino del primero: y se han conservado en su familia hasta que empredimos nuestra Edición. Apenas la habíamos empezado, y a las menores insinuaciones, nos han comunicado con libertad las viudas de Chasot, M. de Montholon su hermano, y M. de Choppin de Arnouville su yerno, cuanto poseían. Y en esta multitud de

manuscritos adquiridos, hemos descubierto la mayor parte de los Sermones que hoy publicamos.

Nunca explicaremos con exactitud el estado informe a que estaban reducidos estos Sermones, y cuanta repugnancia encontrábamos al copiarlos y examinarlos. Escritos sobre hojas sueltas muy confusas, y con muy mala letra. Llenos de borrones, cargados de interlineados de una letra muy menuda, y tenían añadidas por encima muchas palabras para servir de variantes. A esto se agregaban multitud de transposiciones casi ininteligibles y adiciones de toda especie, haciendo el trabajo mucho más penoso y largo, gran número de textos latinos sin citas por lo común (17).

Y para destruir la opinión tan generalizada, ya en la época, de que Bossuet no escribía sus Sermones, Déforis se pregunta: ¿Cómo podemos publicar una colección de Sermones de Bossuet, si todos nos aseguran que no los escribía, y él mismo lo declara expresamente en una carta?.

No obstante, ¿qué pueden todas las autoridades contra la evidencia que desmiente el hecho que ellas afirman? Poseemos los originales de los Sermones impresos en esta Colección, y además una Carta de Bossuet cuya copia original se ha conservado entre sus manuscritos que dice: "Exmo. Sor. Incluyo a V.E. una señal de mi obediencia, que acredita no puedo olvidar lo que V.E. manda. Envío a V.E. un Sermón que por su bondad me ha pedido mucho tiempo ha de palabra y por escrito. Este deseo es hijo de la bondad de V.E. pues para juzgar este regalo digno de su persona, deve tener mucha. De todos modos, lo pongo en manos de V.E. y toma la libertad de ofrecerselo, no por la estimación que dèl hago, sino por la que V.E. le manifiesta. Quizàs se la perderà V.E. al leerlo, y quando asi suceda, no tendrè menos gusto de aver obedecido a V.E. tendre satisfacción de que V.E. como se lo ruego aumente la estimación de mi afecto, aunque sea con perjuicio de la que pudiera tener à mi capacidad". Ya no queda

duda de que el Señor Bossuet ha escrito algunos de sus Sermones, y todo demuestra que los que damos al público han salido realmente de su pluma (18).

Déforis no sólo se limita a aseverar la autenticidad de los Sermones que publica, sino que nos ofrece en su trabajo abundantes datos y notas referidos a la predicación de Bossuet, así como los elogios sobre el autor efectuados por el P. Rue (19); por el abad de Choisy (20); del abad de Clerambault (21); las críticas de la Bruyère (22); o el juicio que se contiene sobre Bossuet en la pág. 562 del Diario de los Sabios de 1704 (23); o la comparación que efectúa el abad Collin entre Bossuet y Flechier (24); o el comentario recogido del abad Gros de Besplas (25); o la opinión de Rollin -Trat. de los Estud. Tomo I- (26); de Trublet -Reflexiones sobre la elocuencia del púlpito- (27); de Noailles (28); o de Voltaire (29); y lo que el mismo Bossuet entendía sobre cómo debería ser un predicador evangélico (30); o el juicio que formula el propio Bossuet sobre San Agustín (31). Se indica asimismo que Bossuet predicó seis Cuaresmas, la primera en los Mínimos; la segunda en los Carmelitas; la tercera al Rey; la cuarta en el Valle de Gracia; la quinta en Santo Tomás del Louvre; y la sexta al Rey. Predicó cuatro Advientos, tres ante el Rey, y uno en Santo Tomás del Louvre (32).

Déforis publica en 1772 tres volúmenes que forman los tomos IV, V y VI de las obras de Bossuet, en 1778 la primera parte del tomo VII y el VIII, este último contiene las Oraciones Fúnebres. Más tarde, cuando le entrega la viuda de Chasot y M. de Montholon los documentos que tenían en Metz, publica la segunda parte del tomo VII, que contiene los Panegíricos.

El benedictino rehizo los sumarios, tradujo los textos de la Escritura que no estaban traducidos, completó las frases imperfectas, llenó lagunas y desarrolló en ocasiones, a su manera, una idea indicada simplemente por el autor. Sin embargo, señaló cuidadosamente con corchetes sus adiciones al texto de

Bossuet.

Incurrió en un error más grave, cuando halló dos o tres redacciones casi semejantes del mismo sermón predicado en épocas diferentes, reunió trozos de unos y de otros, y por este medio formó un solo discurso juntando el contenido de dos o tres. Esto desnaturalizaba profundamente la obra de Bossuet, pero felizmente, sólo se verificó en muy pocas oraciones.

Déforis no pudo acabar la edición de las obras de Bossuet, ya que, aunque se declaró contra la revolución, fué acusado de ser el autor de la constitución civil del clero. Protestó por medio de una carta dirigida a la Gazette de France. Esta carta hizo que le prendieran a consecuencia de las matanzas de septiembre. Estuvo sucesivamente encerrado en la Fuerza, el Luxemburgo y la Conserjería. Condenado a muerte por el tribunal revolucionario fué conducido al suplicio el 25 de junio de 1794. Llegado al pié del cadalso, pidió y obtuvo que le guillotinasen el último para poder exhortar a las víctimas que debían precederle, murió como un mártir.

La edición de las obras de Bossuet -empezada por Lequeux y continuada por Déforis- fué terminada por el librero Lamy (como después veremos), a quien el benedictino, temiendo por su vida, había dado órdenes de enviar, veinticuatro horas después de su muerte, todos sus documentos.

El librero Antoine Boudet que también imprimió las Oraciones Fúnebres de Bossuet, quería conocer el parecer del abad Maury al respecto e incluyó, al principio de su edición de los sermones, un Discurso Preliminar escrito por el abad, lo que hizo reivindicar sus derechos a Déforis, por lo que tuvo que publicar de forma independiente las "Reflexions sur les sermons nouveaux de Bossuet" (33).

La opinión de los entendidos había cambiado en este

intervalo de tiempo. Se habían leído poco los sermones, pero se llamó la atención de los estudiosos por un triple suceso: por la publicación, en 1808 por el librero Lamy, de la segunda edición completa de los sermones de Bossuet (34); por la publicación, en 1814 por M. de Bausset, de la "Historia de Bossuet" (35); y, por la bella edición de sus obras completas, preparada en San Sulpicio, impresa en Versalles entre los años 1815-1819. Los tomos XI al XVII, que contienen los Sermones, Panegíricos y las Oraciones Fúnebres, aparecieron en 1816 (36).

Cuarenta años más tarde el abad Vaillant, ante los errores de hechos y fechas acreditados por M. de Bausset, se propuso elaborar una edición sobre los sermones de Bossuet, revisando enteramente los manuscritos, y presentó una tesis en la Facultad de Letras de París: "Études sur les sermons de Bossuet, d'après les manuscrits" (37). Esta tesis, muy incompleta y realizada con mucha rapidez, tuvo el gran mérito de rectificar muchos errores existentes sobre el tema, y sirvió en gran manera a los interesantes estudios que realizó M. Floquet sobre la vida de Bossuet (38).

Para terminar, diremos que el difícil trabajo comenzado por Vaillant, que murió muy joven, fué continuado y terminado por M. Lachat, el cual publicó las "Obras completas de Bossuet" en 31 vol. (39). Los tomos VIII al XII, que contienen los Sermones, Panegíricos y las Oraciones Fúnebres, aparecieron desde 1862 a 1864. Lachat, que quería Bossuet, sólo Bossuet y nada más que Bossuet, para realizar su edición consultó y estudió minuciosamente los manuscritos, y suprimió todo el trabajo de Déforis, como eran los sumarios, las traducciones e interpolaciones de las primeras ediciones. Del mismo modo, reconstituyó varios sermones que el benedictino había amalgamado.

Por último, y en relación con los Sermones, cabe decir que, además de la traducción que efectuó D. Domingo Morico en 1774, existe otra traducción más reducida de los mismos realizada por

S. Juan Arbó en 1940 (40), que contiene un breve pero interesante prólogo en el que además de los apreciables juicios sobre Bossuet que efectúa el traductor, se recogen opiniones de Brunetière (41), su gran defensor, y del P. Neuville (42), conteniendo once de sus sermones más significativos.

Para efectuar un juicio crítico sobre los sermones de Bossuet es preciso que nos centremos sobre los manuscritos subsistentes de gran número de ellos, ya que, en la actualidad, no nos es posible realizar otra cosa.

Al contemplar los sermones de Bossuet apreciamos que están trabajados con el mayor esmero, pero observamos que tienen distinto carácter según el período al que pertenecen de la carrera evangélica del autor. Esta carrera puede dividirse en tres partes que corresponden a las ciudades en que Bossuet ejerció su ministerio. Empezó a predicar en Metz en el año 1652, como ya hemos dicho. Este período es el de la juventud del orador y en él Bossuet escribe sus sermones apresuradamente. Es la época de los ensayos. Los sermones predicados se resienten del gusto general predominante, pero ya se encuentra en ellos planes superiormente concebidos, ideas nuevas y rasgos de admirable elocuencia.

El segundo período corresponde a la estancia de Bossuet en París. Es la época de su madurez y a ella corresponden sus obras maestras oratorias.

La tercera parte comprende la época en que Bossuet fué nombrado obispo de Condom y preceptor del Delfín, período en que predicó muy poco.

Cuando se le nombra obispo de Meaux en 1682, reanuda el curso de su apostolado, pronunciando numerosas oraciones, exhortaciones y conferencias pastorales. Bossuet, como siempre, tiene la costumbre de escribir antes de predicar, pero en este

tiempo ya no traza más que bosquejos rápidos antes de subir a la cátedra. Se limita a poner por escrito la división del sermón, en dos o tres partes, y algunos textos de la Escritura. Su elocuencia ha tomado una nueva forma y ha adquirido la familiaridad y la unción del doctor de la primitiva Iglesia.

Consideramos que los Sermones de Bossuet son la obra capital de su vida. No hay ninguno de sus trabajos posteriores que no sea el desarrollo de alguno de sus sermones.

Todo el tema de las "Variaciones de las Iglesias Protestantes" se encuentra en el primer punto de un sermón predicado, en la investidura de un nuevo católico, por Bossuet a la edad de 25 años. El "Discurso sobre la Historia Universal" no es más que el magnífico comentario de la segunda parte de un sermón para el noveno domingo de Pentecontés, igualmente compuesto en Metz. El germen de su filosofía moral está en el sermón sobre la Ley de Dios. La "Política deducida de las propias palabras de la Sagrada Escritura" no hace más que sistematizar y coordinar las ideas y los principios diseminados en sus viejos sermones sobre los "Deberes de los Reyes" y sobre la "Justicia", predicados en 1662 y 1666 respectivamente, como posteriormente veremos, con más detenimiento, al estudiar su obra histórica y su obra política.

Freppel distinguía, como ya hemos indicado, tres períodos en la carrera oratoria de Bossuet. Esta división se aplica igualmente a sus Oraciones Fúnebres. Las dos primeras en Metz, las cinco siguientes en París, y las cuatro últimas en Meaux.

Pronunció once oraciones fúnebres: Yolanda de Monterby (1656), Henry de Gornay (1658). Estas dos en Metz, las cinco siguientes en París: El Padre Bourgoing (1662), Nicolás Cornet (1663), Ana de Austria (1667), Enriqueta de Francia (1669), Enriqueta de Inglaterra (1670) y las cuatro restantes en Meaux: María Teresa (1683), Ana de Gonzaga (1685), Le Tellier (1686), El

Príncipe de Condé (1687). Las seis últimas fueron publicadas por Bossuet, la de Ana de Austria se ha perdido y la de Nicolás Cornet es incierta.

Existen en castellano cuatro ediciones de sus Oraciones Fúnebres. La primera data de 1879 (43). Contiene tan sólo tres Oraciones Fúnebres: la de la Reina de Inglaterra; la de la Duquesa de Orleans; y la del Príncipe de Condé. Rafael Ginard de la Rosa nos indica que la oración fúnebre de la Reina de Inglaterra es sin duda su obra más acabada (44), pero además, nos manifiesta, al hablar de su obra del Conocimiento de Dios y de sí mismo, que Bossuet desenvuelve las doctrinas cartesianas sin comprender su trascendencia (45); le considera sospechoso por su ultramontanismo (46); dice que sus errores son tan numerosos como sus libros (47); que no respeta gran cosa la verdad histórica cuando trata de cumplir sus deberes de panegirista (48); que es cortesano más que sacerdote (49); y que pertenece a la raza temible de los sofistas convencidos (50).

Existe otra edición de sus Oraciones Fúnebres que data de 1911 (51), la cual contiene seis Oraciones Fúnebres precedidas de un compendio biográfico del personaje: Enriqueta María de Francia; Enriqueta Ana de Inglaterra; María Teresa de Austria; Ana Gonzaga; Miguel Le Tellier; Luis de Borbón. Príncipe de Condé.

D. Francisco Navarro y Calvo en las primeras cuarenta páginas de su obra recoge diversas e interesantes opiniones vertidas sobre Bossuet por La Harpe (52); por Chateaubriand en su obra "El Genio del Cristianismo" (53); por Dussault en su "Noticia acerca de Bossuet" (54); y por Mr. Villemain en el Discurso de apertura del curso de Elocuencia Francesa (55). Desde la pág. 40 a 68 se exponen datos biográficos de Bossuet extraídos del Barón de Barante, de la Academia Francesa.

La obra anterior está publicada en la actualidad por Espasa

Calpe en el año 1968 (56) si bien carece del prólogo de Navarro y Calvo. Quiero significar que éste es el único libro de Bossuet que todavía hoy se encuentra en librerías.

Hay en castellano, por último, otra versión de sus Oraciones Fúnebres en un libro de 1951 (57). En el mencionado libro aparecen cuatro Oraciones Fúnebres: Enriqueta María de Francia, Reina de Gran Bretaña; Enriqueta Ana de Inglaterra, Duquesa de Orleans; Ana Gonzaga de Cléveris, Princesa Palatina; Luis de Borbón, Príncipe de Condé. Tres Panegíricos: de San Francisco de Sales; de San Francisco de Asís; y de Santa Teresa, y el texto completo del Tratado del Libre Albedrío, dividido a su vez en once capítulos, además de noticias muy concisas de la vida y obras de Bossuet (58).

De entre las ediciones en lengua francesa que hemos consultado en relación con las Oraciones Fúnebres de Bossuet, podríamos destacar, por su importancia: la de Thomas (59); la de Lefèvre (60); y la de J. Roger Charbonnel (61).

Nosotros consideramos que Bossuet hizo de las "Oraciones Fúnebres" un "Sermón" y las marcó con su sello personal abordando los temas como historiador, por ello se informaba de aquellos que habían conocido y convivido con los personajes. No podemos, sin embargo, relevar en el autor errores y omisiones graves. A veces sobrepasa el plan de la crónica exacta e inserta sus opiniones en la historia general. La primera parte de la "Oración Fúnebre de la Señora" completa la idea que tenemos de la Corte de Francia entre 1660 y 1670; "La Oración Fúnebre del Príncipe de Condé" aporta información exacta sobre la historia militar de Francia durante un tercio de siglo; "La Oración Fúnebre de Enriqueta de Francia" presenta las causas y rasgos de la revolución de Inglaterra.

Sus oraciones fúnebres no son unicamente discursos teológicos y religiosos, porque las tendencias más amplias de la

política se mezclan en ellas con las instrucciones del cristianismo.

La religión y la política son los dos ejes fundamentales sobre los que giran principalmente todas las cosas humanas. Son los dos intereses que tocan más poderosamente a los hombres; y estos dos intereses, estrechamente relacionados entre sí, y en cierto modo fortaleciéndose reciprocamente, son los dos resortes que mueven siempre la elocuencia de Bossuet.

A la vez profeta, doctor de la iglesia, profundo político, historiador sublime, Bossuet es uno de los hombres que han comprendido mejor el conjunto de los asuntos humanos y de las cosas divinas, el cristianismo y la política: esta dobe ciencia es, sin duda, una de las fuentes de aquella elocuencia singular que le caracteriza y que escapa a toda comparación, de la misma manera que se levanta sobre toda rivalidad.

B) OBRA MORAL

Cuando hablamos de Bossuet como moralista, enseguida pensamos en obras con un marcado carácter de polémica: "Las Máximas y Reflexiones sobre la Comedia" y el "Tratado de la Concupiscencia" son las obras más significativas de este grupo, nacidas ambas alrededor de 1694.

Las Máximas y Reflexiones sobre la Comedia (62) son una pieza de eterno debate, un ajuste de cuentas. Se aborrecía a los comediantes porque -en la época- estaban excomulgados; pero se disfrutaba de los espectáculos que éstos producían. Bossuet quizás por su formación espiritual y por su genio, se pronunció con demasiada severidad, hubiera sido más provechoso el emplear más ecuanimidad y menos cólera, el resultado hubiera sido el mismo, pero Bossuet veía en el teatro algo peligroso para la moral y arremetió contra él con toda la fogosidad que le era

posible, por ello escribió contra Molière, Racine y Corneille, y en suma contra todo el teatro pasado, presente y futuro.

El Tratado de la Concupiscencia trata sobre un tema muy diferente. En primer lugar diremos que este título no es de Bossuet: el manuscrito, autógrafo, de 1694, no llevaba ningún título. El sobrino de Bossuet, que lo publicó en 1731, lo llamó exactamente "Consideraciones sobre estas palabras de San Juan: No amad al mundo", pero el título de Tratado de la Concupiscencia que añadió, probablemente por la preocupación de la actualidad teológica, no podía más que sorprender al lector. En él no se habla nada de la cuestión de la naturaleza de la concupiscencia, que dividía a católicos y protestantes, católicos, ortodoxos y jansenistas. Es simplemente una meditación sobre un tema que tiene un lugar común en el cristianismo, una meditación solitaria para fijar su pensamiento a lo largo de los XXXII Capítulos en los que se divide el Tratado, pudiendo ser ésta la más personal de sus obras como moralista, e incluso simplemente, su obra maestra (63).

En la magnifica Introducción de Edmundo González Blanco fechada en Luanco a 12 de Agosto de 1928, se analiza con gran profundidad a lo largo de cuatro capítulos la postura y el contenido de la obra que Bossuet realizó en su lucha contra el quietismo o misticismo reglamentado, fruto de la cual fué este "Tratado de la Concupiscencia" (64); indica que Bossuet se declara pietista pero no mistico (65); que llega a declarar que la concupiscencia, que es el amor del placer, puede ser constantemente vencida pero nunca destruida y que ningún hombre permanece de continuo sin pecado, por lo cual la obligación de orar y de humillarse subsisten aún para el justo. L'amour propre parvient à L'entière destruction del amour de Dieu ... La concupiscence peut être vaincue, mais non pas éteinte ni entierment désarmée (66); que la sociedad reposa en la unidad religiosa, de donde deriva, según Bossuet, la unidad política. Por eso se opuso con tantas fuerzas al protestantismo. Rota

concupiscentemente la unidad religiosa, el protestantismo rompió también la unidad política, y los pueblos quedaron clasificados según sus creencias (67); Gerson declaraba que vale más seguir a los teólogos doctos, que conocen las reglas, que a los devotos (68); en igual sentido San Francisco de Sales y Santa Teresa de Jesús (69); dice que Bossuet no sólo en moral sino en metafísica puso límites al misticismo, inspirándose en San Agustín e inclinándose a la doctrina platónica y mística de la intuición racional de Dios (70); que escribió en colaboración con Fénelon una Refutación de Malebranche, cuyas objeciones alcanzaron al optimismo de Leibnitz (71); que Bossuet reprochó a Descartes el que, en su método, hubiese descuidado de todo punto el elemento tradicional y de creencia, que se encuentra en la constitución de la razón humana, elemento que sacrificó enteramente a la evidencia. De esta suerte el método de Descartes quedó exclusivo e incompleto, la armonía entre filosofía y religión se hizo más difícil preparándose futuros y grandes conflictos (72); que le faltó originalidad filosófica, y que, en la teología natural, se atuvo a la tradición de Santo Tomás sin llegar, con Descartes, a la metafísica voluntarista de Duns Scott. El Dios de Bossuet no es una voluntad superior al pensamiento propiamente dicho, sino más bien un pensamiento que somete la voluntad a sus leyes. Es la razón universal siempre existente y siempre entendida. Es el sol de las inteligencias descrito por Platón (73); Bossuet no sigue a Santo Tomás en psicología en el problema concerniente al alma de los animales y discrepa mucho de Santo Tomás en su concepción del "yo" (74); admitía un positivo dualismo en el "yo" o compuesto humano. Para Bossuet el "yo" es un todo natural en que alma y cuerpo son partes que se favorecen y ayudan. Este criterio se asemeja al de Fénelon y Malebranche, pero difiere del de Leibnitz, el cual entendía ser el "yo" un amontonamiento de mónadas regidas por una mónada de superior calidad (75); de la concepción de la existencia y del ser de Dios infiere Bossuet su perfección y su eternidad. Lo que llamamos Dios es un ser real, anterior a todo lo imperfecto, y que, siendo él mismo independiente e inmutable, lo domina y lo mueve todo por el poder

de su volutad omnímoda (76); del ser de Dios deduce también su unidad y su eterna beatitud (77); Bossuet dice que Dios puede incesantemente añadir nuevas perfecciones al mundo, sin salvar nunca la distancia infinita que separa la perfección relativa de las criaturas de su propia y absoluta perfección. No siendo infinita la creación no puede procurar a Dios ninguna perfección nueva, ni darle grado alguno de existencia, y en esto consiste, según Bossuet, el fundamento de la soberana libertad del acto creador. La necesidad en Dios la constituye su propia naturaleza y se determina por la producción de las tres personas divinas, por el desarrollo de su vida esencial y por su causalidad interna. Fuera de la esfera de lo infinito empieza el imperio de la libertad divina (78); aceptó el axioma cartesiano de que crear es conservar y conservar es crear, y de que la conservación del mundo es por ende una creación continua; pero rechazó el corolario de que sea absolutamente imposible una creación de esencia o de materia (79); Bossuet muestra escasa originalidad teológica en el "Tratado", ya que San Pablo inspiró a San Agustín y éste inspiró a Bossuet. No trata de ocultarlo pues les cita multitud de veces, copia numerosos pasajes de sus escritos, comenta sentencias de ellos y muestra las sendas trazadas por los mismos (80); donde la personalidad y el genio de Bossuet se destacan con más relieve es en el aspecto psicológico y ético de su libro (81).

C) OBRA ESPIRITUAL

Podríamos decir que las obras de piedad más representativas en las que Bossuet nos muestra su legado espiritual son las "Elevaciones del alma a Dios sobre todos los Misterios de la Religión Cristiana" y las "Meditaciones sobre el Evangelio".

Las "Elevaciones del alma a Dios sobre todos los Misterios de la Religión Cristiana" (82) fueron escritas hacia 1695 para las religiosas de Meaux y publicadas en 1727. Bossuet, en los

nueve capítulos en los que a su vez está dividida la obra, se nos muestra como teólogo, metafísico, olvidándose para quien escribe, abandonándose a la contemplación, y elevándose sobre las más altas cimas de la especulación.

Las "Meditaciones sobre el Evangelio" (83) fueron escritas en 1695 para las ursulinas de Meaux y enviadas a éstas para sostener sus reflexiones y sus oraciones (un cuarto de hora por la mañana y un cuarto de hora por la tarde). Fueron dadas al público en 1731. Bossuet se puso al frente de dos Sermones de Jesucristo, el Sermón de la Montaña y el Sermón de la Última Cena, el primero contiene en abreviado la nueva ley y define el espíritu, el segundo contiene las instrucciones de Jesús entre el Domingo de Ramos y la Última Cena, son una especie de conversación a media voz de oraciones.

El autor las divide en cuatro partes. En la primera nos da, como decíamos antes, un compendio del Sermón de la Montaña, resumen de la doctrina y moral cristiana. En la segunda parte vuelve a tomar el hilo de los sermones que hizo Jesucristo desde el Domingo de Ramos hasta la Última Cena. El que hizo a sus Apóstoles durante la Cena termina esta segunda parte y ocupa toda la tercera. La cuarta comprende las meditaciones sobre los sermones o discursos que hizo Jesucristo después de la Última Cena.

Francisco Martínez Moles (84) nos dice que las Meditaciones sobre el Evangelio se compusieron en 1695 y se envió una copia manuscrita a las religiosas de la Visitación, las cuales conservan la Carta y el Manuscrito. Su sobrino las publicó en 1731. Miguel Fichant quiso probar que las Meditaciones no eran de Bossuet, por ello, su sobrino en 1734 publicó una instrucción pastoral que desvaneció las objeciones. Otro crítico afirmó que éstas sí eran de Bossuet, pero que no eran una obra completa, sino un ligero ensayo. Su sobrino refutó de nuevo afirmando que las había leído varias veces con Bossuet, que éste le mandó

publicarlas, y que si éste hubiera descubierto en ellas la más leve semilla de error, no las hubiera enviado a las religiosas.

Hay otra versión en castellano más moderna de esta obra y que data del año 1955 (85) en la que se transcribe la carta que envió Bossuet a las religiosas, fechada a seis de Julio de 1695. Las compuso, se indica, especialmente para Mme. Cornau y Mme. Albert de Luynes y algunas otras religiosas de la Visitación, transcribiéndose también, en el mencionado libro el epitafio que está en el sepulcro del propio Bossuet.

La carta original dedicatoria del libro, conservada en la actualidad por las religiosas del Monasterio de la Visitación de Santa María de Meaux, dice lo siguiente: "Yo os envío, hijas mías, estas Meditaciones sobre el Evangelio, porque confío que vosotras seréis las que habéis de obtener de ellas los frutos más abundantes. Las empecé a ruegos y para la utilidad de algunas de vosotras, pero las habéis recibido con tanta alegría que he considerado que debían ser para todas. Recibidlas, pues, como un testimonio del santo afecto que me une a vosotras, como verdaderas y humildes hijas que sois de San Francisco de Sales, que es el honor del Episcopado y a la luz de nuestro siglo. Soy de vosotras, en el santo amor de Nuestro Señor Jesucristo, mis hijas queridas, vuestrō afectuoso servidor. J. Benigno, obispo de Meaux. En Meaux, a seis de Julio de mil seiscientos noventa y cinco.

El epitafio al que hacíamos referencia es del tenor siguiente:

A. O.

HIC QUIESCIT RESURRECTIONEM EXPECTANS,
JACOBUS BENIGNUS BOSSUET,
EPISCOPUS MELDENSIS, COMES CONSISTORIANUS,

SERENISSIMI DELPHINI PRAECEPTOR,
SERENISSIMAE DELPHINAE,
DEINDE SERENISSIMAE DUCIS BURGUNDIAE
ELEEMOSYNARIUS;
UNIVERSITATIS PARISIENSIS
PRIVILEGIORUM APOSTOLICORUM CONSERVATOR,
AC COLLEGII REGII NAVARRAE SUPERIOR.
OBIIT ANNO DOMINI MDCCIV, DIE XII APRILIS,
ANNOS NATUS LXXVI, MENSES VI,
ET DIES XVI.
VIRTUTIBUS, VERBO AC DOCTRINA CLARUIT
IN EPISCOPATU ANNOS XXXV,
E QUIBUS MELDIS SEDIT XXIII.
JACOBUS BENIGNUS ABBAS BOSSUET, ABBAS
S. LUCIANI BELLOVACENSIS, ET ARCHIDIACONUS
MELDENSIS, PATRUO COLENDISSIMO LUGENS
POSUIT.

Pese a que hemos citado, dentro de este apartado que denominamos obra espiritual de Bossuet, las Elevaciones del alma a Dios sobre todos los Misterios de la Religión Cristiana y las Meditaciones sobre el Evangelio como las obras más significativas de este grupo, no podemos olvidar dentro del mismo otras obras del autor, como: "Doctrina Espiritual de Bossuet extraída de sus obras" (86). La traducción de la obra "Doctrine Spirituelle de Bossuet", extraída y compilada de sus obras por autor anónimo, es de una edición publicada por el librero Charles Doniol, de París, en 1855.

El escritor anónimo, en el prólogo de la edición traducida, dice: "Con el propósito de perpetuar y prolongar el bien que puedan producir los escritos espirituales de Bossuet, hemos pensado en reunir algunos extractos y publicarlos en un volumen con el título de: Doctrina Espiritual de Bossuet ..., todo lo que el Santo Obispo ha dejado sobre espiritualidad se encontraba distribuido, aquí y allá, en cien lugares diversos ..., ayudado,

con el concurso de personas piadosas e ilustradas, hemos recogido esos documentos dispersos para reunirlos en una obra de un solo cuerpo, y después, para reproducir fielmente el texto de Bossuet".

En igual sentido que el anterior nos encontramos con el "Tratado de la Usura" (87). Es una traducción libre, según se dice en la Introducción (88) del "Tratado sobre la Usura" que escribió Bossuet en 1682 contra Grocio, con extensión de sus pensamientos y acomodación de los mismos a las apologías de la usura.

En igual sentido que las anteriores, y dentro de las obras que encuadramos en este grupo, nos encontramos con un librito destinado a consolar los espíritus cristianos, se titula: "Delicias de las Almas Afligidas o Cartas de Consuelo". El autor es Olivier, obispo de Evreus (89).

Por último, y para terminar este capítulo relativo a la Obra Espiritual de Bossuet, cabe decir que existe traducción en castellano, además de las indicadas precedentemente, de las siguientes obras espirituales del autor:

- "Doctrina de la Iglesia en materias de controversia", Madrid, 1730.

- "Exposición de la Doctrina de la Iglesia Católica", Madrid, 1751.

- "El célebre catecismo de la doctrina cristiana", traducción de Miguèl Joseph Fernandez, Madrid, 1770 (438 págs.). Esta obra se reeditó en 1772 y 1776. Hay dos versiones más tituladas: "Catecismo para el uso de todas las iglesias del Imperio francés", Madrid, 1808, y "Catecismo cristiano", traducción de J. Coll y Vehí, Barcelona, 1865.

- "Defensa de la Declaración de la Asamblea del Clero de Francia de 1682 acerca de la potestad eclesiástica", traducción de D. Francisco Martínez Moles, Madrid, Pedro Marín, 1771 (seis volúmenes).

- "Devocionario perfecto o Colección de oraciones que la Iglesia Católica reza en la misa", traducción de D. Francisco Martínez Moles, Madrid, 1773 (168 págs.).

- "Instrucciones y meditaciones sobre el perdón de los pecados para el tiempo del Jubileo y sobre el modo de ganar las indulgencias", traducción de D. Francisco Martínez Moles, Madrid, Joaquín Ibarra, 1776.

- "Defensa de la Tradición y de los Santos Padres", Madrid, Román, 1778 (dos volúmenes).

- "Explicaciones de la Misa a un nuevo católico", Madrid, 1780.

- "Manual del cristiano", Valencia, 1851.

Como es fácil de advertir todas ellas pertenecen al siglo XVIII, a excepción de la última, que es de 1851, y de las dos versiones del "Catecismo cristiano", que son de 1808 y 1865 respectivamente.

D) OBRA DOCTRINAL

Para dar fin a este capítulo dedicado a la Obra Religiosa de Bossuet tendríamos que hablar ahora de sus obras doctrinales, grupo compuesto principalmente por "El Tratado del conocimiento de Dios y de Si Mismo", "El Tratado del Libre Albedrío" y "La Lógica".

Para enseñar la filosofía al Delfín, dice en su carta al

Papa Inocencio XI, distinguió por un lado los principios adquiridos e indiscutibles, que enseñó con reverencia, y las cuestiones que emanan de la opinión, que enseñó bajo forma histórica. Esta enseñanza redactada dió una "Moral" que se perdió, una "Lógica" publicada en 1828 (90) y el "Tratado del Conocimiento de Dios y de Si Mismo" (91).

Después de la muerte de Bossuet se hicieron de este tratado dos ediciones muy diferentes y defectuosas: la de 1722 sobre una copia que Bossuet hizo hacer por Fénelon y por el duque de Borgoña; y la de 1741 procurada por el obispo de Troyes sobre una copia llena de notas de Bossuet. Por fin, sobre el manuscrito mismo de Bossuet, se dió en 1846 una edición más correcta. El libro comprende cinco partes y comienza por estas palabras que diseñan el plan del mismo: "La sabiduría consiste en conocer a Dios y a si mismo. El conocimiento de nosotros mismos debe elevarnos al conocimiento de Dios. Para conocer bien al hombre hay que saber que éste está compuesto por dos partes; el alma y el cuerpo". La primera parte trata del alma y sus acciones; la segunda, muy incompleta, trata del cuerpo y sus funciones; la tercera trata de la unión del alma y del cuerpo y de la influencia reciproca de las dos partes; la cuarta trata del Dios creador del alma y del cuerpo y autor de su unión; la quinta intenta una comparación entre el hombre y el animal. Se puede ver en el libro un excelente manual de filosofía cartesiana, pero no por ello se aparta de las doctrinas de Santo Tomás.

En relación con este Tratado conviene recordar la opinión, no muy favorable, de Rafael Ginard de la Rosa cuyo juicio quedó expuesto al hablar de las Oraciones Fúnebres (notas 43 y 45 a 50 de este capítulo).

El Tratado del Libre Albedrio (92) es un opúsculo que fué descubierto entre los papeles del difunto obispo de Meaux por su sobrino el abad Bossuet, más tarde obispo de Troyes. Fué éste último quien lo publicó en el año 1710, es decir, seis años

después de la muerte del autor. No se sabe con seguridad a qué época de la vida de Bossuet pertenece la obra. Puede pertenecer a la época de la educación del Delfín, entre 1670 y 1681, pero también puede pertenecer a los años posteriores cuando "Monsieur de Meaux" se dedicaba a sus deberes pastorales, a sus polémicas con Jurieu, Fénelon y Richard Simon, y también a la revisión general de sus opiniones, período que se extiende hasta su muerte en 1704. No hay, que sepamos, ningún argumento muy decisivo en favor de cualquiera de esas dos soluciones. Se dice, en defensa de la primera fecha, que el Tratado era digno de figurar entre los textos que Bossuet redactó para el uso particular de su real alumno, por eso la obra, que es un esfuerzo para conciliar la libertad de la voluntad humana con la soberanía de la voluntad divina, sería un manual destinado a llevar al Delfín hasta los umbrales de la teología. Puede ser. Hay quienes rechazan esa idea, diciendo que la materia del Tratado es demasiado austera para que Bossuet haya podido imaginar enseñarla a "Monseñor", que no era precisamente un alumno brillante, pero el argumento de Bossuet podría ir encaminado a prevenir al futuro "Rey muy cristiano" contra ciertos errores teológicos en lo referente a la gracia y al libre albedrío. No obstante, puede aducirse una objeción bastante clara: cuando Bossuet escribió al Papa Inocencio XI respecto a la educación del Delfín, no mencionó este Tratado entre las obras que él tenía el propósito de redactar "ad usum Delphini". Esta omisión nos hace pensar que los partidarios de la segunda fecha tienen menos probabilidades de equivocarse, ya que, en los años de Meaux Bossuet reservó parte de sus energías a la composición de algunos opúsculos cuyo fin principal parece ser el de precisar y a veces rectificar sus concepciones personales en materia de moral religiosa o de teología. En este caso, el Tratado debe alinearse junto al "Tratado de la Concupiscencia" y las "Elevaciones a Dios sobre los Misterios de la Religión Cristiana", es decir, entre obras que no parecen responder a ninguna exigencia polémica apremiante y constituyen más bien el testamento espiritual del obispo de Meaux.

De cualquier modo el Tratado ofrece todas las características de un ensayo filosófico-religioso de fines del siglo XVII. Libro breve, claro, dirigido visiblemente al "honnête homme" antes que al especialista, era de aquellas obras que -por aquella época- gustaban a mucha gente. Bastaba con que tratara un tema a la vez metafísico y teológico para despertar el interés de los estudiosos, tanto legos como eclesiásticos. En efecto, el cisma tan frecuente entre la actividad filosófica y el pensamiento religioso no se había producido todavía. La vida intelectual estaba integrada por todas las publicaciones y polémicas relativas a la ciencia, la filosofía o la teología, sin que fuera posible establecer una separación estricta entre esas distintas categorías. Así Bossuet estaba en su papel de filósofo católico cuando dedicaba al problema del libre albedrío un opúsculo que, en caso de publicarse a fines del siglo XVII, hubiera llamado la atención de todos los círculos cultos no sólo por su fondo, sino también por su forma, ya que el Tratado era una "meditación" escrita en lengua filosófica.

Roger Labrousse en la Introducción que precede al texto de la traducción de la obra efectúa un estudio sobre la historia del problema del libre albedrío, ciñéndose a la crisis luterana (93), a la crisis molinista (94) y a la crisis jansenista (95). A continuación analiza la doctrina de Bossuet sobre: la libertad (96); la providencia (97); las bases de una conciliación (98); el agustinianismo (99); el molinismo (100); el tomismo (101) y el ocasionalismo (102). Por último diremos que este Tratado está dividido en XI Capítulos en los que se intenta conciliar la libertad de la voluntad humana con la soberanía de la voluntad divina.

Además de las obras citadas en este capítulo relativo a la obra religiosa de Bossuet, y las que más tarde se indicarán en los capítulos referentes a su obra Histórica y Política, cabe señalar entre sus principales escritos de carácter moral los siguientes:

- Réfutation du catéchisme de Paul Ferri (Metz. 1655).

- Discours prononcé à l'académie française (1671).

- Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse (Paris. 1671).

- Sermón préché à l'ouverture de l'assamblée du clergé (1681).

- Conférence avec M. Claude sur la matière de l'Eglise (Paris. 1682).

- Traité de la communion sous les deux espèces (Paris. 1682).

- Lettre pastorale aux nouveaux convertis du diocèse de Meaux (Paris. 1686).

- Catéchisme du diocèse de Meaux (Paris. 1687).

- Avertissements aux protestants (Paris. 1689-91).

- Recueil des oraisons funèbres (Paris. 1689).

- L'Apocalypse (Paris. 1689).

- Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe (Paris. 1689).

- Liber Psalmorum, additis canticis, cum notis (Lyon. 1691).

- Lettre sur l'adoration de la Croix (Paris. 1691).

- Libri Salomonis (Paris 1693).

- Ordonnance pastorale sur les états d'oraison (Paris.1695).

- Méditations sur la rémission des péchés pour le temps du Jubilé et des indulgences tirées principalement du concile de Trente (Paris. 1696).

- Epistolae quinque Ecclesiae praesulum (Paris. 1697).

- Instruction sur les états d'oraison, où sont exposés les erreurs des faux mystiques de nos jours, avec les actes de leur condamnation (Paris. 1697).

- Déclaratio trium Ecclesiae principum circa librum, cui titulus est: Explication des Maximes des Saints (Paris. 1697).

- Summa doctrinae libri cui titulus: Explication des Maximes des Saints (Paris. 1697).

- Réponse à quatre lettres de M. de Cambrai (Paris. 1698).

- De Nova quaestione tractatus tres. Mystici in tuto, Schola in tuto, Quietismus redivivus (Paris. 1698).

- Relation sur le Quiétisme (Paris. 1698).

- Réponse de l'evéque de Meaux aux lettres et écrits de l'archevéque de Cambrai (Paris. 1699).

- Mandements pour la publication de la constitution du pape Inocence XII, du 12 mars 1699, portant condamnation et défense du livre intitulé: Explication des Maximes etc. (Paris. 1699).

- Augustiniana Ecclesiae Romanae Doctrina a Cardinalis Sfondrati Nodo extricata (Colonia. 1700).

- Première instruction pastorale, contra el predicador Jurieu (Paris. 1700).

- Seconde instruction pastorale (Paris. 1701).

- Censura et declaratio conventus cleri Gallicani, etc. (Paris. 1701).

- Ordonnance contre le Nouveau Testament de Trévoux (Paris. 1702).

- Seconde Instruction sur les passages particuliers de la Version du Nouveau Testament, etc. (Paris. 1703).

- Explication de la prophétie d'Isaïe sur l'enfantement de la Ste-Vierge et du psaume 21 sur la passion et le delaissement de Notre Seigneur (Paris. 1704).

Las obras compuestas de 1653 a 1704 por Bossuet fueron 130. De ellas editó él mismo 80, y su sobrino el abad Bossuet, luego Obispo de Troyes, editó 8; el resto, descontadas las cartas y sermones, apareció entre 1741 y 1789. Hasta el presente no existe ninguna edición crítica y cronológica completa. Las colecciones más notables de las obras de Bossuet son: la de Venecia de 1736, la del abad Pérau (1743-1750. 20 volúmenes), la de Dom Déforis (1772. 21 volúmenes), la de Hemey, d'Auberive y Caron (43 tomos. Versalles y París. 1815), la de Beaucé Rusand (60 tomos. París. 1825), la de Floquet (obras escogidas. 1828), la de Lefèvre (12 tomos. París 1836), la de Lachat (31 tomos. París. 1862-66), y la de Menard (1883).

E) DIVERSAS OPINIONES EMITIDAS SOBRE LA OBRA RELIGIOSA DE BOSSUET.

A continuación analizaremos las opiniones emitidas sobre la "Obra Religiosa" de Bossuet por algunos autores.

SIGLO XVII

Bossuet nos dice cien veces: "Yo no comprendo como un hombre de espíritu tiene la paciencia de hacer un libro por el sólo placer de escribir...". Esa fué su conducta, sólo escribir o imprimir en caso de necesidad.

En lo patético, se insinuaba hasta lo más íntimo por medio de sus giros nuevos y desconocidos; sus tiernos ojos, su aire acogedor, su voz dulce, su gesto modesto y natural, su nobleza y su dignidad, todo era apasionado...

Al pronunciar su sermón, no se ceñía ni a las palabras, ni a los giros, ni a las figuras. De otra forma, repetía él, su acción hubiera languidecido, su discurso se vería enervado... Instalado en la catédra, seguía la impresión producida sobre su auditorio, y, de repente, borrando voluntariamente de su mente lo que había meditado, unido a su pensamiento presente, empujaba el movimiento por el cual veía, sobre los rostros, los corazones sacudidos y enternecidos.

Sobre el papel aún se siente un carácter de piedad y de unción que enternece al lector. Pero en el momento de la misma actuación, Bossuet fué emocionante hasta las lágrimas: los príncipes y princesas lloraron, como lo hice yo y muchos otros.

Ledieu, Mémoires et Journal sur la vie et les oeuvres de Bossuet.

Releemos todas las bellas oraciones fúnebres de M. de Meaux,... lloramos de nuevo a M. de Turenne, Mad. de Montausier, el príncipe, Madame y la reina de Inglaterra; admiramos este retrato de Cromwell; éstas son obras maestras de la elocuencia, que encantan al espíritu. No basta decir; "¡Ah esto es viejo!"; no, esto no es viejo, es divino. (Carta de 11 de enero de 1690).

Un prelado nos ha dicho (sobre la oración fúnebre de Condé) que M. de Meaux se superó a si mismo y que jamás se hizo valer y se trató tan noblemente materia tan bella...

¡Obra bastante bella y de mano de maestro! pero el paralelismo entre Turenne y Condé me parece un poco violento. (Mme. de Sévigné parece reflejar aquí la opinión de Busssy-Rabutin, que le había escrito el 31 de marzo: "Turenne fué celebrado más que razonablemente y exaltado en detrimento de Condé"). (Carta de 10 de marzo y 25 de abril de 1687).

Mme. de Sévigné, Lettres. Existe traducción de esta obra en castellano: Sainte-Beuve, Camilo, "Cartas escogidas de Madame de Sévigné", versión española de Fernando Soldevilla, Buenos Aires, Librería y Editorial el Ateneo, 1944, pág. 418.

El obispo de Meaux y el padre Bourdaloue me recuerdan a Demóstenes y Cicerón. Los dos, maestros de elocuencia en la cátedra, han tenido el destino de los grandes modelos: uno ha hecho malos censores y el otro malos copistas...

¿Qué diría yo de ese personaje (Bossuet) que ha hecho durante tanto tiempo hablar a la crítica envidiosa, y la hizo callar; al que se admira a pesar de uno mismo, que arrasa por el gran número y por la eminencia de sus talentos? Orador, historiador, teólogo, filósofo, de una rara erudicción, de una más rara elocuencia, sea en sus charlas, sea en sus escritos, sea en la cátedra; un defensor de la religión, una luz de la Iglesia -hablamos por adelantado en lenguaje de la posteridad- un padre de la Iglesia: ¿qué no es?.

La Bruyère, Les Caractères, chap. "De la chaire", et Discours à l'Académie française.

No he podido oir la oración fúnebre de M. de Meaux... Su actuación ha pasado por ser, aquí y en París, por una de las más bellas que haya hecho, e incluso que se pueda hacer. Hubo en ella, de muy bellos trazos, bastante valentía, y lo sublime reinó en numerosos pasajes... He sentido verdaderamente haber dejado escapar el placer de oir pieza tan bella...

La Bruyère, Lettre du 18 août 1685.

Hemos leído la Oración fúnebre de M. el Príncipe por M. de Meaux. Creo que ha introducido algunos retoques paralelamente al hacerla imprimir. Esta pieza nos parece desigual. Hay trozos bonitos, otros bastante mediocres y bastante lánguidos, a menudo malos epítetos y expresiones malvadas... Si digo mal, hacédmelo saber...

Mme. de Coligny, Lettre à Bussy (14 mai, même année).

Sobre la "Oración fúnebre de Ana de Gonzaga": Encuentro el discurso bello y emocionante, pero también extrañamente osado...

Gourville, Lettre à Condé.

La Oración fúnebre ha sido emocionante, sembrada de bellos pasajes y pronunciada con mucho celo. Bossuet no ha escondido los defectos de la persona de la cual hacía el elogio, pero ha hecho valer también sus buenas cualidades, y particularmente su piedad.

Le P. Alleaume, Lettre à Condé.

Bossuet más ocupado de las cosas que de las palabras, no solicita derramar flores en su discurso, ni agradar al oido con

el armonioso sonido de los periódicos: su único objeto es hacer sensible la verdad de sus oyentes: con este fin la presenta por todas las partes que pueden hacerla conocer y amar. Nacido para lo sublime, lo expresó en muchas partes con toda su fuerza y majestad.

Abbé Collin, Trat. del Orador de Cic., prólogo, págs. 49 y 50.

No se encontrará en parte alguna tanta claridad, solidez, designios grandes, nobleza, fuerza y elevación, como en los discursos de Bossuet. Y cuando quiere sujetarse a seguir todas las reglas, manifiesta que no sería inferior a nadie, si estimara que debía reprimirse: la actividad que le impele, no siempre le permite esta sujeción: y si algunas veces salta esa barrera, es para tomar un vuelo que nos arrebata, que nos transporta y nos hace olvidar facilmente estos pequeños descuidos.

Rollin, Trat. de los Estud., T. I, pág. 368.

Nunca conoció este célebre Orador, ni para si, ni para todo Predicador Evangélico, otro medio de acalorar el ánimo e inflamar el corazón, que la oración, la lección de los Padres, y sobre todo la meditación de las Escrituras.

Abbé Gros de Besplas, Ensayo sobre la elocuencia del púlpito, pág. 106.

Se presentó en la Cátedra del Evangelio como un Crisóstomo: Que reunió todos los géneros de la elocuencia y todas las calidades de un perfecto orador, el raciocinio, el sentimiento y la imaginación.

Trublet, Reflexiones sobre la elocuencia del púlpito, pág. 61.

... había dejado de predicar, pero si sus grandes ocupaciones le hubieran permitido continuar este ministerio, siempre hubiera tenido el primer lugar. Así los que han amado sinceramente a la Religión, han creído no poder alabar bastante a este hombre, que al ver un nuevo error, más pernicioso porque afectaba mayor perfección, que amenazaba la tranquilidad de la Iglesia, sin atender a su avanzada edad, ni a las incomodidades de su persona, estenuada con tantos trabajos, no oyó más que a su celo, para afirmalo con sus doctas obras, tan dignas de nuestra admiración.

Abbé de Clerambault, Elogio del Señor Bossuet.

SIGLO XVIII

En una palabra, todo hablaba en el orador, todo era animado, grande, persuasivo, sin saber qué admirar más, si su vida, su elocuencia, las cosas que decía, o el modo con que las presentaba. Su acción en la Cátedra de la verdad era tan natural, sus tonos tan penetrantes y al mismo tiempo tan ajustados; sus pinturas tan vivas: ya majestuoso y tranquilo como un caudaloso río, nos conducía con un modo dulce y casi insensible al conocimiento de la verdad; y ya impetuoso, y rápido como un torrente arrastraba los ánimos, y los corazones, sin dejar más arbitrio que para el silencio, y la admiración.

L'Abbé de Choisy, Éloge de Bossuet, à l'Académie française.

Me siento transportado por la divina elocuencia de las oraciones fúnebres... Lo que yo admiro no es la pompa vana de las palabras... Incluso más que la repentina valentía de las imágenes, es el esfuerzo magnífico y continuo por el que el orador, nacido para ser gran ministro, arrastra a los espíritus,

les impone la verdad, se torna dueño de sus conductas y pensamientos, y hace así de la elocuencia el instrumento más poderoso de la naturaleza humana...

Vauvenargues, Jugement sur Bossuet.

Hubiera aprendido en él a reflexionar, a pensar, a expresar, y hubiera deseado caer en aquellas negligencias de estilo inseparables de la actividad, de la impetuosidad del genio.

P. Neuville, Lettre du P. Neuville au sieur Boudet.

Bossuet en las oraciones fúnebres se muestra un prelado ciudadano.

D'Alembert, Éloge de Bossuet, oeuvres, Belin, 1779, T. II, págs. 246-276.

La peroración (de la Oración fúnebre de Enriqueta de Francia) es tan tranquila que no parece serlo. Sea por su diseño, sea porque la lección que Bossuet prometió a los reyes estaba dada, sea porque su ingenio se calma y apacigua... este fin de discurso, se parece al final de la vida de Enriqueta, que se apaga sin brillo; y después de ese cúmulo de desgracias reales y de lecciones divinas, el orador reposa el alma de sus auditores en una esperanza dulce y cristiana.

De Vauxcelles, Prédicateur royal, (1756), op. phil. et litt. (1796).

Lo que da más plenitud y consistencia a los sermones de Bossuet es el admirable uso que hace de las Sagradas Escrituras.

He ahí la inagotable mina en la cual encuentra sus pruebas, sus comparaciones, sus ejemplos, sus transiciones y sus imágenes... Funde tan bien sus pensamientos con los pensamientos de las Escrituras que se podría creer que él los ha creado, o, al menos, que han sido concebidos expresamente para el uso que él hace de ellos... Todo, en efecto, en un sermón, debe provenir de las Escrituras, o, al menos, tener el color de los libros sagrados...

Maury, Essai sur l'éloquence de la chaire (1772).

Creo, si me atrevo a decir lo que pienso, que un hombre ha recibido dones más espléndidos que los demás, puesto que él sólo se ha elevado al grado más alto en lo que pertenece a la ciencia y en lo que al genio atañe: este hombre es Bossuet. No tiene igual en la elocuencia, en la oración fúnebre, en lo que se refiere a la historia, en el entusiasmo religioso, en la controversia; y al mismo tiempo, nadie ha avanzado más en una ciencia inmensa que comprende una multitud de otras: la de la religión. Paréceme que éste es el hombre que ha honrado más a la Iglesia y a Francia... Tenemos, en la oración fúnebre de Ana de Gonzaga, el más sublime de los sermones.

La Harpe, Cōurs de littérature (1799).

El mérito de sus Sermones nacía de su origen que era un corazón y un alma llena de cuanto hay de más magnífico, y por decirlo así, de más divino en los Profetas y en los Padres. Tuvo en grado excelente todas las partes del Orador: Tan sublime en el elogio, como penetrante en la moral, sólido y justo en la instrucción, insinuante en la persuasión, siempre noble y propio en la expresión.

P. de la Rue, Sermones, T. I, prólogo.

Vemos a menudo un extraño contraste entre los verdaderos colores de la historia y los brillantes barnices de las oraciones fúnebres.

... La elocuencia de Bossuet quería suprimir algunas familiaridades, escapadas a su genio vasto, impetuoso y fácil, las cuales mermaban un poco de sublimidad de las oraciones fúnebres.

... Bossuet tenía ciencia e ingenio. Era el primero de los rapsodas, pero el último de los filósofos.

... ¿Dígame por qué, desde Bossuet y Fénelon, no hemos tenido absolutamente ninguna buena oración fúnebre? ¿Es culpa de los muertos o de los vivos?

Voltaire, Lettre sur les panégyriques, Temple du goût, Lettre au duc de Bouillon (23 décembre 1767), Lettre à d'Argental (18 septembre 1768).

Los sermones de Bossuet, acompañados de notable mímica, fueron los primeros que oyó la corte en el género sublime, y obtuvieron tanto éxito, que el rey hizo escribir en su nombre al padre del predicador, que era intendente de Soissons, felicitándole por la gloria de tener tal hijo.

Se había dedicado a las oraciones fúnebres, género de elocuencia que exige cierta imaginación y cierta grandeza majestuosa que tiene algo de poesía... El elogio fúnebre de la reina de Inglaterra, viuda de Carlos I, que pronunció en 1669, es una obra magistral... El elogio de Madame, que falleció en la flor de su edad y murió en sus brazos, obtuvo el mayor y el más raro de los éxitos, el de hacer derramar lágrimas a la corte.

Voltaire, Siècle de Louis XIV. Existen dos traducciones de esta obra en Castellano: "Siglo de Luis XIV", traducción de Condorcet, Valencia, La Propaganda Democrática, casa editorial de M. Senent, 1893, pág. 235. La segunda traducción es la versión de Nélida Orfila Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 362.

SIGLO XIX

La muerte de la reina de Inglaterra vino a ofrecer a Bossuet el más grandioso y majestuoso de los temas. Le hacía falta la caída y restauración de los tronos, la revolución de los imperios, todas las fortunas diversas unidas en una sola vida y pesando sobre una misma cabeza.

Sainte-Beuve, Causeries du Lundi (T. X).

Bossuet, es el genio hebreo extendido, fecundado por el cristianismo y abierto a todas las adquisiciones de la inteligencia.

Sainte-Beuve, Causeries du Lundi.

Jamás la elocuencia estuvo privada de todo cálculo; es una gran alma que se muestra al desnudo y que arrastra con ella...

Las oraciones fúnebres están, sin duda, escritas en un lenguaje admirable; pero lo que les proporcionó ese éxito clásico, es precisamente un mérito literario y una habilidad de panegirista que, cuando reflexionamos seriamente, no están

siempre en perfecta armonía con la cátedra de la verdad.

De Barante, Mélanges (T. I, p. 21 y 40).

En el estilo de Bossuet, la franqueza y la buena hombría galas se hacen notar con grandeza. Es pomposo y sublime, popular y casi inocente. Bossuet emplea todos nuestros idiomas, como Homero empleaba todos los dialectos. El lenguaje de los reyes, de los políticos y de los guerreros, el del pueblo y el de los sabios, de la aldea y de la escuela, del santuario y del foro; el viejo y el nuevo, el trivial y el florido, el sordo y el sonoro, todo le sirve y de todo ello hace un estilo simple, grave, majestuoso. Sus ideas son, como sus palabras, variadas, comunes y sublimes.

Joubert, Pensées (éd. 1877, T. II, p. 351-352).

Bossuet, hoy, sería periodista.

Balzac, Illusions perdues.

Bossuet se equivocaba cuando creyó que el protestantismo era incompatible con las grandes sociedades, ordenadas y prósperas... La debilidad de los espíritus más grandes, es querer ser profeta.

Nisard, Histoire de la littérature française (T. III, XIII).

El catolicismo arrancado o negado, la obra de Bossuet ni se desvanece ni se derrumba.

Lanson, Bossuet.

Aquello que la religión tiene de más augusto y sagrado, la historia de más imponente, la elocuencia de más noble y majestuoso, la poesía de más sensible, se encuentra reunido en esta admirable composición. Hay que decir que es más obra de su corazón que de su ingenio.

La oración fúnebre de la Palatina es quizás... aquella que mejor hace sentir cuanto el ingenio, tan firme y tan osado, de Bossuet, era ágil y flexible para dar a todos los sujetos el carácter y colorido que les eran propios.

De Bausset, Histoire de Bossuet (1814-1828).

La oración fúnebre de la Palatina merece entera confianza, naturalmente, con el tono del panegírico admitido. Todas las faltas están indicadas, y los elogios pueden justificarse con los testimonios más autorizados, y con el de Retz en persona.

Victor Cousin, Mme. de Longueville pendant la Fronde (p. 175, nota).

... Prefiero en lugar de la admirable descripción de la conversión de Ana de Gonzaga, la descripción de su vida penitente. No conozco nada que haga mejor sentir, en hecho de arte y elocuencia, la íntima alianza entre lo bello y lo severo. Creeríamos estar viendo un cuadro de Philippe de Champaigne.

S. de Sacy, Variétés morales (2 éd., 1859).

Sobre los sermones:

Incluso en aquellos sermones que la moral parece llenar, el dogma tiene su parte. El recuerdo del Evangelio no aparece sólo

al comienzo del exordio, o, aquí y allá, por accidente... Jesucristo está en todas partes en el discurso: suministra el sujeto, el plan, las pruebas, la conclusión; todo está reglado por su palabra, apoyado en su ejemplo.

Gandar, Bossuet, orateur (1866).

Las palabras en Bossuet son contemporáneas de la idea y del sentimiento. No hay nada más raro en el mundo. Entre grandes escritores, con un poco de atención, podemos apreciar el trabajo latente y constante del estilo... Incluso cuando ha debido calcular cada expresión, parece que Bossuet improvise... Jamás piensa en él mismo, y menos todavía en el público de los "conocedores". Piensa en su sujeto, que intenta no sólo situarlo en su mejor día, también en su día más verdadero...

Podemos, debemos incluso añadir que nadie, en nuestro idioma, ha sido dotado como Bossuet con cualidades de orador. Por la propiedad, la justeza y el esplendor de la expresión; por una riqueza o una fecundidad de invención verbal que sólo comparte en francés con Rabelais o V. Hugo, por la libertad en el giro y lo inesperado de la imagen; por el número y la armonía del período; por la belleza extrínseca y desnuda, de alguna manera, de la frase; por la amplitud del suspiro en fin, Bossuet no es unicamente único, es incomparable. Incluso en sus escritos y tratados, el orador desborda constantemente al escritor... Nótese además, que al igual que la elocuencia del apóstol San Pablo, la suya, entre toda su pompa, tiene también ese acento de familiaridad o incluso de rudeza "que no persuade tanto como cautiva los entendimientos". Y sin embargo, la dulzura y la ternura no faltan en ella...

Brunetière, Grande Encyclopédie.

¡Oh gran hombre, tu gloria vencerá siempre la monotonía de sus elogios tantas veces repetidos! Se te concedió el privilegio de lo sublime, y nada es tan inagotable como la admiración que lo sublime inspira. Ora refieras los transtornos de los Estados y penetres en las profundas causas de las revoluciones; ora derrames lágrimas sobre una joven moribunda en medio de las pompas y peligros de la corte; sea que tu alma se remonte con la de Condé y comparta el ardor que describe; sea que en la impetuosa riqueza de tus sermones medio preparados, te apoderes, desenvuelvas todas las verdades de la moral y de la religión, de todos modos engrandeces la palabra humana, excedes al orador antiguo y no te pareces a él: reuniendo imaginación más atrevida, entusiasmo más elevado, fecundidad más original, vocación más alta, parece que añadas el brillo de tu genio a la majestad del culto público y consagres más y más la religión misma.

Mr. Villemain, Discours d'ouverture du cours d'éloquence française.

Bossuet ya no es el rival de Demóstenes, es el de Píndaro. Algunos pasajes de sus oraciones fúnebres son verdaderos trozos líricos. Puede asegurarse que a ningún orador se concedió con tanta largeza el don de la inspiración como a Bossuet; y cuando se piensa que su entusiasmo en obras tan extensas no desmaya ni decae, admira este extraño privilegio como un fenómeno de los que asombran a la naturaleza y desconciertan sus leyes.

Dussault, Notice sur Bossuet.

Nació pontífice... Su existencia fué un discurso.

La muerte del príncipe de Condé le suministró el más magnífico de sus textos. Fué la última y la más sublime de sus oraciones fúnebres. Parece que a medida que se acercaba al

sepulcro, su genio se impregnaba de la solemnidad de la tumba... La peroración de aquel discurso es la cumbre de la elocuencia moderna.

> Lamartine, Cours de littérature (Entretien VIII, 1856-1869). Existe traducción de esta obra en castellano: Lamartine, "Cursos familiares de literatura", traducción de Joaquín Guichot, T. II, Sevilla, E. Perié y Compañía, editores, 1868, conferencia VIII, págs. 88, 92 y 93).

Ocupado sin cesar del sepulcro, y como inclinado sobre los abismos de otra vida, Bossuet se complace en dejar caer de sus labios esas grandes palabras de tiempo y de muerte, que retumban en los silenciosos abismos de la eternidad. Se sumerge, se anega en inexplicables tristezas y en inconcebibles dolores. Ha transcurrido más de un siglo, y aún resuena en los corazones este famoso grito: ¡Madama se muere, Madama ha muerto! ¿Han recibido alguna vez los reyes semejantes lecciones? ¿Se expresó alguna vez la filosofía con tanta independencia?.

El obispo de Meaux ha creado una lengua, tan sólo hablada por él y en la que comunmente la palabra más sencilla, la idea más sublime, la frase más trivial y la imagen más terrible sirven, como en la Escritura, para darle dimensiones sorprendentes.

Así, cuando exclama, mostrando el ataud de Madama: ¡Ved ahí, a pesar de su gran corazón, a esa princesa tan admirable y tan querida! ¡Vedla ahí, tal como la muerte nos la ha hecho! ¿Por qué produce un involuntario estremecimiento esta palabra tan sencilla: tal como la muerte nos la ha hecho? Por la oposición que resulta entre este gran corazón y esta princesa tan admirada, y el inevitable accidente de la muerte, que le sobrevino como a

la más desvalida de las mujeres; y porque el verbo hacer, aplicado a la muerte, que deshace todo, produce una contradicción en las palabras y un choque en las ideas que conmueve el alma; como si para pintar aquella catástrofe los términos hubiesen cambiado su acepción gramatical, y el lenguaje se hubiese conmovido como el corazón.

La de la Duquesa de Orleans es la más admirable, porque es una obra exclusivamente producida por el genio. En ella no figuran esos cuadros de los disturbios de las naciones, ni esa explanación de los negocios públicos, que sostienen la voz del orador. El interés que excita una princesa que deja de existir en la flor de su edad, parece debe agotarse en breve, pues todo se reduce a algunos contrastes vulgares de la hermosura, de la juventud y la grandeza, con lo terrible de la muerte; y no obstante, sobre este fondo estéril erigió Bossuet uno de los más hermosos monumentos de la elocuencia; este fué su punto de partida para mostrar la miseria del hombre por su lado perecedero, y su grandeza por su lado inmortal. Empieza por rebajarlo hasta el nivel de los gusanos que le devoran en el sepulcro, para pintarlo luego glorioso con la virtud de los reinos incorruptibles.

Habíamos creído durante algún tiempo que la oración fúnebre del príncipe de Condé, a excepción del movimiento que la termina, era generalmente demasiado elogiada, pues juzgábamos era más fácil, como en efecto lo es, llegar a las formas de la elocuencia del principio de este elogio que a las del panegírico de madama Enriqueta; más cuando hemos leído maduramente este discurso; cuando hemos visto al orador empuñar la trompa épica durante la mitad de su peroración, y componer como al azar un canto homérico; cuando, retirándose a Chantilly con Aquiles en descanso, vuelve a entrar en el hogar evangélico, donde halla de nuevo los grandes pensamientos y las reflexiones cristianas que llenan sus principales oraciones fúnebres; cuando, después de haber depositado a Condé en el ataud, llama a los pueblos, a los

príncipes, a los prelados y a los guerreros al catafalco del héroe; cuando, por último, avanzando con sus nevados cabellos y haciendo oir los acentos del cisne, muestra Bossuet un pié en la tumba y el siglo de Luis, cuyos funerales parece presidir, próximo a hundirse en la eternidad: a este postrer esfuerzo de la elocuencia humana, nuestros ojos han derramado lágrimas de admiración, y el libro ha caído de nuestras manos.

No se sabe con cual genio descendió en la oración fúnebre de la princesa Palatina hasta la interpretación de un sueño, sin ofender la majestad del arte oratorio, al mismo tiempo que desplegó en este discurso su alta capacidad para las abstracciones filosóficas.

¡Y cuantos otros géneros de bellezas, de sublimidad, de amenidad o de tristeza, se advierten en medio de esta teología!.

Chateaubriand, Génie du christianisme. Existe traducción de esta obra en castellano: Chateaubriand, "El Genio del Cristianismo", traducción de D. Manuel M. Flamant, Madrid, Imprenta de Gaspar y Roig, editores, 1853, III parte, libro IV, capítulo IV, págs. 128 y 129.

Las opiniones emitidas por autores españoles sobre la "Obra Religiosa" de Bossuet son las siguientes:

Sobre los sermones:

En los Sermones de Bossuet, es donde su personalidad se manifiesta más plenamente, con sus defectos y sus virtudes, con toda la amplitud de su genio; y tengo la seguridad de que hay

fragmentos de sus Sermones que en nada ceden en fuerza patética, en belleza y en profundidad, a las mejores de sus otras obras, y aún de las mismas Oraciones. En ellas, su genio se mueve sin trabas, y, en el calor de sus elogios o sus inventivas, se remonta a alturas que en ninguna otra parte logra igualar. Lo vemos como un gigante, levantándose en medio de su siglo, en medio de la corrupción y la licencia, y predicando sin descanso, con el fuego heredado de los antiguos profetas y de los Apóstoles... Se ayuda para ello de todas las fuerzas de la naturaleza, y de todos los ejemplos de la Historia, y, sobre todo, de la Biblia, manantial inagotable, ...

..., nadie como Bossuet lo hizo con mayor grandeza. En sus Sermones, la verdad crepita como un bosque en llamas; ruega y apremia, amenaza y reprende, y si alaba en el rey virtudes que no posee, no es por el afán de adulación, sino por despertar en su alma el deseo de poseerlas. Así también instruía Sócrates, y no puede decirse que careciera de valor. Pretender, además, otra cosa en la corte de Luis XIV era perder el tiempo, y labrarse uno mismo su perdición. Labrar su perdición, es un acto de grandeza, es labrar su salvación, cuando ello puede servir a la salud de la patria o al mayor beneficio de la humanidad; cuando no sirve para esto, es locura o estupidez. Los grandes hombres se han hecho para las grandes acc̄iones, y no para sucumbir en inútiles entretenimientos de cortesanos.

La Justicia alabada en su hermoso Sermón de la Justicia, es la que soñaron siempre los espíritus elevados; el honor es el nuestro; el valor es el nuestro también; es nuestra la piedad; y también es nuestra la Muerte...

Juan Arbó, en Prólogo a "J. B. Bossuet: Sermones", Barcelona, Luis Miracle editor, 1940, págs. 5, 6, 10 y 11.

En él vemos brillar con grandeza sin igual las dos grandes cualidades que dominan la elocuencia: el valor de eternidad en el desarrollo de las ideas y el soplo lírico que les infunde. El genio del orador se mueve con una libertad serena y majestuosa que viene a confirmar, de una manera definitiva, las conclusiones de la dialéctica y de un conocimiento pasmoso de las Sagradas Escrituras que dan a su acento las figuras más audaces, las descripciones más vivas, las amenazas más terribles, los argumentos más vigorosos.

Pérez de Urbel, Fr. Justo, en Estudio preliminar a "Escritos Escogidos de Pascal y Bossuet", traducción de Tristán Fernández, Barcelona, Editorial Exito S.A., 1951, pág. 37.

Sobre las oraciones fúnebres:

Ya ha quedado expuesta la opinión de Rafael Ginar de la Rosa sobre las oraciones fúnebres de Bossuet, y en particular sobre la de la Reina de Inglaterra (nota 44 de este capítulo).

Ginar de la Rosa, R., en Prólogo a "Bossuet: Oraciones Fúnebres", Madrid, Biblioteca Universal, 1879, pág. 20.

... Bossuet, que pudo ilustrar su genio con todas las lumbreras de su siglo, al elegir por modelos a los Padres de la Iglesia, debía embellecerlas, adquiriendo su estilo carácter de originalidad que no se encuentra en ninguna parte, y que le distingue profundamente de todos los grandes oradores. De los Padres de la Iglesia imita especialmente la audacia de los giros y de las imágenes, y sobre todo, la marcha libre y altiva de su elocuencia; siendo el único de los panegiristas modernos que, a

ejemplo suyo, rechaza el uso de las divisiones, introducido por los escolásticos y reprobado por Fénelon.

En Francia, donde más se cultivó este género de oratoria, brillaron hombres eminentes, tales como Flechier, Mascaron, Masillon, Bourdalue, La Rue y Bauvais...; pero es indudable que ninguno llegó a la altura de Bossuet, que en las oraciones fúnebres compite y muchas veces excede a los oradores de la antigüedad. Las oraciones fúnebres, especialmente la de la Reina de Inglaterra, la de la Duquesa de Orleans y la del Príncipe de Condé, le colocaron a la cabeza de los oradores de su tiempo, y en los posteriores nadie ha podido igualarle... La fama de Bossuet está consagrada por los siglos.

Navarro y Calvo, Fr., en Noticias biográficas a "Bossuet: Oraciones Fúnebres", Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1911, págs. 23, 24 y 25.

II.- OBRA HISTORICA

La obra hitoriográfica de Bossuet está compuesta por el "Discurso sobre la Historia Universal" (1681), por la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes" (1688), por la "Defensa de la Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes" (1691), por la "Relación sobre el Quietismo" (Relation sur le Quiétisme. 1698) y por la "Historia de Francia" (Abrégé de l'histoire de France jusqu'a Charles IX, cuatro vols., Paris, que no apareció, según Brunetière, hasta 1747) (103).

Las dos primeras son quizás sus obras más importantes desde un punto de vista historiográfico y además son las únicas que están traducidas a nuestro idioma.

El Discours sur l'histoire universelle fué destinado

icialmente al futuro rey de Francia, su discípulo, y Bossuet lo tructuró en tres partes. En la primera, Las Epocas, realiza una bla cronológica de acontecimientos, agrupándolas en doce ocas. La segunda parte la denomina Bossuet: La Continuidad de . Religión. La tercera es la dedicada al estudio de los perios. Se dió por primera vez al público en 1681.

De esta obra -su obra capital- se han realizado varias iciones en España, siendo la más traducida y la más reeditada nuestro país. La primera edición del "Discurso sobre la storia Universal para explicar la continuidad de la Religión y s mudanzas de los Imperios" fué traducida por Andrés de Salcedo Miguèl Joseph Fernandez, en Madrid, se editó por Viuda de Juan rcia Infanzon, en 1728 y constaba de dos volúmenes.

La segunda edición fué de 1766 y se publicó en Valencia: iscurso sobre la Historia Universal, para explicar la ntinuación de la Religión, y las mudanzas de los Imperios. crito en lengua francesa por el Ilmo. Sr. Jacobo Benigno ssuet, Obispo de Meaux, Consejero de el Rey en sus Consejos, estro antes de el Serenísimo Sr. Delphin, y primer Limosnero de Serenísima Señora Delphina y Traducido en Idioma Español por n Andrés de Salcedo. Dedicado al PRINCIPE NUESTRO SEÑOR. En lencia. Por Salvador Fauli, junto al Colegio del V. Sr. triarca. Año 1766".

Es significativo lo que se hace constar en la dedicatoria de ta edición: "Al Principe Nuestro Señor. Serenísimo Señor... mpusole J.B.B., Maestro de el Serenísimo Señor Delphin, Avuelo V.A. unicamente para enseñanza suya. Delineòle en èl un mapa, e asi puede llamarse, de la Historia de el Mundo, desde su incipio hasta Carlo Magno...". Posteriormente existe un Prólogo Lector en donde se justifica el trabajo realizado y se sculpan los posibles errores.

Las tres siguientes ediciones se publican en Madrid por

Andrés Ortega en los años 1767 en dos volúmenes; en los años 1767-1769 en tres volúmenes y en los años 1767-1778 en tres volúmenes, y son traducidas todas ellas por D. Andrés Salcedo. En todas ellas consta la dedicatoria "Al Principe Nuestro Señor. Serenísimo Señor", la "Aprobación del Rmo. P.M. Francisco Montero" fechada a 25 de Agosto de 1727, la "Licencia del Ordinario. Doctor Don Cristoval Damasio", la "Aprobación del Rmo. P. Doct. Juan de Campo Verde" y un Prólogo al Lector. Sigue una tabla de los asuntos contenidos en la obra y las divisiones de la misma, así como el Carácter y Memorables circunstancias del Ilmo. Señor Bossuet. Obispo Meldense. Se recoge, curiosamente, en la pág. 6, una pregunta de Luis XIV a Bossuet en su contienda con Fénelon: "¿Qué habríais hecho Vos si yo hubiese protegido al Arzobispo de Cambrai?. Señor, respondió el insigne Bossuet: En tal caso, huviera yo gritado veinte veces mas alto; pues quando se defiende la verdad el que esto practica, está cierto, y asegurado de conseguir, tarde, o temprano la victoria". Asimismo se recogen en estas circunstancias de Bossuet una pregunta que le formuló al jardinero que tenía a su servicio: "¿Cómo iban los árboles frutales?, y éste le respondió: Vuestra Ilustrísima cuida muy bien de sus Arboles: si yo plantara en vuestro Jardín San Agustines, San Crisóstomos, Vos, Señor vendríais con frecuencia a verles; mas por lo tocante a estos Arboles, no os poneis mucho en cuidado".

Es preciso indicar que la última edición de las citadas (la quinta, 1767-1778, tres vol.) de Andrés Ortega y traducida por Andrés Salcedo se diferencia de las dos precedentes en la Adición de un nuevo Tomo, el volumen III que se publica en 1778, a diferencia de los dos anteriores que son de 1767, y que se titula: "La perpetua estabilidad de la Iglesia hasta el fin de los tiempos". Traducción de Don Andrés de Salcedo y revista por Don Miguèl Joseph Fernandez, el cual prosigue el Discurso de Bossuet hasta el año 1762. En las págs. 3 y 4 del Exordio e Introducción nos explica: "... a este fin se dirige la continuación del Discurso. De suerte que se hallará en este

Compendio una Continuación conexa, no interrumpida de todos los Imperios de Oriente, y de Occidente, de los cuales los primeros han suministrado lugar a los Emperadores Turcos; tratándose también de los Reyes de España, de los de Francia, y de los de Inglaterra, desde Guillermo el Conquistador. Aquí para demostrar la infalibilidad de la Religión, se verá el origen de los Reinos, y de las Soberanías, que se han establecido desde el tiempo de Carlo Magno, hasta el año 1762, los cuales no son en pequeño número: se expresan los Papas, los Concilios Generales, los Institutos Religiosos, y las Ordenes Militares, los Cismas, y las Heregías, que han perseguido a la Santa Iglesia... el mundo en que los Pueblos, y los Imperios se han sucedido unos a otros: que gentes habitaron anteriormente esta tierra, que Nosotros ocupamos, y hallamos de tal manera preferentes a todo lo que se ha hecho en el Mundo. Quizá se atribuirá a omisión el no haber citado los Autores, de quienes se han deducido los Hechos, que aquí se refieren, pero se puede con verdad asegurar, que solo se han consultado a los mas plausibles, y dignos de crédito: y si no se han indicado, tocante a cada Hecho, solo ha provenido de no querer llenar los márgenes de citas, que pudieran distraer la atención de los Lectores".

La sexta edición del Discurso se publica en Valencia por Benito Monfort en el año 1772 y consta de dos volúmenes, al igual que la anterior edición valenciana de 1766 (segunda), siendo la última traducción del Discurso que realiza Don Andrés de Salcedo. Es, en suma, similar a las anteriores, si bien se recoge en la misma la Licencia del Real Consejo de 28 de Noviembre de 1771 dada por D. Juan de Peñuelas.

La séptima edición se publica en Madrid setenta años más tarde: "Discurso sobre la Historia Universal. Escrito en francés por el Ilmo. Sr. Jacobo Benigno Bossuet. Obispo de Meaux. Edición aumentada con nuevas adiciones y con variantes del texto. Traducida al Castellano por el Presbítero D. Juan Manuel Calleja. Madrid. Compañía General de Impresores y Libreros. 1842" y consta

de dos volúmenes. Juan Manuel Calleja interpreta, al principio de la obra y con gran belleza, la lección que Bossuet da al príncipe cuando le indica que está obligado a mantener el orden público, sin el cual no hay gobierno, libertad ni prosperidad; que hay que prestar obediencia a las leyes eternas y divinas sobre las que se deben fundar las humanas. Le hace palpable al alumno por el curso de los sucesos humanos, que la fuerza, el gran poder, las riquezas y hasta el saber humano de nada o de poco sirven cuando se empeñan en contrariar las leyes de la naturaleza, de la equidad y de la justicia, que son las leyes de Dios.

La octava edición se publica en Barcelona: "Bossuet. Discurso sobre la Historia Universal. Versión Castellana de D. F. Miguel y Badía. Barcelona. Imprenta Barcelonesa. 1880". Un volumen de 587 págs.. Esta edición carece de Prólogo y no contiene Introducción ni anotaciones de ningún tipo, pero -sorprendentemente- contiene una continuación del Discurso de Bossuet por José María Quadrado, el cual considerando inacabada la obra añade a la versión de F. Miguel y Badía dos tomos (1880-1881) que divide en tres partes: Cronología de los sucesos; Desenvolvimiento de la Iglesia; y Vicisitudes de los Estados, concretándose a la historia de los últimos once siglos.

La novena edición es la primera que se publica en nuestro siglo: "Jacobo Benigno Bossuet. Discurso sobre la Historia Universal. Traducción de la tercera y última edición revisada por el autor, de Manuel de Montoliu. Prólogo de B. Morales San Martín. Barcelona. Editorial Cervantes. 1940". Un volumen de 536 págs.. En ella se encuentra la definición que realiza Chateaubriand de Bossuet: "Bossuet, el obispo de Meaux, político como Tucídides, moral como Jenofonte, elocuente como Tito Livio y tan profundo y tan gran pintor como Tácito, tiene, además de todo esto, un estilo grave y un carácter sublime de que no hay ejemplo, excepto el del principio del libro de los Macabeos" (104); y la opinión que le merecía a Chateaubriand el Discurso: "Es la obra en que más y mejor puede conocerse cuánto influye el

genio del cristianismo en el genio de la historia" (105); o lo que significaba Bossuet para Mr. Chenodellé, el cual lo consideraba -en sus Estudios poéticos- como un gran poeta, además de historiador, filósofo, apostol y orador de la grandeza de Isaías e Isócrates y Demóstenes (106).

Por último, y en relación a las ediciones en nuestra patria del Discurso, diremos que hay dos publicaciones más del mismo pero incompletas. La primera data de 1945 (décima): "Le Discours sur l'Histoire Universelle". Tercera parte. Notas biográficas, históricas y explicativas por D. Federico del Valle Abad. Granada. Editorial Avila. 1945. En la misma se nos indica por el autor que el Discurso no es nada más que una parte del curso de historia escrito por Bossuet para el Delfín, pues sólo llega a Carlomagno, y la continuación desde el año 800 hasta el siglo XVII no figura sino en sus notas, y que en los Imperios sigue el sistema providencialista de Paulo Orosio y de San Agustín (107). La segunda publicación incompleta del Discurso (undécima) a la que nos referimos tan sólo contiene la primera parte de la obra: "Bossuet. Discurso sobre la Historia Universal. 1ª parte: Las EPOCAS". Biblioteca de Clásicos Universitarios. Madrid. Editorial Escelicer. 1964.

La segunda gran obra histórica de Bossuet es la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes" (Histoire des Variations des Eglises Protestantes. Paris 1688 y 1689, dos y cuatro volúmenes), seguida de la Défense de l'histoire des variations (Paris. 1691). Ambas forman parte de las luchas que mantuvo Bossuet frente a los protestantes con el fin de unificarlos y someterlos a la autoridad de la Iglesia Católica.

De la Historia de la Variaciones de las Iglesias Protestantes se han realizado dos ediciones en nuestro país.

La primera edición es de 1755 y se publicó en Madrid: "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes, y

Exposicion de la Doctrina de la Iglesia Catholica, sobre los Puntos de Controversia. Obras Curiosissimas, Enriquecidas de singular Erudicion, Escolastica, Theologica, y Dogmatica, en que se refieren las Variaciones de Doctrinas, las temerarias empresas de Luthero, los monstruosos escessos de Enrique VIII. Rey de Inglaterra, la hypocresìa, y falsedad de Crammer, Arzobispo de Cantorberi; como tambien de otros Hereges, pretendidos Reformadores, y no menos sacrilegos Enemigos de la Santa Iglesia Catholica, cuya unica verdadera Religion con la mayor refulgencia triunfa gloriosamente de todas las Heregìas. Por el Illmo. Sr. Jacobo Benigno Bossuet, Obispo Meldense: Y Traducidas de el Frances por Don Miguèl Joseph Fernandez, Secretario de el Excelentissimo Señor Marquès de Ariza. Con privilegio. En Madrid, por Andres Ortega. Año 1755". Se publicó en cinco Tomos. Los cuatro primeros contienen los quince libros en que a su vez se divide la "Historia de las Variaciones", dedicándose el quinto a la "Exposición de la Doctrina de la Iglesia Catholica sobre los Puntos de Controversia". Esta obra conjunta se volvió a imprimir por segunda vez en 1765, y por tercera vez en 1772.

En el Tomo I se encuentran: las Censuras del R. P. M. Lorenzo Redondo y del Rmo. P. Maestro Don Alexandro Aguado; El Rey (privilegio concedido a Don Miguèl Joseph Fernandez por diez años para imprimir la obra y las penas -pérdida de libros, moldes y pertrechos que tuviere, y mas cinquenta mil maravedis- impuestas a los que no observaren el mandato); Cartas del Rmo. P. Mro. Fr. Juan Briz y del M.R.P.M. Fr. Agustin Sanchez a Don Miguèl Joseph Fernandez; Parecer del Padre Juan de Bueno y Giron sobre la traduccion; Prologo del Traductor; Advertencia Importante para la inteligencia de la presente Historia; Prologo, designio, e intento de esta obra, y los cuatro primeros libros de la "Historia de las Variaciones". El Tomo II contiene los libros quinto al noveno. El Tomo III los libros décimo al treceavo. El Tomo IV contiene los libros catorce y quince de la "Historia de las Variaciones" y la conclusión de toda la Obra.

Se nos indica por Miguèl Joseph Fernandez que: "... y entre otros el mui Docto, è Ilustrissimo Padre Maestro Fray Benito Feyjoò en el primer Tomo de su insigne Obra del Theatro Critico, pagina 16, quien tratando de las visibles contradicciones, en que caen los Hereges, aun los mas doctos, dice: Este fue el grande Argumento, con que azotò terriblemente à todos los Hereges, el Insigne Obispo Meldense Jacobo Benigno Bossuet en su Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes: duelome mucho de que esta maravillosa Obra no estè traducida en todas las Lenguas Européas; pues ni aùn sè, que haya salido hasta ahora de el Idioma Francès al Latino, quando otros Libros inutiles, y aùn nocivos, hallan Traductores en todas las Naciones. Iguales elogios reitera este Doctissimo Escritor à la pagina 300 del mismo primer Tomo: Escritos verdaderamente incomparables, dice, y que reduxeron mas Hereges à la Religion verdadera, que todos los rigores, justamente practicados en ellos por el Gran Luis XIV" (108). Asimismo nos indica: "El Ilustrissimo, y no menos Erudito Padre Don Fr. Miguèl de San Joseph, hoy dignissimo Obispo de Guadix, en su grande Obra de la Bibliographia, celebra igualmente à nuestro Piissimo Autor, y à sus preciosas Obras" (109). Diremos, por último, que Miguèl Joseph Fernandez insertó en el Prólogo de la Obra, traduciéndolos a su vez del Libro del Lutherano convertido, los cincuenta motivos y razones innegables por los cuales se debe anteponer, elegir abrazar la Fè Catholica Romana (110).

La segunda y última edición de la "Historia de las Variaciones" que se publica en nuestro país es de 1852: "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes, Escritas en francés por Monseñor Jacobo Benigno Bossuet, Obispo de Meaux: Y traducidas al castellano por Don Juan Diaz de Baeza, Presbítero. Barcelona: Librería Religiosa. Imprenta de Pablo Riera, 1852". Dos volúmenes.

Juan Díaz de Baeza, con independencia de indicarnos que para traducir la obra ha tenido en cuenta las ediciones francesas de

1740 y de 1844-1845, nos significa que el protestantismo es la anarquía religiosa, y de la anarquía religiosa es muy lógico el tránsito a la anarquía civil, y que no estriba en cimientos más sólidos la autoridad temporal de los Gobiernos, que la espiritual de la Iglesia (111).

Cabe indicar, por último, y en relación con la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes", que Constantino Roncaglia publicó un Compendio de la Obra y fué traducido al castellano en 1789 por Don Gabriel Quijano, el cual lo dedicó al Conde de Floridablanca (112).

No quisiéramos terminar este capítulo sin citar, al menos de pasada, tres publicaciones que tienen relación con el contenido de la obra histórica de Bossuet a la que nos estamos refiriendo.

La primera en orden cronológico es: "Narracion que de el gran govierno de los antiguos Egypcios hace el Docto Monseñor Bossuet", traducción del Conde de Fridberg, Zaragoza, Francisco Revilla editor, 1736.

La segunda se titula: "Páginas de la vida de Jesucristo, sacadas de la Historia Universal", ilustradas con dibujos imitados de Alberto Durero, Rafael, Holbein, etc., Madrid, 1850.

La tercera y siguiendo la línea de la anterior se denomina: "Vida de Jesucristo sacada de la Historia Universal", introducción, semblanzas y bibliografía por César Macazaga Ordoño, publicada por Vicente García Torres, México, Cosmos, 1977.

III.- OBRA POLITICA

La obra política de Bossuet está compuesta por "La Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte", por "La Quinta

Advertencia contra los Protestantes", por "La Instrucción a Luis XIV" y por los Sermones sobre "Los Deberes de los Reyes" y sobre "La Justicia".

La "Política" de Bossuet es la última gran obra de apoyo al absolutismo en el siglo XVIII.

La "Política" y el "Discurso" -ambas escritas para la instrucción del Delfín y que serán por ello analizadas especialmente- se complementan, ya que las dos persiguen una misma finalidad: demostrar el gobierno de la Providencia; Dios gobierna a los hombres y a los estados de una manera especial e ineludible.

Bossuet escribió los seis primeros libros de su "Política" en el año 1679. Desde 1701 a 1704, año en que falleció, trabajó activamente en la continuación de la obra y le añadió cuatro libros más. Su sobrino, el abad Bossuet, la publicó en su redacción definitiva en el año 1709, junto con la Lettre au Pape Innocent XI sur l'educatión du Dauphin (en latín).

Existen dos versiones en castellano de la "Política" de Bossuet. La primera es de Don Miguèl Joseph Fernandez: "Politica deducida de las propias palabras de la Sagrada Escritura, dirigida al Serenissimo Señor Delfin. Escrita en frances por el Ilustrisimo Señor Jacobo Benigno Bossuet, Obispo Meldense. Revista y Traducida por Don Miguèl Joseph Fernandez, Secretario del Excmo. Señor Marqués de Ariza. Dedicada al Príncipe nuestro Señor Don Fernando de Borbón. En Madrid 1743". La primera edición de 1743, es en 4 v. 8º; las dos posteriores -de 1768 y de 1789- en 3 v. 4º.

En el primer Tomo de la Obra se encuentra la Dedicatoria al Príncipe Don Fernando de Borbón, el dictamen del Doctor Don Manuel López Aguirre, la Licencia del Ordinario, el Privilegio real, una explicación al lector, la tabla de los libros,

artículos y proposiciones comprendidas en el tomo, y un extenso prólogo, y además, la carta que envió Bossuet el 8 de Marzo de 1679 al Papa Inocencio XI sobre la educación del Delfín y la que remitió a su vez el Pontífice a Bossuet el 19 de Abril de 1679, ambas en latín y en castellano.

La segunda versión en nuestro idioma de la "Política" de Bossuet es de Don Jaime Maestro Aguilera y data de 1974 (113). Esta edición es la que hemos manejado para nuestro trabajo y no tenemos noticia de que existan otras versiones en castellano distintas a las indicadas anteriormente.

"Les six Avertissements aux protestants sur les lettres du Ministre Jurieu contre l'Histoire des Variations des Eglises protestantes" fueron publicadas en París por Bossuet entre los años 1689-1691 (114). A nosotros nos interesa particularmente el contenido de "La Quinta Advertencia contra los Protestantes" que fué publicada por Bossuet, según Jacques Truchet, en 1690 (115). No existe traducción en castellano de la misma.

"La Instrucción a Luis XIV" es de 1675, según Brunetière (116), y podemos encontrar el texto, traducido, en el libro "Memorias sobre el Arte de Gobernar" de Luis XIV (117).

El Sermón sobre los "Deberes de los Reyes" fué predicado en 1662. Troisième Sermon pour Le Dimanche des Rameaux Prêché devant Le Roi -Sur les Devoirs des Rois- Dans le carême de 1662 au Louvre (118). Para nuestro trabajo hemos utilizado la edición que se indica en la nota 118 de este capítulo y, además, la del Cardenal Maury de 1858 (119). No existe traducción en castellano de este sermón.

El Sermón sobre "La Justicia" fué predicado en 1666, según Brunetière (120), y tenemos la traducción del mismo en la versión sobre los "Sermones de Bossuet" que realizó S. Juan Arbó en 1940 (121).

NOTAS

(1) Freppel, Mgr., "Bossuet et l'éloquence sacrée au XVIII siècle", cours d'éloquence sacrée fait a la Sorbonne pendant les années 1855-1856 et 1856-1857, T. I, Paris, Victor Retaux et fils, libraires-éditeurs, 1893, pág. 365.

(2) Lanson, G., et Tuffrau, P., "Manuel Illustré D'Histoire de la Littérature Française", Paris, Librairie Hachette, 1931, pág. 308.

(3) Lanson, G., "Histoire de la Littérature Française", Paris, Librairie Hachette et Cie, 1906, pág. 573.

(4) Truchet, J., en Prefacio a "Bossuet: Sermon sur la Mort et Autres Sermons", Paris, Garnier-Flammarion, 1970, pág. 11.

(5) Lanson, G., et Tuffrau, P., obra citada, pág. 308.

(6) Champailler, Yvonne, "Bossuet: Oeuvres", textes établis et annotés, Paris, Gallimard, 1961, pág. 1.031.

(7) Calvet, J., "Sermons de Bossuet", notices et notes, Paris, Librairie A. Hatier, 1932, pág. 4.

(8) Maury, en Préliminaire a "Sermons Choisis de Bossuet", Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, 1858, pág. 4.

(9) Moland, Louis, en Introducción a "Bossuet: Oraisons Funèbres et Panègyriques", Paris, Garnier Frères, libraires-éditeurs, 1878, pág. V.

(10) Voltaire, "El siglo de Luis XIV", versión directa de Nélida Orfila Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 362.

(11) Gandar, Eug., "Bossuet Orateur", études critiques sur les sermons de la jeunesse de Bossuet, ouvrage couronné par l'Académie française, quatrième édition, Paris, Perrin et Cie., libraires-éditeurs, 1888, pág. V y VI.

(12) Ledieu, "Memoires touchant la vie et les ouvrages de J. B. Bossuet, évêque de Meaux", édition de l'abbé Guettée, Paris, Didier, 1856, págs. 110 y 117.

(13) De la Rue, en el Prefacio de sus "Sermones", T. I, Paris, 1719.

(14) Burigny, "Vie de M. Bossuet", Bruxelles, 1761, pág. 69.

(15) Lequeux, Dom Déforis et Dom Coniac, "Sermons de Bossuet", Paris, A. Boudet, 1772.

(16) "Sermones del Illmo. Señor D. Jacobo Benigno Bossuet", traducción de D. Domingo Morico, Valencia, en la oficina de Benito Monfort, 1774-1776. Esta obra dividida en ocho tomos contiene doscientos Sermones, de los que cien al menos son obras maestras, y además, varios Exordios, abundantes Compendios y multitud de Fragmentos. Asimismo, contiene la traducción del prólogo de Dom Déforis. La que se titula segunda edición en castellano es de Madrid, Fortanet, 1885.

(17) Déforis, en Prólogo a "Sermones del Illmo. Señor D. Jacobo Benigno Bossuet", traducción de D. Domingo Morico, Valencia, en la oficina de Benito Monfort, 1774-1776, págs. 1 a 3.

(18) Déforis, obra citada, págs. 83 y 84.

(19) Déforis, obra citada, págs. 15, 49, 52, 57 y 69.

(20) Déforis, obra citada, págs. 55, 72, 77, 79 y 92.

(21) Déforis, obra citada, págs. 68, 76, 77 y 81.

(22) Déforis, obra citada, págs. 58 y 82.

(23) Déforis, obra citada, pág. 64.

(24) Déforis, obra citada, pág. 65.

(25) Déforis, obra citada, notas a pié de las págs. 49 y 50.

(26) Déforis, obra citada, págs. 59 y 61.

(27) Déforis, obra citada, págs. 60 y 69.

(28) Déforis, obra citada, pág. 76.

(29) Déforis, obra citada, pág. 65.

(30) Déforis, obra citada, pág. 53.

(31) Déforis, obra citada, pág. 63.

(32) Déforis, obra citada, pág. 8.

(33) Maury, "Reflexions sur les sermons nouveaux de Bossuet", Paris, Boudet, 1772.

(34) Lamy, "Collection complète des Sermons, Panègyriques et Oraisons funèbres de J. B. Bossuet", 17 T. en 19 vol. in-12, Paris, 1808.

(35) Bausset, "L'Histoire de Bossuet", Paris, 1814.

(36) "Oeuvres complètes de Bossuet", Versailles, Lebel, 1815-1819, 43 vol. in-8º.

(37) Vaillant, "Études sur les sermons de Bossuet, d'après les manuscrits", Paris, Plon frères, 1851.

(38) Floquet, "Études sur la vie de Bossuet jusqu'á son entrée en fonctions en qualité de précepteur du Dauphin (1627-1670)", 3 vol. in-8º, Paris, Didot, 1855.

(39) Lachat, "Oeuvres complètes de Bossuet", publiées d'après les imprimés et les manuscrits originaux, purgées des interpolations et rendues à leur intégrité, 31 vol. in-8º, Paris, Vives, 1862-1866.

(40) Bossuet, "Sermones", traducción y prólogo de S. Juan Arbó, Barcelona, Luis Miracle editor, 1940. Se publicó de nuevo por el mismo editor en 1943.

(41) Juan Arbó, S., en Prólogo a "J. B. Bossuet: Sermones", traducción de S. Juan Arbó, Barcelona, Luis Miracle editor, 1940, pág. 5.

(42) Juan Arbó, S., obra citada, pág. 7.

(43) Bossuet, "Oraciones Fúnebres", prólogo de Rafael Ginard de la Rosa, Madrid, Biblïoteca Universal (Tomo LIII), 1879.

(44) Ginard de la Rosa, R., en Prólogo a "Bossuet: Oraciones Fúnebres", Madrid, Biblioteca Universal (Tomo LIII), 1879, pág. 20.

(45) Ginard de la Rosa, R., obra citada, pág. 12.

(46) Ginard de la Rosa, R., obra citada, pág. 13.

(47) Ginard de la Rosa, R., obra citada, pág. 17.

(48) Ginard de la Rosa, R., obra citada, pág. 28.

(49) Ginard de la Rosa, R., obra citada, pág. 31.

(50) Ginard de la Rosa, R., obra citada, pág. 32.

(51) Bossuet, "Oraciones Fúnebres", versión castellana de D. Francisco Navarro y Calvo, Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1911.

(52) Navarro y Calvo, Fr., en Noticias biográficas a "Bossuet: Oraciones Fúnebres", Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1911, pág. 25.

(53) Navarro y Calvo, Fr., obra citada, pág. 26.

(54) Navarro y Calvo, Fr., obra citada, pág. 31.

(55) Navarro y Calvo, Fr., obra citada, pág. 38.

(56) Bossuet, "Oraciones Fúnebres", Madrid, Espasa Calpe S.A. (nº 564 de la Colección Austral), 1968.

(57) Pascal y Bossuet, "Escritos Escogidos", estudio preliminar de Fr. Justo Pérez de Urbel, traducción de Tristán Fernández, Barcelona, Editorial Exito S.A., 1951. Esta obra se reimprimió de nuevo en los años 1960 y 1962.

(58) Pascal y Bossuet, obra citada, págs. 30 a 51.

(59) Thomas, "Oraisons Funèbres de Bossuet", précédées d'un extrait de son éloge, Paris, A. Hiard libraire-éditeur, 1831.

(60) Lefèvre, "Chefs-d'Oeuvre Oratoires de Bossuet", collationnés sur les Éditions Originales, Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, 1854. Se recogen en esta edición diversos juicios sobre las Oraciones Fúnebres de Bossuet emitidos por el P. Neuville, por D'Alembert (Extrait de son Éloge de Bossuet), etc.

(61) Roger Charbonnel, J., "Oraisons Funèbres et Sermons de Bossuet", 15 ed., Paris, Montrouge, Librairie Larousse, sin fecha.

(62) Bossuet, "Maximes y réflexions sur la Comédie", suivant le texte de l'édition de Versailles, Paris, Garnier Frères, libraires-éditeurs, 1889.

(63) Bossuet, "Tratado de la Concupiscencia", versión castellana precedida de una introducción crítica por Edmundo González Blanco, Madrid, Editorial Mundo Latino, 1928.

El Tratado está dividido en XXXII capítulos y como Apéndice aparece en este libro la obra "Elevaciones del alma a Dios sobre todos los Misterios de la Religión Cristiana", subdividida a su vez en IX, a los que González Blanco dedica un análisis en los capitulos V y VI.

La edición francesa más autorizada, a nuestro juicio, es la de Urbain, Ch., et Lévesque, Eug., "Bossuet: Traité de la Concupiscence", Paris, éditions Fernand Roches, 1930.

(64) González Blanco, E., en Introducción a "Bossuet: Tratado de la Concupiscencia", Madrid, Editorial Mundo Latino, 1928, pág. 7.

(65) González Blanco, E., obra citada, pág. 8.

(66) González Blanco, E., obra citada, pág. 9.

(67) González Blanco, E., obra citada, págs. 11 y 12.

(68) González Blanco, E., obra citada, pág. 12.

(69) González Blanco, E., obra citada, pág. 13.

(70) González Blanco, E., obra citada, pág. 15.

(71) González Blanco, E., obra citada, pág. 15.

(72) González Blanco, E., obra citada, pág. 17.

(73) González Blanco, E., obra citada, pág. 18.

(74) González Blanco, E., obra citada, pág. 18.

(75) González Blanco, E., obra citada, págs. 19 y 20.

(76) González Blanco, E., obra citada, pág. 22.

(77) González Blanco, E., obra citada, pág. 23.

(78) González Blanco, E., obra citada, pág. 26.

(79) González Blanco, E., obra citada, pág. 28.

(80) González Blanco, E., obra citada, pág. 32.

(81) González Blanco, E., obra citada, pág. 33.

(82) Bossuet, "Elevaciones del alma a Dios sobre todos los Misterios de la Religión Cristiana", traducción de M. J. Fernández, Madrid, 1769, 2 vols. Esta obra se editó de nuevo en Madrid, 1785, en 2 vols. Existe otra versión en castellano de la obra que puede verse en la edición, ya citada, del Tratado de la Concupiscencia de 1928 en la que aparece publicada como Apéndice (nota 63).

(83) Bossuet, "Meditaciones sobre el Evangelio", traducción de Francisco Martínez Moles, Madrid, Joaquín Ibarra editor, 1770, 4 vols. Esta obra se editó por segunda vez en 1775, en 2 vols.

(84) Martínez Moles, Francisco, en Prólogo a "Bossuet: Meditaciones sobre el Evangelio", traducción de Francisco

Martínez Moles, Madrid, Joaquín Ibarra editor, 1770, págs. 1 a 5.

(85) Bossuet, "Meditaciones sobre el Evangelio", traducción, prólogo y notas de D. Rafael Caldentey, Barcelona, Editorial Iberia S.A., 1995.

(86) Anónimo, "Doctrina espiritual de Bossuet extraída de sus obras", edición bilingüe y traducción de Angélica Berho Esteves y Juan Terán, prólogo y notas por Juan Terán, Tucumán, Universidad Nacional, Facultad de Filosofía y Letras, 1981.

(87) Bossuet, "La Usura en su verdadero punto de vista", observaciones del Gran Bossuet y adiciones del traductor, Méjico, Imprenta de Galván a cargo de M. Arévalo, 1834.

(88) Bossuet, "La Usura en su verdadero punto de vista", pág. 6.

(89) Olivier, "Delicias de las Almas Afligidas o Cartas de Consuelo, tomadas entre otros de Bossuet, seguidas de una Exhortación de San Juan Crisóstomo y de la Doctrina de la Iglesia sobre la vida futura por Bossuet", Madrid, Librería Universal de D. Leocadio López, 1856.

(90) Bossuet, "La Logique", Paris, Garnier Frères, libraires-éditeurs, 1889. La Lógica fué redactada para la instrucción del Delfín, pero no se publicó hasta 1828. Consta de tres libros. El primero titulado "De l'entendement" está dividido en 64 capítulos. El segundo titulado "De la seconde opération de l'esprit" está dividido en 15 capítulos. El tercero titulado "De la troisième opération de l'esprit" está dividido en 23 capítulos.

(91) Bossuet, "Tratado del Conocimiento de Dios y de Si Mismo", traducción de Alfonso Ruiz de la Piña, Madrid, Miguel Escribano editor, 1781. Se efectuó una reimpresión en Madrid y por el mismo editor en 1798.

(101) Labrousse, Roger, obra citada, capítulos VII, X y XI, pág. 70.

(102) Labrousse, Roger, obra citada, capítulo XI, pág. 76.

(103) Brunetière, Ferdinand, "Manuel de l'Histoire de la Littérature Française", cinquième édition, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1897, pág. 199.

(104) Morales San Martín, B., en Prólogo a "Bossuet: Discurso sobre la Historia Universal", traducción de la tercera y última edición revisada por el autor, de Manuel de Montoliu, Barcelona, Editorial Cervantes, 1940, pág. 5.

(105) Morales San Martín, B., obra citada, pág. 7.

(106) Morales San Martín, B., obra citada, pág. 7.

(107) Del Valle Abad, Federico, en Notas biográficas, históricas y explicativas a "Bossuet: Le Discours sur l'Histoire Universelle", tercera parte, Granada, Editorial Avila, 1945, pág. 5.

(108) Joseph Fernandez, Miguèl, en Prólogo a "Bossuet: Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes, y Exposición de la Doctrina de la Iglesia Catholica, sobre los Puntos de Controversia", traducción de Miguèl Joseph Fernandez, T. I, Madrid, Andres Ortega editor, 1755, pág. 4.

(109) Joseph Fernandez, M., obra citada, pág. 5.

(110) Joseph Fernandez, M., obra citada, págs. 9 a 28.

(111) Díaz de Baeza, Juan, en Prólogo a "Bossuet: Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes", traducción de D. Juan Díaz de Baeza, T.I., Barcelona, Librería Religiosa, 1852, pág. 5.

La edición francesa más interesante es la de: Rossigneux, M. L., "Bossuet: Traité de la Connaissance de Dieu et de soi mème", Paris, librairie Victor Lecoffre, 1900. El editor Lecoffre publicó antes del año 1900 una edición preparada por el teólogo M. l'abbé Caron, en la que la obra primitiva fué restituída a su integridad. Rossigneux sigue en su edición el texto del abad Caron.

(92) Bossuet, "Traité du Libre Arbitre", texto francés y traducción castellana de los alumnos del Seminario de francés, introducción y notas por Roger Labrousse, Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Filosofía, 1948.

El texto íntegro del Tratado se encuentra además, y como ya indicamos en la nota 57 de este capítulo, en el libro "Escritos Escogidos" de Pascal y Bossuet, Barcelona, Editorial Exito S.A., 1951.

(93) Labrousse, Roger, en Introducción a "Bossuet: Traité du Libre Arbitre", traducción de los alumnos del Seminario de francés, Universidad Nacional de Tucumán, Instituto de Filosofía, 1948, pág. 12.

(94) Labrousse, Roger, obra citada, pág. 19.

(95) Labrousse, Roger, obra citada, pág. 28.

(96) Labrousse, Roger, obra citada, capítulos I y II, pág. 36.

(97) Labrousse, Roger, obra citada, capítulo III, pág. 44.

(98) Labrousse, Roger, obra citada, capítulo IV, pág. 51.

(99) Labrousse, Roger, obra citada, capítulos V y VII, pág. 57.

(100) Labrousse, Roger, obra citada, capítulo VI, pág. 64.

(112) Roncaglia, Constantino, "Compendio de la Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes", traducción de D. Gabriel Quijano, Madrid, Imprenta de D. José F. Urrutia, 1789.

(113) Bossuet, "Política sacada de las Sagradas Escrituras", traducción y prólogo de Jaime Maestro Aguilera, Madrid, Tecnos, 1974.

(114) Bossuet, "Les six Avertissements aux protestants sur les lettres du Ministre Jurieu contre l'Histoire des Variations des Eglises protestantes", a Paris chez Guillaume Desprez, Imprimeur Libraire ordinaire du Roy et Jean Desessarts, ruë, S. Jacques, à S. Profper, aux trois Vertus, 1717.

(115) Truchet, Jacques, en Cronologie et Préface a "Bossuet: Discours sur l'Histoire Universelle", Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pág. 12.

(116) Brunetière, Ferdinand, "Manuel de l'Histoire de la Littérature Française", cinquième édition, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1897, pág. 192.

(117) Luis XIV, "Memorias sobre el Arte de Gobernar", prólogo, selección y traducción de Manuel Granell, segunda edición, Buenos Aires, Espasa Calpe Argentina S.A., Colección Austral (nº 705), 1947, págs. 139 a 144.

(118) Bossuet, "Sermons", nouvelle édition complète, suivant le texte de l'édition de Versailles, amélioré et enrichi a l'aide des travaux les plus récents sur Bossuet et ses ouvrages, T. II, Paris, Garnier Frères, libraires-éditeurs, 1889, pág. 772.

(119) Maury, "Sermons choisis de Bossuet", Paris, Librairie de Firmin Didot Frères, 1858, págs. 216 a 233.

(120) Brunetière, Ferdinand, obra citada, pág. 191.

(121) Bossuet, "Sermones", traducción y prólogo de S. Juan Arbó, Barcelona, Luis Miracle editor, 1940, págs. 43 a 72.

CAPITULO TERCERO.- OBRA HISTORIOGRAFICA DE BOSSUET.

I.- EL DISCURSO SOBRE LA HISTORIA UNIVERSAL.

II.- LA HISTORIA DE LAS VARIACIONES DE LAS IGLESIAS PROTESTANTES.

CAPITULO TERCERO.- OBRA HISTORIOGRAFICA DE BOSSUET.

La obra historiográfica de Bossuet está compuesta por el "Discurso sobre la Historia Universal" (1681), por la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes" (1688), por la "Defensa de la Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes" (1691), por la "Relación sobre el Quietismo" (Relation sur le Quiétisme", 1698) y por la "Historia de Francia" (Abrégé de l'histoire de France jusqu'a Charles IX. 1747).

De las cinco obras indicadas, el "Discurso sobre la Historia Universal" y la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes", son, sin lugar a duda, las más significativas dentro de este campo. En la "Defensa de la Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes", publicada tres años más tarde que la "Historia de las Variaciones", Bossuet respondió a las objeciones que le opusieron los protestantes, especialmente contra Basnage, el cual sostenía que las guerras de los reformados eran justas. Es un trabajo breve, pero interesante, en el que, siguiendo la línea de la "Historia de las Variaciones", se confirman los argumentos de Bossuet en lo que se refiere a las modificaciones que ha experimentado, doctrinalmente, el protestantismo. La "Relación sobre el Quietismo", ya ha sido objeto de nuestro estudio en el capítulo dedicado a la vida de Bossuet. El "Resumen de la Historia de Francia", fruto de las enseñanzas históricas profesadas por el preceptor real, contiene cierto número de lecciones sobre la historia de Francia, desde sus orígenes hasta el reinado de Charles IX. Esta obra, si bien inicialmente se publicó bajo el nombre del Delfín, pertenece al maestro que la dictó y revisó, formando parte, por tanto, del plan pedagógico que Bossuet se había trazado para la instrucción del hijo de Luis XIV.

Por todo lo anterior, para conocer la obra histórica de Bossuet es conveniente y, a su vez, necesario, centrar nuestro estudio en sus obras más importantes dentro de este género, es

decir, el "Discurso sobre la Historia Universal" y la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes", por ello, intentaremos realizar un análisis detallado de las mismas a lo largo de este capítulo.

I.- EL DISCURSO SOBRE LA HISTORIA UNIVERSAL.

El Discurso sobre la Historia Universal se publicó en París a principios del año 1681 en casa de Sebastian Mabre-Cramoisy, en un volumen en 4º de 561 págs.. El privilegio real para la impresión, fechado a 11 de febrero de 1681, fué concedido por quince años. Esta edición, adornada de viñetas grabadas en dulce al principio y al fin de la obra, salió con la mayor perfección: fué contrahecha en Holanda el mismo año.

La segunda edición, que es sólo una reimpresión de la primera, con algunas correcciones, salió a la luz en 1682, en casa del mismo impresor, en un volumen en 12º de 639 págs... Se pusieron en la primera y última página las mismas viñetas en pequeño que en la edición en 4º. Se encontraban ejemplares de esta edición con la fecha de 1691, en casa de Le Roulland; pero sólo se mudó la portada.

El mismo Roulland obtuvo en dos de septiembre de 1695 un nuevo privilegio por seis años, a contar desde el día de la reimpresión. La tercera edición, hecha en virtud de este privilegio, se publicó a últimos de marzo de 1700; en un volumen en 12º de 607 págs.. Se lee en la portada: Tercera edición, revisada por el autor. En esta edición sólo se ha conservado la viñeta de la primera página.

Esta edición fué la última que se hizo en vida de Bossuet, y que él revisó. Se diferencia de las precedentes en que la segunda parte, que en las dos primeras ediciones tiene sólo trece capítulos, está dividia en treinta en la tercera. El último

capítulo de la obra está también dividido en dos; de donde resultan ocho capítulos en la tercera parte, en vez de los siete que tenía antes. El autor, al revisar su obra, corrigió muchos defectos de fechas y citas, retocó el estilo en varias partes, e hizo muchas adiciones, principalmente sobre la inspiración de los libros santos. Se ha seguido esta edición en la colección de sus obras impresas en París en 1743 y 1748 en 4º, y en las ediciones hechas separadamente del Discurso sobre la Historia Universal desde 1707 hasta 1741. Pero en 1753, los impresores de París que tenian el privilegio de publicar esta obra, en vez de continuar reimprimiéndola según la edición de 1700, dieron a la luz la de 1681, e insistieron en seguirla hasta el presente. Las ediciones de Didot para uso del Delfín: la que el mismo impresor publicó en 1814 entre las mejores obras de lengua francesa, y otras impresas con mucho lujo, son en todo conformes con la primera edición, y en ellas se han omitido las adiciones y correcciones hechas por Bossuet en la tercera.

Pero el abate Ledieu, su secretario, nos dice que en los últimos años de su vida el obispo de Meaux no dejaba de revisar su obra. El fruto de este su último trabajo es un gran número de adiciones importantes escritas todas de su propia mano, a fin de aclarar más las pruebas de autenticidad de los libros santos, y el enlace que tienen entre sí el Antiguo y Nuevo Testamento. La parte más considerable es un capítulo entero, a saber, el 29º de la segunda parte, cuyo título es: Medio fácil de remontarse hasta el origen de la religión y de hallar la verdad en su principio.

Estos fragmentos habían quedado hasta nuestros días sepultados en un profundo olvido. Fueron impresos por la primera vez, bajo el título bastante impropio de Variantes, y confundidos con las adiciones hechas en 1700 al fín de la edición estereotípica de Herhan, en 4 volúmenes de 18º, en París, 1806 (el propio impresor publicó en el mismo año una continuación del Discurso sobre la Historia Universal en dos volúmenes en 18º, como obra de Bossuet. Es una Tabla cronológica que comienza desde

la coronación del emperador Carlo Magno y concluye en 1661. Es cierto que M. Bossuet había redactado en todo o en parte este compendio de Historia. Los manuscritos que han servido para la impresión, y en donde se notan páginas enteras y muchas correcciones de su mano no permiten dudar de ello. Pero es necesario confesar también que sólo es un proyecto informe sobre el cual se había propuesto trabajar el sabio Prelado cuando tuviese tiempo, y que no vió la luz pública durante su vida. Nota de M. Auger). Se advierte en el prólogo, que la obra está "enriquecida con las Variantes que los antiguos editores habían ya publicado en las diferentes ediciones, particularmente las colecciones de las obras de Bossuet, impresas en 1743 y 1748, y se censura a Didot el Mayor de haber suprimido estas Variantes, sea porque no tuviese noticia de los manuscritos, sea porque estas Variantes exigiesen la supresión de algunas cosas importantes en el antiguo texto".

Pero estas son otras tantas imputaciones gratuitas.

1º.- El más ligero examen hará ver, como se ha indicado antes, que en las ediciones de 1743 y de 1748, como también en las ediciones separadas del Discurso sobre la Historia Universal, se han limitado a copiar tanto la primera como la tercera edición.

2º.- Mr. Didot no pudo tener noticia de las nuevas adiciones, sin que los PP. Benedictinos, editores de Bossuet, le hubieran comunicado sus manuscritos, los que de ellos eran depositarios; más esto no se verificó. Con más justa razón se podía censurar a este célebre impresor de no haberse resuelto a seguir la última edición publicada por el autor, es decir, la de 1700, puesto que habia visto el esmero que el obispo de Meaux habia puesto en revisarla y perfeccionarla.

3º.- Lejos de exigir las Variantes en el texto la supresión de alguna cosa de importancia, sólo requieren a lo sumo la

supresión de tres o cuatro frases; si pueden decirse suprimidas las que el autor había omitido con el objeto de sustituir otras equivalentes, y frecuentemente para dar más claridad a su idea.

Lo que hay más de cierto en la aserción de los editores estereotípicos, es que no tuvieron conocimiento de las adiciones manuscritas, ni aun de las correcciones de la edición de 1700, sino cuando ya estaba impresa la suya. Entonces se determinaron a poner estos fragmentos al fin de cada tomo, indicando las páginas a que se refieren.

Pero esto no bastaba para llenar los deseos de Bossuet, que expresamente quería se insertaran en el cuerpo del Discurso, pues que al principio de cada parte indica las primeras palabras de la frase que debe seguirse inmediatamente (1).

Una vez efectuada la indicación que antecede, tomada de la edición de las Obras Completas de Bossuet, impresas en Versalles, pasamos a analizar el contenido del Discurso sobre la Historia Universal.

En su carta al Papa Inocencio XI sobre la educación del Delfín, Bossuet dice: "Finalmente, le enseñé la historia; y así como esta es la maestra de la vida humana, y de la política, procuré con suma vigilancia se instruyese en ella con toda exâctitud; pero principalmente puse la atención en enseñarle la de la Francia, que es la suya propia. Pero no le permití la fatiga de revolver, y escudriñar los libros; y exceptuados algunos Autores de la nación, como son Filipo de Commines, y el Bellai, de los quales dispuse leyese los mas selectos lugares, yo mismo me dediqué á acudir á los manantiales, y saqué de los Autores mas aprobados lo que mas podia conducir á hacerle comprehender la série de los sucesos, y cosas. Le referia yo en voz viva quanto podia retener con facilidad en la memoria. Hacia lo repitiese; escribialo el Principe en francés, y despues lo traducía en latin: esto le servia de tema, y yo corregia con

igual atención sus traducciones francesa, y latina. El sabado repasaba el Principe seguidamente quanto habia compuesto en toda la semana: y creciendo la obra, la dividí, juntamente con él, en diferentes tomos, y de este modo la recorría toda muchisimas veces de mi orden. De esto resultó, que con la continuacion de escribir nuestra historia, compuesta de mano y estilo del Principe en idioma latino, y frances juntamente, llegase hasta la de los Reynos mas remotos"(2).

Esta historia es pues de Bossuet sin tener el carácter de libro acabado e impreso. Es sólida, el mismo autor nos lo dice, ha ido a las fuentes, ha consultado a los historiadores más autorizados, para algunas cuestiones se hizo incluso traer los archivos reales, apartó las menudencias y curiosidades, subrayando sobre todo "las costumbres de la nación, buenas o malas, las costumbres antiguas, las leyes fundamentales, los grandes cambios y sus causas". Es, en suma, la historia de las instituciones, preocupación rara en los historiadores de la época.

Decimos preocupación rara -en los historiadores de la época- porque el siglo XVII se concentró en los problemas de las ciencias naturales, dejando a un lado los problemas históricos (3).

Este desinterés por el conocimiento de la historia se debió a la primacia intelectual de Descartes, para cuyo sistema el conocimiento histórico escapaba totalmente a la posibilidad de convertirse en seguro e indubitable. Como dice Collingwood: "la historia no era en absoluto una rama del conocimiento" (4).

No obstante lo anterior, los postulados metodológicos de Descartes se aplicaron a la investigación del pasado y surgieron dos escuelas muy importantes desde el punto de vista de la crítica histórica: la de los Benedictinos de San Mauro, con Jean Mabillon a la cabeza, y la de los Jesuitas del Padre Bolland.

Ambas concentraron sus esfuerzos en el tratamiento crítico erudito de las fuentes. Simultáneamente, junto a estos trabajos de gran significación metodológica, aparecerá el Discurso sobre la Historia Universal de Bossuet, que tratará de rescatar, en pleno siglo XVII, un sentido teológico de la historia retomando, en gran medida, el pensamiento histórico del cristianismo medieval de raiz agustiniana.

El Discurso ha tomado sucesivamente tres formas. Fué primero un libro de enseñanza que se componia de un resumen cronológico de la Historia Universal; cuando el príncipe abordó la filosofía, Bossuet le dió lecciones sobre la Historia de la Religión y sobre su desarrollo, y para terminar completó esta enseñanza con una clase de Filosofía de la Historia, que explica por medio de las leyes e instituciones el crecimiento y la decadencia de los imperios.

Estas enseñanzas Bossuet las recoge, las refuerza, las redacta con cuidado y hace el "Discurso" que da al público en 1681. Se diria que Bossuet viendo su libro acabado y publicado descubre su importancia, viniéndole entonces la idea de utilizarlo para su trabajo apologético. Dejando intacta la primera parte -que no es más que una cronología- recoge la segunda -continuación de la religión- la retoca y confecciona una respuesta a Spinoza, el cual negaba el carácter inspirado de la Biblia. Retoca por lugares las consideraciones de la decadencia de los Imperios para responder a los libertinos que a partir de los espectáculos de la historia argumentaban contra la Providencia. Asi refundida y rejuvenecida la obra apareció en 1700. Persuadido de que no habia obtenido todo lo que podía dar de sí dicha obra, Bossuet la retocaba y preparaba una nueva edición de la misma cuando murió.

El Discurso se divide en tres partes: las Epocas, Continuación de la Religión, y los Imperios. En las primeras páginas dirigidas al príncipe Bossuet explica este plan:

"Primeramente, precisa que recorra con vos las épocas que os propongo, y que trazando en pocas palabras los principales acontecimientos que deben ir unidos a cada una de ellas, acostumbre a vuestro espíritu a poner estos acontecimientos en su puesto, sin mirar otra cosa que el orden de los tiempos. Pero como mi intención principal es la de haceros observar en esta sucesión de los tiempos la de la religión y la de los grandes imperios, después de hacer marchar juntos, según el curso de los años, los hechos que interesan a ambos, reanudaré particularmente, con las reflexiones necesarias, primero los que nos dan a entender la DURACION PERPETUA DE LA RELIGION, y, en fin, aquellos que nos descubren las CAUSAS DE LOS GRANDES CAMBIOS SOBREVENIDOS EN LOS IMPERIOS" (5).

Es un plan inspirado en la enseñanza y que Bossuet conservó en el libro sin atribuirle otro valor que no fuera el pedagógico. Para él los hechos rescatados y acumulados por los historiadores adquieren auténtica significación cuando son entendidos a través de los designios de la Providencia. Esta historia providencialista, reveladora de los designios divinos, es muy útil, sobre todo, para los príncipes que encontrarán en ella sabias lecciones: "Aun cuando la Historia resultara inútil para los demás hombres, habría que hacérsela leer a los príncipes: no hay mejor medio de descubrirles lo que pueden las pasiones y los intereses, los tiempos y las coyunturas, los buenos y malos consejos. Las historias no estan compuestas sino por las acciones que les ocupan; y todo parece haberse hecho para su uso. Si la experiencia les es necesaria para adquirir esta prudencia que les permite reinar bien, nada hay más útil a su instrucción que unir a los ejemplos de los siglos pasados, las experiencias que adquieren cada día. Así como ordinariamente sólo aprenden a expensas de sus súbditos y de su propia gloria a juzgar sobre los asuntos peligrosos que se les presenta, con el auxilio de la Historia forman su juicio, sin aventurar nada, sobre los acontecimientos del pasado. Cuando ellos ven hasta los vicios más ocultos de los príncipes, a pesar de las falsas alabanzas que se

les dispensa durante su vida, expuestos a los ojos de todos los hombres, sienten la vergüenza de la vana alegría que les causa la adulación, y conocen que la verdadera gloria es la que concuerda con el mérito" (6).

Bossuet siempre tendrá presente que su trabajo tiene como objeto formar intelectualmente al que un día sucederá a Luis XIV: "Después de ésto, alguna parte de la historia antigua que leeréis, os será de provecho. No pasará ningún hecho del que no advirtáis las consecuencias. Admiraréis la sucesión de los consejos de Dios en los asuntos de la religión; veréis, también, el encadenamiento de los negocios humanos; y con ello conoceréis con cuanta reflexión y previsión deben ser gobernados" (7).

Estas ideas extraídas de la dedicatoria a "Monseñor el Delfín" nos demuestran la intención pedagógica que Bossuet asigna a la historia, a la historia útil, a la historia entendida a través de la Providencia. Pero para que la historia logre esta finalidad debe ser contemplada con un criterio de universalidad. A este respecto, tenemos que observar que Bossuet, en su obra, distingue entre historias particulares y la historia contemplada con un criterio universal: "Esta especie de historia universal es, respecto a las historias de cada país y de cada pueblo, lo que un mapa general respecto a los mapas particulares. En los mapas particulares véis todo el detalle de un reino o de una provincia en sí misma; en los mapas universales aprendéis a situar estas partes del Mundo en su todo; véis lo que París o la Isla de Francia es en el reino, lo que el reino es en Europa y lo que Europa es en el Universo. Así, las historias particulares representan la continuidad de las cosas acaecidas en un pueblo con todo detalle; pero, con el fin de comprenderlo todo, hay que saber la relación que cada historia puede tener con las otras; lo que se hace con un compendio en el que se ve de un golpe todo el orden de los tiempos" (8).

Bossuet no hará una mera historia secular. Le interesan los

hechos pero conectados con la Religión. Historia sagrada y profana se mezclarán y adquirirán sentido entre sí. Este es uno de los aspectos en la historia de Bossuet, la cual será tratada a través de la evolución de la religión por un lado, y, por otro, a través de la evolución de los imperios: "El resultado de estas dos cosas, quiero decir el de la religión y el de los imperios, es lo que debéis imprimir en vuestra memoria; y como la religión y el gobierno político son los dos puntos sobre los que ruedan las cosas humanas, ver lo que referente a estas cosas se encierra en un compendio, y descubrir por este medio todo el orden y toda la continuación, es comprender en su pensamiento todo cuanto hay de grande entre los hombres, y tener, por decirlo así, el hilo de todas las cuestiones del Universo"(9).

Si la historia sagrada y la historia profana se complementan, Bossuet tomará aisladamente muchos de sus aspectos para lograr un mejor entendimiento de los mismos: "Pero el verdadero designio de este compendio no es el de explicaros el orden de los tiempos, aunque sea absolutamente necesario para enlazar todas las historias y mostrar su relación. Ya os he dicho, monseñor, que mi principal objeto es el de haceros considerar, en el orden de los tiempos, la CONTINUACION DEL PUEBLO DE DIOS y la de los GRANDES IMPERIOS. Estas dos cosas van juntas en este gran movimiento de los siglos, en el que tienen, por decirlo así, un mismo curso; pero para entenderlas bien es necesario separarlas algunas veces y considerar todo lo que corresponde a cada una de ellas"(10).

Bossuet divide el Discurso sobre la Historia Universal en tres partes. En la primera, Las Epocas, realiza una tabla cronológica de acontecimientos sagrados y profanos, sin distinguirlos entre sí, agrupándolos en doce épocas: "Es lo que se llama EPOCA, de la palabra griega que significa DETENERSE, porque uno se detiene allí para considerar como desde un lugar de reposo todo lo que ha sucedido antes o después, y evitar por este medio los anacronismos, es decir, esta especie de error que hace

confundir los tiempos. Precisa, ante todo, someterse a un breve número de épocas, tal como se hallan en los tiempos de la historia antigua:
Adán, o la creación;
Noé, o el diluvio;
La vocación de Abraham, o el comienzo de la alianza de Dios con los hombres;
Moisés, o la ley escrita;
Toma de Troya;
Salomón, o la fundación del Templo;
Rómulo, o Roma edificada;
Ciro, o el pueblo de Dios libertado de la cautividad de Babilonia;
Escipión, o Cartago vencida;
Nacimiento de Jesucristo;
Constantino, o la paz de la Iglesia;
Carlomagno, o el establecimiento del nuevo Imperio"(11).

La segunda parte del Discurso, La Continuidad de la Religión, está dedicada a presentar la historia de la Religión cristiana: "La religión y la continuidad del pueblo de Dios, considerada de esta manera, es el más grande y el más útil de todos los objetos que se pueda proponer a los hombres"(12).

La historia sagrada nos la presenta Bossuet a través de las vicisitudes del pueblo judío, pueblo elegido y depositario de la revelación. Dios establece con el pueblo elegido una relación directa a través de la revelación. La relación de Dios con el resto de los pueblos, será indirecta, siempre a través de los judíos, hasta el nacimiento de Jesucristo que los hará participar de la revelación: "Seguramente, monseñor, no se puede concebir nada más digno de Dios que haber escogido primeramente un pueblo que fuese un ejemplo palpable de su eterna providencia; un pueblo cuya buena o mala fortuna dependiese de la piedad y cuyo estado rindiese el testimonio a la sabiduría y a la justicia de Aquel que lo gobernaba. Por aquí comenzó Dios y es lo que hizo ver en

el pueblo judío. Pero después de haber establecido con tantas pruebas sensibles este fundamento inmutable que por sí solo conduce a su voluntad todos los acontecimientos de la vida presente, llegó el tiempo de instruir a los hombres con más altos pensamientos y de enviar a Jesucristo, a quien le estaba reservado descubrir al nuevo pueblo, formado con todos los pueblos del mundo, los secretos de la vida futura. Vos podréis seguir fácilmente la historia de estos dos pueblos y advertir cómo Jesucristo realiza la unión de uno y de otro, puesto que, esperado o dado, fué en todos los tiempos el consuelo y la esperanza de los hijos de Dios"(13).

Para la elaboración de esta segunda parte del Discurso, Bossuet ha utilizado todas las fuentes a su alcance. Se ha servido de autores judíos, como Flavio Josefo; cristianos, como Orígenes, Tertuliano, Eusebio de Cesárea; paganos, como Suetonio, Plinio, Tito Livio y Tácito. Pero, sus fuentes principales siguen siendo las Sagradas Escrituras: "¡Qué testimonio de su verdad ver que, en los tiempos en que las historias profanas no nos cuentan más que fábulas, o a lo sumo hechos confusos o semiolvidados, la Escritura, sin disputa el más antiguo libro que haya en el Mundo, nos conduce a través de tantos acontecimeintos precisos, y por la misma continuación de las cosas, a su verdadero principio, es decir, a Dios, que lo ha hecho todo; y que nos marca tan claramente la creación del Universo, la del hombre en particular, la felicidad de su primer estado, las causas de sus miserias y de sus debilidades, la corrupción del mundo y el diluvio, el origen de las artes y el de las naciones, la distribución de las tierras y, en fin, la propagación del género humano y otros hechos de la misma importancia de los que las historias humanas sólo hablan confusamente y nos obligan a buscar en otra parte las fuentes ciertas!"(14).

La tercera parte del Discurso, los Imperios, está dedicada a la historia estrictamente humana, a recorrer el itinerario histórico de cada pueblo, buscando las causas que han motivado

los hechos. Bossuet realiza su cometido con el método que hubiera seguido cualquier historiador, pero debido a su formación, nos presenta los acontecimientos como el resultado de un plan divino. Hay una subordinación de lo humano a lo divino. Todo lo que sucede en la historia sirve al triunfo de la religión. La Providencia se manifiesta en el devenir de los hechos, incluso en los que puedan resultar contrarios para el cristianismo: "Primeramente, estos imperios tienen en su mayor parte una ligazón necesaria con la historia del pueblo de Dios. Dios se sirvió de los asirios y babilonios para castigar a este pueblo; de los persas para restablecerlo; de Alejandro y de sus sucesores inmediatos para protejerlo; de Antíoco el Ilustre y de sus sucesores para ejercitarlo; de los romanos para sostener su libertad contra los reyes de Siria, que no pensaban más que en destruirla. Los judíos estuvieron hasta Jesucristo bajo el poder de los mismos romanos. Cuando lo desconocieron y crucificaron, estos mismos romanos prestaron sus manos, sin saberlo, a la venganza divina y exterminaron a este pueblo ingrato. Dios, que había resuelto reunir en el mismo tiempo al pueblo nuevo de todas las naciones, reunió primeramente las tierras y los mares bajo este mismo imperio. El comercio de tantos pueblos diversos, en otro tiempo extraños unos a otros, y luego reunidos bajo la dominación romana, fué uno de los más poderosos medios de que se valió la Providencia para dar curso al Evangelio. Si el mismo Imperio romano persiguió durante trescientos años a este pueblo nuevo que nacía por todas partes en su recinto, esta persecución confirmó a la Iglesia romana e hizo brillar su gloria con su fe y su paciencia. Al fin cedió el Imperio romano; y habiendo encontrado algo más invencible que él, recibió apaciblemente en su seno a esta Iglesia a la que había hecho una guerra tan larga y cruel. Los emperadores emplearon su poder en hacer que se obedeciera a la Iglesia; y Roma ha sido la cabeza del imperio espiritual que Jesucristo quiso extender por toda la Tierra"(15).

Por este motivo, la historia de Bossuet se apreciará en su conjunto y se valorará en su verdadero sentido, cuando se la

entienda a través de la fe cristiana. Por ello, Karl Löwith nos dice en su obra "El sentido de la historia": "la misma ausencia de señales visibles de la Providencia en la historia del mundo evoca y prueba la necesidad de la fe en las cosas que no vemos. La fe no descansa en la certeza objetiva o en un cincuenta por ciento de probabilidades, sino más bien en la ausencia de éstas. Significa adscripción y riesgo, valor e impaciencia. Constituye una creencia en lo que de otro modo resulta increíble" (16).

"Así es como reina Dios sobre todos los pueblos. No hablemos más del azar ni de la fortuna, o hablemos solamente de ella como si fuese sólo un nombre con el que encubrimos nuestra ignorancia. Lo que es azar respecto a nuestros consejos inciertos, es un designio concertado con un consejo más alto, es decir, con su consejo eterno que encierra todas las causas y todos los efectos en un mismo orden. De este modo todo ocurre con el mismo fin, y a falta de comprender el todo hallamos el azar o la irregularidad en los sucesos particulares"(17).

Siguiendo el método indicado, Bossuet realiza el estudio de los pueblos de la antigüedad: escitas, etíopes, egipcios, medos, persas, griegos y romanos, analizando sus leyes, costumbres e instituciones.

Sus fuentes, al igual que en la segunda parte del Discurso, son todas las que tenía a su alcance. Se ha servido de los padres de la Iglesia, como San Agustín, San Pablo, y San Eusebio; de los clásicos de la época pagana y de obras de sectores ajenos a la Iglesia, como Plutarco, Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Polibio, Suetonio, César, Tito Livio y Tácito, y, en lo premedieval, de Gregorio de Tours, Casiodoro, San Isidoro, Fledegardo o Eginardo. Pero, sus fuentes principales siguen siendo las Sagradas Escrituras, y, aún cuando utilice fuentes paganas, recurrirá a aquellas que estén más acordes con las Sagradas Escrituras. El mismo justifica así su predilección por Jenofonte.

"En lo que respecta a Ciro, los autores profanos no están de acuerdo sobre su historia; pero yo creo deber seguir más bien a Jenofonte, con San Jerónimo, que a Ctesias, autor fabuloso, al que la mayor parte de los griegos han copiado, como Justino y los latinos han hecho con los griegos; y sobre todo que al mismo Heródoto, a pesar de ser muy juicioso. Lo que me ha determinado a esta elección, es que la historia de Jenofonte, más seguida y más verosímil en sí misma, tiene también la ventaja de estar más conforme con la Escritura que, por su antigüedad y por la relación de los negocios del pueblo judío con los de Oriente, merecía ser preferida a todas las historias griegas cuando, por otra parte, no se sabía que había sido dictada por el Espíritu Santo.

En cuanto a las tres primeras monarquías, lo que escribieron la mayor parte de los griegos ha parecido dudoso a los más cultos de Grecia. Platón hace ver en general, bajo el nombre de los sacerdotes de Egipto, que los griegos ignoraban profundamente las antigüedades; y Aristóteles alineó entre los que contaban fábulas a cuantos asirios escribieron.

Es que los griegos escribieron más tarde, y, queriendo divertir con las historias antiguas a la Grecia siempre curiosa, las compusieron sobre recuerdos confusos, limtándose a ponerlas en un orden agradable, sin cuidarse gran cosa de la verdad"(18).

El propósito inicial de Bossuet era, a la vez, más amplio y menos profundo que la obra que él compuso. Quería decir, así lo escribía al Papa Inocencio XI, "una Historia Universal que tuviera dos partes: la primera trataba desde el origen del mundo hasta la caída del antiguo imperio romano y el coronamiento de Carlo Magno; la segunda, a partir de ese nuevo imperio establecido por los franceses". Esta segunda parte, nunca se hizo. Su plan, bajo otro espíritu, se llevó a cabo unicamente por Voltaire. Y a pesar del mérito del "Ensayo sobre las costumbres", nosotros sentimos el hecho de que Bossuet no haya realizado para

la edad media cristiana lo mismo que hizo para la antigüedad judía o pagana.

La primera parte del "Discurso" de Bossuet presenta el esquema general de la sucesión de las doces épocas y siete edades del mundo, sin distinción alguna entre acontecimientos sagrados y profanos. Las edades se dividen por Jesucristo, cuyo nacimiento fuera señalado por la Providencia, y exactamente profetizado por Daniel. Las tres fechas más notables son: 4004: fecha de la creación; 754: fundación de Roma; y el año 1. La séptima edad, que comienza con el nacimiento de Jesucristo, es la última; ya que los imperios nacen y mueren, pero no la Iglesia de Jesucristo, que es eterna. Sin embargo, en la primera parte (única tratada), amplió su plan inicial. La repasó, como dice, con el Delfín en 1679, y añadió "reflexiones que ayudan a entender el resto de la religión y los cambios de los imperios". Lo que sólo era un retrato sincrónico de las historias antiguas, se convirtió en un ensayo audaz, original y profundo de una filosofía de la historia. Las coletillas han compuesto el cuerpo de la obra, y lo que en un principio era todo, ahora no es más que un imponente preámbulo.

Seguramente, esta primera parte titulada Las Epocas o la continuación de los tiempos, ya no puede satisfacer al historiador: la cronología, en ocasiones, cuenta con errores. Bossuet juzgaba con la ciencia de su siglo, pero si las seis o siete primeras épocas no contienen apenas hechos o informes que no se pueden discutir, en las otras, al contrario, apreciamos una claridad sorprendente y una visión justa de todas las historias. Los errores o inexactitudes de detalle no cuentan, en el conjunto prima la verdad. Aquí tenemos el mejor resumen de la historia universal que, en un centenar de páginas, nos conduce desde Ciro hasta Carlo Magno. Bossuet en esta tabla cronológica nos proporciona una visión extraña y potente: los hombres, los pueblos aparecen y pasan, se encuentran y chocan, se empujan y desaparecen, marcados cada uno de ellos por una rasgo imborrable,

llevados todos por el movimiento de la narración rápida y amplia. Es el acontecer de la humanidad donde se desarrollan, bajo nuestros ojos, quince siglos de la vida del mundo, y este compendio, que no es sólo fruto de la memoria, nos incita a la meditación a través de las reflexiones que sobre estas épocas realiza Bossuet.

Las reflexiones añadidas por Bossuet a su compendio sinóptico se han dividido naturalmente en dos partes, conforme a la idea de separación de los dos poderes, la cual ocupa un lugar tan esencial en la teología y en la política del autor. Aquellas que se refieren a la religión forman la segunda parte del libro, la más larga y, según la intención de Bossuet, la más importante. Estas doscientas cincuenta páginas, sustanciales y vigorosas, contienen y resumen toda la teología dispersa en los sermones y en las obras de controversia. Desde la creación, parándose en los libros de Moisés, estudiando las profecías, mostrando cómo la antigua ley preparaba a la nueva, que a su vez la convertía en caduca, exponiendo la vida y doctrina de Jesucristo, y haciéndonos asistir al establecimiento de la Iglesia, haciendo un maravilloso uso de las Escrituras y de los Padres de la Iglesia, mezclando en cada instante, como cosas inseparables, la moral y el dogma, nos desarrolla en veinte capítulos todo el seguimiento de la religión; después, parándose, suspende durante diez capítulos la inevitable conclusión hacia la cual se dirigía; vuelve sobre los puntos más discutidos, sobre las dudas y objeciones más graves, contesta a todos los adversarios de la Iglesia Católica, judíos, protestantes, libertinos, filólogos, reduce toda la materia en una simplicidad extrema y clara, y deja llegar su conclusión tan bien preparada: ¡Qué consuelo para los hijos de Dios! ¡Qué convicción de la verdad cuando ven que de Inocencio XI, que llena hoy (año 1681, fecha de la primera edición de la obra) tan dignamente el primer puesto de la Iglesia, se remonta sin interrupción hasta San Pedro, establecido por Jesucristo como príncipe de los apóstoles, del que, siguiendo a los pontífices que han servido bajo la ley, se llega hasta

Aarón y hasta Moisés y de aquí hasta los patriarcas y hasta el origen del Mundo! (19).

La idea de la Historia Universal estaba en todas partes desde los primeros tiempos de la Iglesia; estaba en San Agustín, Paulo Orosio, incluso en Balzac. La dificultad no consistía en concebirla, sino en ejecutarla; se necesitaba una ciencia, un poder de espíritu, una lógica, una habilidad increíbles. Es suficiente ser cristiano para observar las cosas humanas desde el cristianismo, pero había que ser Bossuet para elaborar tal obra con tal idea. Por ello, si observamos esta segunda parte en su conjunto, dejando a un lado la respuesta a Spinoza, el cual negaba el carácter inspirado de la Biblia (20), nos llamará la atención la elocuencia de Bossuet, como haría en cualquiera de sus sermones. Bossuet ve la continuación de la Religión y queda invadido por la grandeza del espectáculo que ésta le da al permanecer en pié ante la ruina de los Imperios. El Capítulo XXVII, en particular, es de un orador al que la emoción conmueve: "Esta Iglesia siempre atacada y nunca vencida, es un milagro perpetuo y un brillante testimonio de la inmutabilidad de los consejos de Dios" (21).

No olvidemos que esta segunda parte del "Discurso sobre la Historia Universal" es la suma abreviada de todos los argumentos que Bossuet opuso a sus adversarios, heréticos o libertinos; todo su método y sus pruebas se recogen en la elección de sus puntos de vista, desde donde abarca toda la historia sagrada; es la fuente de donde surgen todos los razonamientos, el principio de donde recoge la solución para resolver todas las dificultades.

Bossuet predicó en 1668 el Panegírico de San Andrés, en 1665 el Sermón sobre la Divinidad de Jesucristo, en 1654 el Segundo Sermón para la Investidura de un nuevo católico, y en 1651 el Sermón sobre la Bondad y el Rigor de Dios, cuatro discursos, entre tantos, que contienen algunas ideas de esta segunda parte del "Discurso sobre la Historia Universal" y que suponen casi

todas las demás. Cuatro capítulos importantes de esta segunda parte se hicieron con los mismos textos que el Sermón de 1651, donde se reproducen, a veces, hasta las mismas expresiones.

Bossuet, al salir de Navarra, ya iba armado con toda su teología. Pudo enriquecerla, reforzarla, pero no cambiarla ni renovarla, por eso, antes y después de 1670, en la "Refutación del catecismo de P. Ferri", en la "Exposición de la doctrina de la Iglesia Católica sobre los puntos de controversia", en la "Conferencia con Claudio" y en la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes", funda todos sus medios de controversia sobre su concepción histórica de la perpetuidad de la religión; y la expuso en el "Discurso sobre la Historia Universal" porque lo meditó largamente, considerándola como la clave de todas las objeciones y todas las dificultades.

Pero esta segunda parte del "Discurso" con este sistema tan absoluto sobre los destinos del pueblo judío y sobre los acontecimientos del Antiguo Testamento, nos parece más teología que historia.

La tercera parte del Discurso permanece para nosotros de una manera más viva, siempre y cuando no busquemos en ella, no más que en las Consideraciones de Montesquieu, una continuación de los hechos. Es, puramente, una explicación de las revoluciones de los imperios. Se basa en los hechos, ciertamente, y permanece sólida aún cuando las circunstancias de los hechos se asienten sobre bases inexactas, incluso cuando existan errores en algunas fechas. Bossuet conocía la historia y sabía de la antigüedad lo que podía conocer cualquier humanista de su época, ya que había estudiado a los autores que él mismo cita como fuentes en su trabajo, pero, les atribuía una autoridad que nosotros hemos aprendido a limitar (22), y no tenía para controlarlos las investigaciones que empezaban a realizarse en su época, que han continuado después, y que han renovado nuestra visión del pasado.

Bossuet ha leído a los autores latinos y ve a Roma tal y como la presentaban sus historiadores. Renan escribe al respecto: "La Historia Universal de Bossuet no tiene ya, en el estado actual de los estudios históricos, ninguna parte que pueda permanecer en pié" (23). Ciertamente, tenemos sobre las instituciones de la República Romana y el Imperio puntos de vista diversos, pero, si decimos ésto de Bossuet, podríamos decir lo mismo de Tito Livio, Tácito, Montesquieu y Renan.

La ciencia histórica se forma día a día, a medida que se suceden los descubrimientos, y el conocimiento que tenemos del pasado se modifica en cada generación. De los grandes historiadores del pasado no aceptamos la información que nos suministran, sino verificándola, bien sea a través de las instituciones, o bien sea a través de los hechos, de ellos esperamos otras cosas, principalmente documentos humanos cuyo interés no disminuya con el tiempo, estudios sobre las costumbres y descripción de acontecimientos. A este respecto, todo lo que Bossuet nos dice sobre Roma es de gran valor:

"Hemos llegado finalmente a este gran imperio que devoró a todos los imperios del Universo, del que salieron los reinos más grandes del mundo que habitamos, cuyas leyes respetamos aún, y que, por consiguiente, debemos conocer aún mejor que todos los demás imperios"(24).

"De todos los pueblos del mundo, el más soberbio y el más audaz, pero al mismo tiempo el más ordenado en sus consejos, el más constante en sus máximas, el más advertido, el más laborioso, y, en fin, el más paciente, ha sido el pueblo romano" (25). Son estas las cualidades que formaban parte en la composición de aquella "virtus romana" que conquistó el mundo. Bossuet, investigando las fuentes de esa "virtus", dice con gran penetración: "El fondo de un romano, valga la expresión, era el amor a su libertad y a su patria. Una de estas cosas le hacía amar a la otra, ya que, por amar a la libertad, amaba también a

su patria, como una madre que le alimentaba en sentimientos igualmente generosos y libres" (26). De ahí se explica, por causa de aquella "virtus", que los romanos hayan aceptado, y aceptado hasta el punto de amarlos, el trabajo, la pobreza y la disciplina. "Con todo ello se formó la mejor milicia y la política más previsora, la más firme y la más continuada que hubo siempre" (27).

"Pero como no basta entender la guerra si se carece de buen consejo para llevarla bien y mantener el interior del Estado en buen orden, debo aún haceros observar la profunda política del Senado romano. Examinando la de los buenos tiempos de la República, no hubo jamás asamblea alguna donde los asuntos fuesen tratados más maduramente, ni con mayor secreto, ni con mayor previsión, ni por tan gran concurso ni con tanto celo para el bien público" (28).

"Un Estado que se siente así formado, se siente también al mismo tiempo en posesión de una fuerza incomparable, y nunca se considera sin recursos" (29).

"No obstante esta grandeza del nombre romano, no obstante la política profunda y todas las excelentes instituciones de esta famosa República, ésta llevaba en su seno la causa de su ruina por los perpetuos recelos del pueblo contra el Senado, o, mejor, de los plebeyos contra los patricios"(30).

"Y así Roma, tan celosa de su libertad,por este amor a la libertad que era el fundamento de su Estado, vió surgir la división entre todos los órdenes de que se componía "(31).

No canta un himno indefinido a la gloria de Roma. Su admiración, en el conjunto de la institución romana, se dirige hacia los lugares adecuados. Cuando Montesquieu intente aplicar al estudio de la grandeza romana los procedimientos del análisis filosófico, no podrá hacerlo sino repitiendo a Bossuet.

Y es aquí, donde encontramos uno de los mayores méritos en Bossuet: la libertad de examen, a pesar de su fe, en la historia.

Esta sensibilidad está ya patente en la "Historia de Francia" (32) -la cual, publicada bajo el nombre del Delfín, pertenece al maestro que la dictó y revisó- seguramente anterior al "Discurso sobre la Historia Universal". Nada menos "clerical" que las declaraciones de Bossuet sobre aquellas preguntas delicadas donde el espíritu de partido y el interés por la "buena causa" produjeron tantas veces mentiras piadosas. Cuando trata las relaciones de la monarquía francesa con la Santa Sede, habla de ello sin tendencias ultramontanas, claro está, pero también sin los prejuicios galicanos, y como no encuentra en los textos la Pragmática Sanción atribuída a San Luis, no habla de ello.

Pero es en el "Discurso" donde se manifiesta de forma más curiosa esta especie de liberación del espíritu de Bossuet. Es aquí, donde la concepción mística de una providencia reguladora de todos los acontecimientos del mundo antiguo, está lejos de tener sobre el método de Bossuet la influencia nefasta que podríamos temer.

Seguramente, al principio y al final de su libro, y de cada una de las partes del mismo, establece el principio de la acción perpetua de Dios, única, según él; pero en el intervalo, prudentemente, no utiliza ese Dios del que podía disponer a su antojo. Utiliza, apenas, dos o tres veces las impenetrables resoluciones de la sabiduría divina. En cualquier otra parte, busca en las cosas humanas la explicación de las cosas humanas; en lo que precede, la causa de lo que ha seguido; en los incidentes particulares, la causa de los grandes acontecimientos. De la organización especial de cada estado, deduce las consecuencias distintas que tenían que producirse. Atribuye a las ideas difundidas en las naciones griega y romana los destinos que estas naciones han tenido. Insiste sobre el sistema de educación romano porque algunos de sus resultados, natural y

necesariamente, se seguirían.

En los años de estudio de 1670 a 1680, descubrió entre los historiadores antiguos a Polibio, quien por su observación rigurosa de los acontecimientos de la historia griega, cartaginesa y romana, pudo predecir y profetizar, lo que ocurriría más tarde con estos estados.

Impresionado por tanta clarividencia, Bossuet, no sólo se esfuerza en imitar el método de este historiador, sino que su buen sentido extrae de su ejemplo la doctrina histórica que conviene, y declara con gran firmeza: "...; este mismo Dios quiso también que el curso de las cosas humanas tuviere su continuidad y sus proporciones: quiero decir que los hombres y las naciones han tenido cualidades proporcionadas a la elevación a que estaban destinados; y que a reserva de ciertos golpes extraordinarios, en los que Dios quería que su mano apareciera completamente sola, no hubo ningún cambio que no tuviese sus causas en los siglos precedentes. (Y desde entonces) la verdadera ciencia de la historia consiste en advertir, en cada tiempo, esas secretas disposiciones que han preparado los grandes cambios y las coyunturas importantes que los motivaron" (33).

¿Cómo podemos unir declaraciones tan diferentes? ¿Cómo este determinismo inspirado en Polibio puede coincidir con este fatalismo que viene de San Agustín? Seguramente hay un problema que Bossuet no se preocupó en resolver, conciliar el libre arbitrio humano con la gracia divina. Lo cierto es que podemos afirmar, sin lugar a dudas, que Bossuet, en aquel momento, albergaba al lado de su fe religiosa una dosis notable de fe científica.

Pero esta tercera parte nos parece, al menos en algunos aspectos, que depende de la anterior, ya que Bossuet nos muestra cómo Dios hace que los reyes y los imperios sirvan a su religión, elevando y derribando a los asirios, babilonios, persas,

Alejandro, Antíoco, los romanos. Ya no es sólo la historia judía sino la de todos los pueblos, sometida a su concepción teológica. Afortunadamente, Bossuet no para ahí: amplía primero su idea. De católica, se convierte en religiosa e incluso filosófica. Aquel Dios que levantaba sucesivamente tantos grandes imperios para castigar o proteger a su pueblo, se transforma en una Providencia que se considera el porvenir de los hombres, que desconcierta los cálculos de los ambiciosos y contribuye a la caída de los establecimientos más sólidos. Es suficiente leer el final de su libro para comprobar las palabras sorprendentes con las que Bossuet expresó esta gran verdad.

Muchos teólogos se fijarían en el primero y en el último capítulo de esta tercera parte. Pero Bossuet, en su propia teología, encuentra el principio de desarrollo. Distinguiendo, como lo hace, entre los dos poderes y buscando en la historia política de las naciones las leyes del ejercicio de este poder. Dios gobierna y conduce donde le place a los reinos y a los reyes; pero casi siempre actúa a través de segundas causas, y, "a reserva de ciertos golpes extraordinarios, en los que Dios quería que su mano apareciera completamente sola, no hubo ningún cambio que no tuviese sus causas en los siglos precedentes". De esta forma se pueden justificar todos los acontecimientos de la historia por las diversas coyunturas y circunstancias anteriores, por los caracteres de los pueblos, de los reyes y grandes hombres. Comprender la historia, es reducirlo todo a causas y efectos.

De esta manera el "Discurso", en su tercera parte, se acerca a la "Política"; verifica las máximas sobre los hechos de la historia profana; se puede sacar la misma conclusión de las dos obras, y una es el complemento de la otra. El "Discurso" nos permite moderar las doctrinas demasiado absolutas de la "Política", o bien, devolver a las ideas de Bossuet su verdadera amplitud. Hace su "Política" para las necesidades de un rey de Francia: por consiguiente, sólo contempla la monarquía absoluta.

Pero si no supiéramos que sólo ama al propio gobierno de cada país, y que juzga las constituciones sólo por la disposición y la fuerza que dan al magistrado para hacer el bien público, el "Discurso", en el sexto capítulo de la tercera parte, nos lo desvelaría claramente.

Bossuet se revela en cinco capítulos de la tercera parte como un gran historiador. En ellos se encuentran las reflexiones más sustanciales, más rigurosas y más profundas de toda la antigüedad. Hasta mediados del siglo pasado no existía mejor lectura para aquel que quería, de una mirada, abarcar las causas de la grandeza y la caída de los imperios. Montesquieu confirmaba a Bossuet contemplándolo: se trataba de corregir detalles. No le restaba ningún crédito.

Sin lugar a dudas, Bossuet fué el maestro de Montesquieu. Este último sólo tuvo que seguir la visión de su predecesor, completarla, corregir los detalles, extender y precisar con hechos la exposición de la organización militar y las máximas políticas de Roma. Lo que Montesquieu creó, enteramente, fueron las causas de la decadencia y, además, describió cómo el imperio se volvió necesario, y cómo fué preciso que el imperio se convirtiera en la presa de los bárbaros.

En el "Discurso sobre la Historia Universal", Bossuet manifiesta sus cualidades de historiador: es un maestro en la materia, la penetra, la ordena, le da forma y sentido; observa como filósofo el conjunto innumarable de hechos y los dispone en series contínuas de causas y efectos; nunca se reduce a abstracciones frías en la expresión de sus informes ni en aquellas consecuencias que desarrolla; capta siempre el rasgo característico de la realidad; entra en el campo de la inteligencia por medio de la imaginación. Nadie supo describir mejor las costumbres de los pueblos, el genio de las civilizaciones, las alteraciones del espíritu público en un país a través de los siglos. Su tema se centraba en consideraciones

generales y sólo se permitía retratos de conjunto. Tuvo una gran simpatía hacia el hombre que le ayudó a comprender el pasado aun cuando fuesen diferentes las formas de civilización que estudió, y opuestas a su ideal preferido; buscó en ellas rastros de buen sentido y justicia; y en las costumbres más extrañas descubrió intenciones sabias y morales. Consiguió alabar el buen orden de los estados despóticos, el patriotismo de las repúblicas democráticas; comprendió a cada nación; estimó el sentimiento religioso incluso en las falsas religiones. En todas sus obras fué tan historiador, como orador o polemista, y el conjunto de reflexiones que realiza en el "Discurso sobre la Historia Universal" nos demuestra que contaba con la profundidad de un gran moralista político.

Llegados a este punto de la obra historiográfica de Bossuet, y una vez analizado el "Discurso sobre la Historia Universal", procede que comparemos el "Discurso" de Bossuet con la "Ciudad de Dios" de San Agustín, ya que en lo esencial hay una coincidencia entre ambos autores, al considerar los mismos que Dios es quien rige, con su providencia, los hechos de los hombres y el curso de la historia.

Se puede considerar la "Ciudad de Dios" de San Agustín como una apología política del cristianismo en relación con la historia de Roma, apología que alcanza su pleno desarrollo en exégesis mística. San Agustín se propuso, en primer lugar, destruir las acusaciones de los paganos que hacían a la religión cristiana responsable de las desgracias del Imperior Romano: dedicó los diez primeros libros de su "Ciudad de Dios" a declarar la inutilidad, incluso perversidad, de los antiguos dioses de los paganos, y a liberar lo que la historia romana tenía de humanamente bueno.

El "Discurso sobre la Historia Universal" de Bossuet vió la luz en una coyuntura histórica diferente, y este primer hecho es decisivo para comprender sus intenciones. Bossuet, en el seno de

un imperio cristiano próspero, no tiene necesidad de excusar los efectos políticos de la revolución cristiana, ya que parte de un hecho probado: el que la Iglesia ha perpetuado a la antigua Roma, renovándola.

Le quedaba a Bossuet la posibilidad de retomar las pruebas positivas recogidas por San Agustín.Su intención era la de continuar la Tradición de los primeros Padres de la Iglesia, toda la Tradición, y en particular aquella de la "Ciudad de Dios": esto lo reconoció ante su secretario Ledieu (34). Pero esta inspiración sólo se refiere a la segunda parte, "La Continuidad de la Religión", donde el número de referencias explícitas a la "Ciudad de Dios" es muy pequeño.

Georges Hardy, en su estudio "Le -De Civitate Dei- source principale du Discours sur l'Histoire Universelle", ha constatado doce en total, once para la Segunda parte y una para la Tercera, lo que no es mucho si se considera que para el capítulo V de los "Imperios", Bossuet se refirió nueve veces, en nota, a los textos de Platón (35). Georges Hardy tiene razón al decir que el corto número de referencias no pueden probar una influencia filosófica, ya que, Bossuet, en sus citas, no considera a la "Ciudad de Dios" más que como una enciclopedia cómoda, una revista de ejemplos y argumentos, y sólo remite al lector a su contenido para evitarle búsquedas vanas, o para apoyar, en la autoridad de San Agustín, las ideas que expresa, o para revelar las fuentes de su inspiración.

Con independencia de lo observado por Hardy, Bossuet ha podido recoger del grueso tratado de San Agustín mucha información sobre la historia de Roma y de los países que han influído en ella. Pero constatamos que la autoridad de San Agustín no es una razón suficiente para que Bossuet acepte sus opiniones,solamente las aceptará cuando encuadren con el resto de su información, pese a que San Agustín, para Bossuet, contiene toda la doctrina católica, y la "Ciudad de Dios" es una especie

de suma en donde ha tomado forma el pensamiento católico.

Es cierto que se podría encontrar en la disposición de la "Ciudad de Dios", la distinción sucesiva de los puntos de vista que son la base del "Discurso". Las dos ciudades, en la obra de San Agustín, unas veces caminan juntas, tanto en el libro, como en el tiempo (Libros XI, XII, XIII, XIV y XV), y en otras ocasiones son consideradas aisladamente (Libros XVI y XVII). Bossuet parece haber procedido de la misma forma al tratar sin distinción la historia sagrada y la profana en la primera parte del "Discurso", separándolas posteriormente en la segunda y tercera. Puede que haya tomado de San Agustín la primera idea de su plan, pero su realización es absolutamente diferente.

El orden seguido por San Agustín en su obra está condicionado por la oportunidad del desarrollo: en su "Ciudad", los acontecimientos de una o de otra de las dos series se detienen en pleno curso, y el autor relanza cada estimación cuando le parece conveniente (las dos ciudades van juntas hasta Abrahán, después la ciudad de Dios continúa sola hasta Jesucristo). Mientras que en Bossuet toda la duración de las cosas humanas que abarca el "Discurso", entra en cada punto de vista, y esta igualdad de tratamiento hace que cuando debe pararse en el tiempo, o cuando se limita en el espacio, la universalidad de la historia no se suspende.

Que las dos series de acontecimientos hayan servido conjuntamente para marcar los diversos tipos de humanidad, puede ser una sugestión de la "Ciudad de Dios", pero la naturaleza de estas marcas puestas sobre el tiempo por una u otra de las dos fuerzas, que son distintas y a la vez concurrentes, es a Bossuet a quien le ha tocado descubrirlo con su noción de época.

Podemos hacer comparaciones entre las dos obras, pero lo que no debemos intentar es hacer una comparación de fondo entre los dos autores, ya que San Agustín no nos parece un historiador en

el sentido propio del término. (El no ha querido serlo). En efecto, su propósito de contar la historia de los Imperios, en el Libro XVIII, desaparece por la llamada del simbolismo inherente a la historia terrestre. La ciudad terrestre tiene para él poca realidad porque es la rival de la ciudad de Dios. Los ciudadanos de la ciudad celeste tienen el buen sentido de utilizar la paz civil que es el fruto, un fruto que es bueno, de la política terrestre; ellos colaboran incluso. Pero al final, su peregrinaje en este mundo es una prueba, casi única.

Bossuet, por el contrario, no está lejos de pensar que el hombre saca una gran utilidad de su condición histórica. Si "los dos puntos sobre los cuales se desenvuelven las cosas humanas" se sostienen tan fuertemente, es por la voluntad de Dios que funda toda dependencia.

Por todo ello, diremos que el "Discurso" no es una repetición actualizada de la "Civitas Dei", ya que, como señala Dujovne, "si bien la filosofía de la historia contenida en el Discurso es similar a la de la Ciudad de Dios, su desarrollo es inconfundiblemente original de Bossuet (36).

Croce nos dice que el Discurso de Bossuet "representa la concepción agustiniana, pero podada, templada y modernizada, sin el dualismo inconciliable de las dos ciudades y sin el Imperio Romano como último y duradero imperio, y deja actuar junto a la intervención divina las causas naturales dispuestas de antemano por Dios y reguladas por leyes, y concede una parte importante a las condiciones sociales y políticas de los diversos pueblos" (37).

Para Löwith, "comparado con la Civitas Dei Agustiniana, el Discurso de Bossuet revela un mayor sentido histórico del esplendor de la historia política, y un mayor interés en la sucesión pragmática de causas y efectos"(38). Además, indica que Bossuet se empeña, más que San Agustín, en hacer la historia de

la Iglesia triunfante, por lo que se le puede comparar con Eusebio de Cesárea, ya que ambos aplican los fundamentos del pensamiento histórico agustiniano en investigaciones históricas concretas.

No cabe duda, de que en cuanto a la filosofía de la historia, Bossuet es subsidiario de San Agustín, pero no así en cuanto a su trabajo historiográfico. Bossuet es más historiador que San Agustín, ya que en la Ciudad de Dios el aspecto histórico es el menos importante. Bossuet aplicará los principios agustinianos en un gran intento de síntesis histórica que abarcará la sucesión de los tiempos desde la creación hasta el surgimiento de Carlo Magno, considerando a la monarquía francesa heredera del Imperio Carolingio y a éste, como conectado directamente con el Imperio Romano de Occidente.

A continuación analizaremos las opiniones emitidas sobre el "Discurso sobre la Historia Universal" de Bossuet, por algunos autores.

Voltaire escribió su "Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones" para refutar y continuar la obra de Bossuet. Se opuso a la interpretación providencialista que Bossuet asigna a la historia: "El ilustre Bossuet, que en su Discurso sobre una parte de la historia universal captó su verdadero espíritu, al menos en lo que dice del Imperio Romano, se detuvo en Carlomagno.. este elocuente escritor, al decir unas palabras de los árabes, que fundaron un imperio tan poderoso y una religión tan floreciente, habla de ellos como de un diluvio de bárbaros. Parece haber escrito únicamente para insinuar que todo ha sido hecho en el mundo por la nación judía: que si Dios entregó el imperio del Asia a los babilonios, fué para castigar a los judíos; que si Dios hizo reinar a Ciro, fué para vengarlos; que si Dios hundió a los romanos, fué nuevamente para castigarlos. Es posible, pero las grandezas de Ciro y de los romanos tienen también otras causas y el propio Bossuet no las ha

omitido al hablar del espíritu de las naciones"(39).

Voltaire en su obra "El siglo de Luis XIV" reconoce en Bossuet auténticos valores: "Aplicó Bossuet el arte oratorio a la historia..., Su discurso sobre la historia universal, escrito para la educación del Delfín, no ha tenido modelo ni imitadores, aunque el sistema adoptado por él para sincronizar la cronología de los judíos con la de las demás naciones ha encontrado sabios que la contradigan; su estilo le ha ganado tan sólo admiradores. Causó asombro esa fuerza majestuosa con la que describe las costumbres, el gobierno, el crecimento y la caída de los grandes imperios, y esos rasgos rápidos de una verdad enérgica con los que pinta y juzga a las naciones"(40).

Fueter niega todo tipo de valor a la obra de Bossuet: "La obra de Bossuet no es ni notable ni original.., sigue el principio de los anales; los hechos están ordenados tan desmañada y confusamente como en las Enéadas... además tiene prevenciones teológicas. Juzga las fuentes de la historia profana comparándolas con la tradición eclesiástica y da la preferencia a la versión que corresponde mejor con la Biblia"(41).

Cassirer señala què Bossuet ofrece en su Discurso: "un plan de conjunto de la historia, sublime en su género, una interpretación religiosa universal de su sentido. Pero este atrevido edificio descansa sobre débiles cimientos si consideramos las bases empíricas, los puros hechos en que se apoya; ya que su verdad se asegura mediante un círculo vicioso. Toda la autoridad de los hechos de lo efectivamente histórico, se funda para Bossuet, en la autoridad literal de la Iglesia, y con ella, de la tradición"(42).

Ezequiel César Ortega significa que quienes han visto en la obra de Bossuet sólo aspectos negativos, no han llegado a pesar "su equilibrio, a veces sorprendente, entre lo providencial trascendente y lo inmanente, su utilización lógica de una

interpretación que -salvo variantes- continuó impugnando la historiografía y la filosofía de la historia, su captación de ciertas realidades, como la egipcia, la griega y la romana, que inspirara a Montesquieu y a muchos historiadores modernos: la apreciación de las costumbres, las instituciones, los monumentos de los pueblos"(43).

Calvet recoge tres opiniones vertidas por diferentes autores sobre la obra que estamos comentando: para Taine se trata de una obra pedagógica, un manual escrito para un niño, y como tal, tiene todas las limitaciones de un libro de enseñanza; Strowski le asigna un carácter fundamentalmente apologético y Augusto Comte, finalmente, piensa que es el primer ensayo importante de síntesis histórica (44). Ya hemos visto que el Discurso fué en primer lugar un manual, y con posterioridad, una obra apologética y un libro de historia universal.

León Bloy nos indica lo siguiente: "Lo que ha sido dicho con referencia al Cristianismo contemporáneo, pudo haber sido dicho, del mismo modo, con referencia a la aplicación detallada de la creencia en la providencia al entendimiento en la Historia (cuanto menos, mejor). Un uso más moderado de la providencia sería menos cuestionable y más cristiano" (45), en su crítica a Bossuet.

Enrique Tierno Galván refiriéndose a nuestro autor y a su obra, nos dice: "En Bossuet la Historia está bajo el signo de la quietud mágico-religiosa, punto de vista estrechamente conexionado con la defensa que hizo de la tradición eclesiástica y con los antecedentes pascalianos que Delvaille ha denunciado. Aunque no es posible, en apenas ningún caso de crítica biointelectual, un juicio absoluto, las aproximaciones de Bossuet a los modernos son conexiones inexcusables que suenan a debilidades. Gillot cita una especie de declaración de modernismo de Bossuet en el discurso de contestación en la recepción de Th. Corneille, en 1685 (H. Gillot, La querelle des anciens et des

modernes en France, Paris, 1914, págs. 430 y 431). Sin embargo, el análisis de su posición respecto de la tradición de la Iglesia esclarece su actitud más general" (46).

Jean Touchard en relación con el tema que nos ocupa opina lo siguiente: "La Historia y la Política son para él corolarios de la fe. La Historia tiene para Bossuet el objeto de inspirar a los príncipes sabias lecciones. La Historia es una especie de drama divino, el pensamiento de Dios realizándose en la tierra; las revoluciones están destinadas a humillar a los príncipes. El Discours sur l'histoire universelle debe mucho a la Ciudad de Dios de San Agustín; la Historia es obra de la Providencia ... Pero este providencialismo está acompañado por un determinismo a lo Polibio (que es para Bossuet el mayor historiador de la Antigüedad), conduciendo todo ello a la necesidad del orden y a la legitimidad de los poderes establecidos"(47).

Federico del Valle Abad opina que Bossuet "es uno de los precursores de la filosofía de la historia y de la historia de la civilización, mucho antes que Montesquieu y Vico. Siempre teólogo y educador, señala la acción de la Providencia a lo largo de la Historia de la humanidad"(48).

Gustave Lanson nos significa al respecto: "A esta primera parte (las épocas) quiso añadir algunas reflexiones que formaron todo un cuerpo de filosofía de la historia. Han sido agrupadas en dos partes: una que explica la continuación de la religión, y otra que trata sobre los imperios"(49).

Tuffrau manifiesta que: "El Discurso es el primer ensayo de una síntesis histórica", y en otro lugar de su obra: "El Discurso es el imponente preámbulo de un ensayo de filosofía de la historia"(50).

Ferdinand Brunetière afirma que Bossuet: "Ha creado en la literatura europea la filosofía de la historia"(51).

Morales San Martín nos dice: "Debemos proclamarle como un gran pedagogo, pues tuvo el magno acierto Bossuet de presentar a los alumnos de la ciencia de la Historia, en una admirable síntesis, todo el espíritu de las razas que dieron origen a la historia y señalaron el camino accidentado que había de recorrer la humanidad. Y aunque los lectores han de encontrar en los primeros capítulos de este libro dicha maravillosa síntesis, que es la mejor filosofía de la historia que conocemos...". En otro lugar, Morales nos dice: "Este enunciado somero indica cuál será el magno contenido de esta primera parte del Discurso, y cuál es la consecuencia que de esta concienzuda exposición por épocas surgirá como definitiva filosofía de la historia en la Segunda parte, amplia confirmación de la Primera parte, y cómo en la Tercera deduce la divina intervención de la Providencia en las revoluciones de los imperios y de las razas, como conclusión filosófico-cristiana de la intervención providencial en la historia desde la Creación hasta la constitución de las nacionalidades y de los imperios. Quizá sea un acierto digno de loa y de difusión, el publicar este libro de Bossuet historiador de esta época del falseamiento preconcebido de la filosofía de la historia.."(52).

Paul Hazard en su gran obra "La crisis de la conciencia europea" escribe: "Si se lee la segunda parte del Discours sur l'Histoire Universelle recordando que Spinoza y Richard Simon atosigan el espíritu de Bossuet, se comprenderá mejor, no sólo el lenguaje apasionado que habla el defensor de la ortodoxia católica, sino el verdadero carácter del libro. Expone menos que refuta; responde a argumentos que difieran, por su naturaleza y por su esencia, del pensamiento específico del autor: dura tarea, la de adaptar a una profesión de fe, a un principio a priori, una justificación histórica que le imponen sus adversarios y que resulta necesaria si quiere contestarles verdaderamente. Su afirmación es muy clara: como la Escritura es de origen divino, no se tiene derecho a tratarla como un texto puramente humano. Y dicho esto, para responder a los nuevos exégetas, hay que entrar

en su plano, hay que considerar las perspectivas humanas. Tal es la dificultad de Bossuet; tiene que explicar el modo cómo Moisés ha recogido la historia de los siglos pasados, tiene que refutar la hipótesis según la cual Esdras es el autor del Pentateuco, tiene que abordar el texto en tanto que texto, que justificar las oscuridades, las dificultades, las alteraciones que contiene. Impaciente por salir de estas vanas disputas, avanza decidido: dejemos los detalles, vamos a lo esencial: en todas las versiones de la Biblia se encuentran las mismas leyes, los mismos milagros, las mismas predicaciones, la misma continuidad histórica, el mismo cuerpo de doctrina, en fin, la misma sustancia: ¿qué más se quiere?; ¿qué importan algunas divergencias de detalle, junto a este conjunto inmutable? Según su estilo, claro y franco siempre, no da vueltas a la objeción: la pone delante, y luego trata de eliminarla, con un movimiento impetuoso:Pero en fin, y esto es lo fuerte de la objeción, ¿no hay cosas añadidas en el libro de Moisés, y de dónde viene que se encuentre su muerte al final del libro que se le atribuye? ¿Qué maravilla es que los que han continuado su historia hayan añadido su fin bienaventurado al resto de sus acciones, para hacer de la totalidad un mismo cuerpo? Respecto a las otras adiciones, veamos de qué se trata. ¿Es alguna ley nueva, o alguna nueva ceremonia, algún dogma, algún milagro, alguna predicción?. Ni se piense siquiera: no hay la menor sospecha ni el menor indicio de ello; hubiera sido añadir algo a la obra de Dios: la ley lo había prohibido, y el escándalo que se hubiera intentado hubiera sido horrible. ¿De qué se trata,pues? Se habrá continuado tal vez una genealogía comenzada; se habrá explicado acaso un nombre de ciudad cambiado por el tiempo; con ocasión del maná de que se alimentó el pueblo durante cuarenta años, se habrá indicado el tiempo en que cesó este alimento celestial, y este hecho, escrito después en otro libro, habrá quedado anotado en el de Moisés, como un hecho consabido y público de que era testigo todo el pueblo; cuatro o cinco observaciones de esta índole hechas por Josué o por Samuel o por algún otro profeta de una antigüedad semejante,porque sólo se referían a hechos notorios y en que no había ninguna

dificultad, habrán pasado naturalmente al texto; y la misma tradición nos las habrá transmitido con todo el resto: ¿estará todo perdido por ello?.."(53).

En otra parte de "La crisis de la conciencia europea" Hazard nos dice: "La verdad es que, desde el momento en que publicó su Discours sur l'Histoire Universelle, en 1681, registró por su parte la emoción que agitaba a sus contemporáneos, ante las discordias que surgían entre la historia profana y la historia sagrada; y que, prefiriendo los datos tradicionales, creyó al menos deber explicar al Delfín las razones que tenía para conservarlos. ¡Qué molesta es esa cronología, verdaderamente! La historia sagrada nos dice, por una parte, cómo Nabucodonosor embelleció Babilonia, que se había enriquecido con los despojos de Jerusalén y del Oriente, cómo, después de él, el imperio babilónico no pudo soportar el poder de los medos y declaró la guerra a éstos últimos; cómo los medos tomaron por general a Ciro, hijo de Cambises, rey de Persia; cómo Ciro destruyó el poder babilónico y unió el reino de Persia, muy oscuro hasta entonces, al reino de los medos, tan aumentado por sus conquistas; así fué el dueño apacible de todo el Oriente, y fundó el mayor imperio que había habido en el mundo. Pero, por otra parte, los historiadores profanos, Justino, Diodoro y la mayoría de los autores griegos y latinos cuyos escritos se han conservado, no hablan así. No conocen a esos reyes babilónicos; no les dan puesto alguno entre las monarquías cuya sucesión nos cuentan; no vemos casi nada en sus obras de esos famosos reyes Teglatfalasar, Salmanasar, Senaquerib, Nabucodonosor y de tantos otros tan renombrados en la Escritura y en las historias orientales", y añade: "Pero en 1700, cuando publicó la tercera edición del mismo Discurso, entonces se vió más claramente todavía el trabajo de su espíritu. L'Antiquité des temps del P. Pezron es de 1687, las respuestas del Padre Martianay y del P. Lequien son de 1689 y de 1690; la masa de ideas y de hechos que representan, la recogió Bossuet. Como a los cronologistas, le estorbaron los egipcios, las asirios y también los chinos que

requerían tantos siglos para el desarrollo de su historia, que hacían romperse los cuadros de la cronología sagrada. Como el P. Pezron, indicó, queriendo remediar la dificultad grave, el recurso a la Versión de los Setenta, que da cinco siglos más para alojar a esos importunos; como él, fué llevado a decidir, por razones de fecha, entre dos versiones de la Escritura que no concordaban en la medida del tiempo. Nunca, sin duda, tuvo un apuro más cruel"(54).

H. Brémond alaba la obra histórica de Bossuet, pronunciándose de la siguiente manera: "... la inteligencia y la imaginación cristiana están tan arraigadas en nosotros por el Discurso sobre la Historia Universal que no tenemos necesidad de volver a leer esa obra maestra. Lo tenemos en la médula por así decirlo, como las Fábulas de La Fontaine y el Arte poético de Boileau. Es para nosotros lo que fué el De Civitate Dei para la edad media. No digo que nos satisfaga plenamente a todos ni que responda a todas las necesidades del presente. Nuestra inquietud se encanta y se irrita por la sublime inmovilidad de Bossuet. Ya no somos los hijos de Voltaire, pero sí seremos todavía por mucho tiempo los hijos de Goethe, de Chateaubriand y de Michelet. Nos hace falta un profeta que haya vencido a la duda y Bossuet nunca ha dudado. Es el hombre de la tradición, la imagen, la encarnación magnífica del pasado cristiano, el último de los Padres. El Discurso es incomparable de punta a punta. Escojamos cuatro grandes frescos: Moisés, Jesucristo, la Iglesia y los Romanos.."(55).

Martín Caparrós en su Estudio preliminar a la "Filosofía de la Historia de Voltaire", nos habla de Bossuet en los siguientes términos: "Todo su trabajo consiste en pulir lo que la Antigüedad le ha dado, en confirmar lo que ha sido suficientemente explicado, en conservar lo que ha sido confirmado y definido", dice de su propia tarea el obispo de Meaux, Jacques Bénigne Bossuet, en una carta de 1673. Es lo que haría en su Discurso sobre la historia universal, publicado en 1681 para la instrucción del delfín de Francia, su alumno.

El programa aparece cercano al de la escuela analista, aunque aplicado al conjunto de las edades del mundo hasta el reino del emperador Carlomagno.Pero la diferencia básica -además de la introducida por el estilo de Bossuet, considerado como uno de los grandes orfebres de su lengua, y por la tensión casi narrativa que imprime a su texto- está en el restablecimiento (casi) triunfante de la providencia como motor de la Historia, el plan divino como un hilo conductor visible a posteriori que los acontecimientos siguen con precisión. "Conclusión del discurso, en la que se demuestra la necesidad de referirlo todo a la providencia" es el título prístino del epílogo de su obra.

Pero Bossuet se debate en un círculo vicioso: la legitimidad de los hechos históricos que relata está basada en la autoridad literal de la Biblia, que, a su vez, está basada en la autoridad de la Iglesia y, por consiguiente, en el valor de la tradición eclesiástica, es decir, en los mismos hechos referidos por el obispo de Meaux, sin confrontación posible ni deseable con otras fuentes históricas. (De hecho, Bossuet había llegado a denunciar como concupiscencia la "insaciable avidez de conocer la historia"). Así, el sistema de Bossuet es absolutamente cerrado, cerrazón que él mismo utilizó como argumento contra las críticas de la Reforma: si todas las piezas de la doctrina se sostienen mutuamente, no se puede rechazar algunas de ellas sin llegar hasta la negación absoluta de la creencia. Para derrumbar el edificio no era siquiera necesario negar todo, sino simplemente demostrar algunos errores en el corpus del dogma" (56).

Bernard Velat se pronuncia de la siguiente forma: "En su Discurso sobre la Historia Universal, Bossuet se muestra historiador concienzudo. Recurre a fuentes de información de primera mano, las estudia, las traduce con cuidado y las comenta. Preocupado en el estudio de su información, hace llevar a cabo investigaciones a amigos o a los biliotecarios del Rey. Evidentemente su obra comporta, a pesar del serio trabajo de documentación, importantes lagunas, errores en fechas y otras

deficiencias. Bossuet tiene el suficiente espíritu crítico para interpretar como se debe los documentos impresos o escritos que examinó, pero su natural inocencia o su complacencia por unos u otros personajes en particular, ha influído sobre sus puntos de vista.

Por otra parte, es preciso remarcar que Bossuet no es sólo historiador: su fe profunda le encamina a hacer filosofía de la historia; y considera a los hombres y a las cosas en función de su fe cristiana; de forma que su Historia Universal no es más que una vasta ilustración de la doble tesis cuyos dos argumentos nos parecen a la vez inconciliables e inexplicables, a saber, de una parte, nada escapa en el tiempo y en el espacio a la acción divina y, de otra, los hombres gozan de absoluta libertad para actuar. Y Dios hace servir los reyes y los reinos, durante el tiempo que ha resuelto, en sus designios secretos sobre la Iglesia. Este principio de la acción perpetua de Dios, invocado netamente por Bossuet, no quiere decir que el autor del Discurso lo explique todo en virtud de ese principio; ya que si tiene fe en la influencia de la Providencia todo poderosa, tiene fe, también, en la razón y en la libertad humana, como se desprende de esta frase extraída del Discurso y que un determinista no desautorizaría: "No ha habido absolutamente ningún cambio que no haya tenido su causa en los siglos precedentes". En conclusión, Dios lleva a los hombres y utiliza sus cualidades y sus defectos, sus virtudes y sus vicios para realizar su plan eterno"(57).

Wilhelm Dilthey hace una breve referencia sobre Bossuet cuando trata de las tres direcciones de la teología en el siglo XVI (58) y al hablar del "Espíritu francés" (59), pero es en su obra "El mundo histórico" donde nos indica que: "Voltaire ha liquidado la historiografía teológica de Bossuet y ha sido el primero que, en su Ensayo, ha tratado de exponer la nueva historia universal de la cultura humana" (60).

Chateaubriand en su obra el "Genio del Cristianismo" nos

indica lo siguiente: "A pesar de lo expuesto, la obra en que puede admirarse la influencia del Genio del Cristianismo sobre el de la Historia, es el Discurso sobre la Historia universal. Político como Tucídides, moral como Jenofonte, elocuente como Tito Livio, y tan profundo y gran pintor como Tácito, el obispo de Meaux emplea además un lenguaje grave y unos giros sublimes de que no hay ejemplo en parte alguna, exceptuando el principio del libro de los Macabeos.

Bossuet es más que un mero historiador: es un Padre de la Iglesia, es un sacerdote inspirado, sobre cuya frente, como sobre la del legislador de los hebreos, resplandece con frecuencia el rayo de luz. ¡Qué exámen hace de la tierra! Hállase en mil lugares a la vez. Patriarca bajo la palmera de Tofel; ministro en la corte de Babilonia; sacerdote en Memfis; legislador en Esparta; ciudadano en Atenas y en Roma, cambia a su albedrío de tiempos y lugares, pasando así con la rapidez y la majestad de los siglos. Armado con la vara de la ley, e investido de una autoridad increible, empuja en confuso tropel a los judíos y los gentiles al sepulcro; cierra personalmente la muchedumbre de las generaciones, y apoyándose em Isaías y en Jeremías, levanta sus lamentaciones proféticas a través del polvo y de las ruinas del género humano.

La primera parte del Discurso sobre la Historia Universal es admirable por lo que respecta a la narración; la segunda por la sublimidad del estilo, y la elevada metafísica de las ideas; y la tercera por la profundidad de las miras morales y políticas. ¿Tito Livio y Salustio han escrito algo más hermoso acerca de los romanos, que estas palabras del Obispo de Meaux?.."(61).

Navarro y Calvo manifiesta que: "Proyectaba escribir un libro especial sobre las leyes y costumbres francesas; pero faltole tiempo para ello, como tambien para continuar el Discurso sobre la Historia Universal, que queda suspendida en Carlomagno"(62).

Fr. Justo Pérez de Urbel, Catedrático de Historia de la Universidad de Madrid, nos comenta: "El Discurso sobre la Historia Universal es verdaderamente una obra maestra que, a veces, en su brevedad, nos dice muchas más cosas que una historia sabia y prolongada, y cuya segunda parte nos descubre una fina y profunda intención apologética, aprovechable todavía en sus rasgos esenciales" (63).

Dussault nos indica que: "El autor del Discurso parecía haberse excedido a si mismo en esta obra maestra, en la que se muestra a la vez analista sabio y exacto, teólogo de primer orden, profundo político y escritor elegante sobre todo elogio. ¡Qué viva y pintoresca rapidez en la primera parte de su libro! ¡Qué prodigioso encadenamiento de todo el sistema religioso en la segunda! ¡Qué elevada inteligencia de las cosas humanas en la tercera! ¡Y cómo corresponde en todas ellas la energía y la originalidad de expresión a la energía del pensamiento! ¡Cuán acordes están las creaciones del estilo con el vigor de las concepciones! Vese que el autor poseía y dominaba por completo su asunto antes de tomar la pluma para fijar y exponer los detalles; este es el sello y el procedimiento del genio verdadero; así es que parece que este libro salió de golpe, por decirlo así, de la cabeza del escritor, por la actividad continua de una sola y prolongada inspiración, como los poetas, en una alegoría, quizás menos noble que ingeniosa, nos pintan la sabiduría saliendo de la cabeza de Júpiter" (64).

Champailler afirma que: "No se puede negar el persistente interés del Discurso. Bossuet se muestra en él como pedagogo, historiador, pero también como controversista, filósofo y teólogo, como escritor además. Se puede considerar el Discurso como obra maestra de la prosa francesa y también como suma del arte de la expresión" (65).

Thérèse Goyet opina lo siguiente: "El Discurso sobre la Historia Universal es seguramente una cúspide, pues la libertad

y la necesidad del artista culminaron allí. El creador sostiene humildemente que sólo es un trabajo escolar. Su apologética a través de la historia, por muy objetiva que sea, no representa más que -dos gotas de agua- comparada al acéano de las -demostraciones evangélicas- extendidas por sabios como Huet. Pero esa agua es totalmente pura porque salió, al igual que la vara de Moisés, de una orden de Dios, esa orden -más que interior- que sólo puede ser reconocida por el hombre inspirado.

El Discurso sobre la Historia Universal es uno de los casos en el que el imperativo de la fe se transmutó en necesidad poética. El Discurso, toma de conciencia histórica de la humanidad, es la producción más determinada del espíritu humanista" (66).

La opinión que nos da Chenodellé sobre Bossuet en sus "Estudios Poéticos", ya se ha indicado en la nota 106 del capítulo dedicado a la Obra de Bossuet.

Nuestra opinión sobre el "Discurso" de Bossuet ya ha quedado expuesta en las páginas precedentes. En primer lugar hemos analizado lo que Bossuet dice en su libro, el método que ha seguido, las fuentes en donde se inspira, el plan y división de su obra, entresacando de la misma las reflexiones en las que fundamenta sus puntos de vista. En segundo lugar hemos estudiado cada una de las partes del "Discurso", expresando nuestro criterio sobre cada una de las mismas, relacionándolas entre sí y buscando en el conjunto de la obra del autor las ideas que originariamente fueron el germen del "Discurso" y que posteriormente quedaron allí plasmadas.

Decíamos al principio de este capítulo que el siglo XVII no era el siglo de la Historia, por estar centrado en problemas concernientes a las ciencias naturales, y que ésto se debía, fundamentalmente, a la primacía intelectual de Descartes. Decíamos, también, que los postulados metodológicos cartesianos se aplicaron a la investigación del pasado y surgieron, entre

otras, dos escuelas importantes desde el punto de vista de la crítica histórica.

La inquietud por rehacer la historia en este período, la vemos dibujada en una serie de grandes figuras: Francesco Bianchini, que pedía a la arqueología los datos ciertos que no ofrecían los textos; Richard Bentley, el master de Trinity College, el conservador de la Biblioteca Real, el maestro de los estudios clásicos, espíritu de incomparable vigor; Pufendorf, que conocía bien el valor de los archivos; Leibniz, que se complacía en buscar y recopilar viejos pergaminos, ordenanzas reales e informes diplomáticos. ¿Cómo se trabajaba en todos los países? Enrique Meibom se dedicaba a poner al día las antigüedades germánicas; Thomas Gale, Thomas Rymer, los documentos ingleses; Nicolás Antonio, las fuentes de la historia literaria española.

Recordemos que en 1678, Du Gange publica su Glossarium mediae et infimae latinitatis; que en 1681, Mabillon publica su De re diplomatica libri V; que en 1708, Montfaucon publica su Palaeographia graeca, todo ello sin olvidar la figura de Antonio Muratori que consagró enteramente su vida a salvar del olvido los títulos de la humanidad. Inglaterra se interesaba por los estudios griegos. Holanda por los latinos. Italia por su propio pasado. Francia por la historia eclesiástica y la hagiografía.

A finales del siglo XVII la historiografía francesa estaba dominada por dos grandes corrientes: la de los analistas y la que Fueter, en su "Historia de la historiografía moderna", llama de los galantes. Los primeros, benedictinos de San Mauro y jesuítas del Padre Bolland, se limitaron a establecer la autenticidad de cuantos documentos les fué posible, yuxtaponiéndolos en orden cronológico, pero sin intentar sistematizaciones, análisis o interpretaciones de los datos establecidos, intentando extraer la verdad histórica de la crítica documental, con el convencimiento de que, una vez comprobada, esta verdad confirmaría por sí misma las doctrinas de la Iglesia. Los segundos, tendencia opuesta a la

anterior, representados por Antoine de Varillas, o su maestro el abate de Saint-Réal, tomaron de los renacentistas la idea de la historia como hecho literario, y en ellos, una base histórica real servía para el desarrollo de ideas que rozaban la ficción, o la aventura.

Frente a esta situación encontramos tres figuras señeras: la de Bossuet que publica su "Discurso sobre la Historia Universal" en 1681, la de Richard Simon que publica una "Historia crítica del Antiguo testamento" en 1678, y la Pierre Bayle que publica su "Diccionario histórico y crítico" en 1697, llevando la pretensión de la crítica absoluta a su nivel más exacerbado y preparando las nuevas armas metodológicas que posteriormente utilizarían los ilustrados. Por ello, Cassirer, en su "Filosofía de la Ilustración", llega incluso a hablar de la "revolución copernicana" de Pierre Bayle. Con posterioridad, los filósofos ilustrados,partiendo del principio de inteligibilidad universal, se propondrán convertir la historia en una ciencia, de la que extraerán, del campo de la historia razonada, lo sobrenatural, lo religioso,lo inexplicable de todos los dogmas. Por eso, la historiografía iluminista se centrará en descubrir en la concurrencia o sucesión de los hechos de los hombres una concatenación causal interna, alejada de las causas primeras de la teología, que permitiera estructurar un sistema explicativo.

Consideramos que cada una de las etapas descritas da lugar a la posterior y parte de la precedente. Es una concatenación lógica en la que no se puede aislar ningún elemento sin quebrantar el principio de desarrollo en la evolución del fenómeno historiográfico desde el medioevo hasta nuestros días.

Bossuet, a nuestro juicio, que no es historiador, sino que se hace historiador, juega un papel muy importante en esta evolución al publicar su obra en 1681. Ve la luz,por tanto, en plena crisis de la conciencia europea, la cual se produce -según Paul Hazard- entre 1680 y 1715. Parece que Bossuet intuía esta crisis de

pensamiento y, como preparándose para la última de sus batallas, revisa y reelabora su libro hasta 1704, fecha en la que muere.

Por todo ello, consideramos que el "Discurso sobre la Historia Universal" de Jacobo Benigno Bossuet es el primer ensayo de síntesis histórica de la civilización occidental, y tendremos que convenir en que -pese a estar dotado de presupuestos teológicos y filosóficos- no hay nada más válido y legítimo, en su época, que pretender escribir la historia para demostrar una tesis filosófica o religiosa.

II.- LA HISTORIA DE LAS VARIACIONES DE LAS IGLESIAS PROTESTANTES.

La segunda gran obra histórica de Bossuet es esta historia de la Reforma, seguida de la Defensa de la Historia de las Variaciones,en la que Bossuet respondió a las objeciones que contra su relación y sus razonamientos le opusieron los protestantes; trabajo breve, pero precioso, que realza el mérito de la primera y la corrobora tanto en la parte histórica como en la doctrinal.

La "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes" está dividida en quince libros, precedidos por un prólogo en el que Bossuet nos explica el plan de la obra. El contenido de cada libro es el siguiente:

Libro I.- Desde el año de 1517 hasta el de 1520.
Libro II.- Desde el año 1520 hasta el de 1529.
Libro III.- En el año de 1530.
Libro IV.- Desde el año de 1530 hasta el de 1537.
Libro V.- Reflexiones generales sobre las agitaciones de Melanchton, y sobre el estado de la Reforma.
Libro VI.- Desde el año de 1537 hasta el de 1546.
Libro VII.- Noticia de las variaciones y de la Reforma de Inglaterra en el reinado de Enrique VIII, desde el

año de 1529 hasta el de 1547, y en el tiempo de Eduardo VI, desde 1547 hasta 1553, con la historia de Crammer hasta su muerte, acaecida el año de 1556.

Libro VIII.- Desde el año de 1546 hasta el de 1561.

Libro IX.- Año de 1561, doctrina y carácter de Calvino.

Libro X.- Desde el año de 1558 hasta el de 1570.

Libro XI.- Historia abreviada de los Albigenses, Valdenses, Viclefitas y Husitas.
Historia de los nuevos Maniqueos, llamados los herejes de Tolosa y de Albi.
Historia de los Valdenses.
Historia de los Hermanos de Bohemia, vulgar y falsamente llamados Valdenses.
Historia de Juan Viclef, inglés.
Historia de Juan Hus y de sus discípulos.

Libro XII.- Desde el año de 1571 hasta el de 1579; y desde el de 1603 hasta el de 1615.

Libro XIII.- Doctrina sobre el Antecristo, y variaciones sobre esta materia desde Lutero hasta nosostros.

Libro XIV.- Desde el año de 1601 hasta fines del siglo XVII. Adición importante al libro decimocuarto.

Libro XV.- Variaciones sobre el artículo del símbolo: creo la Iglesiā Católica: firmeza constante e invariable de la Iglesia Romana.

La pretensión de Bossuet al escribir esta obra es clara, se desprende de los títulos de cada uno de sus libros, quiere someter a los protestantes a la inmutabilidad de la Iglesia Católica, y para ello se propone mostrarles sus múltiples variaciones. Por variaciones, entiende Bossuet, las modificaciones que ha experimentado, doctrinalmente, el protestantismo. La variación es signo del error, es sinónimo de falsedad. La prueba de ello, la encuentra Bossuet en sus divisiones internas, en la ausencia de unidad de criterio y en la carencia de rigor en sus proposiciones. Por este motivo, al

realizar un análisis detallado de todas estas cuestiones, redactando un nomenclator exacto de sus variaciones doctrinales, su obra se convierte en un verdadero y completo estudio histórico.

Lutero fué el causante de la Reforma y del Cisma. Al principio sólo impugnó el abuso de las Indulgencias, pero después arremetió contra las Indulgencias en sí mismas. Cuando fué condenado por el Papa León X no observó medida ni moderación, hablando y escribiendo contra los Divinos Misterios de la Religión Católica, principalmente contra los Sacramentos de la Penitencia y la Eucaristía.

Los discípulos de Lutero constituyeron multitud de sectas a las que siguieron innumerables confesiones de fe, siempre diferentes y nunca uniformes, siendo la mayor parte tan ambiguas y equívocas que sus propios autores se encontraban, en la mayoría de los casos, incapacitados para explicarlas. Esto es en suma, el contenido de los cinco primeros libros.

En el libro sexto se prueba que Lutero y Melanchton, su discípulo, para asegurarse la protección del Príncipe Landgrave de Hesse, le permitieron tener dos mujeres al mismo tiempo.Permiso que le fué concedido por una deliberación firmada por los teólogos del partido protestante.

En el libro séptimo trata de la Historia de la Reforma de Inglaterra en tiempo de Enrique VIII, el cual, al no conseguir de la Santa Sede la anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón, dió lugar al famoso Cisma, declarándose jefe de la Iglesia anglicana. A su muerte le sucedió Eduardo VI pero, al ser éste todavía muy joven para gobernar, regentó el reino su tío el Duque de Somerset, el cual era partidario de la doctrina de Zwinglio (cura de Zurich, contemporáneo de Lutero y discípulo suyo, al cual posteriormente abandonó y formó una secta cuyos partidarios se llamaban Zwinglianos o Sacramentarios, los cuales

negaban la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, que Lutero reconocía y confesaba). Los reformados se valieron del Duque para destruir todo lo que tuviera semejanza con el Culto romano: se aniquiló la Autoridad eclesiástica; se abolió la Misa; las iglesias fueron robadas y saqueadas; etc.

En el libro octavo Bossuet nos narra la victoria que obtuvo el emperador Carlos V contra los príncipes alemanes que habían formado la Liga de Esmalcalda en contra de los católicos, en la que fueron hechos prisioneros el Elector de Sajonia y el Príncipe Landgrave. La derrota obligó a los reformados a convenir con los católicos y suministraron pruebas evidentes de sus variaciones.

El libro noveno empieza por el nacimiento de la Reforma en Francia, donde Calvino se declaró contra la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía. Lutero había conservado, de los misterios y ceremonias de la Iglesia Católica, las que no eran contrarias a su secta. Calvino no conservó nada. Tuvo que salir de Francia y retirarse a Ginebra, donde estableció su nuevo evangelio y se declaró patriarca de la nueva reforma.

En el libro décimo se continúa la historia de la Reforma en Inglaterra durante el reinado de Isabel y se estudian las guerras civiles que por causa de la religión emprendieron los ministros protestantes.

En el libro undécimo Bossuet individualiza las herejías de los Valdenses, Albigenses, Viclefitas y Husitas, ya que los protestantes les reconocen como predecesores suyos en asuntos de doctrina. Hace ver con toda claridad las variaciones de todos ellos, al no estar conforme su doctrina presente con la de sus pretendidos antepasados.

En el libro duodécimo Bossuet vuelve a analizar las múltiples variaciones de los calvinistas: las confesiones de la fe de Rochela son condenadas por las de Nimes; éstas a su vez por

otras; nada hay estable, ni constante en sus profesiones de fe, tan sólo su inconstancia.

Un nuevo Artículo, que los reformados de Francia quieren admitir, constituye el contenido del libro número trece. Tienen éstos un Sínodo en Gap, y sobre la base de los descubrimientos que creen haber hecho en el Apocalipsis, quieren declarar por Artículo de Fe, que Roma es la prostituída de Babilonia, y que el Papa es el Antecristo.

El libro catorce trata de las disputas entre dos sectas de calvinistas: la de Arminio, y la de Gommaro. Los arminianos fueron condenados pero se resistían a someterse con el pretexto de que los que los habían juzgado eran sus contrincantes. En esta ocasión se ve a los protestantes más divididos que nunca. El sínodo de Dordrect, define artículos, que son refutados por el de Charenton. Ginebra, por su parte, forma un Decreto referente a la Doctrina, y los reformados de Francia lo reprueban.

El libro quince y último trata únicamente de la Iglesia. Bossuet hace ver que las verdades de la fe no pueden ser fijadas más que por la Autoridad de una Iglesia visible. Combate alternativamente a Jurieu y a Claudio, los cuales estaban entre sí divididos y discordes en sus opiniones, aunque pertenecían a una misma secta. Nos indica que la Doctrina Católica es única, firme, sólida y uniforme,porque los que la profesan están vinculados a una Iglesia visible, cuya Autoridad veneran y cuyas decisiones siguen inviolablemente.

Durante los cuatro años, aproximadamente, que dedica a partir de 1680 a elaborar esta gran obra, se documentó tanto como le era posible a un francés de su época. Bossuet desconocía las lenguas extranjeras y sólo podía consultar las obras traducidas a su idioma. Inconveniente importante si se advierte el reducido número de libros eruditos, incluso del siglo XVII, que especialmente en Alemania no estaban escritos en latín.

Bossuet cuando ve que un texto en lengua extranjera le resulta indispensable, hace que se lo traduzcan. Obrecht magistrado de Estrasburgo, Lord Perth, el abad Renaudot y el propio Leibniz le ayudaron en varias ocasiones.

En cuanto a lo que puede leer, lo lee él mismo, toma notas directamente. Se pueden comprobar en el seminario de Meaux los enormes cuadernos de notas de su propio puño, certificando que ha deshojado de principio a fin, página por página, varios tomos de las ediciones de Lutero, de Calvino, de Melanchton, de Erasmo y de veinte autores más. Las copias que ha hecho las subraya, las anota, las resume. Los textos impresos no le bastan. Exige información suplementaria de los manuscritos. Reclama los servicios de los bibliotecarios del Rey y de sus amigos, tanto de Francia como del extranjero. Numerosos asertos de la "Historia de las Variaciones" se basan en documentos todavía inéditos (encuesta sobre los Valdenses de Pragelas,procesos verbales de sínodos provinciales del siglo XVI).

Bossuet confirma todo lo que cita de otros autores,porque sabe que en el noventa y nueve por cien de las veces, tanto sus citas como sus llamadas se comprobarán por sus adversarios, y comprendiendo que sus demostraciones resultarían inútiles si buscase las pruebas dē los cambios del protestantismo en autores recusables, se impone la obligación de no citar la opinión de autores que pudieran infundir sospechas a los protestantes, basándose, tanto como le es posible, en los decretos auténticos y oficiales surgidos de las asambleas solemnes de la Reforma, o en los escritos meditados y reconocidos de los grandes doctores. Evita los documentos de segundo orden. Clasifica con una gran prudencia a los historiadores, descartando rigurosamente a todos aquellos -Pallavicin, Mezeray, Varillas- que la duda de parcialidad o de insuficiencia científica podría descalificar. Busca las fechas, mide el valor de los textos y compara las afirmaciones, utilizando, para un mismo hecho, varias fuentes. Cuando los testimonios se oponen, organiza confrontaciones e

investigaciones de las cuales algunas son verdaderos modelos, como por ejemplo la que hace sobre el asesinato del duque de François de Guise.

Este método riguroso produce sus frutos y lleva a Bossuet a verdaderos descubrimientos. Se le debe la recuperación de la figura de Melanchton, olvidado por los narradores del siglo XVII, y además, es el primero que establece, en el caso de los Albigenses y Valdenses, la tesis moderna de la historia, distinguiendo, a través de las denominaciones imprecisas de las crónicas monacales, afirmaciones que tratan de unos y otros. Bossuet diferencia dos sectas, en los Valdenses muestra a unos heterodoxos anodinos, moralistas más que doctrinales, no muy distintos de las grandes órdenes místicas nacidas en la Edad Media; y en los Albigenses, al contrario, nos muestra a unos heréticos empedernidos, herederos de la teología maniquea, y bastante radicales en su anticristianismo.

Hay que tener en cuenta que no era indispensable para su obra el estudio profundo que Bossuet realiza sobre los Albigenses y los Valdenses, ya que no pertenecían a la historia de la Reforma, pero indudablemente constituían una cuestión oscura -la de los reformados antes de la reforma- y Bossuet, seguramente, no quiso dejar de tratarla.

El objetivo perseguido por Bossuet a lo largo de toda su "Historia de las Variaciones" es manifiesto: someter a los protestantes a la autoridad de la Iglesia Católica. Pero para ello, es preciso demostrarles que, frente a la unidad e inmutabilidad de la Iglesia Católica, los protestantes han variado sus doctrinas constantemente, separándose entre sí: "Si los protestantes supieran a fondo cómo se formó su religión,si supieran con cuanta inconstancia han sido redactadas sus profesiones de fe, y las variaciones que han sufrido, de qué modo se han separado primeramente de nosotros , y después unos de otros entre sí mismos; las sutilezas, rodeos y equívocos que han

empleado para remediar sus divisiones, y reunir los miembros desunidos y esparcidos de su Reforma; no les contentaría seguramente esta Reforma de que tanto se glorian; antes bien, si he de decir francamente lo que siento, no le inspiraría sino desprecio. Estas variaciones, sutilezas, equívocos y artificios me propongo,pues, referir en la presente Historia; y para que esta relación les sea más útil, es necesario asentar algunos principios, en que no pueden menos que convenir los protestantes, y que el curso de la relación, una vez empeñada, no permitiría exponer"(67).

La variación es para Bossuet sinónimo de falsedad. La prueba de su falsedad se encuentra en las variaciones que ha tenido su doctrina, en las múltiples divisiones surgidas entre ellos, en la falta de unidad de su criterio y en la falta de solidez de sus proposiciones: "Cuando entre los cristianos se han visto variaciones en la exposición de la fe, siempre se las ha mirado como una señal de falsedad e inconsecuencia en la doctrina que se expone. La fe habla sencillamente: el Espíritu Santo derrama luces puras, y la verdad que enseña, conserva siempre un lenguaje uniforme... Por esta razón todo lo que lleva a alguna variación en la doctrina, todo lo que se expresa con términos ambiguos y dudosos, se ha tenido siempre por sospechoso, y no solamente fraudulento, sino también absolutamente falso; porque manifiesta un embarazo y dificultad que la verdad no conoce"(68).

Frente a las variaciones de los protestantes Bossuet contrapone la invariabilidad de la Iglesia Católica, y frente a las disidencias de aquellos la inmutabilidad de los principios de la doctrina católica: "Pero al mismo tiempo que las herejías, siempre variables, no concuerdan entre sí, e introducen continuamente nuevas reglas, esto es, nuevos símbolos; en la Iglesia la regla de la fe es inmutable, y nunca se reforma en lo más mínimo, dice Tertuliano: lo cual consiste en que la Iglesia, que hace profesión de no decir ni enseñar sino lo que ha recibido, jamás varía; y al contrario, la herejía que ha empezado

por innovar, no muda de naturaleza, y prosigue innovando siempre"(69).

Los protestantes, a pesar de intentar constituirse en Iglesia, no lo consiguen, ya que, las herejías en que se sustentan son obras humanas, en cambio, la infalibilidad de la Iglesia Católica garantiza la permanencia invariable de su verdad, que no es ninguna creación humana sino divina: "Dos cosas causan este desorden en las herejías; la una procede de la índole del espíritu humano, que si se deja llevar una vez del atractivo de la novedad, no cesa de buscar con apetito desordenado esta engañosa dulzura; y la otra proviene de la diferencia que hay entre lo que Dios hace y lo que hacen los hombres. La verdad católica, como que viene de Dios, es perfecta desde luego: la herejía débil producción del espíritu humano, es una obra que no puede hacerse sino por piezas mal unidas"(70).

Indudablemente la "Historia de las Variaciones" es una pieza de controversia, un elemento de una tesis apologética, y Bossuet acusa este carácter en vez de disimularlo. Sus conversaciones y discusiones públicas y privadas con Ferri, con Claude, y otros protestantes notables habían fijado un punto de doctrina: Jesucristo quiso fundar y fundó una Iglesia visible, a la que hay que pertenecer si se quiere ser llamado cristiano y se pretende la salvación. ¿Cómo reconocer a esta Iglesia verdadera? Bossuet se remonta a la época en que la disidencia aún no se había producido. La única Iglesia cristiana que existía era, según todos, la verdadera. Si ella lo fué en cierto momento, lo es siempre, porque no ha podido cambiar. En efecto, cuando tenemos la verdad y cambiamos, no puede ser más que para caer en el error. La fijadez es signo de la verdad, la variación del error. La Iglesia Católica no habiendo cambiado en su doctrina es, pues, la verdadera Iglesia. Las Iglesias protestantes, desde que se han separado, habiendo cambiado constantemente su doctrina, son erróneas.

El razonamiento, para ser concluyente, comporta dos partes documentales basadas en la historia: una, para establecer que la Iglesia Católica no ha cambiado; otra, para establecer que las Iglesias protestantes han variado en sus puntos esenciales. Bossuet deja a un lado la primera, dándola por sentada, y sobre la cual volverá más tarde en la "Defensa de la Tradición y de los Santos Padres", dedicándose a la segunda, el cuadro de las variaciones protestantes. Quiere redactar un nomenclator exacto de las variaciones doctrinales de las Iglesias Protestantes. Y es por este motivo por el que su libro de controversia se convierte en un libro de historia.

¿Qué método emplea para ello? El mismo nos lo dice: "En cuanto al método de la Obra, se verán caminar en ella las disputas y decisiones por el mismo orden con que han aparecido, sin distinción de materias, porque los tiempos mismos me invitaban a hacerlo así. De este modo se notarán mejor las variaciones de los protestantes y el estado de sus iglesias. Poniendo a la vista simultáneamente las circunstancias de tiempos y lugares, se verán también las cosas con más claridad, y esto podrá conducir para la convicción o la defensa de las personas de quienes se trata"(71).

Después de esta declaración advertiremos que no busca imponerse con declaraciones de imparcialidad, que no es neutral, que sabe donde quiere llegar, y que no esconde su meta: "Por lo demás en cuanto al fondo de las cosas, todo el mundo sabe cual es mi creencia; yo soy católico tan sumiso como el primero a las decisiones de la Iglesia, y con tal disposición, que nadie teme más que yo preferir sus propios sentimientos al sentimiento universal. Esto por supuesto, querer presentarme neutral e indiferente a título de historiador, o disimular lo que soy cuando nadie lo ignora, sería causar al lector una impresión muy grosera, pero con esta sincera confesión, aseguro a los protestantes que no pueden dejar de darme crédito, y que jamás leerán una historia, sea la que quiera, más verídica e indudable que ésta, porque todo cuanto diga contra sus autores y sus

iglesias, nada refiero que no esté probado claramente por su propio testimonio"(72).

La confesión tiene un cierto acento de honradez y orgullo. El compromiso fué cumplido. Era fácil de cumplir. Las confesiones de fe de los reformados eran piezas públicas que Bossuet tuvo en sus manos, a las que añadió documentos particulares de la biblioteca del Rey y manuscritos que hizo copiar en Ginebra. Su documentación era sólida: "Estos son los principios sólidos con los cuales me propongo demostrar a los protestantes la falsedad de su doctrina en sus continuas variaciones, y en la inestabilidad con que han explicado sus dogmas, no solamente en particular, sino también en cuerpo de Iglesia, en los libros que ellos llaman simbólicos, es decir, en los que han compuesto para expresar el consentimiento de sus iglesias, en una palabra, en sus propias profesiones de fe, decretadas, firmadas y publicadas por ellos mismos, y cuya doctrina, dice, sólo contiene la pura palabra de Dios, la cual, sin embargo, han variado en los artículos principales"(73).

Bossuet con estos supuestos teológicos y metodológicos se lanzó al estudio del proceso de la Reforma, y, sin ignorar las más diversas sectas, su estudio se centró en lo que él consideraba constituían sus dos cuerpos principales: uno es el de los luteranos, que tienen por regla la Confesión de Augsburgo, y el otro, el de los que siguen las opiniones de Zwinglio y de Calvino.

Para profundizar en el pensamiento de los reformados Bossuet deja por algunos momentos el análisis de documentos y actas, y ve a los hombres apasionados en sus creencias, los ve tras las confesiones de fe, los símbolos y las distinciones teológicas. Nos dice primero que no los miró, y que los vió de pasada, ocupado, como estaba en discernir las doctrinas. Aparecerán luego, pero únicamente acompañando a los propósitos que sostuvieron. Como dice Fueter; "No usa nunca el recurso de la

denigración moral. Ataca a la teología de los reformadores, no sus costumbres... no los ataca, sino a causa de su protestantismo"(74).

Por todo ello el interés de "La Historia de las Variaciones" no está en las propias variaciones. Lejos de renegar de ellas, los protestantes las consideraban como las pruebas de la vitalidad de su fe. Lo que permanece de gran interés para nosotros es la humanidad de la obra.

Así como el "Discurso" fué utilizado en la práctica para la instrucción del Delfín, Bossuet utilizará la "Historia de las Variaciones" con fines utilitarios: "... y sobre todo se conocerá que esta Historia es de un género particular; que debe presentarse con todas sus pruebas, y fortificadas, digámoslo así, por todos lados; y que ha sido preciso aventurarse a hacerla menos divertida, a trueque de hacerla más convincente y más útil"(75).

Pero en ésta obra, el pragmatismo histórico abandona su carácter político. Es otro tipo de utilidad la que persigue: lograr por medio de la manifestación de sus errores, que los protestantes vuelvan a unirse a la verdadera Iglesia; recurre a la historia para lograr la unidad de los cristianos y que, reconciliados católicos y reformados, la verdad resplandezca "por todas partes como un sol refulgente"(76).

Bossuet era sincero, y esta sinceridad le llevó a creer que la demostración luminosa de su libro serviría para la unión. No quería confundir a los protestantes, quería convencerlos y convertirlos, y creía que la razón, acompañada por la claridad de su exposición, tendría esta doble eficacia.

Es obvio que la "Historia de las Variaciones" de Bossuet no logró los fines que él deseaba. Sin embargo, merece su obra un lugar destacado en la historia de la historiografía moderna, ya

que, al margen de su tono polémico y apologético, constituye un minucioso estudio, visto con actitud realmente histórica, de un fenómeno religioso en su evolución.

Nos interesa ahora, al igual que hemos hecho con el "Discurso", analizar algunos juicios sobre la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes".

Fueter, tan remiso a reconocer valores en la obra de Bossuet, considera que la "Historia de las Variaciones" es de "mayor valor historigráfico" que el "Discurso"(77).

Jean Touchard opina que la "Historia de las Variaciones" es un libro de tesis; para Bossuet, las variaciones son el signo del error, y la inmutabilidad el signo de la verdad: "Todo lo que varía, todo lo que se carga de términos dudosos y encubiertos ha parecido siempre sospechoso, y no sólo fraudulento, sino también absolutamente falso, porque indica una confusión que la verdad no conoce en absoluto". Así, la Reforma se reduce para Bossuet a la "rebelión de algunos hombres de Iglesia que por capricho inventaban nuevos dogmas y terminaban por casarse.."(78).

Miguèl Joseph Fernandez nos indica al respecto: "Se puede considerar esta excelente Obra, como una Historia, y al mismo tiempo reputarse por una total convincente refutación del detestable Protestantismo. En esta Historia sigue nuestro Autor el orden de los tiempos en todas sus partes, y circunstancias emprendiendo à la pretendida Reforma desde su origen, y principio, para lo qual dà à conocer los Autores de ella. Nadie tendra justo motivo para acusar al Autor de haver cargado los Retratos de ellos, pues solo se vale de las expresiones de los Protestantes, tomando los colores, y matices de sus mismas Obras para pintarles. Estos diversos Retratos, unidos con una gran cantidad de hechos Historicos, necessariamente connexos con el assunto principal, constituyen una agradable variedad de esta Obra, haciendola mui importante, y no menos instructiva"(79).

Thérèse Goyet nos dice que, en Bossuet, la teología de sus maestros parisinos ha fecundado su espíritu hasta en su raíces más lógicas, y que la "Historia de las Variaciones" es el testimonio más seguro, la realización -contra la controversia religiosa- de una concepción humanista y laica de la verdad (80).

Mme. de Sévigné nos hace el siguiente comentario: "Leemos las Variaciones de M. de Meaux. ¡Ah! ¡Qué hermoso libro! ¡Cómo me agrada! El tiempo pasa como un relámpago, aunque sin placer y hasta con penas; él nos arrastra"(81).

Fr. Justo Pérez de Urbel señala que: "La lucha de Bossuet contra los protestantes culminó con la publicación de la Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes, que para M. de Saci es el más bello de los libros franceses. Iba destinado a demostrar que las doctrinas protestantes habían cambiado sin cesar desde sus orígenes, y lo realiza con un relato de una exactitud casi irreprochable y con una clarividencia certera y de impresionante originalidad"(82).

Fr. Navarro y Calvo manifiesta lo siguiente: "En 1682 publicó el Tratado de la comunión bajo las dos especies,... Pero la obra más importante que compuso contra la Reforma es la Historia de las Variaciones. Nunca se dijo nada más fuerte y razonable para reducir protestantes, ni hay ninguna obra de Bossuet en que manifieste más ciencia y autoridad tan sencilla e imponente a la vez, que asombran y subyugan: ningún libro se presta menos a la réplica. Para evadir su firmeza es necesario sacar la discusión fuera de la Iglesia cristiana y armarse del espíritu de libre exámen y de filosofía que ataca o desdeña toda autoridad religiosa. Bayle convino terminantemente en esto. Mucho tiempo después, la lectura de este libro convirtió a un hombre frío y esclarecido talento: Gibbon. Empeño hubo por llevarle de nuevo a la Reforma, pero no pudo salir de la religión católica sino por el escepticismo. Esto resulta evidente del principio que adoptó Bossuet para esta controversia: La verdadera sencillez de la

doctrina católica consiste esencialmente en determinarse siempre, en lo pertinente a la fe, por este hecho cierto: ayer se creía así, luego es necesario creer hoy de la misma manera.

En efecto, podrá existir sentimiento religioso, pero no religión desde el momento en que se admite la posibilidad de una innovación individual. Demostrando, pues con su immensa y sincera erudición la perpetuidad de la Iglesia y la novedad de la doctrina reformada, que en vano trataba de enlazarse con los primeros días de la religión con el intermediario de algunas herejías, Bossuet precipitaba a los ministros en mil contradicciones"(83).

Lanson en relación con la obra que estamos comentando significa lo siguiente: "Bossuet, en sus Variaciones, actúa como historiador y no como teólogo unicamente. Su talento histórico sólo se pudo ejercer en consonancia con su doctrina teológica y cuando la historia contradice la teología, es la teología la que dicta al escritor su pensamiento y sus frases. Bossuet ha podido describir a los hombres de la Reforma: no podía explicar la misma Reforma. No se le puede preguntar sobre las causas históricas que han sustraído en pocos años la mitad de Europa al obedecimiento del Papa: el espíritu audaz de los innovadores, el humor indócil de la multitud, los fines políticos de los príncipes, los decretos misteriosos de la Providencia, ahí está todo lo que alega para dar razón de lo sucedido en Alemania, en Bohemia, en Suiza, en los Países Bajos, en Inglaterra y en otras tantas partes de la cristiandad. No vió ni notó lo suficiente que la Reforma, en todos esos países, fué consecuencia fatal de la imposibilidad que los pueblos sintieron en el momento de ir más lejos, quedándose sumisos a Roma, en el desarrollo de sus aspiraciones y de su genio: la constitución de la Iglesia obstaculizaba la vida nacional; la nación que quería vivir y ser todo lo que podía ser, rompió el obstáculo; el hecho religioso está envuelto y dominado en todas partes por necesidades históricas. Pero no es labor de un sacerdote proclamarlo; no se

puede pedir a Bossuet reducir la forma de la religión a múltiples expresiones del genio de las razas, formado y determinado por la historia. No debemos sorprendernos con otro error, consecuencia necesaria del primero: no creyó en la vitalidad del protestantismo: proclamó en varias ocasiones que la herejía llegaba a su término, y que Dios iba a restablecer la unidad de su Iglesia demasiado afligida. No fué buen profeta en esta materia, Lo que Lutero y Calvino habían perdido, Roma no lo ganó. La contradicción lógica que Bossuet relevaba en las iglesias luteranas y calvinistas no se resolvió en el sentido en que su celo católico esperaba. No entendió, no podía entender que lo que separó los pueblos de Roma, la necesidad de vivir y la necesidad de llenar sus destinos, debía impedirles la unión, y que una nación sufre menos por un error lógico que por la propia razón, cuando se hiere el espíritu nacional. Nos contentaremos con lo que Bossuet podía darnos, y sepamos admirar que haya sabido colocar en una exposición teológica, con gran fuerza dramática, figuras tan llenas de expresión y de vida"(84).

NOTAS

(1) Esta noticia está tomada de la edición de las Obras completas de Bossuet, impresas en Versalles en 1815 hasta 1819; 43 volúmenes en 8º, en la que se indica por los editores lo siguiente: "Para conformarnos con su intención (la de Bossuet), hemos seguido con exactitud el texto de la tercera edición, insertando en los lugares indicados en los manuscritos los diferentes pasajes añadidos, que se enlazan muy bien con los que preceden y siguen, como puede observar el lector bien facilmente. Esta inserción no exige otras variaciones en la edición antigua, que la sustitución de un pequeño número de palabras señaladas por el mismo autor, y la supresión de algunas líneas concernientes a los samaritanos en la VII Epoca; porque Bossuet reunió un poco después bajo el mismo punto de vista todo lo que hace relación a la historia de este pueblo. En fin, deseando dar a esta edición toda la exactitud posible, hemos revisado las datas puestas a la margen de la primera parte, lo que nos ha dado ocasión de rectificar muchos errores; y principalmente donde hemos hallado que los años no correspondían a los sucesos, hemos puesto los correspondientes, colocando las fechas enfrente de los hechos a que hacen relación". "Discurso sobre la Historia Universal", escrito en francés por el Ilmo. Sr. Jacobo Benigno Bossuet, obispo de Meaux, edición aumentada con nuevas adiciones y con variantes del texto, traducida al castellano por el presbítero Don Juan Manuel Calleja, Madrid, Compañía General de Impresores y Libreros, 1842. "Noticia de las diferentes ediciones del Discurso sobre la Historia Universal y de las correcciones y adiciones hechas por el mismo autor", págs. IX a XII.

(2) De la "Instrucción del Serenísimo Delfín al Papa Inocencio XI de 8 de marzo de 1679", págs. 70-71. La carta de Bossuet al Papa Inocencio XI se encuentra en la "Política deducida de las propias palabras de la Sagrada Escritura", dirigida al Serenísimo Señor Delfín, escrita en francés por Jacobo Benigno Bossuet y traducida por Don Miguèl Joseph Fernandez, tercera impresión, Tomo I,

Madrid, 1789, págs. 53 a 87.

(3) Collingwood, R. G., "Idea de la historia", traducción de E. O'Gorman y J. Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pág. 65.

(4) Collingwood, R. G., obra citada, pág. 65.

(5) Bossuet, Jacobo Benigno, "Discurso sobre la Historia Universal", traducción de la tercera y última edición revisada por el autor de Manuel de Montoliu, prólogo de B. Morales San Martín, Barcelona, Editorial Cervantes, 1940, pág. 13. Esta es la versión que hemos utilizado para nuestro trabajo, por tanto, las referencias que se hagan en este capítulo al "Discurso sobre la Historia Universal" se entenderán hechas a la indicada edición.

(6) Bossuet, obra citada, pág. 9.

(7) Bossuet, obra citada, pág. 13.

(8) Bossuet, obra citada, págs. 10 y 11.

(9) Bossuet, obra citada, pág. 11.

(10) Bossuet, obra citada, pág. 154.

(11) Bossuet, obra citada, pág. 12.

(12) Bossuet, obra citada, pág. 157.

(13) Bossuet, obra citada, págs. 157 y 158.

(14) Bossuet, obra citada, págs. 158 y 159.

(15) Bossuet, obra citada, págs. 423 y 424.

(16) Löwith, Karl, "El sentido de la historia", traducción de Justo Fernández Buján, cuarta edición, Madrid, Aguilar, 1973, pág. 161.

(17) Bossuet, obra citada, pág. 530.

(18) Bossuet, obra citada, págs. 49 y 50.

(19) Bossuet, obra citada, pág. 413.

(20) Enrique Tierno Galván considera a Espinosa como una de las últimas mentalidades humanistas de Europa que contribuyó a destruir en sus cimientos el edificio de la tradición bíblica-eclesiástica, "Tradición y Modernismo", Madrid, Editorial Tecnos S.A., 1962, pág. 40.

Jean Touchard nos dice al respecto: "Según Paul Vernière, aunque sólo se le cite una vez, Spinoza es para Bossuet el adversario innominado: lo que Bossuet trata de refutar en el Discurso es el Tractatus theologico-politicus", "Historia de las ideas políticas", traducción de J. Pradera, cuarta edición, Madrid, Editorial Tecnos S.A., 1981, pág. 287.

(21) Bossuet, obra citada, pág. 377.

(22) Confróntese en este sentido la opinión de Karl Löwith, obra citada, págs. 7 a 27.

(23) Yvonne Champailler recoge esta opinión del autor de la "Vie de Jésus", manifestando que ha sido juzgado con severidad por Renan. Refleja, asimismo, la opinión de M. Calvet, el cual considera que Bossuet ha realizado tanto una suma teológica, como histórica, en donde ha puesto al descubierto las grandes leyes divinas y humanas del gobierno del mundo, "Bossuet: Oeuvres", Paris, Gallimard, 1961, pág. 659.

(24) Bossuet, obra citada, pág. 482.

(25) Bossuet, obra citada, pág. 482.

(26) Bossuet, obra citada, pág. 482.

(27) Bossuet, obra citada, pág. 482.

(28) Bossuet, obra citada, pág. 492.

(29) Bossuet, obra citada, pág. 499.

(30) Bossuet, obra citada, pág. 511.

(31) Bossuet, obra citada, pág. 512.

(32) Bossuet, "Abrégé de l'Histoire de France jusqu'a Charles IX", Paris, Desaint et Saillant, 1747, 4 vol.-in 12.

(33) Bossuet, obra citada, págs. 429 y 430.

(34) Griselle, E., "Un fragment inédit de Ledieu sur l'éducation du Dauphin", Paris, R.H.L., 1900, págs. 129 y 130.

(35) Hardy, Georges, "Le -De Civitate Dei- source principale du Discours sur l'Histoire Universelle", Paris, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes, 1913, pág. 81.

(36) Dujovne, Léon, "La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII", Buenos Aires, Galatea, 1959, pág. 72.

(37) Croce, Benedetto, "Teoría e historia de la historiografía", traducción de Eduardo Prieto, Buenos Aires, Editorial Escuela, 1955, pág. 203.

8) Löwith, Karl, obra citada, pág. 157.

9) Voltaire, "Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las ciones", traducción de Hernán Rodríguez, Buenos Aires, chette, 1959, págs. 171 y 172.

0) Voltaire, "El siglo de Luis XIV", versión directa de Nélida fila Reynal, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 3.

1) Fueter, E., "Historia de la historiografía moderna", T. 1, enos Aires, Nova, 1950, pág. 317.

2) Cassirer, E., "Filosofía de la Ilustración", traducción de genio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1950, pag. 231.

3) Ortega, Ezequiel César, "La filosofía de la historia de ssuet y las escuelas eruditas del siglo XVII", Trabajos y municaciones, N. 4, Facultad de Humanidades y Ciencias de la ucación, Universidad de La Plata, 1954, págs. 165 y 166.

4) Calvet, J., "Bossuet: Oeuvres choisies", Paris, Librairie A. tier, 1941, pág. 305.

5) Bloy, Léon, "Textes choisis", crítica a Bossuet, Friburgo, l. A. Béguin, 1943, págs. 70 y 92.

6) Tierno Galván, Enrique, "Tradición y Modernismo", Madrid, litorial Tecnos S.A., 1962, pág. 61.

7) Touchard, Jean, "Historia de las ideas políticas", aducción de J. Pradera, cuarta edición, Madrid, Editorial cnos S.A., 1981, págs. 270 y 271.

8) Del Valle Abad, Federico, en Notas biográficas, históricas explicativas a "Bossuet: Le Discours sur l'Histoire

Universelle", tercera parte, Granada, Editorial Avila, 1945, pág. 5.

(49) Lanson, Gustave, "Histoire de la Littérature Française", Paris, Librairie Hachette et Cie, 1906, pág. 578.

(50) Tuffrau, P., "Manuel Illustré D'Histoire de la Littérature Française", Paris, Librairie Hachette, 1931, págs. 304 y 314.

(51) Brunetière, Ferdinand, "Manuel de l'Histoire de la Littérature Française", cinquième edition, Paris, Librairie Ch. Delagrave, 1897, pág. 194.

(52) Morales San Martín, B., en Prólogo a "Bossuet: Discurso sobre la Historia Universal", traducción de la tercera y última edición revisada por el autor de Manuel de Montoliu, Barcelona, Editorial Cervantes, 1940, págs. 7 y 8.

(53) Hazard, Paul, "La crisis de la conciencia europea", (1680-1715), traducción de Julián Marías, tercera edición, Madrid, Ediciones Pegaso, 1975, págs. 183 a 185.

(54) Hazard, Paul, obra citada, págs. 190 y 191.

(55) Brémond, H., "Bossuet", textes choisis et commentés, T. II, Paris, Plon-Nourrit et Cie., imprimeurs-éditeurs, 1913, págs. 15 y 16.

(56) Caparrós, M., en Estudio preliminar a "Voltaire: Filosofía de la Historia", Madrid, Editorial Tecnos S.A., 1990, págs. XII y XIII.

(57) Velat, B., "Bossuet: Oeuvres", textes établis et annotés, Paris, Gallimard, 1961, pág. XIX.

(58) Dilthey, W., "Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII",

traducción, prólogo y notas de Eugenio Imaz, segunda reimpresión en español, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 121.

(59) Dilthey, W., "De Leibniz a Goethe", traducción, prólogo y notas de Eugenio Imaz, primera reimpresión en español, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 119.

(60) Dilthey, W., "El mundo histórico", traducción, prólogo y notas de Eugenio Imaz, primera reimpresión en español, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1978, pág. 368.

(61) Chateaubriand, "El Genio del Cristianismo", traducción de D. Manuel M. Flamant, Madrid, Imprenta de Gaspar y Roig, editores, 1853, III parte, libro III, capítulo VIII, pág. 124.

(62) Navarro y Calvo, Fr., en Noticias biográficas a "Bossuet: Oraciones Fúnebres", Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, 1911, págs. 49 y 50.

(63) Pérez de Urbel, Fr. Justo, en Estudio preliminar a "Pascal y Bossuet. Escritos Escogidos", traducción de Tristán Fernández, Barcelona, Editorial Exito S.A., 1951, pág. 34.

(64) Dussault, "Noticẽ sur Bossuet", en articles publiés dans le Journal des Débats (juin 1810, mai 1811).

(65) Champailler, Y., "Bossuet: Oeuvres", Paris, Gallimard, 1961, pág. 661.

(66) Goyet, Thérèse, "L'Humanisme de Bossuet", T. I, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1965, pág. 123.

(67) Bossuet, "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes", traducción de Juan Díaz de Baeza, Barcelona, Librería Religiosa, 1852, pág. 17. Esta es la versión que hemos utilizado para nuestro trabajo, las referencias que se hagan en

este capítulo a la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes" se entenderán hechas a la indicada edición.

(68) Bossuet, obra citada, págs. 17 y 18.

(69) Bossuet, obra citada, pág. 19.

(70) Bossuet, obra citada, págs. 19 y 20.

(71) Bossuet, obra citada, pág. 29.

(72) Bossuet, obra citada, págs. 27 y 28.

(73) Bossuet, obra citada, pág. 20.

(74) Fueter, Ed., obra citada, pág. 293.

(75) Bossuet, obra citada, pág. 28.

(76) Bossuet, obra citada, pág. 32.

(77) Fueter, Ed., obra citada, pág. 293.

(78) Touchard, Jean, obra citada, pág. 271.

(79) Joseph Fernandez, Miguèl, en Advertencia importante para la inteligencia de la presente historia a "Bossuet: Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes, y Exposición de la Doctrina de la Iglesia Catholica, sobre los Puntos de Controversia", traducción de Miguèl Joseph Fernandez, T. I, Madrid, Andres Ortega editor, 1772, págs. 1 y 2.

(80) Goyet, Thérèse, obra citada, T. I, pág. 132.

(81) Mme. de Sévigné, "Cartas Escogidas", acompañadas de notas explicativas sobre los hechos y las personas de su tiempo,

precedidas de observaciones literarias por Camilo de Sainte-Beuve, versión española de Fernando Soldevilla, Buenos Aires, Librería y Editorial el Ateneo, 1944, pág. 403.

(82) Pérez de Urbel, Fr. Justo, obra citada, pág. 42.

(83) Navarro y Calvo, Fr., obra citada, págs. 57 y 58.

(84) Lanson, G., obra citada, págs. 317 a 319.

ABRIR CAPÍTULO CUARTO

ABRIR CAPÍTULO TERCERO

CAPITULO CUARTO.- OBRA POLITICA.

I.- CUESTIONES PRELIMINARES.

II.- BREVE APUNTE HISTORICO SOBRE LA GENESIS DE LA "POLITICA SACADA DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS".

III.- ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA OBRA POLITICA.

1.- LA DOCTRINA DEL PODER EN BOSSUET Y SU RELACION CON EL IUSNATURALISMO Y EL ABSOLUTISMO.

1.- EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD.

2.- EL FUNDAMENTO DEL PODER.
- Principales posiciones doctrinales.
- Concepto de soberanía.
- Doctrina de Jurieu.
- Doctrina de Bossuet.
- Doctrinas sostenidas por los contemporáneos a Bossuet.

3.- EL DERECHO DIVINO.
- Posición de la Escuela española. Refutación de la teoría del derecho divino.

4.- LIMITES DEL PODER.
- Doctrina de Jurieu.
- Doctrina de Bossuet.

5.- PERDIDA DEL PODER.
- El derecho de resistencia.
- Pérdida del poder por el consentimiento voluntario de su titular.
- Supresión del poder a su detentador por parte del pueblo.
- El derecho de conquista.

2.- LA AUTORIDAD: ORIGEN, NATURALEZA Y CARACTERES DE LA AUTORIDAD REAL.

1.- ORIGEN Y NATURALEZA DE LA AUTORIDAD REAL.

2.- CARACTERES DE LA AUTORIDAD REAL.

- Carácter sagrado de la autoridad real.
- Carácter paternal de la autoridad real.
- Carácter absoluto de la autoridad real.
- Distinción entre el poder absoluto y el poder arbitrario.
- Carácter racional de la autoridad real.

3.- DEBERES DE LOS SUBDITOS HACIA EL PRINCIPE, ESTABLECIDOS EN LOS POSTULADOS ANTERIORES.

CAPITULO CUARTO.- OBRA POLITICA

I.- CUESTIONES PRELIMINARES

En el año 1670 Bossuet era obispo de Condom y fué nombrado por Luis XIV preceptor de su heredero. Podríamos pensar que, si no hubiera sido designado para esta tarea, no hubiera escrito su tratado de política, seguramente no lo hubiera hecho, pese a que desde su juventud reflexionaba, como hemos visto, sobre el gobierno de las cosas humanas, sobre la autoridad de los reyes, sobre las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico, etc. De esta manera se había formado en su mente, y con anterioridad a 1670, todo un conjunto de ideas que, si no podemos definir como un verdadero sistema, nos revela ciertos ejes de preocupación e inquietud sobre estas cuestiones.

La doctrina de Bossuet es consecuencia de las circunstancias, se forma según los hechos, su doctrina es una respuesta personal a toda una serie de situaciones reales. Durante su infancia y adolescencia observaba en su entorno la fidelidad absoluta de una familia de parlamentarios al servicio del rey, los disturbios de la Fronda, el desorden, la miseria inconcebible que se instalaba en su patria. Estos hechos influyeron notablemente en la sensibilidad del joven Bossuet. Cuarenta años más tarde encontraremos en la "Política" páginas que parecen dedicadas a paliar el relajamiento de la autoridad y los desórdenes que el autor jamás olvidó.

Antes de abordar el examen del pensamiento de Bossuet plasmado en su tratado, es conveniente que tracemos brévemente la historia de la "Política". Entenderemos mejor el sentido de su obra si conocemos las circunstancias que la propiciaron, cuál fué su objeto, y a través de qué vicisitudes tuvo lugar su publicación.

Los motivos que impulsaron a Bossuet a escribir su obra fueron, sin lugar a dudas, dos: la educación del Delfín y la polémica que mantuvo contra los protestantes.

El primer maestro que Luis XIV escogió para su hijo fué Périgny. Périgny llegó a ser en 1660 presidente del Parlamento, y en 1662 consejero de Estado. Al año siguiente, tras la dimisión de Ménardière, pasó a ser lector del Rey, el cual le hizo, junto a Pellisson, el principal redactor de sus "Memorias" (1).

Périgny estaba poco preparado para el preceptorado y el duque de Montausier le reprochó su ignoracia al respecto, según nos indica Floquet: "Périgny se veía obligado a grandes estudios, ya que Montausier creyó oportuno que al real alumno le fueran expuestas con detalle, y demostradas a fondo, los orígenes de todas las palabras. Périgny, mientras tanto, extraño a toda esta clase de investigaciones, se absorbió en esos estudios, pagando su precio en numerosas noches en vela, de tal forma que a duras penas nos podemos hacer una idea. Su sangre, entre tantos esfuerzos, se calentó, y la fiebre apareció pronto, sin que se pudiera hacer nada contra ella, Périgny sucumbió al final de esta desigual lucha, Después de haber reunido diecinueve mil palabras latinas, de las que conocía a fondo su origen y la historia, murió a la edad de 45 años, víctima, Luis XIV incluso en un comunicado real lo reconoció, víctima de un exceso de trabajo... La causa de esta muerte, así declarada por Luis XIV y conocida por todos, pudo encontrarse incluso entre los amigos de Montausier, detractores de un método del que el infortunado presidente fué la víctima. Querer que el Delfín supiera qué nombre tuvo Vaugirard en tiempo de los Druidas, imputación hecha por el propio Delfín a sus maestros, era verdadera al pié de la letra" (2).

Tras la muerte de Périgny, Bossuet que había sido promovido al obispado de Condom, fué nombrado en 1670 preceptor del Delfín. Se creía con toda naturalidad que el éxito de su educación

importaba a los destinos de Francia, como podemos apreciar en los testimonios que nos ofrece Floquet: "La instrucción del Delfín es, escribía Bossuet, un asunto completamente público". "Se trata en esta coyuntura, escribía Daniel Huet, no solamente de la educación del hijo del Rey, sino de la educación de todos". "Al trabajar para el Delfín, escribía el ministro Étienne Le Moyne a los instructores del real discípulo, trabajais para toda Europa, y puede ser que para algo más vasto que la misma Europa". Y Montausier, hablando con el mismo Gran Rey: "Sire, no dudó en decirle, es de vuestra dignidad, es de vuestra magnificencia, que todos los hijos de vuestros súbditos tengan parte de la educación de vuestro hijo. Su educación particular debe convertirse, de alguna manera, en general" (3).

Sabemos, por otra parte, que Bossuet tuvo colaboradores en su preceptorado, estos fueron: Huet, Fléchier, Cordemoy, Doujat, Brianville, Renaudot, Pellisson, Millet de Jeure, François Blondel, Israël Sylvestre, Sauveur, Rohault, Du Verney, Roëmer, Tournefort (4). Además de estos colaboradores que, bajo la dirección de Huet, redactaron las bellas ediciones tan conocidas bajo el nombre de ediciones para el uso del Delfín (5), podemos hablar de otro grupo de hombres con proyectos, asesores, autores de tratados de educación. Entre todos los libros que hizo eclosionar ese celo patriótico en la época, no podemos dejar de mencionar las curiosas "Máximas Políticas" puestas en verso por el abad Esprit.

Jacques Esprit nació en Béziers en 1611 y falleció en 1678 (6). Además de las "Máximas Políticas" escribió "La Falsedad de las Virtudes Humanas" (7), obra ofrecida al Delfín con el propósito de que se hiciera una justa idea del amor propio.

La correspondencia de La Rochefoucauld nos muestra que Esprit fué maestro del célebre Frondeur (8), más que su discípulo, o que al menos fué, con madame de Sablé (9), su colaborador. Las "Máximas Políticas" son una obra colectiva de

estos tres autores, surgida de los intercambios y de las reflexiones morales que se hacían entre ellos, los cuales, durante cierto tiempo, pusieron sus sentencias de moda.

Esprit firma las "Máximas Políticas" como abad (10), y nada más tomar posesión de su cargo el duque de Montausier, encargado de la educación del príncipe, le remitió su libro, suplicándole que lo presentara al Rey.

Esprit justifica su empresa recordando ilustres ejemplos, como las obras políticas de Aristóteles, de Polibio, de Tácito, las cartas de San Agustín al conde Bonifacio, etc., escritos con los que pretende autorizar su propia obra. Declara, además, que sus modelos fueron particularmente, "La idea de un príncipe político cristiano" de Saavedra Fajardo, y el tratado de los "Deberes de los Grandes" del príncipe de Conti (11), y por encima de todo, el poema que el canciller Miguel de l'Hôpital compuso en latín para la educación del joven Rey Francisco.

Esprit resume en su Dedicatoria al Delfín el plan de lo que llama un poema:

> Príncipe, sobre mi trabajo digna posar tus ojos;
> No me niegues tus preciosos momentos,
> Verás lo que un rey en el poder supremo
> Debe a su Creador, lo que se debe a sí mismo,
> Todo lo que debe formar parte de sus nobles proyectos,
> Los medios gloriosos para regir a sus súbditos,
> El arte con que debe velar por el sagrado ministerio,
> Aquellos que en él debe colocar, la parte que él debe hacer,
> Cómo debe actuar con sus cortesanos,
> Disponer su estado en el curso de los años,
> Recibir la felicidad y los éxitos adversos,
> Conocer las interioridades de los diversos asuntos,
> Declarar una guerra o acordar una paz,
> Y seguir los pasos de los reyes más perfectos (12).

Estas son las ideas que Esprit desarrolla, llevándolas a cuatro postulados: I. Lo que el príncipe debe a Dios. II. Lo que el príncipe se debe a sí mismo. III. Lo que el príncipe debe a sus hijos. IV. Lo que el príncipe debe a sus súbditos. Encontramos en estos postulados divisiones e ideas comunes a las que posteriormente desarrollará Bossuet en su "Política".

Hay que tener en cuenta al respecto, que Esprit escribió estos versos políticos en 1669, que Bossuet no comenzará el preceptorado hasta el año siguiente, y que escribirá los seis primeros libros de la "Política" diez años más tarde. Por otra parte, y en cuanto a su contenido se refiere, no podemos comparar las obras de los dos autores, ya que el vigoroso razonamiento de Bossuet prevalecerá en todo momento sobre la discreción de los versos de Esprit. Es más, las "Máximas Políticas" reflejan el pensamiento del siglo XVII con mucha más claridad que el propio pensamiento de su autor, en cambio, la "Política" de Bossuet será la glorificación de la monarquía absoluta, y representará la síntesis de una trayectoria que ha llenado la especulación política europea en el transcurso de varios siglos.

Como decíamos anteriormente, Bossuet no empezará su preceptorado hasta finales de 1670, preceptorado que le causará en su último período, en 1677 particularmente, muchas desilusiones.

Bossuet al principio de su trabajo y con motivo de su recepción en la Academia Francesa podía alegrarse "de tener que cultivar al espíritu más vivo y de naturaleza más bella del mundo". Pero pronto sintió la necesidad de redactar para su real alumno un escrito en latín sobre "l'Inapplication, de Incogitantia", y basta con echar una mirada a sus cartas dirigidas al mariscal Bellefonds para darse cuenta de como, poco a poco, caían sus ilusiones: "Es preciso que os diga unas palabras sobre Mgr. el Delfín, escribía Bossuet al mariscal. Yo veo, me parece, en él el comienzo de grandes gracias, una

simplicidad, una rectitud y un principio de bondad: entre sus prontos, una atención a los misterios; un no se qué que se lanza en medio de las distracciones para recordarle a Dios. Estaríais encantado si os dijera las preguntas que me hace, y el deseo que me hace creer que sirvo bien a Dios" (13).

En el año 1677, cinco años después, y casi al final del preceptorado, le escribía a Bellefonds en este sentido: "Heme aquí casi al final de mi trabajo. Monseñor el Delfín es tan grande, que ya no puede permanecer mucho tiempo bajo nuestra tutela. Hay mucho que sufrir con un espíritu tan inaplicado; no se tiene ningún consuelo sensible; y andamos como dice San Pablo, en esperanza contra la esperanza. Pues aunque se empiezan bastantes cosas buenas, todo está aún tan poco consolidado, que el menor esfuerzo del mundo puede echarlo todo por tierra. Me gustaría ver algo con más fundamento; pero quizás Dios lo haga sin nosotros" (14).

Por su parte, en 1674 Montausier dirigió una carta al Rey para responder a las críticas que levantaba su forma de educar al Delfín: "Monseñor el Delfín tiene mucho espíritu; M. de Condom, que lo conoce mejor que yo, podría asegurarlo a Vuestra Majestad... Cuando quiere, entiende, comprende, retiene con una maravillosa facilidad, y es lo que nos consuela; pero no siempre quiere, y esto es lo que nos aflige" (15-16).

Pero lo cierto es que Luis XIV presionaba al Delfín con su autoridad, Bossuet lo atosigaba con su ciencia, y Montausier lo aterrorizaba con su forma de ser. Por eso, nos asombramos cuando leemos en las "Memorias" del ayudante de cámara Dubois (año 1671) frases como éstas: "El martes 4, por la mañana, en el estudio, M. de Montausier golpeó a Monseñor cuatro o cinco veces con la férula, hasta el punto de lastimar al joven niño. Después del almuerzo fué peor todavía. Nada de merienda, nada de paseo; y por la noche, como el planeta cruel dominaba todavía el espíritu de M. de Montausier, en el rezo, en el que estaba todo el mundo como

de costumbre, ese precioso niño decía la Oración dominical en francés, se equivocó en una palabra, M. de Montausier se abalanzó sobre él dándole puñetazos con todas sus fuerzas, por un momento creí que se desvanecería. M. de Joyeuse dijo solamente: ¡Eh! ¿Señor de Montausier? Hecho esto, le hizo empezar de nuevo, y ese querido niño se equivocó de nuevo en el mismo sitio, sin darle importancia, M. de Montausier se levantó, le tomó las dos manos en su derecha, lo arrastró hasta el gran gabinete donde hacía sus estudios, y le dió cinco azotes con todas sus fuerzas en cada una de sus manos... Monseñor fué siempre reprendido y tratado de pillo y de bribón".

Por su parte, el Papa Inocencio XI ante las noticias de los progresos del príncipe, expresó a Bossuet su deseo de conocer el método seguido para la educación de su real alumno. Bossuet remitió una carta al Santo Padre, de la que ya hemos hablado al tratar el capítulo dedicado a la Obra Histórica: "Ahora que el curso de estudios del Príncipe está casi acabado, hemos creído conveniente trabajar principalmente en tres cosas: primeramente en una historia universal; con la segunda obra, descubrimos los secretos de la política; la tercera obra comprende las leyes y las costumbres particulares del reino de Francia".

Según esta carta, Bossuet pensó que debía añadir y añadió la política al plan de estudios que se había propuesto para su alumno. De ahí, que esta obra sea la culminación de dicho plan y en la que declara haberle descubierto "las máximas del gobierno y las fuentes del derecho en los ejemplos y en la doctrina de las Sagradas Escrituras".

No obstante lo anterior, las necesidades de la educación que le fué confiada no fueron suficientes para que Bossuet terminara su obra, de no ser movido a ello por otra serie de motivos. De los diez libros que la componían, solamente y durante mucho tiempo, estuvieron acabados los seis primeros, ya que los cuatro últimos tan sólo estaban proyectados, como después veremos al

hablar de la historia de la "Política".

Según el abad Bossuet, el obispo de Meaux, no se había decidido, en medio de las innumerables ocupaciones que le asediaban, a terminar su trabajo "de no ser por la invitación de Monseñor el duque de Bourgogne, al que los seis primeros libros habían hecho tan gran efecto, y de las personas sabias e ilustres, a las que la educación de ese príncipe había sido confiada, los cuales se creyeron en el deber de exigir al autor que no dejara inacabada una obra tan necesaria para los príncipes, tan digna de un obispo, y en la que sólo él podía trabajar" (17).

Por su parte, el cardenal de Bausset nos dice: "En 1692, Bossuet comunicó la primera parte de su Política al duque de Beauvilliers y le autorizó a hacer uso de ella en la instrucción del duque de Borgoña. Beauvilliers y Fénelon, que la utilizaron para la educación de los tres hijos del Delfín y para la de los dos príncipes de Conti, impactados por esa gran idea, como es la de unir la política a la religión con los mismos lazos que unen la tierra al cielo, empujaron a Bossuet a dedicarse a un trabajo tan noble y útil. Acababa de publicar en 1691 sus notas sobre los Salmos. Estaba entonces ocupado en sus notas sobre los Livres Sapientiaux, que consideraba necesarios para la continuación de su Política, en donde quería sustentar todas las pruebas de la autoridad de los libros de Salomón; y esas notas aparecieron, en efecto, en 1693. Sin embargo, cedió a las instancias de Beauvilliers y Fénelon, y les prometió acabar su Política en el transcurso del año siguiente -Si, les dijo en el lenguaje familiar de un arquitecto que habla de un edificio que se obliga a terminar en un plazo señalado; si, en un año, tendréis toda mi política y os la daré llave en mano- pero fué en esta época cuando se planteó desgraciadamente la querella del Quietismo" (18). Ledieu, secretario de Bossuet, constata la visita de Beauvilliers indicada por Bausset, al decirnos en su "Diario": "Encontrándose Bossuet enfermo, es visitado por toda la corte,

por grandes y pequeños, en particular por M. de Beauvilliers" (19).

No cabe duda de que Bossuet debió tener y tuvo una serie de imitadores en su época. En este sentido no tenemos más que observar la obra "L'Art d'élever un Prince", dedicada al duque de Borgoña y de autor anónimo, en donde se dice: "Es en las Escrituras donde un príncipe debe aprender a reinar, aprendiendo en ellas todas las máximas de la verdadera política. Verá en ellas héroes de todas las formas, y algún carácter de Príncipe que le complacerá, encontrará con qué contentarse" (20). En el mismo sentido podemos citar "Divers Traités de métaphysique, d'histoire et de politique" de Cordemoy (21), "De la Réformation d'un État" de Fleury, etc.

Consideramos que la invitación del duque de Borgoña y las instancias de Beauvilliers y Fénelon fueron una incitación poderosa para que Bossuet se dedicara de nuevo a su "Política", pero creemos que hay que buscar fuera de ésto las causas que le forzaron a terminar un libro que la educación de su alumno le había sugerido como primitiva idea. Y estas causas o motivos, su sobrino el abad Bossuet, las intuía: "Como la lectura y la meditación de los libros sagrados, escribe hablando de su tío, hacían sus más queridas delicias, su continua ocupación y el más agradable tranquilizante para su espíritu, incluso durante sus grandes trabajos, volvía siempre, con la misma facilidad y con la misma alegría a esta Política, a la que siempre miró con alguna especie de complacencia, como a su obra favorita; porque le parecía la más indicada, no sólo para instruir a los pueblos y a los reyes, sino también para hacer que amaran y respetaran cada vez más las Sagradas Escrituras". Pero esas consideraciones generales no explican del todo la obra de un hombre que siempre se propuso, tanto en sus escritos como en sus actos, la defensa de intereses inmediatos. Según nos confiesa su secretario, el abad Ledieu: "Jamás hubo un hombre más alejado de la inquietud de que le imprimieran que el obispo de Meaux, Nos ha dicho cien

veces -No comprendo cómo un hombre de espíritu tiene la paciencia de hacer un libro por el sólo placer de escribir...- El no escribía pues, si no se veía forzado por alguna gran necesidad o una gran utilidad, y cuando había compuesto su obra, si la razón para publicarla ya no era tal, la suprimía. De ahí, tantos tratados útiles para la religión que permanecieron sepultados en su despacho" (22).

Por todo ello, consideramos que la razón por la que Bossuet se decidió a emprender de nuevo su tarea y concluir una obra interrumpida durante más de veinte años, se encuentra en los intereses políticos de su tiempo y en las preocupaciones políticas de su propio espíritu.

Cuando consideramos el largo reinado de Luis XIV, no podemos olvidar que éste había sido precedido por grandes agitaciones, no podemos dejar de tener presente los disturbios de la Fronda, ni tampoco las nuevas ideas que, por entonces, se despiertan en la mayor parte de Europa. Al lado del absolutismo intolerante de Justo Lipsio (Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, 1589), se encuentra, por ejemplo, el liberalismo de Hugo Grocio (De iure belli ac pacis, 1625). Bajo las teorías de los protestantes se crea una especie de liga que se organiza contra la monarquía y tiende, por su parte, a minar las bases del poder real. Todos estos alegatos de finales del siglo XVI o comienzos del XVII, Bossuet los ve en "De Iure regni apud Scotos" de Buchanan, en la "Franco-Gallia" de Hotman, en "Vindiciae contra tyrannos" de Languet (Junius Brutus), etc. Todas estas doctrinas se traducen en hechos, y las monarquías, incluso en los países donde parecían más firmes, recibirán un duro golpe.

Tales advertencias no podían pasar inadvertidas para Bossuet y en ocasiones se siente tentado a creer "que basta con despreciar a esos vanos políticos, que, sin conocimiento del mundo y de los asuntos públicos, piensan poder sujetar los tronos de los reyes que ellos dirigen entre sus libros, o que aleccionan

en sus escuelas" (23).

Pero Bossuet nos aclara su actuación con estas palabras: "No se trata de detestar a Cromwel y compararlo con Catilina, cuando después de ello se sigue toda su doctrina... En efecto, si los pueblos son siempre y en toda forma de Estado los principales soberanos, si los reyes son sus justiciables y dependen de ese tribunal, si podemos hacerles la guerra, apelar contra ellos al extranjero, privarles de la realeza, reducirlos por consiguiente a un estado particular, ¿qué nos impide ir más lejos? Su inocencia, dirá Jurieu, al igual que los últimos del pueblo. Pero, ¿quién será juez de su inocencia, sino también el pueblo, ese pueblo que ni siquiera tiene necesidad de tener razón para validar sus actos jurídicos y ejecutorios, como dice M. de Jurieu? Quién no se da cuenta de que con las máximas de ese ministro, el cromwelismo prevalece" (24).

Los culpables de esas doctrinas son los protestantes, enemigos de toda autoridad, por ello Bossuet dedicará toda su vida a refutar sus teorías, ya que "si el haber armado a los súbditos contra los príncipes y sus patrias es uno de los caracteres malos y uno de los efectos más odiosos de la Reforma, el haber sembrado todo el universo de guerras civiles es aún peor, y aún más odioso el haberlo hecho por principios, y establecer máximas sediciosas que tienden a la sublevación de todos los imperios y a la degradación de todas las potencias establecidas de Dios... Nada más opuesto al antiguo Cristianismo que ese Cristianismo reformado, puesto que se ha hecho y se hace, incluso en este último, un punto de la religión de la revolución, y en el otro se hace lo mismo con la obediencia y la fidelidad" (25).

Más aún, combatirá a los protestantes con sus propias armas: "Después de consumir el tiempo en varios razonamientos y distinciones inútiles M. Jurieu se decide al fin a remitirse a la Historia Sagrada, no sólo como a la regla más cierta, sino

también como a la única que podemos seguir, ya que unicamente, dice él, las autoridades divinas pueden impresionar de alguna forma a los espíritus. Es por ésto, por lo que se vanagloria de poder monstrar que en todas las clases de gobierno el pueblo es el principal soberano, o mejor dicho, el soberano en única y última instancia; ya que la soberanía permanece siempre en él, no sólo en su origen, sino que reside en él como primer y principal sujeto" (26).

Hay en todo ésto, según Bossuet, "un prodigioso abuso de las escrituras" (27). Este abuso conviene sustituirlo por un uso legítimo. Más tarde, y cuando los protestantes invoquen las Escrituras en cuestiones políticas, Bossuet se valdrá de los Libros Santos para "vengar los derechos de los reyes y de todas las potencias soberanas" (28).

Consideramos que estos motivos fueron los que hicieron a Bossuet añadir cuatro nuevos libros a su "Política" y revisar el contenido de los anteriores, desarrollando un proyecto que tenía esbozado hacía más de veinte años.

II.- BREVE APUNTE HISTORICO SOBRE LA GENESIS DE LA "POLITICA SACADA DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS".

Bossuet fué nombrado preceptor del Delfín el 15 de septiembre de 1670 y comenzó su ejercicio desde finales del mismo año hasta el 8 de marzo de 1680, fecha en la que su alumno contrajo matrimonio (29).

Según el abad Bossuet, su sobrino, sería preciso situar la redacción de la "Política" a finales de 1677 (30). Este primer período de redacción no pudo prolongarse mucho más tiempo, no después de 1679, ya que en agosto de 1701 Bossuet diría a su secretario Ledieu que la primera parte, es decir, los libros I a

VI de la edición actual, "están hechos desde hace más de 22 años" (31). He aquí como el autor presenta en marzo de 1679 la obra cuya primera parte está acabada o casi acabada: "Vemos no solamente con cuanta piedad es preciso que los reyes sirvan a Dios, o le adoren después de haberle ofendido; con qué afán están obligados a defender la fe de la Iglesia, a mantener sus derechos y elegir sus pastores; sino también el origen de la vida civil: cómo los hombres empezaron a formar su sociedad; con qué destreza hay que manejar los espíritus; cómo hay que diseñar la conducción de una guerra, no emprenderla sin una buena causa, hacer la paz, mantener la autoridad, hacer leyes y encauzar el Estado. Lo que demuestra que las Sagradas Escrituras sobrepasan tanto en prudencia como en autoridad a todos los demás libros que dan preceptos para la vida civil, y que en ningún otro sitio encontraremos máximas tan seguras para el gobierno" (32).

Este resumen breve que nos proporciona el mismo Bossuet nos da una idea de lo que el libro era en 1679.

Por su parte, el abad Bossuet nos brinda un testimonio más útil sobre el trabajo de su tío:

"Durante mucho tiempo no estuvieron terminados más que los seis primeros libros, y los cuatro últimos no estaban más que esbozados, y más concretamente proyectados".

"A decir verdad estos seis primeros libros, que podemos llamar la primera parte de la obra, comprenden lo más esencial de la instrucción al Príncipe, y el fin que el autor se había propuesto. Pues, no sólo (como ya hemos dicho) ha explicado los primeros principios de la sociedad humana y civil, las razones y las causas fundamentales que formaron las naciones, la unión de los pueblos bajo un mismo gobierno, bajo una misma autoridad, bajo las mismas leyes, lo cual crea la fuerza de los Estados y asegura la tranquilidad: no solamente descubre a los ojos del Príncipe el primer origen de la autoridad real, y hereditaria,

sus ventajas sobre las otras formas de gobierno: sino que también explica a fondo la naturaleza, los caracteres, y las cualidades esenciales de la autoridad real: y establece, para terminar, los deberes de los sujetos para con el Príncipe. Lo que encerraba todo aquello que era lo más útil, lo más necesario sobre esta materia y era suficiente para formar un príncipe consumado".

"Así, en este estado, es como la Política fué dada a Monseñor, la cual ha permanecido con esta forma durante varios años, e iincluso fué entregada a los tres Príncipes, sus hijos, sirviendo para su instrucción: fué conocida por los más ilustres hombres, a los que el autor ofreció su lectura, e incluso permitió hacer copias. En fin, fué en este estado, aunque imperfecto, como fué admirada por los genios de primer orden, incluso por los héroes de este siglo, del gran y famoso Príncipe de Condé, al que nombraré aquí unicamente por honor" (33).

Este testimonio es importante ya que nos realiza, por un lado, una descripción bastante precisa de los seis primeros libros de la "Política", y, por otro, nos da a conocer la existencia de varias copias, al menos cuatro: para Monseñor y sus tres hijos (el duque de Borgoña, Felipe de Anjou futuro rey de nuestra patria y Carlos duque de Berry).

La copia que se conserva y que proviene del castillo de Versalles fué, sin lugar a dudas, la destinada al duque de Borgoña, como nos indica Lanson (34) y Velarque (35). Esta copia nos revela el pensamiento político de Bossuet hacia 1679.

Durante veinte años aproximadamente el texto de la "Política" permanecerá igual al manuscrito. Otras ocupaciones y diversos trabajos urgentes obligarán a Bossuet a posponer la culminación del libro: la terminación del "Discurso sobre la Historia Universal"; la cuestión del galicanismo; la controversia; los grandes debates: Richard Simon; el quietismo, todo ello sin contar con los asuntos propios de la diócesis de

Meaux. Algo parecido le ocurrió por la misma causa a otras obras teóricas importantes como: "Defensa de la Declaración del Clero Galicano", "Defensa de la Tradición y de los Santos Padres", y varios tratados compuestos al principio de la querella del quietismo. La terminación y publicación de estas obras se hacía cada vez más difícil para Bossuet a causa de su edad y de las utilizaciones y publicaciones parciales de las mismas. Este es el caso del "Sermón sobre la Unidad de la Iglesia" pronunciado en 1681, en donde Bossuet trataría las relaciones entre los dos poderes, resumiendo su contenido veinte años más tarde en la "Política". Del mismo modo, en 1690, en la "Quinta Advertencia", elaborará la teoría de la autoridad de los reyes y la de los deberes de los súbditos, las cuales serán el complemento de lo que había expuesto doce años antes en su "Política".

El lunes 27 de septiembre de 1700, Bossuet, ordenando con su secretario una serie de escritos le dijo: "Que iba a trabajar en la Política e iba a darle el último toque" (36).

En octubre de 1700, Bossuet se reintegrará a su libro y lo alternará con otras obras, como los "Salmos en verso" y la "Defensa de la Tradición y de los Santos Padres", trabajos que le van a ocupar los últimos cuatro años de su vida. El 8 de octubre de 1700 Ledieu nos dice: "Desde París me ha anunciado que iba a darle la última mano a su Política" (37), y el 18 de octubre añade: "Estancia en Germigny. M. de Meaux está completamente aplicado en su Tratado de la Política, sin que las compañías que le acuden le distraigan".

La "Política" a pesar de todo avanza, el 7 de noviembre de 1700 se empieza a poner en limpio cierto número de cuadernos escritos después de esta reanudación (38), que se devolverán al autor en los primeros días de enero de 1701 (39).

En los meses de noviembre y diciembre de 1700 aborda la cuestión de la relación entre los dos poderes (40), es decir, las

proposiciones 12 a 18 del Libro VII, art. 5. Al final de diciembre están acabados los siete primeros libros.

De enero a abril de 1701 prosigue el trabajo, tanto es así que el 16 de abril de 1701 se pasa a limpio la parte que trata sobre la guerra (41), es decir, el Libro IX, acabado sin lugar a dudas el 4 de abril (42). Al mismo tiempo Bossuet corrige los libros ya escritos y hace añadiduras (43). Si el 20 de enero el autor no juzgó la obra "ya preparada para imprimirla" (44), el 4 de abril pudo declarar a su secretario "que su Política tocaba a su fin y que en ocho días, la acabaría si así él lo quería" (45). A mediados de abril de 1701 el libro alcanzó, más o menos, la forma que hoy presenta, el trabajo posterior se redujo a revisiones y correcciones de detalles.

Sin embargo, los trabajos en la diócesis, la "Segunda Instrucción Pastoral sobre las promesas de la Iglesia contra los protestantes", "La Defensa de la Tradición y de los Santos Padres", la controversia con Leibniz, van a retrasar durante dos meses la conclusión del libro. Esto se repetirá una y otra vez hasta su muerte.

Parece ser que desde julio a octubre de 1701 Bossuet pudo encontrar tiempo para dar el último toque al libro y hacerlo imprimir, según se desprende del comentario que efectúa a su secretario el 19 de agosto de 1701: "M. de Meaux está con la Política que quiere acabar ante todo; me decía que esta obra requería una revisión exaustiva por temor a las críticas que pudieran llegarle y por causa del aumento considerable experimentado por este libro en los últimos seis meses, sin haber revisado la primer parte hecha desde hacía veintidós años, y en la época que estaba con Moseñor, a quien hizo estudiar esta primera parte en ese tiempo" (46). Además, escribió en el mismo sentido a Claude Le Peletier el 15 de julio: "Actualmente estoy trabajando en la obra de la que me hablais. Las referencias sobre Salomón no están concentradas en un solo sitio, sino esparcidas

por todo el tratado, que es bastante largo e imperfecto todavía. Espero que dentro de algún tiempo estará preparado para que le deis un vistazo" (47). Posteriormente una visita del editor Anisson permitió, en el mes de agosto del mismo año, hablar de una eventual publicación y de una dedicatoria al Rey (48). Sin embargo, esta actividad cesa en octubre de 1701 al manifestar Bossuet: "Ante todo no hay que romperse la cabeza en cuatro" (49) y Bossuet olvidará su "Política" durante cuatro meses.

El 4 de marzo de 1702 Ledieu anota lo siguiente: "Este sábado M. de Meaux me ha pedido su Política... Va pues a reemprender su Política, de la que me ha dicho que quería hacer una revisión completa. Yo señalaré qué continuación tendrá esto" (50). Esta continuación dura tan sólo diez días, la revisión del prefacio, y, desde el 19 de marzo: "Me devolvió su Política diciéndome que, junto con otros asuntos, los llevara a Meaux, pues aquí tenía otras cosas en las que pensar" (51). Fué en esta época cuando Richard Simon imprimió en Trévoux su traducción del Nuevo Testamento y Bossuet decidió escribir en su contra, olvidando, una vez más, su obra.

Reanudará su trabajo en junio de 1703, durante su última estancia en Versalles, según nos indica el cardenal de Bausset: "Era un espectáculo imponente para todo el que habitaba Versalles, ver hasta el final de su vida a Bossuet pasearse, seguido de un numeroso cortejo, en las avenidas del pequeño parque, y sobre todo en aquella Avenida, que toda la Corte convenía en llamar, la avenida de los Filósofos. Esos filósofos eran, Fénelon, el abad Fleury, Pellisson, el abad Renaudot, el abad de la Broue, el abad Langeron, el abad de Saint-Luc, La Bruyère, el abad de Longuerue, Cordemoy y algunos otros. Era en esos paseos donde se veía a Bossuet resolver las dificultades que se le proponían sobre las Escrituras... Algunas veces incluso dejaba leer algunos trozos de sus propias obras... Así fué como se leyó y corrigió en 1703, en los paseos que hizo durante su última estancia en Versalles, su Política, a la que daba sus

últimos toques y estaba a punto de publicar" (52). Este testimonio es, a su vez, confirmado por Ledieu en sus "Memorias" (53).

Desde julio de 1703 -le quedan tan sólo nueve meses de vida- no tenemos constancia de que prosiguiese su trabajo en la "Política", pero sí de que se esforzaba en concluirla y de que tenía un gran interés en publicarla, como se desprende de estas anotaciones entresacadas del "Diario" de Ledieu: 27 de julio de 1703. "Esbozo hecho con M. Anisson de la Política que se va a emprender en breve. Sin embargo, las fuerzas del ilustre anciano comienzan a flaquear" (54); 11 de noviembre de 1703. "M. de Meaux no se siente con bastantes fuerzas para acabar la Política, que pospone para otro momento y que me ha revelado tener grandes ganas de sacarla al público" (55); 12 de febrero de 1704. "M. de Meaux se ha exclamado aún más que ayer: Me siento con la cabeza firme; tengo muchas ganas de acabar la Política" y seis días más tarde, el 18 de febrero de 1704. "Hoy, M. de Meaux me hablaba de su Política como de una obra que quisiera aún terminar, pero sin abandonar el deseo de dar curso a sus escritos sobre la Gracia. Eso es proponerse bastante trabajo a la vez, y presumir de una buena salud y larga vida, cuando aparentemente no hay nada de ello" (56).

Efectivamente, la muerte no dejó a Bossuet disfrutar de la satisfacción que perseguía. Expiró el 12 de abril de 1704, incluso antes de haber podido trazar las líneas que debían clausurar la obra de sus últimos días.

A este respecto, su sobrino el abad Bossuet, en el prefacio de la primera edición, edición que él mismo publicó en 1709 como veremos a continuación, nos indica lo siguiente: "Es evidente que la intención del autor era la de añadir al final una recapitulación de todo el libro, como tenía por costumbre hacer en casi todo lo que publicó... Así pues, se encuentran al final del original de la Política estas palabras escritas de su puño y

letra: Resumen y conclusión de este discurso. Lo que no pudo efectuar, sorprendido por una muerte precedida de una larga enfermedad, durante la cual y con frecuencia, siguiendo los deseos de la persona depositaria de sus manuscritos que le instaba a llevar la obra a su perfección, le dijo: que necesitaba toda la fuerza de su espíritu para poder hacer el resumen y la conclusión, que sólo esperaba un rayo de salud para terminarlo; y que como unicamente él podía entender totalmente su obra, sólo él podía trabajar en ella. Es lo único que le falta, fuera de ésto acabada... Lo que se pensó permitido fué introducir en su lugar y como conclusión, un trozo de uno de los mayores Doctores de la Iglesia, de San Agustín, en el que se dirige a los emperadores cristianos, y que parece estar hecho expresamente para servir de conclusión a esta obra; y no ponemos en duda de que el Autor hubiera querido emplearlo en este lugar, ya que en el mismo sitio del original que acabamos de citar, vemos escritas de la misma mano (de Bossuet) estas otras palabras en abreviado: San Agustín, De la Ciudad de Dios, de donde se ha sacado este párrafo" (57).

Fué el abad Bossuet el que publicó ocho obras póstumas de su tío, y en particular la "Política", como nos dice Ledieu: "Este martes 23 de diciembre de 1704, M. el abad Bossuet, llegó a Meaux por la noche en su carruaje llevando el manuscrito de la Política y bastantes más portafolios. Aparentemente va a trabajar en poner al día estas obras, por lo que se le alaba en el Diario de Trévoux del último mes de noviembre, considerándolo muy capaz para darles el último toque. No hay que equivocarse con ello, le mueven mucho más los intereses personales que el cuidado de la memoria de su tío, intereses que llevaron a este abad a publicar las obras póstumas del obispo de Meaux, y principalmente la Política" (58).

Incluso antes de la muerte de Bossuet, sus sobrinos, el abad Bossuet y Luis Bossuet, ya pensaban en la "Política" y cada uno por su parte intentaban cerciorarse de que los manuscritos se

encontraban en lugar seguro, como se desprende de la siguiente anotación de Ledieu: "Acabo de decirle a M. el abad Bossuet que M. su hermano me había pedido la Política, tal y como él mismo lo había hecho antes de partir hacia Meaux, que yo se la había dado, que él la había encerrado bajo llave, y que por esto debía estar tranquilo sobre esta obra, ya que se encontraba en lugar seguro. Me ha dicho que quiere leerla como a mi me gustaría hacerlo -No tendreis demasiado tiempo ni uno ni otro- Incluso me ha preguntado si había más escritos de M. de Meaux; yo le he contestado que todo estaba en Meaux y en París, ordenado en armarios de los que M. de Meaux tenía la llave, de lo cual ya se habían asegurado por tener llaves del despacho. Se ve que esos señores son bastante atentos, y que después de haberse apropiado del dinero en metálico, llevan sus previsiones a las obras, con las que también esperan hacer dinero. He ahí unos buenos ecónomos que no quieren perder nada. M. Bossuet quería dinero y M. el abad Bossuet un obispado, que el ilustre autor de la Política, olvidándose por una sola vez de lo que se debía a sí mismo, había solicitado inutilmente para su sobrino, el cual, a pesar de todo, acabó por obtener" (59). Esta anotación de Ledieu corresponde al día 8 de septiembre de 1703, es decir, siete meses antes de la muerte de Bossuet.

Como decíamos, el abad Bossuet se llevó el 23 de diciembre de 1704 a Meaux la "Política", pero a la hora de su publicación se va a encontrar con un doble problema. En primer lugar tendrá que encontrar un librero para la impresión, en segundo lugar, el libro deberá ser revisado por los censores, todo ello sin olvidar la puesta a punto del manuscrito, copiarlo, comprobar las referencias bíblicas, etc.

La primera cuestión se alarga demasiado. En los meses de junio y julio de 1705 se habla vagamente de Coignard, de Dezailler (60). Estas conversaciones continúan sin fruto alguno hasta incluso el mes de septiembre de 1707, fecha en la que todavía se piensa en Coignard para llevar a cabo la impresión,

pero tanto libreros como impresores presentan grandes dificultades para realizar la publicación póstuma del manuscrito. Los editores, que en principio hubieran debido disputarse la difusión de esta obra, la rechazaba invocando el riesgo ante posibles pérdidas. Al final, en el mes de diciembre de 1707, el librero Pierre Cot se atrevió con la empresa, como hace constar en su "Diario" Ledieu: 31 de Enero de 1708. "El abad me ha contado el compromiso firmado por escrito con M. Pierre Cot, fundidor, librero e impresor, para la impresión de la Política del difunto M. de Meaux. Reconoce que ese librero no obtendrá ganancias, que es un hombre de espíritu, con bienes y que busca darse a conocer" (61); 20 de Marzo de 1708. "He ido con el abad a ver a M. de Cot, su librero. Cot me ha parecido bastante molesto y que buscaba recortes, sobre todo en la edición que prepara de las obras de M. de Meaux, en los márgenes, en las adiciones, en el papel, y cuando yo le dije: ¿Se puede negociar? He ahí el Discurso sobre la Historia Universal, del que estais obligado a seguir el modelo acordado en todos sus puntos, le preguntó al oído al abad Bossuet: ¿Es que Ledieu conoce nuestro acuerdo? de tanto miedo como tiene a que sus compañeros lleguen a enterarse del acuerdo y se burlen de él" (62).

El segundo problema, la revisión del texto, fué más difícil de resolver. Se trataba de una obra de Bossuet y éste era sobradamente conocido tanto por su moderación, como por su lealtad al Rey y a su patria, pero su obra en cuetión era, sin lugar a dudas, una obra política, y toda especulación de este género inspiraba un gran temor en la época, por ello, en 1707, el libro no había recibido todavía ni la aprobación, ni el privilegio necesario para su impresión. A esta dificultad inicial se sumó la actuación del Doctor Pirot, encargado de la censura, el cual tras haber estudiado el manuscrito entregó en marzo de 1707 "un gran cuaderno de notas que fueron otras tantas dificultades contra el libro", por lo que el abad Bossuet se vió en la necesidad de refutar dichos comentarios, dando lugar a un procedimiento que fué arbitrado por el abad Bignon.

A los problemas anteriores habrá que añadir otra serie de cuestiones que dificultan la revisión del texto: la oposición del canciller Pontchartrain en otro tiempo enemigo de Bossuet; el juicio adverso de Le Peletier; las revisiones del abad Bossuet y de Ledieu sobre los comentarios de Pirot; la lectura por el abad Fleury que dió lugar a una "aprobación general"; finalemnte el canciller dejaría aparecer el libro sin la aprobación de Pirot, lo cual dejó sin resolver las cuestiones del juicio del abad Bignon y del Privilegio. Todos estos asuntos se producen en el verano de 1707, llegándose a una solución provisional en diciembre del mismo año mediante la "aprobación en las formas" por Pirot, y mediante la concesión del Privilegio por el canciller, pero la lentitud del impresor sobrepasa el plazo establecido de tres meses en el Privilegio y es necesario efectuar nuevas peticiones que son concedidas el 24 de marzo de 1708.

Todas estas vicisitudes las podemos constatar en las siguientes observaciones contenidas en el "Diario" de Ledieu: Marzo de 1707. "M. de Saint-André me aseguró que M. Pirot había terminado la lectura de M. de Meaux; que había hecho un gran cuaderno de notas, que son otras tantas dificultades contra el libro... El abad Bossuet está muy impaciente por hacerlo aparecer, y el público lo pide con mayor empeño todavía; según Saint-André, el abad Bossuet hace un gran trabajo para justificar el de su tío" (63); Abril de 1707. "Me entero por M. de Saint-André que M. Pirot, examinador de la Política, continúa poniendo grandes dificultades a varios pasajes de ese libro, retrasando escuchar al abad Bossuet en sus respuestas a las mismas... M. Le Pelletier, el ministro, ha dicho a Saint-André que había oído hablar de ese libro como de una obra excelente, pero que no creía que fuera el momento indicado para darla al público" (64); Septiembre de 1707. "M. de Chasot me ha dicho que por fin el abad Bossuet se ha librado de M. el abad Pirot en cuanto a la aprobación de la Política, pero todavía no del abad Bignon, ni de M. el Canciller para los privilegios concernientes a la

impresión, y que difieren todavía para hacer expedir las cartas" (65); y el 6 de Octubre de 1707. "El abad Bossuet todavía no tiene los privilegios para la Política; arrastra consigo ese manuscrito por doquier, pero la obra no adelanta más por ello, no estando en absoluto dispuesta para entregarla al impresor" (66). Tenemos que reconocer, al menos, el mérito del sobrino de Bossuet, ya que su esfuerzo por la obra no cesó hasta que consiguió la aprobación de los censores y el privilegio del canciller: Diciembre de 1707. "M. de Saint-André me informa de que M. el abad Pirot ha dado según las formas su aprobación a la Política del difunto M. de Meaux, y que M. el Canciller ha dado el privilegio para imprimirla" (67); y anteriormente, en Julio de 1707. "M. Pirot ha convenido que esta obra es admirable, y que la intención de M. el Canciller (Pontchartrain, que se asustó con un tratado ex professo de política) es dejar aparecer ese libro sin que conste la aprobación de aquel, M. Pirot, censor, contentándose de que se informe la obra a M. el abad Bignon (por entonces director de la librería)" (68); Abril de 1708. "M. el abad Bossuet acaba de mandarme las cartas del privilegio. Están fechadas el 24 de marzo de 1708 para la impresión de la Política, del Resumen de la Historia de Francia, del Conocimiento de Dios y de sí mismo, con la Lógica y la Moral para Mgr. el Delfín; además, las cartas comprenden las Elevaciones sobre los Misterios y las Meditaciones sobre el Evangelio, etc., etc. Este permiso es por veinte años" (69). Nos consta que el abad Bossuet no utilizó totalmente este permiso, ya que varias de las obras mencionadas en el privilegio aparecieron mucho más tarde, y algunas, como la "Moral", no aparecieron nunca, como ya indicamos en el capítulo dedicado a la Obra de Bossuet.

Para revisar esta edición, comprobar las citas y corregir las pruebas, el abad Bossuet pensó primeramente en Saurin o en Boutard, haciendo ver a Ledieu que podía prescindir de sus servicios, como podemos apreciar en esta manifestación de su "Diario" correspondiente al mes de julio de 1707: "M. el abad Bossuet que contaba con M. Saurin, en la actualidad ministro, hoy

nuevo católico, y de la Academia real de ciencias; que su condición de académico, junto con el trabajo del Diario de los Sabios en el que además está ocupado, podría distraerle; pero que el abad Boutard, el poeta, se le ofreció también, que éste tenía más tiempo, y que se serviría de uno o de otro, o de los dos" (70). Pero, pese a que el sobrino de Bossuet intentaba convencer a Ledieu de que no necesitaba sus servicios, no por ello dejó de pedirle diversos y minuciosos trabajos por los que no estaba dispuesto a recompensarle, como nos confiesa Ledieu en el mismo mes de julio de 1707: "Este abad me había pedido que reformara en cinco o seis cuadernos citas de las Sagradas Escrituras; lo hice en Marais; y devolviéndole los cuadernos, le dije que había que hacer otro tanto en todo para estar seguros incluso del texto, no solamente de las citas, y que para hacerlo bien serían precisos al menos tres meses. Se sorprendió, pero esto es verdad y la copia de esta obra es tan imperfecta que hace falta al menos ese tiempo para ponerla a punto de imprimir" (71). Este juicio que nos ofrece Ledieu es importante, más adelante insistirá en que "la copia era defectuosa y a pesar de las revisiones, se habían introducido en el impreso ciertas faltas que no se deben atribuir al autor, que muchas de las referencias bíblicas son falsas y que hay también faltas en la impresión" (72).

En estas condiciones la revisión no avanzaba demasiado, por ello, el abad Bossuet el día 3 de diciembre de 1707 pidió a Ledieu que se hiciera cargo de la supervisión de la obra y durante varios meses el antiguo secretario corregirá las pruebas que le van llegando lentamente, como se desprende de la anotación que efectúa en el "Diario" el día 6 de octubre de 1708: "Ese día recibe los folios (buenos) hasta la K, es decir, los dos primeros libros" (73). La impresión se terminó en julio de 1709 y el libro se entregó a los correctores en el mes de agosto del mismo año.

Mientras tanto el abad Bossuet había redactado un Prefacio en el que explicaba las circunstancias de la composición de la obra y una epístola a Monseñor el Delfín. El obispo de Meaux,

como ya indicamos anteriormente, había suprimido la dedicatoria al Delfín cuando revisó esta parte de la obra el 4 de marzo de 1702, debido a que el libro se iba a publicar mucho tiempo después de que el Delfín hubiera terminado sus estudios, habiendo incluso pensado en efectuar una dedicatoria al Rey, por ese motivo, el abad Bossuet, al mantener la dedicatoria al Príncipe en la primera edición de 1709, "sacó su partido: El cardenal de Noailles le nombró gran vicario", según esta observación de Ledieu contenida en su "Diario" (74).

La historia de la "Política" termina con la presentación del volumen al Rey el día 7 de septiembre de 1709, como hace constar Ledieu en esta anotación correspondiente al 10 de septiembre de 1709: "He encontrado al abad Bossuet después de haber padecido algunas subidas de fiebre, por causa de haberse acalorado en su viaje a Versalles, el sábado pasado, día 7 de septiembre, donde presentó la Política al Rey, a los príncipes, y a toda la Corte, donde fué muy bien recibido por todos, y recibió elogios para el difunto M. Bossuet, obispo de Meaux, su autor, incluso por parte del rey, siempre honesto, y por parte de M. el duque de Borgoña, el cual dijo que conocía la obra y que los príncipes debían leerla una vez al año" (75).

III.- ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA OBRA POLITICA.

El pensamiento político de Bossuet responde, en esencia, a tres causas principales. Los motivos por los que escribió los seis primeros libros de la "Política" obedecían, en primer lugar, a la educación que profesaba para el Delfín, y en segundo lugar, a la pólemica que mantuvo contra los protestantes, concretándose la motivación de los cuatro últimos, escritos muchos años más tarde, en los intereses políticos propios de su tiempo.

Externamente, la "Política" es una obra dividida en libros,

subdivididos en artículos, los cuales, a su vez, contienen distintas proposiciones que se siguen unas de otras, por lo que, con la sola lectura del índice podremos apreciar el análisis razonado de su contenido, y observar que en sus páginas se encuentran tratados todos los aspectos clásicos de la literatura política de la época: el origen de la sociedad; los caracteres de la realeza; los deberes de los súbditos; etc.

A nuestro juicio, de entre todos los principios desarrollados por Bossuet, el poder, la autoridad, y la situación de los súbditos en relación con las cuestiones precedentes, se convierten en los grandes temas a los que trata de dar respuesta. Por ello, al comenzar el estudio de su obra política, conviene que distingamos tres partes en la misma. En la primera, analizaremos la doctrina del poder, poniendo en relación sus concepciones con el iusnaturalismo y el absolutismo. En ella, trataremos: el origen de la sociedad; el fundamento del poder; el derecho divino; los límites del poder; y, la pérdida del poder. En una segunda parte, hablaremos de la autoridad, del origen, naturaleza y propiedades de la autoridad real. Dedicaremos una tercera, a concretar los deberes de los súbditos hacia el príncipe, deberes que, por su parte, están establecidos y se derivan de los postulados anteriores. Consideraremos que son los aspectos fundamentales que mejor reflejan el pensamiento político de Bossuet, ya que, del origen de la sociedad se deduce el fundamento del poder, y a su vez, del fundamento del poder se derivan los límites y la pérdida del mismo. Si a estas cuestiones añadimos la doctrina del gobierno, la monarquía absoluta, y enumeramos los deberes de los súbditos hacia el soberano, podremos tener una idea de conjunto de todo lo que Bossuet escribió para su real alumno y consideraba necesario para su instrucción.

III.1.- LA DOCTRINA DEL PODER EN BOSSUET Y SU RELACION CON EL IUSNATURALISMO Y EL ABSOLUTISMO.

III.1.1.- EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD.

La primera cuestión que Bossuet se plantea en el Libro I de la "Política", titulado: "Sobre los principios de la sociedad humana", es el origen de la sociedad misma. "El hombre, nos dice, ha sido creado para vivir en sociedad" (76).

Que el hombre fué destinado por la naturaleza a vivir en sociedad y que la asociación es un hecho natural, es una teoría que ya fué expuesta, con anterioridad a Bossuet, entre otros, por Aristóteles, Santo Tomás de Aquino (siglo XIII), Domingo de Soto (1556), Mariana (1559), Hugo Grocio (1604-1605) y Suárez (1612).

Aristóteles en su "Política" nos indica: "... De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre, como aquel a quien Homero increpa: sin tribu, sin ley, sin hogar" (77), y en la "Etica a Nicómaco": "El hombre es, en efecto, un animal social, y naturalmente formado para la convivencia" (78).

Santo Tomás de Aquino en su "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", según la traducción en 1624 de Don Alonso Ordóñez das Seijas y Tobar, nos dice: "Pero es propio al hombre el ser animal social y político, que vive entre la muchedumbre, más que todos los otros animales; lo cual lo declaran las necesidades que naturalmente tienen" (79); o, si seguimos la traducción de Carlos Ignacio González: "... Sin embargo es natural al hombre el ser un animal social y político, que vive en comunidad, más que todos los otros animales. Esto es evidente si consideramos sus mismas necesidades naturales" (80).

Domingo de Soto en su obra "De Iustitia et Iure" indica: "De aquí se deriva otro principio para el hombre en cuanto que es racional, pues que en virtud de su inteligencia siente inclinación al conocimiento de Dios y al bien de la virtud, de donde a su vez le nace la tendencia a vivir en sociedad y a buscar la educación" (81).

El capítulo I del Libro I de "De rege et regis institutione", de Juan Mariana, lleva como título: "El hombre es por naturaleza un animal sociable" (82), y en él su autor expone: "Así, pues, los derechos humanos que nos constituyen como hombres, y la sociedad civil en que gozamos de tantos bienes y de tanta paz, deben atribuirse a la carencia de muchas cosas necesarias para la vida, al temor y a la conciencia de nuestra debilidad. Nacieron así de nuestra propia debilidad la sociedad entre los hombres, los sentimientos de humanidad y las más santas leyes, bienes divinos con los cuales hemos hecho la vida más bella y más segura" (83).

Hugo Grocio en "De iure praedae" manifiesta lo siguiente: "Y con elegancia lo dice Hesiodo: Pues Júpiter supremo da ley al humano. Fieras, peces y toda ave voladera se convierten en pavesa, carentes de derecho. Pero a nosotros nos dió la justicia, que es lo mejor. Dice Séneca: Como todos los animales están entre sí de acuerdo, pues a cada uno interesa que el todo se conserve, así los hombres se perdonarán mutuamente, pues hemos sido engendrados para la sociedad". Y en otra parte dice: "La seguridad debe pactar con la seguridad mutua. Este es el parentesco de los hombres, ésta es la ciudad del mundo, que con tantas y con tan grandes encomios nos recomiendan los filósofos antiguos, sobre todo los estoicos, de los que el mismo Cicerón detrae su pensamiento. Así, pues, de la regla primera y segunda surgen dos leyes sobre el bien ajeno, que responden a las primeras que hablan del bien propio, y las circunscriben en sus justos límites. Una es: Que nadie perjudique al otro. Y la otra: Que nadie ocupe lo ocupado por otro. Esta última es la ley de

abstinencia; la primera, ley de inocencia. De aquélla proviene la seguridad de la vida, de ésta, la delimitación de los dominios, y el dicho celebérrimo "lo tuyo y lo mío". La razón de la ley posterior está en Quintiliano. Con ésta a modo de confianza nació la sociedad de los hombres, a la que el mismo hombre era llevado por mandato del Creador más que los demás animales" (84).

Francisco Suárez en "De legibus" mantiene que: "El hombre es un animal social y de una manera natural y recta tiende a vivir en comunidad... Existen dos comunidades humanas, una imperfecta o familiar, y otra perfecta o política. La primera de ellas es la más natural y fundamental, porque comienza con la sociedad del varón y la mujer... y de esta unión se sigue inmediatamente la sociedad de los hijos con los padres. A estas sociedades se añade inmediatamente otra cierta unión de esclavitud o servicio y de dominio, porque los hombres necesitan de la ayuda de otros hombres. De estas tres uniones surge la primera comunidad humana, la cual se llama imperfecta con relación a la política. Pero esta comunidad no se basta a sí misma; por eso, por la misma naturaleza de las cosas, se necesita además en el género humano una comunidad política que constituya al menos una ciudad formada de varias familias, pues ninguna familia puede tener en sí misma todos los servicios necesarios para la vida humana. Esta comunidad puede crecer todavía más hasta convertirse en reino o soberanía por la asociación de varias ciudades, la cual le es también muy conveniente al género humano" (85). Más adelante insiste sobre la misma idea: "La manera de ser natural del hombre, consiste en ser un animal social y en reclamar la vida en comunidad, la cual necesariamente debe ser dirigida por un poder público" (86).

Bossuet nos dice que "la sociedad humana puede ser considerada bajo dos aspectos: o como una gran familia, que abarca la totalidad del género humano; o dividida en naciones o en pueblos formados por varias familias privadas, poseyendo cada una su propio derecho. La sociedad, considerada bajo el segundo

aspecto, recibe el nombre de sociedad civil" (87).

La sociedad, considerada bajo el primer aspecto, es decir, la gran familia que abarca la totalidad del género humano, anterior a la sociedad civil, "tenía como fundamento el amor, la fraternidad, el propio interés que une a todos los hombres y la mutua necesidad" (88).

"Todos los hombres son hermanos. Primero, porque todos son hijos del mismo Dios y, segundo, porque Dios ha establecido la fraternidad de los hombres al hacerles nacer de uno solo, que por esta razón es su padre común y lleva en sí mismo la imagen de la paternidad divina" (89).

"Debemos amarnos los unos a los otros, ya que todos juntos debemos amar al mismo Dios, puesto que es nuestro padre común, y su unidad es nuestro vínculo" (90).

"La unidad de todos los hombres no se fundamenta en la nación, sino en la humanidad en general" (91). Este es el principio que dominaba al género humano. Al amor fraternal se unía el propio interés que une a todos los hombres, ya que "es mejor que estén dos juntos que uno solo" (92), nos dice Bossuet, porque las fuerzas se multiplican mediante la asociación y la mutua ayuda.

"Dios, al establecer la sociedad, quiso que en ella encontrase cada uno su bien, y permaneciese unido a ella por este interés, ya que la mutua necesidad hace que todos se acerquen y todos se necesiten" (93).

"Vemos, pues, que la sociedad humana se apoya en fundamentos inamovibles: el mismo objeto, la misma finalidad, el origen común, la misma sangre, el mismo interés y la mutua necesidad" (94).

"De la asociación del género humano procede, nos dice Bossuet, la sociedad civil: es decir, pueblos y naciones" (95). Pero la transformación, de la gran familia que abarcaba la totalidad del género humano en sociedad civil, no se efectuó directamente, ya que, "los pensamientos del hombre se inclinan por todas partes al mal y la perversidad hace a los hombres insociables. El hombre dominado por sus pasiones no piensa más que en satisfacerlas sin cuidarse de los demás. Las pasiones son insaciables. De esta forma, cada uno lo quiere todo para sí" (96).

"La envidia, tan generalizada entre los hombres, descubre lo profunda que es la maldad de su corazón. Las traiciones y los crímenes nacieron de la envidia. La envidia produce tal cúmulo de pasiones y de intereses encontrados, que consigue eliminar la lealtad y la seguridad entre los hombres" (97).

"Por esta causa se da con tanta frecuencia la crueldad en el género humano. No hay ser más brutal y sanguinario que el hombre" (98).

"De esta manera, la sociedad humana, por tantos vínculos sagrados establecida, fué violada por las pasiones, pues, como dice San Agustín: No hay por naturaleza ser más sociable que el hombre, ni ser al que vuelva la corrupción más intratable e insociable (De Civit. Dei, lib. XII, cap. XXV)" (99).

Bossuet al manifestar este principio de ciencia política -No hay ser más brutal y sanguinario que el hombre- invoca a San Agustín, pero no podemos olvidar que en 1642, antes, por tanto, de la elaboración de la "Política", Hobbes nos dice que "el hombre es un dios para el hombre, pero también el hombre es un lobo para el hombre" (100).

Hobbes, cuyo primer propósito es impugnar el principio

introducido por Aristóteles de que el hombre es por naturaleza un animal social, nos dice, partiendo de una antropología humanista y materialista, que "este axioma, aunque aceptado por la mayoría de los autores, no deja de ser falso" (101), y "nadie puede dudar que los hombres, si no tuviesen miedo, estarían inclinados por naturaleza a anhelar la dominación más que la asociación" (102).

El estado de naturaleza no es para Hobbes paradisíaco, sino salvaje: "la condición de los hombres fuera del Estado, condición que es permitido calificar de natural, no es otra cosa sino la guerra de todos contra todos; que en esta guerra, todos tienen un derecho sobre todas las cosas; luego, que todos los hombres, llevados por una necesidad natural, tan pronto como comprenden su miseria quieren salir de este estado miserable y odioso, cosa que sólo es posible realizar si renuncian, mediante pactos, a su derecho sobre todas las cosas" (103).

El origen de la sociedad para Hobbes no reside en el mutuo amor entre los hombres, sino en el temor, temor del que nacerá la necesidad de satisfacer sus necesidades, el deseo de defenderse y de dominar: "Toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad; mejor dicho, a causa del amor de los hombres hacia sí mismos y no hacia sus semejantes. Hay que concluir, pues, que las sociedades numerosas y duraderas no se fundan en el amor recíproco de los hombres, sino en su miedo mutuo" (104).

Antes de proseguir con la exposición del pensamiento de Bossuet sobre este tema, recordemos que éste en 1679 manifiesta que "no hay ser más brutal y sanguinario que el hombre". Hobbes, en 1646, expresa que "el hombre es un dios para el hombre, pero también el hombre es un lobo para el hombre", y Hugo Grocio, cuarenta años antes que Hobbes, dice lo mismo y con las mismas palabras: "... Con ésta a modo de confianza nació la sociedad de los hombres, a la que el mismo hombre era llevado por mandato del Creador más que los demás animales. De aquí han surgido las respectivas acciones y pasiones, con mezcla del bien y del mal,

de propio y de ajeno. De aquí que se diga que el hombre para el hombre es Dios y que el hombre para el hombre es lobo" (105).

Bossuet prosigue: "Además de la división que las pasiones crearon entre los hombres, hubo otra división, que nació necesariamente del género humano. Fueron, pues, dos causas las que separaron en varias ramas a la sociedad humana: una de ellas, la diversidad y lejanía de los países; la otra, la diversidad de lenguas. Así, pues, vemos que la división del género humano se hace por lenguas y países" (106).

En aquel momento no existía gobierno alguno. Los hombres vivían en estado de naturaleza. Las sociedades tenían una base territorial pero ninguna unidad política. Sólo encontramos anarquía, es decir, "una libertad feroz y salvaje, donde cada uno podía pretenderlo todo y al mismo tiempo oponerse a todo" (107).

"Coforme a esta primitiva ley natural -dice Bossuet- nadie goza de particular derecho sobre nada y todo pertenece a todos" (108). "Cuando todos los ciudadanos hacen lo que quieren y no tienen más ley que su propio capricho, reina la confusión" (109).

Por lo dicho hasta ahora, podríamos afirmar que Bossuet, partiendo de la concepción aristotélica de la sociabilidad del hombre (el hombre ha sido creado para vivir en sociedad), desemboca en la teoría sobre el origen de la sociedad expuesta por Hobbes (no hay ser más brutal y sanguinario que el hombre). No obstante lo anterior, Nicole, según R. Tavenaux, ya había desarrollado ideas parecidas en sus "Essais de Morale", las cuales Bossuet no podía ignorar (110).

Sin embargo, existe un primer vínculo de unión: "La palabra, al permitir la comunicación del pensamiento, es el lazo de unión de la sociedad humana. Por esta razón, la vida en un mismo país y el manejo de una misma lengua ha sido siempre motivo de unión entre los hombres" (111).

"La tierra que se habita sirve de vínculo entre los hombres y forma la unidad de las naciones. La sociedad humana exige que se ame la tierra en que se vive, que se la mire como a madre y nodriza y que se esté vinculado a ella. Los romanos llamaban a esto charitas patrii soli, amor a la patria: y consideraban el solar patrio como un lazo de unión entre los hombres. Los hombres se sienten profundamente unidos cuando piensan que la misma tierra que les ha sustentado y alimentado en vida, les recibirá en su seno al morir" (112). El amor a la patria, charitas patrii soli, invocado por Bossuet, nos hace recordar la expresión empleada por Cicerón, patriae caritas, en "De Legibus" (113).

Pero, "no basta con que los hombres habiten un mismo país o hablen la misma lengua, ya que la violencia de sus pasiones y la diferencia de caracteres les hace intratables e incompatibles y no pueden ya permanecer unidos, a no ser que se somentan a un mismo gobierno que los modere a todos" (114), ya que "la única autoridad capaz de poner freno a las pasiones y a la violencia entre los hombres es la del gobierno" (115).

¿Cuándo se produce ésto? Cuando el hombre, cansado de la situación en la que se encuentra de desorden, licencia y anarquía, decide unirse y sacrificar su propio derecho, transfiriéndolo a un gobierno. "Cuando todo se hace depender de la fuerza, el ciudadano ve menoscabadas sus más legítimas pretensiones por culpa de la gran cantidad de gentes con las que tiene que enfrentarse... De lo anteriormente dicho se deduce que no hay peor estado que la anarquía, es decir, aquel Estado que carece de autoridad y gobierno. Cuando no rige otra ley que el propio capricho, no hay ninguna ley; donde no hay señor, todos son señores; cuando todos son señores, todos son esclavos" (116). La idea de la renuncia al propio derecho y el sometimiento a un poder, ya hemos visto que de la misma forma que la expone Bossuet, la sostiene Hobbes (ver nota 103), si bien, a través de otros principios y con la notable diferencia de que Bossuet rechaza absolutamente la doctrina de los pactos -No hay pactos

mutuos, sino deberes mutuos impuestos por Dios- como después veremos en sus refutaciones al ministro Jurieu, lo cual le separa también de Hobbes, pues éste refiere todas las relaciones humanas a las convenciones.

"La autoridad del gobierno fué la base sobre la que se estableció la unidad entre los hombres. La unidad de un pueblo se produce cuando el ciudadano, renunciando a su propio derecho, lo transfiere y reúne en el del príncipe o magistrado. De otra manera, no hay posibilidad de unión, y los pueblos, como rebaños dispersos, yerran vagabundos" (117).

He aquí una de las ideas principales de la doctrina de Bossuet. El elemento más importante de la sociedad es la autoridad y es, a través de la renuncia de los derechos de los ciudadanos y de la transferencia de los mismos, cuando surge la unidad del pueblo. "En un gobierno ya establecido, el ciudadano renuncia al derecho de apoderarse por la fuerza de lo que le conviene" (118).

Henri Sée nos dice en "Les Idées Politiques en France au XVII^{e} siècle", que Bossuet se interesa poco en lo que se refiere al origen humano e histórico del gobierno (119). Nosotros no compartimos esta idea, ya que, Bossuet admite, como Hobbes, una especie de estado de naturaleza anterior a la existencia del gobierno civil. En tal estado es bueno que cada uno renuncie a su propia voluntad y la transmita al gobierno; reuniéndose así toda la fuerza en la persona del magistrado soberano, constituyéndose en él mediante la contribución de todos los particulares, y en perjuicio, para éstos, de la suya propia. Se advierte aquí que Bossuet da al gobierno el mismo origen que Hobbes: la necesidad de una fuerza soberana que en sí misma refunda y avasalle todas las fuerzas particulares. Bossuet, identificándose en este punto con el pensamiento del filósofo inglés, no admitirá ante la institución del gobierno la existencia de ningún derecho particular. "Si suprimimos el gobierno, la tierra y todos sus

bienes resultan tan comunes entre todos los hombres como el aire y la luz. Conforme a esta primitiva ley natural, nadie goza de particular derecho sobre nada y todo pertenece a todos. Ningún hombre, en un gobierno establecido, puede apoderarse de nada. Es entonces cuando aparece el derecho de propiedad. En general, todo derecho proviene de la autoridad legitimamente constituida, y de esta forma nadie puede apoderarse de nada, ni tomar nada por la fuerza" (120).

En el artículo I del Libro II de la "Política", Bossuet se plantea el tema de: "Por quién ha sido ejercida la autoridad desde el origen del mundo", a lo que responde en la proposición II: "Dios ha ejercido su poder y autoridad sobre los hombres. Así lo hizo desde el principio del mundo. En aquel tiempo era el único rey de los hombres, y los gobernaba directamente" (121).

"Dios, al poner en nuestros padres una imagen del poder por el cual lo ha creado todo, les ha transmitido también una imagen del poderío que tiene sobre sus obras. De ello podemos inferir que la primera idea de mando y autoridad humana les vino a los hombres por medio de la autoridad paterna" (122).

"Los primeros descendientes de Adán disfrutaban de larga vida, como lo atestigua no sólo la Escritura, sino también las antiguas tradiciones, y sólo comienza a decaer la duración de la vida humana después del diluvio, al producirse grandes alteraciones en toda la naturaleza. Gran número de familias se vieron reunidas, por este motivo, bajo la autoridad de un solo patriarca, y esta unión de tantas familias tuvo algún parecido con un reino" (123).

"Los hombres que habían visto, como ya se ha dicho, una imagen del reino en la unión de varias familias, bajo la dirección de un padre común, y que habían disfrutado paz con esta forma de gobierno, se apresuraron a fundar asociaciones de familias, bajo reyes que ocupasen el lugar que habían ocupado los

patriarcas. Los antiguos pueblos de Palestina llamaban a sus reyes Abimelec, que significa: Mi padre el rey..., los reinos formados por conquista son antiguos, puesto que comienzan poco después del diluvio, bajo Nemrod, nieto de Cam" (124).

Al leer estas proposiciones del Libro II de la "Política", advertimos una gran similitud entre lo dicho por Bossuet en 1679, fecha de la redacción de este libro, y lo escrito por Filmer en el "Patriarca". Filmer nos dice: "No sólo hasta el diluvio, sino también después de él, este poder patriarcal continuó, como lo prueba en parte el nombre mismo de patriarca. Noé repartió el mundo entero entre sus hijos... La mayoría de las naciones civilizadas de la tierra se esfuerzan en poner en claro su descendencia de alguno de los hijos o sobrinos de Noé que se esparcieron por todas partes después de la confusión de Babel: en esta dispersión encontramos, indudablemente, el establecimiento del poder real en todos los reinos del mundo... Nemrod fué el autor y primer fundador de la monarquía... Las más grandes monarquías fueron formadas originariamente por la unión de grandes familias..." (125).

Sir Robert Filmer escribió el "Patriarca" en 1640, pero no se publicó hasta 1680, es decir, treinta años después de su muerte, y después, por tanto, de la redacción de los seis primeros libros de la "Política" de Bossuet, por eso, nos sorprende la gran similitud entre ambos textos. A este respecto cabe citar la opinión de P. Laslett, en su estudio crítico sobre la obra de Filmer (Patriarcha and Other Political Works of R. Filmer, Oxford, 1949), recogida por Rafael Gambra en su estudio preliminar al "Patriarca", en donde se hace cuestión de la extraña importancia que en su época tuvo el "Patriarca" y de que su eco llegue, a través de Bossuet, de Maistre y de tantos otros autores, hasta nuestros días (126).

Siguiendo con la exposición de Bossuet, y resumiéndola, diremos que los hombres, movidos por un sentimiento de

solidaridad fundado en la comunidad de suelo y de lengua, consideraron la posibilidad de ampliar esta sociedad sometiéndose a una autoridad con un poder análogo al del jefe de familia. La unidad del pueblo se produjo cuando el ciudadano renunció a su derecho y lo transfirió al magistrado. La autoridad del gobierno fué la base sobre la que se estableció aquella unidad entre los hombres. Por tanto, al mismo tiempo que se creó el gobierno, se creó el pueblo, como cuerpo organizado.

¿Cuál es el alcance jurídico de la institución del gobierno? La respuesta a esta cuestión nos lleva a plantearnos el problema del fundamento del poder en el pensamiento de nuestro autor.

Bossuet expresará sus argumentos en la "Política" y los desarrollará posteriormente en la "Quinta Advertencia", atacando la doctrina del ministro Jurieu, con ello, no sólo se enfrentarán las concepciones de dos hombres, sino también, las de dos escuelas.

III.1.2.- EL FUNDAMENTO DEL PODER.

Al abordar la cuestión del fundamento del poder en Bossuet sería conveniente a nuestro juicio, y como cuestión previa necesaria, trazar un brevísimo esquema sobre las corrientes doctrinales sostenidas por la filosofía política y con las que nuestro autor se encuentra a la hora de pronunciarse sobre este tema.

Tengamos en cuenta a este respecto que Bossuet tiene concebidas en su mente todo un conjunto de ideas políticas desde muy temprana edad y que su sistema se encuentra en embrión ya en sus antiguos sermones sobre "Los deberes de los reyes", 1662, y sobre "La justicia", 1666. Que posteriormente, en la época del preceptorado, concreta todo su pensamiento en la elaboración de los seis primeros libros de la "Política". Que más tarde, en una

de sus múltiples querellas, la que mantuvo contra Jurieu, al refutar en su "Quinta Advertencia" las tesis de este ministro, nos ofrece nuevos aspectos de incomparable ciencia política que desarrollan y puntualizan sus posiciones anteriores. Que por último, y poco antes de su muerte, reelabora todo su sistema, sin una sola contradicción, al corregir y añadir los últimos cuatro libros a su "Política". Todo ello sin olvidar un buen número de cartas, en particular "La instrucción dada a Luis XIV" de mayo de 1675, y otra carta del mismo año, en las que Bossuet define de forma más precisa y práctica los deberes de los reyes; la "Défense de l'histoire des variations contre le ministre Basnage"; y el "Panegírico de Santo Tomás de Cantorbéry", de 1668, obras y trabajos en los que a su vez trató, del mismo modo, diversas cuestiones de índole política.

Nuestro propósito en este capítulo es el estudio del fundamento del poder en Bossuet, para ello, y una vez que conozcamos su pensamiento, lo pondremos en relación con las teorías absolutistas y, posteriormente, con las tesis sostenidas sobre esta cuestión por los componentes de la Escuela española del siglo XVI o Escuela de Salamanca.

PRINCIPALES POSICIONES DOCTRINALES

Se puede afirmar que casi todas las discusiones políticas del siglo XVI tenían como punto de partida la Reforma. Se puede afirmar, también, que la mayoría de las del siglo XVII se referían directa o indirectamente a la revolución de Inglaterra. Hobbes la combate y Locke la defiende; y sobre la misma cuestión pugnan Filmer y Sidney, Bossuet y Jurieu. Sin embargo, los pensadores en el siglo XVII tienden, más que en el precedente, a la pura especulación; la política se esfuerza por olvidar las pasiones del momento, se eleva hasta los principios puramente filosóficos, descubre mediante el análisis el origen de la sociedad y del derecho, y mide por este medio el poder del gobierno. En cambio, la filosofía en el siglo XVII, al menos en

Francia, es muy discreta respecto a la política, ya que los filosófos procuran evitar el tratamiento de los principios sobre los que descansan la sociedad y el Estado.

Las principales posiciones doctrinales sostenidas por la filosofía política de la cultura occidental, y, con las que Bossuet se encuentra a la hora de pronunciarse sobre el fundamento del poder, son las siguientes:

a) La teoría monarcómaca. Corresponde al siglo XVI. Nace como reacción contra la monarquía absoluta. Es de orientación radicalmente democrática. Atribuye el poder político a la comunidad o al pueblo, y o bien niega en absoluto la licitud de la monarquía, o sólo admite el régimen monárquico si el poder de juzgar está confiado a un cuerpo de jueces, independientes e inamovibles, y si el de legislar es ejercido por el pueblo. El nombre de monarcómacos les fué dado por un defensor del absolutismo monárquico de derecho divino: Guillermo Barclaius; porque el argumento más importante de esta Escuela era el derecho de resistencia contra el rey, al que el pueblo declaraba tiránico, hasta el extremo de legitimar la muerte dada al mismo con el fin de liberar de su yugo a la comunidad. Sus representantes principales son protestantes, como Buchananus, Stephanus Junius Brutus (pseudónimo), Hotman, Teodoro Beze, Althusius, etc. Pero también hubo monarcómacos católicos, como Salamonius, Roussaeus (pseudónimo) y Boucherius.

b) Como reacción contra la teoría monarcómaca surgió la teoría del legitimismo monárquico sobrenaturalista, para la cual la instauración y la atribución del poder a los reyes obedece a un acto divino de carácter sobrenatural. Es la teoría oficial de la monarquía francesa que defendió Luis XIV en sus "Mémoires", y posteriormente Luis XV en el "Preámbulo del edicto de diciembre de 1770". Su principal teórico es Bossuet.

Bossuet defiende en Francia la misma causa que Hobbes había

mantenido en Inglaterra: la del poder absoluto; pero la sostiene mediante otros principios. La diferencia entre los dos sistemas que, no obstante, contienen muchos principios semejantes y tienen como propósito común la defensa de la monarquía absoluta, estriba en que Hobbes propugna el absolutismo sin hacer la menor apelación al derecho divino de los reyes, con argumentos puramente racionales y positivos. Podemos afirmar que Hobbes, en su "Leviatán", 1651, partiendo de un riguroso mecanismo psicológico, pretende cimentar el carácter absoluto del gobierno monárquico sobre bases naturalistas contractuales, puramente humanas, llegando al mismo resultado al que posteriormente llegaría Locke en su "Ensayo sobre el gobierno civil", 1690, el cual, apoyado en el sistema empirista de su "Ensayo sobre el entendimiento humano", anticipado en su "De intellectu humano", fundamenta la solución liberal y niega el carácter absoluto del poder real. Uno y otro, a diferencia de Bossuet, con distinta intención y parecidos principios, suprimen todo fundamento histórico-sagrado en la monarquía, esto es, la secularizan.

c) La teoría de la Escuela española acerca del poder -a la que dedicaremos una especial atención al finalizar este capítulo- se produce como reacción y corrección de las principales concepciones imperantes en la época, principalmente, frente a la teoría absolutista del legitimismo divino de los reyes y a la posición ultrademocrática de los monarcómacos, superando y rectificando ambas corrientes. La primera era autocrática y la segunda, como ya hemos indicado, ultrademocrática.

Cabe señalar dos tendencias dentro de la Escuela española, sin detrimento de la unidad de doctrinas: dominicos y jesuítas. Entre los primeros se encuentran: Francisco Vitoria, Domingo de Soto, Bartolomé Medina, Melchor Cano, Domingo Báñez. Entre los segundos se encuentran: Juan de Mariana, Francisco Suárez, Pedro de Fonseca, Luis de Molina, Gabriel Vázquez, Gregorio de Valencia, Juan de Salas y Rodrigo de Arriaga. Todo ello sin olvidar al obispo de Toledo Diego de Covarrubias, al cononista

navarro Martín de Azpilcueta y al franciscano Fray Alfonso de Castro.

d) La teoría del derecho divino de los reyes tuvo una manifestación más sutil a comienzos del siglo XVIII, encontrándose expuesta por Fénelon, primero discípulo y, más tarde, adversario de Bossuet. Teoría que, a su vez, fué defendida por De Maistre y De Bonald en el siglo siguiente, después de la Revolución francesa, como ideología de la contrarrevolución. Según estos autores, aun cuando Dios no se valga de medios sobrenaturales para establecer reinados, éstos son, en definitiva obra suya, pues los hombres y sus actos son como instrumentos ciegos que actúan, sin conciencia de los fines a que cooperan, para cumplir los designios de la Providencia.

e) También en Francia, en el siglo XVI o inicios del XVII, se sostuvo otra curiosa tesis, que podemos llamar teoría territorial del poder. Su representante fué Loysseau, en su "Traité des seigneuries", 1608. Es esta concepción reflejo de una mentalidad feudal. El poder es atribuído al territorio, y quienes consiguen el dominio sobre éste serán los legítimos titulares del poder. Por tanto, en la monarquía, el rey; en las aristocracias, un grupo, y en las democracias, todo el pueblo. Esta doctrina es, en el fondo, ecléctica.

El jurista Charles Loysseau, abogado del parlamento de París, fallecido en 1637, escribió, además de la indicada, dos obras fundamentales: "Traité du droit des offices", y "Traité des ordres et simples dignitéz". Expuso en ambas un sistema bien coordinado, cuyo propósito esencial era probar la igualdad político-social de la burguesía y la nobleza, elevando teóricamente a la burguesía al mismo nivel que la nobleza en el Estado, ya que la burguesía ocupaba los cargos de la administración pública.

f) La Fronda. Durante el período comprendido entre los años 1648

y 1652 se produjeron en Francia una serie de disturbios que, si bien no establecieron una doctrina política original ni crearon una nueva forma de gobierno, interrumpieron, durante esos años, la evolución de la teoría absolutista, la cual encontraría su fórmula definitiva, un poco más tarde, bajo el gobierno personal de Luis XIV.

Las causas que la provocaron se debían, en cierta medida, a la situación económica por la que atravesaba el país y a la mala administración de Mazarino y sus agentes. El déficit creciente del tesoro contribuyó a la pobreza general del reino y la "talla" se convirtió en un impuesto insoportable. Los daños terribles de la guerra recayeron sobre los campesinos y provocaron una gran miseria en numerosas regiones. A esta situación se sumaron las aspiraciones liberales del Parlamento que, respaldado por la burguesía parisina, pretendió limitar y controlar la autoridad real, reclamando garantías sobre la libertad individual y garantías en el ámbito financiero, siendo su preocupación esencial incrementar su importancia y atribuirse poder político.

Es preciso hacer notar que el Parlamento y la burguesía, por un lado, y los grandes Señores, por otro, constituyen durante la Fronda dos elementos distintos, cuyos móviles eran demasiado diferentes para que hubiese una armonía perfecta. Hubo, pues, dos movimientos sucesivos: la Fronda de los Príncipes empezó cuando la Fronda Parlamentaria ya había perdido su fuerza.

La prensa fué extraordinariamente activa durante la Fronda. Miles de panfletos vieron la luz desde 1648 a 1652. Se les denominaba las "Mazarinades" y en ellas se pretendía ridiculizar al impopular ministro. Sin embargo, entre la gran cantidad de folletos, la mayor parte anónimos, destacan algunas obras, de un alcance más general, y en donde podemos encontrar esbozadas las ideas políticas que la insurrección originó (127).

Los problemas económicos y sociales no preocuparon en gran

manera a los autores de las "Mazarinades", si bien, hay algunos escritores que describen el sufrimiento de las clases populares y ven en ello la causa de los disturbios. Este es el motivo que desarrolla la "Décision de la question du temps - Decisión sobre la cuestión del tiempo", fechada a 19 de febrero de 1949: "El pueblo, ya reducido a la miseria bajo Richelieu, conoce ahora la desesperación más profunda; por todas partes, desórdenes, violencias, encarcelamientos arbitrarios de personas que no pueden pagar la talla" (128).

No obstante, la mayoría de los libelistas no van más allá de las consideraciones puramente políticas, y no pretenden cambiar la forma de gobierno, ni siquiera atentan contra la familia real. Los "Souhaits de la France à Monseigneur le Duc d'Angoulesme - Deseos de Francia a Monseñor el Duque de Angulema" especifican en qué se diferencia la Fronda de los disturbios del siglo XVI. La Liga tenía por meta "la usurpación de la monarquía"; en la presente guerra civil, por el contrario, "se lucha por mantener la autoridad soberana, se persigue la felicidad pública".

Pero, a pesar del respeto que se muestra en estos escritos por la autoridad real, hay una condena unánime del despotismo. El rey no puede disponer, libremente, ni de la vida ni de los bienes de sus súbditos. "¿Es el rey dueño de la vida de sus súbditos?", pregunta el "Catéchisme des parsans" (129). "Si, pero con la condición de conformarse con las leyes infalibles de Dios, y no de la manera que lo entiende Maquiavelo en su política". "¿Puede el rey disponer, según su criterio, de los bienes de los particulares? De ninguna forma, contesta el Catecismo, son concepciones impías y abominables, que ni siquiera podrían ser aceptadas ni autorizadas entre los pueblos más bárbaros y que han sido inventadas desde hace algunos años por aprovechados, lujuriosos y avaros con el fin de que sirvieran de pretexto al robo y a la violencia, y que han originado todos los disturbios y sacudidas que, desgraciadamente, conocemos ahora" (130).

El rey, sin duda, tiene derecho a percibir impuestos, pero con la condición de respetar "el orden de la justicia cristiana"; no puede considerar todo el reino, ni los bienes de sus súbditos como si formaran parte de su dominio particular. Un principio se impone: "Nuestros reyes tienen su propiedad separada de la de sus súbditos" (131). La misma doctrina aparece en la "Lettre d'avis à M. M. du Parlement": "Debemos dedicar nuestras vidas y nuestros bienes al servicio del soberano, pero éste no puede disponer de ellas según su voluntad" (132). Y, tomando la distinción que efectuó Bodino, el autor de la "Carta" declara que Francia no es una monarquía señorial, sino una monarquía real "donde el Príncipe está obligado a obedecer las leyes de Dios y en donde su pueblo, obedeciendo las suyas, permanece en la libertad natural y conserva la libre posesión de sus bienes".

Declarar que existen leyes que el poder real no puede infringir, es rechazar, en suma, la doctrina absolutista. La "Raisonnable plaintif sur la dernière Déclaration du Roy - Razonable queja sobre la última Declaración del Rey", de 19 de agosto de 1652, afirma que "el poder absoluto no es compatible con nuestras costumbres cristianas, ni francesas". "Yo sostengo, dice el autor, que el poder absoluto debe ser rechazado, y que las leyes fundamentales del Estado no autorizan a los Reyes a desposeer a los súbditos de sus bienes ni de sus honores, con el fin de fortalecer su poder" (133). El "Manuel du bon citoyen ou bouclier de défense légitime contre les assauts de l'ennemi - Manual del buen ciudadano o el escudo de defensa legítima contra los ataques del enemigo", de 22 de marzo de 1649, dice: "El cuerpo social no reside enteramente en la persona del rey. Este es la cabeza, verdaderamente, pero los restantes órganos y miembros tienen su papel en la vida política. Los pueblos han dado a sus jefes la principal función del gobierno, pero nunca abdicaron enteramente de sus derechos, ni se convirtieron en esclavos o en seres insensibles o estúpidos como troncos de madera. El poder absoluto e infinito pertenece solamente a Dios" (134).

Todas estas ideas expuestas por los escritores de la Fronda están muy próximas a la teoría del contrato, y, aunque no utilizan el término, conciben claramente su contenido al pretender la existencia de compromisos mutuos entre el soberano y su pueblo. La "Raisonnable plaintif" declara que la monarquía francesa nace de una elección: Hugues Capet "fué elegido por los estados de Francia para reinar con justicia y según las leyes del país; lo juró cuando fué consagrado; por consiguiente, ha transmitido el reinado a su posteridad con esta misma condición" (135). Durante la consagración, dice la "Lettre d'avis à M. M. du Parlement", los reyes juran observar las leyes fundamentales del reino y proteger a sus súbditos "según Dios y la razón", y "gracias a este juramento, los pueblos están obligados a obedecerles como a Dioses sobre la tierra" (136).

Algunos escritores consideran incluso que los derechos de los pueblos son superiores a los de los reyes. Es el caso de François Davenne en su tratado titulado "De la puissance qu'ont les rois sur les peuples et du pouvoir des peuples sur les rois", de 1650, donde se dice: "los reyes no hacen los pueblos, son los pueblos los que hacen los reyes; los príncipes son lo que los hombres quieren que sean". La "Politique du temps", que data también de 1650, declara que los pueblos son "electores de sus príncipes", que los magistrados son creados por los pueblos, y no los pueblos por los magistrados. La consecuencia que se deriva es la posibilidad de destituir al principe si no cumple con sus compromisos. Si el soberano abusa de su poder, no hay obligación de cumplir el primitivo pacto: "Desde que un Rey, dice la Lettre d'avis escrita el 4 de marzo de 1649, abusa del poder que Dios le da y contraviene su deber, deja de ser Rey y los súbditos de ser sus súbditos" (137). Si el rey, usando violencia, se dice en la "Raisonnable plaintif", intenta imponer tratos injustos a los súbditos, "se pierde el respeto por parte del pueblo, y el Príncipe, despojado de toda caridad, no ofrece justicia ni protección, por tanto, el vínculo mutuo se disuelve: no hay ni Príncipe ni súbditos; se vuelve a la primitiva situación. La

forma de gobierno cambia totalmente". La monarquía se transforma en aristocracia, o en estado popular, o se transfiere la corona a otra familia por parte del pueblo (138).

Podemos constatar que en el conjunto de ideas expuesto anteriormente se encuentra plasmada la teoría de la soberanía popular, pero observamos, también, que por los diversos autores no se expresan, quizás por no percibirlas todavía, todas las consecuencias que se derivarían de este principio. Por otra parte, en lo referente a la cuestión de los límites al poder del soberano, las "Mazarinades" no nos muestran suficiente precisión. La "Lettre d'avis" nos indica que antes de Luis XI los reyes no percibían ningún impuesto de sus súbditos sin el consentimiento de los Estados y sin la autorización del Parlamento. Es el Parlamento quien debe ser el verdadero protector del pueblo (139). La misma idea aparece en "L'Avis au Parlement": la misión del Parlamento consiste en mantener a la monarquía dentro de sus límites y en obligar al cumplimiento de las leyes; los magistrados tienen la facultad de "oponerse a los abusos que se cometan con el pueblo" (140). En el "Discours sur la députation du Parlement à M. le Prince de Condé", de 16 de abril de 1649, se declara que la autoridad real está "atemperada por la autoridad de los Parlamentos" (141); si el absolutismo destruye este límite, se destruirá la única protección de la libertad pública. Podríamos afirmar, en suma, que los escritores de la Fronda ven en el Parlamento el único recurso capaz de ejercer un control eficaz sobre el poder real.

Pese a que la mayoría de los escritores en la época de la Fronda eran, como ya indicamos, anónimos, no podemos dejar sin mención al cardenal de Retz y a Claude Joly, que fué sin duda el que expresó con más claridad todas las aspiraciones liberales de la época.

Las doctrinas que defendió el cardenal de Retz en sus "Mémoires", son las que sostendrán más adelante Fénelon y

Montesquieu, a saber: las de una monarquía templada por leyes y limitada por instituciones independientes. Pero de Retz no se apoya, como los publicistas del siglo XVI y los del XVIII, en el principio de la soberanía del pueblo, ni su política se parece a la de Locke ni a la de Rousseau, ni tampoco basará sus teorías en el derecho natural, ni en el derecho abstracto, sino que las fundamentará en la historia y en las leyes generales de la experiencia y de la prudencia humana. Considera, en sus "Memorias", que "en Francia la libertad es lo antiguo y el despotismo lo nuevo", por ello, combatirá el despotismo con una elocuencia semejante a la que Bossuet pondría más tarde en defenderlo: "Nada más hay que Dios, dice de Retz, que pueda subsistir por sí mismo. Las monarquías mejor establecidas y las más autorizadas, no se sostienen sino por el concurso de las armas y las leyes juntamente; y esta conjunción es tan necesaria que las unas no se pueden mantener sin las otras. Las leyes desarmadas caen en el desprecio; las armas que no están moderadas por las leyes caen pronto en la anarquía... El imperio romano, puesto en almoneda, y el imperio otomano expuesto a la cuerda todos los días, muestran con caracteres bastante sangrientos el error de los que no hacen consistir la autoridad más que en la fuerza". De Retz declara "que los reyes de Francia no han sido siempre absolutos y que su autoridad ha sido templada por las costumbres recibidas y depositadas, en un principio, en las manos de los Estados generales y después en las del Parlamento" (142). Por tanto, de Retz rechaza la doctrina absolutista de los reyes al someter a éstos al imperio de la ley.

Claude Joly era nieto por parte de madre del escritor Antoine Loisel e hijo de un teniente general de la gendarmería. Nació en 1607 e ingresó en una orden religiosa a los 24 años, llegando a ser predicador en Notre-Dame de Paris. Aunque vivió hasta 1700, sus obras políticas fueron escritas en la época de la Fronda: el "Codicille d'or - Codicilo de oro", escrita 1652 y publicada en 1665; y el "Traité des restitutions des grands - Tratado de restituciones a los grandes", publicada en 1665 sin

nombre de autor. Su obra más importante apareció en 1652, cuando terminaba la Fronda, y solamente la lectura del título nos indica que las preocupaciones de la época no pasaron desapercibidas para Joly: "Recueil de Maximes véritables et importantes pour l'institution du Roy contre la fausse et pernicieuse politique du Cardinal Mazarin, prétendu surintendant de l'éducation de Sa Majesté". La obra fué rebatida por Châtelet, abogado del rey, el cual consiguió extraer trece propuestas que consideró subersivas, por lo que el libro fué condenado a la hoguera. Sin embargo, en 1663 apareció una nueva edición a la que Joly añadió dos "Cartas apologéticas", con las que pretendía refutar y responder a los argumentos esgrimidos por Châtelet.

En el Prefacio de su obra "Recueil de Maximes", Claude Joly afirma que no ha querido mostrarse como un rebelde: "Tuve la intención, a través de mi pequeño poder, de ser útil a mi príncipe y a su Estado. Los que me conocen saben muy bien que no soy ni rebelde ni republicano". Declara que pertenece a una familia de monárquicos que siempre combatieron la Liga y que han contribuído, por su parte, al advenimiento de Enrique IV; como francés y cristiano, añadiendo, "juro solemnemente amar y honrar a mi Rey como a la imagen viviente de Dios sobre la tierra". No quiere, por tanto, que le consideren como un revolucionario; al contrario de aquellos que en esta época se oponen a la teoría absolutista, Joly aparece como el defensor de las antiguas costumbres y solicita volver de nuevo a las instituciones fundamentales de la monarquía.

Pero, la primera cuestión que se plantea, al igual que tantos otros antes y después que él, es conocer el origen de la autoridad real. Su respuesta es muy clara: son los pueblos los que han instituído a los reyes. "Para los que están mal informados, parece ser que los pueblos hayan sido creados para los Reyes, pero es todo lo contrario, los Reyes han sido creados para los pueblos. Ya que, en todo tiempo, hubo pueblos sin Reyes, pero nunca Reyes sin pueblos". Como los pueblos no pueden vivir

sin justicia, los reyes han sido establecidos para administrarla: "es la ausencia y la necesidad, reconocida por el pueblo, de tener justicia lo que les ha resuelto a constituir sobre sí a los reyes para recibirla de su mano". De esta forma, es el pueblo el que primitivamente poseía la soberanía; despojándose de ella en provecho del rey; el príncipe tiene, por tanto, su autoridad del pueblo: es del pueblo de quien recibe el poder de mandar (143).

¿Qué sucede con el principio del derecho divino de la realeza? Claude Joly pretende que no está en contra de su teoría: "el hecho de que los Reyes hayan recibido su poder de los pueblos, no significa que no lo hayan recibido inmediatamente de Dios". Dios aprueba esta transferencia de la soberanía, y "el Príncipe goza de su autoridad gracias a esta aprobación divina". Incluso los oficiales reales participan de la autoridad divina y cualquiera que se oponga a los poderes temporales se opone a la voluntad de Dios (144). El abogado Châtelet condenó esta doctrina en nombre del derecho divino y Claude Joly, por su parte, en su "Lettre apologétique" refutó los argumentos de Châtelet desarrollando su primitiva idea. Dios es ciertamente la causa general, pero Dios, para producir los efectos que le place en el orden de la naturaleza, se sirve de causas secundarias: "así, los pueblos son los autores y los verdaderos causantes de las diferentes formas de gobierno que han establecido sobre ellos; y los magistrados, sean reyes, sean cónsules, sean dictadores, tienen su elección y autoridad del pueblo, según las diferentes condiciones y estipulaciones bajo las cuales éstas les hayan sido entregadas" (145).

De este origen del poder soberano derivan precisamente las leyes fundamentales del reino, leyes inviolables que el soberano está obligado a respetar. La primera es el orden de sucesión al trono. Originariamente, hubo una elección del príncipe, después se estableció una ley inmutable de sucesión. Joly admite que el reino de Francia no es hereditario, sino sucesorio. El heredero puede alienar su herencia, el sucesor no: "aunque no hayan

elecciones efectivas para nuestros reyes, existe al menos una sucesión que les obliga a las leyes inmutables del Estado y a la policía establecida por sus antecesores según el consentimiento de los pueblos" (146).

Del origen del poder real aparece, además, una segunda ley fundamental: ya que la autoridad nace del pueblo, el rey no tendrá un poder sin límite: "El poder de los Reyes, dicen les Maximes, no es absoluto y sin límites... Está limitado y tiene un fin, por lo tanto, no pueden disponer de sus súbditos según su voluntad" (147). El rey no puede atentar contra los derechos individuales de sus súbditos. Hay una especie de pacto entre el soberano y los particulares. A este respecto, Joly, invocando la autoridad de Gerson, llega a reconocer a los súbditos el derecho de insurrección en el supuesto de que se violen por el rey todas las condiciones del pacto: "Gerson dice abiertamente que, como los pueblos deben fidelidad, asistencia y servicio a su Rey, también los Reyes, tienen que ofrecer su protección a sus pueblos, añadiendo que, si un príncipe castiga de hecho a su pueblo, manifiestamente, obstinadamente, sin razón y sin causa, puede dar lugar a la Ley natural por la que se permite rechazar la fuerza por la fuerza" (148). El rey tiene, por tanto, deberes, y especialmente el de respetar los derechos de sus súbditos y el de garantizarles la justicia: "Un príncipe, dice Joly, hace a su reino fuerte y poderoso a través de la justicia" (149); la compensación de los deberes de los reyes se encuentra en la obediencia de sus súbditos.

Claude Joly es claramente un liberal. Defiende con fuerza el principio de la libertad individual, pero, en lo que se refiere a la aplicación práctica de este principio, sus ideas aparecen un tanto confusas. Condena la "justicia por comisarios" y las comisiones extraordinarias de las que abusó tantas veces Richelieu. Por otro lado, se muestra favorable, en cierta medida, a la libertad de prensa, declarando que permite al rey estar informado sobre todo lo que ocurre. Sería exagerado pretender que

Joly ha defendido la libertad de conciencia, pero sí se muestra partidario de la tolerancia religiosa: en les "Maximes" se queja del "gran rigor y severidad que los Valois habían ejercido sobre la religión presumiblemente reformada" (150).

Otra de las cuestiones que llamaron su atención fueron los impuestos, asunto que, como ya vimos, preocupó bastante a la opinión pública durante la Fronda. Podemos leer en les "Maximes", que los reyes no tienen la facultad de exigir impuestos a los súbditos sin su consentimiento, ya que "no son dueños absolutos de sus vidas ni de sus bienes; aquello que nos pertenece no es suyo, y no tienen derecho a tomarlo". La historia muestra que cualquier tasa nueva debía ser sometida a los Estados (151). El "Traité des restitutions des grands" insiste aún más sobre esta cuestión: "Cuando el Príncipe quiere imponer nuevos impuestos sobre sus súbditos libres, tiene que someterse a las leyes y formas antiguas de su Estado que son siempre inmutables y que no pueden ser modificadas bajo ningún pretexto" (152).

Como el rey no es dueño ni de la vida ni de los bienes de sus súbditos, no podrá, por su propia autoridad, decidir la guerra. La guerra es, en general, un acontecimiento desastroso; se provoca, frecuentemente, por intrigas cortesanas y en muchas ocasiones podría evitarse. Los reyes no deben declarar la guerra más que en caso de necesidad absoluta y después de haberlo consultado con sus súbditos: "si la guerra es inevitable, el príncipe tendrá que emprenderla después de muchas reflexiones y de haber sido aconsejado por los Estados del reino o por el Parlamento" (153). De las ideas expuestas por Joly se desprende que la autoridad real debe estar limitada por los Estados y el Parlamento. El Parlamento, en defecto de los Estados y ante la posible dificultad de restaurarlos, se convierte en el órgano de representación de las antiguas libertades. Es al Parlamento al que corresponde hacer cumplir las leyes por mediación del rey, el cual no puede violarlas sin convertirse en tirano y, además, garantizar que se imparta justicia e impedir que se comentan

actos contrarios al derecho (154).

Diremos, por último, que Claude Joly al examinar las relaciones entre Iglesia y Estado se muestra partidario incondicional de las libertades de la Iglesia galicana: "para asegurar el triunfo, conviene, ante todo, reformar los abusos de la Iglesia, colocar en los cargos eclesiásticos a personas virtuosas y capaces, obligando a los obispos a la residencia. Pero nada sería más eficaz que reestablecer las elecciones, tal y como existían antes del Concordato" (155). Joly vuelve a invocar, incluso en esta materia, el establecimiento de las antiguas instituciones.

La idea que domina toda la doctrina política de Joly es la de que el despotismo es contrario a todas las tradiciones del reino, que su desarrollo es relativamente reciente y que su progreso se debe a la obra de algunos ministros que han soñado, exagerando los caracteres de la autoridad real, en extender su propio dominio (156).

No podemos considerar a Claude Joly como un revolucionario ya que lo que verdaderamente pretende es implantar de nuevo las costumbres tradicionales francesas. Pero, por el hecho de cuestionar los principios en los que se fundamentan las instituciones de su época, podemos considerarlo como precursor de los escritores que contribuyeron a destruir el Antiguo Régimen.

La obra de Claude Joly, del cardenal de Retz, de François Davenne y les "Mazarinades" fueron necesarias para que reapareciera, en vísperas del apogeo absolutista, la teoría liberal, y para que después del gobierno despótico de Richelieu, se defendiera abiertamente el principio de la soberanía popular y la teoría del contrato, si bien, es preciso significar que a partir del 7 de septiembre de 1651, fecha de la moyoría de edad de Luis XIV, se aprecia un cambio notable en la que podríamos llamar "agresividad" inicial de estos escritores, particularmente

en la obra del cardenal de Retz, al tener éstos fundadas esperanzas en la nueva etapa que comenzaba con el advenimiento del joven monarca.

La Fronda, sin lugar a dudas, pudo haber conducido a la monarquía al establecimiento de un régimen liberal, si la ambición de sus dirigentes, desposeídos de sentido político, no hubieran rebajado hasta el nivel de una intriga lo que sin duda hubiera sido una revolución. Sus intereses personales y su impotencia desacreditaron la libertad que propugnaban y favorecieron la causa del poder absoluto. Desde entonces, una monarquía sin límites y sin obstáculos constituyó el gobierno de Francia (157).

CONCEPTO DE SOBERANIA.

Los teóricos del absolutismo, al igual que todos aquellos que emprendieron el estudio de las diferentes cuestiones de derecho público, se han encontrado a lo largo de su camino con un problema crucial, latente en el seno de cualquier sistema, siempre agitado, casi nunca resuelto. Nos referimos, claro está, a la cuestión fundamental de las bases de la soberanía o del origen del poder.

Debemos a Bodino el concepto de soberanía. Consideró preciso formular esta definición, señalando que antes que él nadie la había realizado, e incluso llegó aún más lejos al efectuar una neta distinción, también por primera vez, entre soberanía y gobierno.

Juan Bodino que formaba parte del partido de los Políticos a cuya cabeza figuraba el canciller Miguel de l'Hôpital, recogería en su monumental "República", al igual que hicieran, simultáneamente, sus correligionarios, el desafío del monarcómaco protestante Francisco Hotman, el cual, en 1573, después de la

matanza de la noche de San Bartolomé, arrojó desde Ginebra sobre Francia un libelo que pronto fué célebre: la "Franco-Gallia". Según el autor, los antiguos reyes de Francia debían su corona a la elección, eran elegidos para ser reyes bajo ciertas leyes y condiciones que les limitaban, y no como tiranos con un poder absoluto, excesivo e infinito. El pueblo podía, pues, quitar la corona a quien no respetaba las condiciones establecidas. Una realeza revocable no era una realeza absoluta, sino un gobierno mixto, el mejor tipo de gobierno, según Hotman: el que asocia y atempera el triple elemento real, aristocrático y popular, y en el cual la aristocracia sirve de intermediario nato entre la autoridad real y la autoridad popular, naturalmente enemigas. Esta obra, de tipo constitucional, dirigida a demostrar, valiéndose de datos históricos, que la monarquía absoluta constituía una innovación contra la práctica medieval, y que el poder real, en Francia, había estado siempre sometido a la Asamblea de los tres estados, de la cual el rey era simple mandatario, no fué la única corriente doctrinal que se opuso al absolutismo monárquico, ya que, un año más tarde, se propugnó otra doctrina de carácter iusnaturalista, según la cual, el absolutismo era contrario a las normas jurídicas universales. Esta segunda doctrina fué formulada por Teodoro de Beza, el biógrafo de Calvino, quien en su obra "Le droit des magistrats sur les sujets", de 1574, defendió la existencia de límites al poder real, sobre la base del argumento de su institución humana al servicio de los fines sociales.

Bodino en "Les six livres de la République", de 1576, que puede ser considerada como la summa jurídico-política del siglo, define la soberanía con estas palabras: "Es el poder absoluto y perpetuo de una república" (158). Por república entiende Bodino la cosa pública, la comunidad política en general, y no una forma de gobierno opuesta a la Monarquía o al Imperio. Se coloca no en el plano de los hechos, sino en el de la legitimidad: la comunidad política es un gobierno recto. La potestad soberana está considerada como inherente a la noción misma de comunidad

política. Poco después añadirá: "Es necesario que quienes son soberanos no estén de ningún modo sometidos al imperio de otro y puedan dar ley a los súbditos y anular o enmendar las leyes inútiles; esto no puede ser hecho por quien está sujeto a las leyes de otra persona. Por esto se dice que el príncipe está exento de la autoridad de las leyes" (159). Precisamente en la facultad de dar y anular la ley, reside el primero y el más importante de los atributos de la soberanía. El resto de las características de la soberanía se encuentran comprendidas en aquella facultad.

Si contemplamos la soberanía o el poder bajo un punto de vista elemental, podríamos afirmar que se trata de una autoridad que manda y ante la cual nos sometemos. Poco importa la forma que adopte esta autoridad. La simple constatación del hecho en sí es suficiente para que nos planteemos, de forma inmediata, la cuestión del fundamento de esa autoridad.

¿En virtud de qué título existe el poder? ¿Cuál es su origen? ¿Cómo se justifica el derecho de mandar para los gobernantes y la obligación de obedecer para los gobernados?

Son todas estas cuestiones las que constituirán el eje principal de las disputas doctrinales, ampliamente debatidas, entre católicos y protestantes, y que, a su vez, llamaron poderosamente la atención del obispo de Meaux.

De entre las diversas posiciones doctrinales existentes en la época que estudiamos, y en lo que se refiere a la fundamentación del origen del poder, cabe que distingamos, inicialmente, dos teorías.

La primera, estaría constituída por aquellos que ven en el poder público una institución divina: la instauración y atribución del poder a los reyes obedece a un acto divino de carácter sobrenatural. Es la tesis mantenida por los partidarios

de la doctrina teocrática.

La segunda, estaría compuesta por los que consideran que el poder público se estableció mediante la voluntad y el consentimiento de los pueblos. Es, según los distintos pensadores, la concepción democrática o doctrina de la soberanía nacional o doctrina contractual.

Bossuet, en su violenta polémica con el ministro Jurieu, mantendrá la primera concepción, mientras que el segundo desarrollará la doctrina contractual.

En este sentido, el contenido de los dos primeros libros de la "Política", desarrollado posteriormente en la "Quinta Advertencia", son la refutación metódica de la doctrina política expuesta por Jurieu en sus "Cartas Pastorales".

DOCTRINA DE JURIEU.

Pedro Jurieu nació en Mer en el año 1637 y murió en Rotterdam en 1713. Ingresó en la Academia de Saumur y en 1658 terminó sus estudios teológicos en Sedán. Fué pastor protestante en la iglesia de Mer. En 1674 fué nombrado catedrático de teología y hebreo en Sedán. En 1681 se trasladó a Rotterdam, donde enseñó teología y desarrolló sus dotes de polemista, controvertiendo con Bossuet, Bayle y otros religiosos eminentes. Escribió numerosas obras, entre ellas nos interesan especialmente: "La política del clero de Francia", de 1682; "El verdadero sistema de la Iglesia", de 1686; y, "Lettres pastorales aux fidèles qui gémissent sous la captivité de Babylone", publicadas en Holanda de 1686 a 1689.

Jurieu, cuyas doctrinas son poco conocidas, tomó parte en las querellas en las que sus correligionarios, los protestantes, participaron.

Sostuvo una larga y ardua polémica contra Bossuet. Encontró su punto de partida en la publicación de la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes", en 1688.

En sus "Cartas Pastorales" dirigidas a los fieles de Francia, quiere poner en guardia a sus compañeros, los protestantes, contra las teorías de Bossuet, Nicole y Pellisson. Estas "Cartas" fueron acogidas con entusiasmo por el partido reformado y pueden ser consideradas como la expresión de la doctrina oficial, tanto del partido, como de su Iglesia (160).

Durante la polémica entre Jurieu y Bossuet, estalló la revolución de Inglaterra en 1688. Los dos adversarios estaban interesados, cada uno por su parte, en el gran acontecimiento. Bossuet deseaba combatirlo, al menos a través de sus escritos, ya que constituía, en suma, la negación del derecho divino.

Jurieu, por el contrario, intentaba justificar una revolución, esencialmente protestante, que tenía su origen en las medidas de tolerancia dictadas por los Estuardos en favor de los católicos.

Pero, antes de pronunciarse sobre la revolución, Jurieu se propuso justificar "la conducta de los protestantes ingleses" (161) que habían expulsado a su rey, diciendo: "No parece que después de esos principios tan justamente introducidos y tan bien probados, se pueda contestar en absoluto los derechos de Guillermo rey de Inglaterra, ni condenar la conducta de la nación inglesa" (162), sin olvidar, que casi diez años antes, en su "Política del clero de Francia", había declarado: "debemos obediencia al rey, a las leyes, al gobierno que nos rige" (163).

Jurieu, preocupado por limitar el poder de Luis XIV, no dudó en afirmar que la autoridad de los reyes tenía su origen en la voluntad del pueblo, ni en recurrir a la idea del contrato, haciendo del pacto de sujeción el eje central de su doctrina.

"Los hombres, dice Jurieu, son naturalmente libres e independientes los unos de los otros". El pecado, es cierto, ha convertido "las dominaciones" en necesarias, pero éstas "no son el derecho divino natural"; no es contrario a la ley de Dios vivir sin soberano o incluso en comunidad de bienes. Sólo depende de los hombres el otorgarse soberanos o carecer de ellos; pero cuando han conferido la soberanía a un rey o a un magistrado, deben obedecerle (164).

Corresponde, pues, a los pueblos elegir la forma de gobierno que prefieran: monarquía, aristocracia o democracia. "Ninguno de estos gobiernos, declara Jurieu, es de derecho divino. Les está permitido a los pueblos elegir el gobierno que les place". En una palabra, aunque los reyes tengan el carácter de sagrados, puesto que son los "lugartenientes de Dios", "obtienen su poder directamente de los pueblos" (165).

De este origen de los poderes humanos emana el principio de la soberanía popular: "el pueblo hace a los soberanos y da la soberanía: ya que el pueblo posee la soberanía y la posee en un grado más eminente". "La experiencia de la historia" está ahí para demostrar que no existe otra fuente de la soberanía que no sea el pueblo (166).

Del hecho de que los pueblos hacen los soberanos deriva también la noción del contrato social. "Está claro como el día que hay un pacto mutuo entre el pueblo y el soberano"; pues, ¿qué pueblo se libraría sin condiciones a un solo hombre?

La teoría del contrato, de la forma como es concebida por Jurieu, se opone directamente a la doctrina de la autoridad sacro-santa del soberano, tal y como la imaginaron casi unanimemente sus contemporáneos. La teoría del contrato supone, en efecto, que el superior está ligado por compromisos con respecto al inferior: "ciertamente no hay ninguna relación de amo, de servidor, de padre, de hijo, de marido, de esposa que no

esté establecida sobre un pacto mutuo y obligaciones mutuas". Así, los subordinados no se entregan sin reserva a aquel que ostenta la autoridad; un hijo tiene derecho a desobedecer a su padre, si éste quiere arrebatarle sus bienes, el honor, la vida. Los derechos de los soberanos tienen como límite los derechos naturales; la autoridad está, en este sentido, limitada. Así es como se explica el derecho a rebelarse: si un príncipe actúa como un tirano, tiende a destruir la sociedad, sus súbditos tienen derecho a desobedecerle, a levantarse contra él (167).

El fin del contrato, para Jurieu, es la garantía de los derechos del pueblo: "Los pueblos unicamente dan a sus soberanos la soberanía, para la conservación de sus bienes, de sus vidas y de su religión" (168). Advertimos que la teoría del interés está en el pensamiento de Jurieu, pero para él, el contrato no señala el paso del estado de naturaleza al estado de sociedad; se trata de un pacto mutuo celebrado, exclusivamente, entre el pueblo y el rey. Jurieu no se preocupa, por tanto, del origen de la sociedad.

De la experiencia histórica, concluye, en la "Carta XVI", que: "los pueblos son la fuente de la soberanía y son dueños de sus coronas para darlas a una persona o a una familia, y para trasladarlas de una familia a otra cuando la salvación del pueblo lo requiera". Encontramos la misma idea en la "Franco-Galia" de Francisco Hotman.

El pensamiento político de Jurieu no es muy original, ya que, indudablemente, se inspira en los escritos de Languet, de Georges Buchanan, de Grocio y de Puffendorf. Afirma que, en el origen, la soberanía reside en el pueblo, pero esta soberanía no es inalienable y la misma noción de pueblo resulta imprecisa, entendiendo por sus representantes, a los Estados, los Parlamentos y las Ciudades. El pueblo, mediante un pacto, entrega su soberanía a un monarca, y ese monarca puede ser absoluto. Por tanto, podemos considerar a Jurieu, no como republicano, ni como defensor de una monarquía moderada, sino más bien, como heredero

de los monarcómacos, pero sin las ideas democráticas que caracterizaban a éstos, ya que, antes de la revocación del Edicto de Nantes, de 1685, en su "Política del clero de Francia", de 1682, como ya hemos visto, declaró: "debemos obediencia al rey, a las leyes, al gobierno que nos rige", y después de la revocación, en sus "Cartas Pastorales", en 1686, como también hemos indicado, dijo: "Sólo depende de los hombres el otorgarse soberanos o carecer de ellos; pero cuando han conferido la soberanía a un rey o a un magistrado, deben obedecerle".

Lo que verdaderamente hizo Jurieu fué justificar totalmente la revolución de Inglaterra y defender la causa de los protestantes emigrados ante el príncipe Guillermo y los principales magistrados de Holanda, oponiéndose con sus teoría al jansenismo, al igual que Bossuet, y acercándose, en cierta medida, a las de los whigs.

DOCTRINA DE BOSSUET.

Pierre Jurieu publicó, como hemos indicado, de 1686 a 1689 sus "Cartas Pastorales" en las que atacaba la "Historia de las Variaciones de las Iglesias protestantes" de Bossuet. Este, por su parte, publicó en su contra "Les six Avertissements aux protestants sur les lettres du Ministre Jurieu contre l'Histoire des Variations des Eglises protestantes". Jurieu, convertido en político gracias a su obra y en temible polemista, tanto para sus correligionarios, particularmente para Bayle, como para los católicos, publicó, además, en 1686 "El verdadero sistema de la Iglesia", en el que sostenía la teoría del contrato. Los jurisconsultos protestantes verían en el edicto de Nantes un contrato establecido entre el rey y los reformados. "El verdadero sistema de la Iglesia" generaliza la idea del contrato y hace del mismo el principio de todo autoridad.

Bossuet, en los sesenta y cuatro capítulos de su "Quinta

Advertencia" publicada en 1690, reprobará a Jurieu el cuestionar cualquier tipo de autoridad y el poner en duda la de los reyes y la de toda insititución pública (169), refutando punto por punto todos sus argumentos para demostrar la inexistencia del famoso pacto mutuo, punto central de su doctrina, manteniendo la controversia en un plano teológico.

La principal preocupación de Bossuet es probar a Jurieu que las Sagradas Escrituras no contienen ninguna alusión al pretendido poder del pueblo: "La política de M. Jurieu, tratándola por sus razonamientos nos comprometería a discursos demasiado largos y vagos; así, sin querer entrar en esta materia y aún menos en la discusión de todos los gobiernos que han transcurrido, inicio solamente el examen de los prodigiosos abusos que este ministro hace de las Escrituras, cuando se sirve de ellas para hacer dominar por doquier una especie de estado popular que él compone a su conveniencia. Trata esta materia en sus cartas XVI, XVII y XVIII, y después de consumir su tiempo con varios razonamientos y definiciones inútiles, llega al fin a remitirse a la historia sagrada, no sólo como regla más fiable, sino además como a la única que podamos seguir, ya que, dice él, no hay más que las autoridades divinas para poder impresionar algo a los espíritus. Es también por ahí, por donde se vanagloria en poder demostrar que en todas las clases de gobierno el pueblo es el principal soberano, o más aún, el único soberano en última instancia; puesto que la soberanía reside siempre en él, no solamente como en su origen sino aún más, reside en él como en el primer y principal sujeto" (170). Y un poco después, añade: "Pero de ese pretendido poder del pueblo y de esa soberanía que se le quiere atribuir naturalmente, no existe ningún acta ni ningún vestigio, ni la más mínima sospecha en toda la historia santa, en los escritos de los profetas, ni en todos los libros sagrados" (171).

En el capítulo XLIX de su obra Bossuet nos dice que Jurieu "ha edificado una política adecuada para levantar todos los

estados. He aquí el resumen: El pueblo hace a los soberanos y da la soberanía; así pues el pueblo posee la soberanía, y la posee de un modo más eminente. Pues aquel que comunica, debe poseer aquello que comunica de una manera más perfecta; y aunque un pueblo que ha hecho un soberano no puede ejercer más la soberanía por él mismo, es por lo tanto la soberanía del pueblo la que es ejercida por el soberano, y el ejercicio de la soberanía que se hace por uno solo, no es impedimento para que la soberanía esté en el pueblo como en su fuente, e incluso como en su primer sujeto. He aquí los principios que plasma en la carta XVI, y concluye en las dos siguientes diciendo que el pueblo puede ejercer su soberanía en ciertos casos, incluso sobre los soberanos, juzgarlos, hacerles la guerra, privarles de sus coronas, cambiar el orden de la sucesión, e incluso la forma de gobierno.

Lo primero que se hace notar en este discurso, son las contradicciones de las que está lleno. El pueblo, se dice, da la soberanía de la cual es poseedor. La conclusión que se debería extraer sería más bien todo lo contrario, puesto que si el pueblo la ha cedido, ya no la tiene; o en todo caso, hablando como M. Jurieu, la tiene a través del soberano que éste ha creado. Esto es lo que el ministro acaba confesando cuando dice que un pueblo que crea un soberano no puede ejercer la soberanía por él mismo, y que su soberanía es ejercida por el soberano que él ha creado.

No hace falta más para rebatir todo el sistema del ministro. Pues donde él quiere llegar con sus principios, es a que el pueblo puede hacer la ley a su soberano en ciertos casos, hasta declararle la guerra, privarle, como se ha dicho, de su corona, cambiar la sucesión e incluso el gobierno. Y todo eso va en contra de la suposición que el ministro acaba de hacer. Pues sin duda no será el pueblo a través del soberano el que le hará la guerra al propio soberano, y le arrancará su corona: será pues el pueblo el que por sí mismo ejercerá esos actos de soberanía; aunque hayamos supuesto que éste no pueda ejercer ninguno.

Pero sin analizar todavía las consecuencias del sistema, vayamos a las fuentes, y tomemos la política del ministro en su parcela más especial. El se imagina que el pueblo es soberano por naturaleza; o, por decirlo como él, que posee naturalmente la soberanía, puesto que la da a quien le place: pues bien eso es errar desde el principio, y no comprender los términos. Pues al observar a los hombres tal y como son naturalmente y antes de todo gobierno establecido, solo encontramos anarquía, es decir, en todos los hombres una libertad feroz y salvaje, en la que cada uno puede pretenderlo todo, y al mismo tiempo contestarlo todo; en donde todos están en guardia, y consecuentemente en guerra continua contra todos; donde la razón no puede nada, porque cada uno llama razón a la pasión que le transporta; donde el derecho mismo de la naturaleza permanece sin fuerza, puesto que la razón no tiene ningún derecho; donde en consecuencia no hay ni propiedad, ni dominio, ni bienes, ni reposo asegurado, ni en verdad, ningún derecho, a no ser el del más fuerte, aún así no sabremos nunca quién lo es, puesto que cada uno puede serlo cuando le llegue la hora, según las pasiones hagan conjurar juntas a más o menos gente. Saber si el género humano ha estado enteramente en este estado, o qué pueblos lo han estado y en qué lugares, o cómo y en qué momento se ha podido salir de ello; haría falta para decidirlo contar el infinito, y comprender todos los pensamientos que pueden anidar en el corazón del hombre. Sea como sea, he ahí el estado en el que imaginamos al hombre antes de todo gobierno. Imaginarse ahora, con M. Jurieu, en el pueblo considerado en este estado una soberanía que es ya una especie de gobierno, es anteponer un gobierno a otro, y contradecirse a sí mismo. Lejos de que el pueblo sea soberano en este estado, es que ni siquiera hay pueblo en este estado. Puede haber familias, pero mal gobernadas e inseguras: puede haber tropa, un amasijo de gente, una multitud confusa; pero no puede haber pueblo, porque pueblo significa unión, y una conducta ordenada, y un derecho establecido: y eso sólo le ocurre a aquellos que han comenzado a salir de ese infeliz estado, es decir, de la anarquía.

Sin embargo todas las formas de gobierno salieron del fondo de esa anarquía: la monarquía, la aristocracia, el estado popular y las otras; y eso es lo que han querido decir todos aquellos que han dicho que toda clase de magistratura o de poder legítimo venían originariamente de la multitud o del pueblo. Pero no hay que sacar en conclusión por ello, como lo hace M. Jurieu, que el pueblo como un soberano haya distribuído los poderes a cada uno: ya que para ello hubiera sido preciso que existiera ya un soberano o un pueblo sujeto a unas reglas, lo que como vemos no era así. No hay que imaginarse tampoco que la soberanía o el poder público sea algo subsistente que sea preciso tener para poderlo dar: se forma y resulta de la cesión de los particulares, cuando cansados del estado en el que todo el mundo es el jefe y donde nadie lo es, se dejaron persuadir a renunciar a este derecho que lleva todo a la confusión, y a esta libertad que hace temer todo a todos, en favor de un gobierno conveniente.

Si le place a M. Jurieu llamar soberanía a esta libertad indócil que hace ceder a la ley y a los magistrados, puede hacerlo; pero eso es confundirlo todo: es confundir la independencia de cada hombre en la anarquía, con la soberanía. Pero por el contrario eso es lo que la destruye. Donde todo es independiente, no hay nada de soberano: pues el soberano domina por derecho; y aquí el derecho de dominar no existe todavía: sólo se domina a aquel que es dependiente; ahora bien a ningún hombre se le supone como tal en ese estado, y cada uno es independiente no sólo de cada uno de los demás, sino también de la multitud, puesto que incluso la multitud, hasta que se reduzca a hacer un pueblo ordenado, no tiene otro derecho que el de la fuerza.

He ahí pues el soberano de M. Jurieu: es en la anarquía el más fuerte; es decir, la multitud y el gran número contra el pequeño: he ahí el pueblo que él hace amo y soberano por encima de todos los reyes y de todo poder legítimo; he ahí al que él llama tutor y defensor natural de la verdadera religión; he ahí en una palabra, aquel que según él no tiene necesidad de tener

razón para validar sus actos: pues dice M. Jurieu, esta autoridad sólo reside en el pueblo; y ya vemos a lo que él llama pueblo. Que el lector recuerde esta rara política: la continuación descubrirá los absurdos; por ahora sólo quiero mostrar el lado bueno" (172).

Pero hemos visto que los hombres, antes de someterse a un poder destinado a su protección, vivían en estado de anarquía. Fué entonces, debido a las constantes luchas y a la gran confusión reinante, cuando renunciaron a sus voluntades individuales y las reunieron en manos del magistrado. Este se beneficiaba no sólo de sus fuerzas singulares, sino del aumento de poder que surge de un ente colectivo: "El príncipe reúne en sus manos todos los poderes de la nación que tiene bajo su mando... El primer magistrado reúne todos los poderes en sus manos. Los particulares, al renunciar a los suyos, le sostienen, y se hacen reos de muerte en caso de desobediencia. El ciudadano sale ganando, pues en la persona del primer magistrado encuentra más poderes de los que ha delegado al autorizarle, ya que, en su provecho, todos los poderes de la nación se encuentran reunidos en él" (173). Así, se creó de una sola vez la unidad del pueblo, es decir, el pueblo mismo.

Aunque Bossuet acepte el principio de que el gobierno debe su origen al sacrificio individual, al sacrificio de la fuerza particular en favor de la soberanía, no admite, sin embargo, que la fuente de la soberanía sea el pueblo. Antes de la institución del gobierno sólo había anarquía. Suponer que el pueblo es soberano, sería como declarar que en él existía cierto gobierno; algo regulador; algún derecho establecido, lo cual es contrario a la hipótesis sentada. La soberanía comienza en el momento de acabarse la anarquía; es decir, el poder de todos y la pretensión de todos a todo; hasta ese momento no hay más que una multitud. Es cierto que esta multitud creó al soberano sometiéndose a él; pero aunque dió la soberanía, no la poseía: la soberanía es precisamente el poder y la renuncia que hace cada uno de su

fuerza individual; la soberanía implica, pues, la sumisión necesaria y la abdicación completa de la multitud.

Encontramos la misma idea en Hobbes cuando, en 1642, en el "De cive" dice: "La naturaleza dió a cada uno derecho a todas las cosas. Es decir, que en el estado de naturaleza puro y simple, o sea, antes de que los hombres se hubiesen ligado mutuamente por algún pacto, estaba permitido a cada uno hacer cuanto quisiese contra quien fuere..., lo que se expresa vulgarmente así: la Naturaleza ha dado todo a todos" (174). Dos años antes, en 1640, en sus "Elementos de derecho natural y político" había dicho: "Es, por tanto, un precepto de derecho natural que cada hombre renuncie al derecho que tiene, según la naturaleza, a todas las cosas" (175). Y un poco más tarde, en la primera obra citada, continúa desarrollando el principio de la forma siguiente: "Puesto que el acuerdo de varias voluntades que tienden a un mismo fin no basta para conservar la paz y asentar la defensa, se requiere que la voluntad de todos sea una voluntad única con respecto a las cosas necesarias para la paz y la defensa. Para que esto sea posible, hace falta que cada uno someta su propia voluntad a la voluntad de otra persona, por ejemplo, un hombre o una asamblea... Esa sumisión de las voluntades de todos los individuos a la voluntad de un solo hombre o de una asamblea existe cuando cada uno de ellos se obliga, mediante un pacto con cada uno de los demás, a no resistir a la voluntad de este hombre o asamblea de hombres a la cual se ha sometido, es decir, a no negarle el uso de sus bienes y fuerzas contra cualquier otra persona. Eso se llama unión... La unión así creada se llama Estado, o sea sociedad civil y también persona civil. Dado que la voluntad de todos es reducida a una sola, debe tenerse por una persona... El Estado, pues, ha de ser definido como una persona única cuya voluntad, en virtud de los pactos hechos entre muchos hombres, debe considerarse como la voluntad de todos ellos y que puede, por consiguiente, utilizar las fuerzas y los bienes de cada uno para la paz y defensa común... Hace falta considerar luego que para que haya un comienzo de institución del Estado,

cada miembro de la multitud debe consentir con los demás en que la voluntad de la mayoría se considere como voluntad de todos en los asuntos que alguien propone en la asamblea. Pues, sin ello, una multitud nunca resolvería nada, dada la diversidad de caracteres y deseos de los individuos que la componen" (176). Y para terminar, Hobbes nos plasma su idea del contrato al definir en su "Leviatán", en 1651, lo que entiende por república: "es una persona cuyos actos ha asumido como autora una gran multitud, por pactos mutuos de unos con otros, a los fines de que pueda usar la fuerza y los medios de todos ellos, según considere oportuno, para su paz y defensa común" (177).

Podemos afirmar, sobre la base de lo expuesto, que la sociedad civil para Hobbes no está fundada ni sobre la doctrina divina, ni sobre la patriarcal, ni sobre el derecho de la fuerza, y que más bien parece identificarse con los postulados de las escuelas democráticas al atribuir a la multitud el origen de las instituciones del Estado. Pero no se le puede suponer, al igual que a Bossuet, partidario de la soberanía del pueblo. La multitud no es soberana como tal multitud, porque hay en ella siempre pluralidad de voluntades. La soberanía no reside en la multitud como tal, sino solamente en el Estado. La soberanía no comienza a existir sino en el momento en que el Estado viene a ser una sola y misma persona cuya voluntad sea equivalente a todas las voluntades individuales. Niega, además, que el acto primitivo que constituye el poder civil sea un contrato celebrado entre la multitud y el poder soberano. El contrato sólo tiene lugar entre los miembros de la multitud, obligándose los unos con los otros a no resistir a la acción de los individuos o de los cuerpos encargados de las funciones soberanas. La institución del poder civil es, pues, una enajenación y no una delegación.

Como ya dijimos al hablar del origen de la sociedad en Bossuet, la unidad del pueblo se produce cuando el ciudadano, renunciando a su propio derecho, lo transfiere y reúne en el del magistrado, y también dijimos que la autoridad del gobierno fué

la base sobre la que se estableció aquella unidad entre los hombres. Por tanto, al mismo tiempo que se creó la soberanía, nació el pueblo como sociedad organizada, y no hubo, por consiguiente, delegación de poder, como mantenía Jurieu, sino creación pura y simple de poder. Y de esa autoridad legítimamente constituída, era de donde provenían todos los derechos. De esta forma, nadie, en un gobierno ya establecido, podía apoderarse de nada ni tomar nada por la fuerza. Los derechos de los individuos, decía por su parte Hobbes, surgen del soberano. Efectivamente, en el sistema de Hobbes y de forma similar a como ocurre en Bossuet, una vez establecido el derecho del soberano mediante la transmisión definitiva e irrevocable del derecho natural de cada uno, salvo en el único supuesto de que no se asegurare a los súbditos la protección, todos los demás derechos desaparecen.

Hasta este momento hemos analizado las razones por las cuales niega Bossuet el principio de la soberanía popular, veamos a continuación los argumentos que utiliza para refutar la teoría del contrato.

Bossuet trata esta cuestión en el capítulo cincuenta de la "Quinta Advertencia", en el que nos ofrece un ataque sistemático a las tesis sostenidas en el pacto preconizado por Jurieu, y lo hace de la siguiente manera: "Es la doctrina de pactos, que el ministro explica en estos términos: Que va contra la razón que un pueblo se entregue a un soberano sin algún pacto, y que tal tratado sería nulo y contra natura. No se trata, como vemos, de la constitución particular de algún estado: se trata del derecho natural y universal que el ministro quiere encontrar en todos los estados. Es, dice él, antinatural someterse sin algún pacto, es decir, someterse sin reservarse el derecho soberano; ya que es el pacto que él quiere establecer: como si dijera, es antinatural el aventurar cualquier cosa para salir del más horrible de todos los estados que es la anarquía: es antinatural hacer lo que tantos pueblos han hecho, como hemos visto. Pero dejemos todos esos razonamientos. Como esos pactos de M. Jurieu ya no se encuentran

y como el original hace mucho tiempo que se perdió, lo menos que se puede pedir a ese ministro, es que pruebe lo que anuncia. Y lo hace de esta forma: No hay ninguna relación en el mundo que no esté basada sobre un pacto mutuo ya sea expreso o tácito, exceptuando la esclavitud tal y como se entendía entre los paganos, que daba a un amo poder de vida o muerte sobre su esclavo sin reconocimiento de causa. Este derecho era falso, tiránico, netamente usurpado, y contrario a todos los derechos de la naturaleza. Y un poco más adelante: Es pues evidente que no hay ninguna relación de amo, de siervo, de padre, de hijo, de marido, de esposa, que no esté establecida sobre un pacto mutuo y sobre obligaciones mutuas; de suerte que cuando una parte incumple sus obligaciones, libera a las de la otra. Tan especial como pueda ser este discurso en general, si lo examinamos de cerca, encontraremos tanta ignoracia como palabras. Empecemos por la relación amo-sirviente. Si el ministro hubiera reflexionado, se habría fijado que el origen de la servidumbre viene de las leyes de una guerra justa, en donde el vencedor teniendo todo el derecho sobre el vencido hasta el de quitarle la vida, se la conserva: lo que incluso como sabemos, dió nacimiento a la palabra Servi, que con el tiempo se transformó en odiosa, fué en su origen un término de benevolencia y de clemencia, derivado de la palabra Servare, conservar. Pretender que el esclavo en este estado haga un pacto con su vencedor que es su amo, es ir directamente contra la noción de servidumbre. Pues el que es el amo hace la ley tal y como quiere, y el otro que es el esclavo la recibe tal y como se le quiere dar: lo que resulta ser la cosa del mundo más opuesta a la naturaleza de un pacto en donde se es libre de una parte y de otra, y en donde se cumple la ley por ambas partes.

Todas las demás servidumbres, bien sea por venta, por nacimiento o por otras causas, están formadas y definidas por la anterior. En general y tomando la servidumbre en su origen, el esclavo no puede hacer nada contra nadie mientras ello no plazca a su amo: las leyes dicen que no tiene estado, que no tiene

cabeza, caput non habet; es decir, que no es una persona en el estado, ningún bien, ningún derecho puede atribuírsele. No tiene ni voz en juicio, ni acción ni fuerza, únicamente lo que su amo le permite; y con mayor razón nada puede contra su amo. El condenar este estado, sería entrar en los sentimientos que M. Jurieu llama ultrajados, es decir, en los sentimientos de todos aquellos que encuentran toda guerra injusta; eso sería condenar no sólo el derecho de las gentes donde la servidumbre se admite, como figura en todas las leyes: sino también condenar al Espíritu Santo que ordena por boca de San Pablo, permanecer a los esclavos en su estado, y no obliga en ningún caso a sus amos a liberarlos" (178).

"La segunda relación que nuestro ministro establece sobre un pacto expreso o tácito, dice Bossuet, es aquella que hay entre padre e hijo; lo que resulta de lo más insensato. ¿Pues qué hay de estipulado entre los padres y los hijos? ¿Los niños que están en la cuna han hecho también un pacto con sus padres que les obliga a alimentarlos y amarlos más que a su vida? ¿Los padres han tenido necesidad de hacer un pacto con sus hijos para obligarlos a obedecerles? Alegar esos pretendidos pactos es escribir ciertamente sin reflexionar.

Tiene mayor semejanza con un pacto la relación entre marido y mujer, porque en efecto hay un convenio. Pero si quisiéramos considerar que el fondo del derecho y de la sociedad conyugal, y el de la obediencia que la esposa debe a su marido, están establecidos bajo la naturaleza y bajo el mandamiento expreso de Dios, no tendríamos la vana tarea de establecerlos bajo un pacto. ¿Quién no ve en todo este discurso a un hombre exaltado por una apariencia equivocada, que ha confundido el término pacto con el de obligación o deber? En efecto, confunde demasiado vulgarmente estas dos palabras, cuando dice que las relaciones de las que acabamos de hablar, de siervo a amo, de hijo a padre, y de esposa a marido, están establecidas sobre pactos mutuos y sobre obligaciones mutuas; sin querer solamente considerar que hay

obligaciones mutuas, que vienen en verdad de un convenio entre las partes, y es a lo que se llama pacto; pero también hay algunos que están establecidos por la voluntad del superior, es decir de Dios, lo que en ningún caso son pactos ni convenios, sino leyes supremas e inviolables, que han precedido a todos los convenios y a todos los pactos. Pues ¿Quién jamás ha oído hablar de la necesidad de un convenio o incluso de que se haya hecho alguno, para someterse a la ley, y más aún cuando se trata de la ley de Dios? Como si la ley de Dios tomara su fuerza del consentimiento de las partes a quien ella prescribe sus deberes. Es por falta de entendimiento de una cosa tan evidente, que el ministro llega a hacer este razonamiento tan desafortunado: No hay nada más sagrado e inviolable que los derechos de los padres sobre los hijos: sin embargo los padres pueden ir tan lejos en el abuso de esos derechos, que los pierden. ¿Quién ha oído hablar jamás de tal prodigio, que por el abuso del derecho paterno un padre lo pierda? Eso sería verdad si los derechos de los padres sobre los hijos vinieran determinados por un pacto mutuo, tal y como el ministro ha querido imaginar. Pero como el deber de un hijo está fundado sobre algo más alto, sobre la ley del superior que es Dios; ley que puso en el corazón antes que sobre la piedra o el papel: si un padre puede perder su derecho, como dice M. Jurieu, es Dios mismo el que pierde el suyo. No es menos ridículo decir como dice el ministro: Que un marido que abusa de su poder sobre su esposa, ese abuso le da el derecho de pedir la protección de las leyes, y de romper todo lazo y toda comunión, en una palabra resistir a todas sus voluntades. ¿No diríamos que el matrimonio está roto, y que ya no sólo es el adulterio el que lo hace, según la reforma, sino más bien toda violencia por parte del marido? Que si a pesar de todo eso el matrimonio subsiste, ¿quién puede decir sin ser insensato, que todo lazo y toda comunión estén rotos, y que una mujer adquiere el perfecto derecho a resistir a todas las voluntades de un marido? ¿Pero no es verdad, dice él, que los hijos y las esposas están autorizados por las leyes divinas y humanas, a resistir las injustas voluntades de un marido y de un padre? ¿No es verdad que el poder

de los amos sobre los esclavos más viles tiene límites? ¿Quién no sabe ésto? ¿Pero quién no sabe al mismo tiempo que no es en virtud de un convenio voluntario, que no ha existido ni ha podido existir jamás, sino en virtud de una orden superior? Dios que ha prescrito ciertos deberes a las esposas, a los hijos, a los esclavos, ha prescrito otros para los amos, padres y maridos: el poder público que engloba a todos los demás poderes, ha contemplado los deberes de unos y otros: y es que donde no hay ley, la razón que es la fuente de las leyes, es la que Dios impone a todos los hombres: los deberes más legítimos, como por ejemplo los de una esposa o un hijo, pueden muy bien verse suspendidos con respecto al marido o al padre cuya injusticia y violencia le impiden recibirlos; pero no podemos decir, sin caer en la extravagancia, que el fondo de la obligación pueda ser alterado, o que la disposición del corazón pueda cambiarse" (179).

Y Bossuet, sobre la base de los razonamientos expuestos, razonamientos en los que justifica su oposición a la teoría de los pactos apuntada por Jurieu, termina diciéndole: "Le admito pues, según estos principios, a M. Jurieu que hay obligaciones mutuas entre el príncipe y el súbdito; de tal forma que a este respecto no hay poder sin límites, puesto que todo poder está limitado por la ley de Dios y por la equidad natural: pero que tales obligaciones estén fundadas sobre un pacto mutuo, está lejos de que nos lo haya probado M. Jurieu, el cual no alega para probarlo más que falsos principios que ni siquiera él puede sostener de buena fe en su corazón, y por consiguiente no los comprende cuando los expone" (180).

Por lo que acabamos de ver, Bossuet rechaza absolutamente la doctrina de los pactos, "no hay pactos mutuos sino obligaciones mutuas impuestas por Dios", y esto le separa del pensamiento de Hobbes, pues éste refiere todas las relaciones humanas a las convenciones; incluso la misma servidumbre, en su sistema, supone la previa existencia de un consentimiento primitivo: "...cuando

alguien sea prisionero de guerra, sea vencido o falto de confianza en sus fuerzas, para evitar la muerte promete al vencedor o a quien es más fuerte, que lo servirá, es decir, que hará todo lo que le mande. En este contrato, el beneficio que recibe el vencido o el que es inferior en fuerza es el perdón de la vida, que le hubieran podido quitar por derecho de guerra en el estado de naturaleza; el beneficio que promete al vencedor es su servicio y obediencia. En virtud de esta promesa, el vencido debe al vencedor un servicio y una obediencia absoluta... Por consiguiente, la obligación del siervo para con el señor surge de un pacto" (181).

Bossuet, por el contrario, ve en las naturales relaciones de las cosas, y en el orden esencial de las criaturas la razón de su dependencia. Pero sea cual fuere la diferencia existente entre los principios de uno y otro, es necesario confesar que Bossuet no difiere de Hobbes en lo referente a la justificación de la servidumbre. Su adhesión a la autoridad y su desprecio por la libertad, que nunca quiso distinguir de la anarquía, llega hasta hacerle hallar en la esclavitud un estado justo y razonable.

Bossuet, como hemos visto, ve el origen de la servidumbre en las leyes de una guerra justa, en la que el vencedor puede matar al vencido, y, sin embargo, le conserva la vida. Aquí no hay un pacto, sino una donación. El dueño hace la ley tal y como quiere, y el esclavo la acepta como se la quieren dar, lo cual es la cosa más opuesta de todas a la naturaleza de un pacto. Es cierto, y con ello queda poderosamente impugnado el falso sistema de Hobbes, que refiere a un consentimiento libre el sacrificio de la libertad; pero, ¿es más sensato el principio sentado por Bossuet? ¿Hay derecho, en una guerra justa, a matar sin necesidad al vencido? Y este derecho, ¿podría cifrarse en suprimir al vencido todo derecho personal y declarar, según la expresión de Bossuet, que no tiene cabeza, que no es una persona en el Estado, que ningún bien ni derecho alguno se pueden considerar ligados con él; que no tiene voz en juicio, ni acción, ni fuerza, sino sólo

aquello que su dueño le permite? El derecho de una guerra justa, ¿puede llegar hasta ese punto?.

No podemos olvidar que Bodino un siglo antes que Bossuet ya se había pronunciado claramente sobre la cuestión de la servidumbre, convirtiéndose, por ello, en el primer publicista que combatió la esclavitud, manifestando sobre dicho estado estas palabras: "Se puede ser esclavo: por naturaleza, por razón de guerra, por delito, por haber participado en el precio de la venta de su libertad, por haberse jugado ésta, o por haber hecho voto voluntario de ser esclavo de otro... Por lo que se refiere a la esclavitud, hay dos dificultades que aún no hemos resuelto. La primera es si la servidumbre de los esclavos es natural y provechosa, o va contra la naturaleza. La segunda, qué poder debe tener el señor sobre el esclavo... Por mi parte, estaría dispuesto a reconocer que la servidumbre es natural cuando el hombre fuerte, robusto, rico e ignorante obedeciera al sabio, discreto y débil, aunque sea pobre. Pero someter los sabios a los locos, los inteligentes a los ignorantes, los buenos a los malos, me parece que va contra la naturaleza... no hay nada que humille y envilezca más al corazón noble y generoso que la servidumbre, y nada que impida más la majestad de mandar a otro que haber sido esclavo. Por ello, el Maestro de la Sabiduría dice en sus proverbios que nada hay más intolerable que el esclavo hecho señor..." (182).

Hobbes y Bossuet, con la pretensión de justificar la servidumbre se hallan no sólo apartados del pensamiento de Bodino, sino que se encuentran muy lejos de la filosofía profunda que Aristóteles había puesto en tal cuestión. Este no fundaba la esclavitud ni sobre un contrato, ni sobre el derecho de una guerra justa, sino sobre el único principio que la podría legitimar, si esto fuera posible, es decir, sobre la desigualdad natural de los hombres (183). La razón puede admitir, sin lugar a dudas, diferentes grados en la jerarquía social; pero no puede ver en la mencionada supresión de cabezas ni en la negación de

todo derecho, sino un abuso de la fuerza, y un ultraje a la fraternidad a la que Bossuet consideraba el fundamento de la sociedad humana.

Por otra parte, Bossuet, resulta mejor inspirado cuando prueba contra Jurieu que la subordinación de los niños a sus padres no es un pacto, sino el efecto de una relación natural. Lo que no nos dice es si esta relación continúa siendo la misma cuando el hijo llega a ser hombre, y si entonces la obediencia, diferente del respeto, es otra cosa distinta a un consentimiento libre. En fin, pese a la opinión de Bossuet, es necesario reconocer la existencia de una especie de pacto entre el marido y la mujer en el principio de la institución familiar. El matrimonio es, según la conocida frase de Aristóteles, un contrato consagrado por la ley y el poder marital.

Bossuet, después de oponerse al principio de la soberanía natural del pueblo y de negar la teoría del contrato, pasa, en el capítulo LV de su "Quinta Advertencia", a contestar a Jurieu las razones por las cuales los pueblos libres habrían hecho a los reyes tan poderosos: "M. Jurieu nos pregunta qué razón hubiera podido tener un pueblo para otorgarse un amo tan poderoso que podría hacerle daño. Me es fácil responderle. Es la razón la que ha obligado a los pueblos más libres cuando es preciso entrar en guerra, a renunciar a su libertad para dar a sus generales un poder absoluto sobre ellos: prefieren arriesgarse incluso a perecer injustamente por las órdenes de su general, que exponerse por la división a una pérdida segura a manos de sus enemigos más unidos. Por ese mismo principio hemos visto a un pueblo muy libre, tal como lo era el pueblo Romano, crearse incluso en la paz un magistrado absoluto, para procurarse ciertos bienes, y evitarse ciertos males que no se pueden ni evitar ni procurar más que a este precio. Incluso obligó a este pueblo a someterse a ciertas leyes que el mismo pueblo no pudo derogar; pues un pueblo libre tiene a menudo necesidad de tal freno contra él mismo, y puede llegar el caso de que la coraza con la que se protege no

sea lo suficientemente fuerte para defenderlo si él mismo puede forzarla. Esto es lo que hace admirar a Tito Livio la sabiduría del pueblo Romano, tan capaz de llevar el yugo de un mando legítimo, que voluntariamente oponía a su libertad... Por tales razones un pueblo que ha experimentado los males, las confusiones, los horrores de la anarquía, lo da todo para evitarlos; y como no puede otorgar poder que no pueda tornarse contra sí mismo, prefiere arriesgarse a ser maltratado algunas veces por un soberano, que colocarse en situación de sufrir sus propios furores, en caso de reservarse algún poder. No cree por ello que da a su soberano un poder sin límites. Pues sin hablar de los límites de la razón y de la equidad; si los hombres no son lo bastante sensibles, están los límites del propio interés... El interés mutuo de los soberanos y de los pueblos marca el límite más natural de la soberanía" (184).

Vimos que Bossuet rechazaba, del modo más absoluto, la teoría de los pactos, pero al decirnos en el párrafo precedente: "y como (el pueblo) no puede otorgar poder que no pueda tornarse contra sí mismo", parece que no encuentra inconveniente en admitir que el pueblo, al darse a sí mismo un soberano, celebra con él un pacto, en virtud del cual se reserva, en el supuesto de extinción de dicho pacto, la misma soberanía que abandona. El mismo interés que hace al pueblo renunciar a la anarquía, exige que renuncie a toda reivindicación de la soberanía, y no señala más límites al soberano que los fijados por la razón, la equidad natural y su propio interés.

¿Cuál era el interés del pueblo cuando decidió elegir un jefe? Obtener la seguridad y el descanso, factores necesarios para su bienestar. Esta doble meta se alcanzó cuando toda la fuerza de la nación estuvo concentrada en unas solas manos, a través del somentimiento formal de todas las voluntades: "El ciudadano, de esta manera, nada tiene que temer de la opresión ni de la violencia, pues tiene en la persona del príncipe un defensor irrebatible y mucho más poderoso, sin comparación, que

cualquiera de sus conciudadanos que intentara oprimirle" (185).

¿Cuál es el interés del magistrado?: "Para el primer magistrado es de sumo interés garantizar la seguridad de los ciudadanos, porque si en el pueblo llegara a prevalecer un poder distinto del suyo peligrarían su autoridad y su vida... Si el rey deja que los hombres violentos opriman al pueblo, sería como si atentase contra su propia seguridad y pusiese en peligro su propia vida. El magistrado, por esta razón, es siempre enemigo natural de toda violencia... El príncipe representa para el ciudadano un escondedero contra vientos y tempestades, una roca saliente bajo la cual encuentra cobijo en una tierra seca y calurosa. La paz es efecto de la justicia, y nada hay más hermoso que contemplar cómo viven los hombres, cada uno bajo su tienda, en medio del reposo y la abundancia. Tales son los frutos de un gobierno bien organizado... Bajo un gobierno legítimo, el ciudadano acrecienta sus fuerzas al ceder todos sus poderes al magistrado, que, por su propia seguridad, está interesado por el mantenimiento del orden... En un gobierno bien organizado, las viudas, los huérfanos y los niños, incluso desde la cuna, gozan de seguridad. Todo tiende a la conservación de su bienestar, la gente vela por su educación, sus derechos son defendidos y su causa es la causa del magistrado" (186).

El artículo III del Libro I de la "Política" es el siguiente: "Para la formación de las naciones y la unión de los pueblos fué necesario establecer un gobierno", posteriormente, y tras haber desarrollado los principios por los que se crea éste, nos dirá: "La continuidad de gobierno hace que los Estados sean inmortales... El príncipe muere, pero la autoridad es inmortal y el Estado sigue subsistiendo... Conviene que cambien los príncipes, puesto que los hombres son mortales, pero el gobierno no debe cambiar; de esta forma, la autoridad permanece inamovible y sus resoluciones se vuelven permanentes y eternas" (187).

Resumiendo cuanto antecede, diremos que la sociedad civil,

es decir, la sociedad organizada en Estado, surge del estado de naturaleza, tras la cesión, libremente consentida por los individuos, de su independencia y de la renuncia al derecho de apoderarse por la fuerza de lo que les conviene. La meta de esta cesión fué la consecución del libre desarrollo de los hombres en la búsqueda de la felicidad, y su resultado, la creación del Estado, el cual detentaría la totalidad del poder, sin posibilidad de compartirlo con el pueblo. Este tendrá, únicamente, los derechos que provengan de la autoridad legítimamente constituída.

La soberanía de este Estado no tiene su fuente en el pueblo, ya que la soberanía es precisamente el poder y la renuncia que hace cada uno de su fuerza individual e implica la sumisión necesaria y la abdicación completa de la multitud. Además, y como veremos con posterioridad, Bossuet no condena el principio de la democracia donde el pueblo es soberano. Lo que niega, por el contrario, es el principio de la soberanía natural del pueblo, en nombre de la cual, como nos repite en la "Quinta Advertencia", caen todos los gobiernos y se legitiman todas las revoluciones.

Pero el establecimiento de este poder se reveló a los hombres como una necesidad ineludible, única solución posible para mejorar su vida y alcanzar el bienestar.

Llegamos así a la segunda parte de la tesis de Bossuet sobre el fundamento del poder, la que trata del derecho divino, pero antes, y aunque sea de pasada, queremos constatar la opinión de los tratadistas contemporáneos a Bossuet en lo referente al principio de la soberanía popular.

DOCTRINAS SOSTENIDAS POR LOS CONTEMPORANEOS A BOSSUET.

Aunque Bossuet expresó sus concepciones de una forma más neta y vigorosa que cualquiera de sus contemporáneos, no podemos,

por ello, considerar que su sistema sea singular, sino todo lo contrario, ya que las tesis mantenidas por Bossuet sobre las cuestiones precedentes coinciden con las teorías que sostienen la mayoría de los escritores del siglo XVII y dominan, por tanto, el pensamiento político de todo el siglo.

Con independencia de la idea que se hacen del fundamento y del origen de la sociedad, la mayoría de los publicistas, coinciden en atribuir al soberano y al Estado, cualquiera que sea su forma, un poder absoluto y a rechazar, por otra parte, la concepción de la soberanía del pueblo.

Grocio, en su obra "De iure belli ac pacis" se opuso a la tesis de la soberanía popular defendida por algunos escritores políticos del siglo XVII, según la cual, el pueblo tiene derecho a reprimir y castigar a los reyes cuando hacen mal uso de su autoridad: "Hay que rechazar en primer lugar la opinión de los que defienden que el poder supremo está en todas partes y sin excepción en el pueblo, de suerte que es lícito ya corregir, ya castigar, a los reyes, siempre que abusen de su mando" (188). El soberano, para Grocio, una vez investido de la autoridad, no está obligado a respetar ningún compromiso y nada, por tanto, le obliga a gobernar según el interés de sus súbditos: "Se denomina poder supremo aquel cuyos actos no están sujetos a otro derecho, de suerte que puedan anularse por el arbitrio de otra voluntad humana. Al decir de otra, excluyo al mismo que usó del poder supremo: al cual le es lícito mudar de voluntad, como también al sucesor, que usa del mismo derecho, y por consiguiente tiene el mismo poder, no otro" (189).

Por otra parte, nos parece muy interesante el hecho de que Hobbes, que cree en la igualdad primitiva de los hombres y para el que la sociedad nace de un contrato, haya adaptado estas concepciones a la doctrina absolutista, y haya llegado, en la práctica, a las mismas conclusiones que Bossuet, pese a que su método es esencialmente científico y carece, por consiguiente, de

rasgos teológicos. Hobbes, aun sin inspirarse en la historia, no deja de tener muy en cuenta los acontecimientos que le rodean, debido a que tiene el propósito de combatir la concepción parlamentaria y poner de relieve los efectos desastrosos de la revolución de Inglaterra.

La sociedad civil, para Hobbes, nace de un contrato, pero Hobbes no fué el inventor de la teoría del contrato en materia política. Los teólogos de la Edad Media habían distinguido, en realidad, dos contratos. Por el primero, llamado pactum unionis o societatis, los hombres aislados del estado de naturaleza se constituían en sociedad. Por el segundo, llamado pacto de sumisión, la sociedad así constituída, transfiriendo o enajenando sus poderes mediante ciertas condiciones, se daba un amo, un soberano. Hobbes elaboró una concepción completamente nueva y lo consiguió haciendo de los dos contratos uno solo. Para Hobbes, por un solo y mismo acto, los hombres naturales se constituyen en sociedad política y se someten a un amo, a un soberano. No contratan con este amo, sino entre ellos. Entre ellos renuncian, en provecho de este amo, a todo derecho y a toda libertad que hubiesen de perjudicar a la paz. Ellos quedan obligados; el amo que ellos se dan no.

De este contrāto, de esta unión que surge de la transferencia de todos los derechos nace la sociedad civil, que podrá terminar con la guerra, la anarquía y la violencia. Hobbes precisa sus concepciones de la siguiente forma: "Vimos que el poder soberano se ha establecido en virtud de los pactos que los ciudadanos o súbditos hacen recíprocamente entre sí... Pero, aunque el poder sea instituído en virtud de los pactos de los particulares entre sí, el derecho de soberanía no depende únicamente de esta obligación. Agrégase otra obligación a ella: la obligación para con el soberano. Cada uno de los ciudadanos que pacta entre sí dice: Por consiguiente, transfiero mi derecho a aquella persona para que tú transfieras el tuyo a la misma. Con lo cual el derecho que cada uno tenía de utilizar sus propias

fuerzas en su interés personal se ha transferido a un individuo o asamblea para el beneficio común. Así la soberanía queda protegida por una doble obligación de los ciudadanos, a saber: los pactos hechos entre los particulares, que los obligan recíprocamente, y la donación del derecho al soberano que se comprometen a respetar; la primera es con respecto a sus conciudadanos, la última con respecto al soberano" (190). De esta forma, el Estado no nace de la soberanía del pueblo, ya que, hasta el establecimiento de la sociedad civil, sólo existe una muchedumbre a la que no se puede atribuir ningún derecho. El único soberano es, por tanto, el poder público, contra el que no se puede hacer nada. El Estado goza de un poder absoluto y de las atribuciones más amplias. "Llamamos poder absoluto, dice Hobbes, al más grande que los hombres pueden transferir a otro hombre. Porque ha concedido el poder más grande que se puede conceder, quien ha sometido su voluntad a la voluntad del Estado en modo tal que éste puede impunemente hacer cuanto quiere, legislar, juzgar los litigios, imponer castigos, utilizar a su arbitrio las fuerzas y los bienes de todos, y todo eso con derecho... Al derecho absoluto del soberano va ligada la obediencia de los ciudadanos; esa obediencia es tan grande como requiere necesariamente el gobierno del Estado, es decir, suficiente para que el derecho absoluto no se haya concedido en vano" (191).

En manos del poder soberano se encuentra la espada de la justicia, necesaria para asegurar la seguridad interior, y la espada de la guerra que permite rechazar al enemigo exterior. El deber del soberano es fijar las leyes, "si bien el soberano no está obligado por las leyes civiles" (192), definiendo así lo justo y lo injusto. "Las leyes naturales prohiben el robo, el homicidio, el adulterio y todas las injurias; pero no es la ley natural sino la ley civil la que define para el ciudadano lo que se debe llamar robo, homicidio, adulterio y crimen" (193). Como nuestras acciones emanan de las diversas opiniones que tenemos del bien y del mal, es el Estado el encargado de vigilar las distintas opiniones, es decir, autorizar o prohibir la

publicación de las diferentes doctrinas. El soberano, en Hobbes, se convierte en el órgano no sólo del Estado, sino también de la Iglesia, al habérsele transferido todo en el momento del pacto social, incluso el derecho individual a interpretar la Escritura, y al ser la misma la materia del Estado y de la Iglesia: los cristianos. No hay, en realidad, Iglesia y Estado; es decir, un gobierno espiritual y otro temporal. El Estado, compuesto de cristianos, y la Iglesia cristiana son una misma cosa, una sola persona, cuya voluntad es la del soberano, su único órgano. Por ello, ninguna autoridad espiritual tiene fundamento para erigirse en rival del soberano poder. Además, el Estado es el único propietario, "puesto que, dice Hobbes, como ya hemos demostrado, antes de constituirse el Estado todas las cosas son de todos y no hay nada que uno pueda llamar suyo sin que cualquier otra persona lo pueda reivindicar con igual derecho (cuando todo es común, nada puede ser propiedad de nadie), se deduce que la propiedad nació al mismo tiempo que los Estados y que cada uno posee en propiedad lo que las leyes y el poder del Estado, es decir, de aquel a quien fué entregado el poder soberano, le permiten conservar" (194).

Una vez concluído el pacto, éste se convierte en permanente. No hay forma de romperlo. El poder establecido no puede ser disuelto por la voluntad de aquellos que en su día lo crearon. "Concluyo, dice Hobbes, que los ciudadanos, por numerosos que sean, no pueden en justicia despojar al soberano de su poder sin su consentimiento" (195). Para Hobbes, es el pueblo el que transfiere el poder al monarca, pero una vez realizada la elección, el pueblo deja de ser una persona y desaparecen, al no existir ésta, las obligaciones para con ella, por ello, la obligación de obediencia hacia el soberano surgirá sólo en virtud de los pactos celebrados mutuamente, tendentes a aceptar la decisión del pueblo, es decir, a obedecer a un monarca en el supuesto de que el pueblo lo instituyera: "El pueblo que tiene intención de elegir a un monarca puede transferirle el poder soberano simplemente, sin limitación de tiempo o por un tiempo

determinado" (196). "El hecho de haber recibido el poder no hace que el monarca esté obligado por pactos con nadie. Es cierto que recibe el poder del pueblo, pero como acabamos de mostrar, tan pronto como se ha realizado la elección, el pueblo deja de ser una persona; y al perecer la persona, perece también toda obligación para con ella. De modo que los ciudadanos están obligados a prestar obediencia al monarca sólo en virtud de los pactos por los cuales se habían comprometido mutuamente a hacer cuanto decidiese el pueblo, es decir, a obedecer a un monarca si el pueblo lo instituyera" (197).

Pasa posteriormente Hobbes en el capitulo X del "De cive" a efectuar una comparación entre las tres formas de gobierno, realizando un estudio de sus inconvenientes respectivos, y haciéndonos constar, en suma, sus preferencias por la monarquía: "La monarquía, por consiguiente, es el mejor régimen" (198), considerando como una de sus ventajas, el que ésta posee el mismo poder en el Estado que el padre en la familia, y, partiendo de este principio, aplicará a la realeza, en el "Leviatán", las mismas reglas de sucesión que a la familia: "El derecho de sucesión al dominio paternal procede del mismo modo que el derecho de sucesión a la monarquía" (199).

Podríamos resumir el pensamiento de Hobbes diciendo, por una parte, que lo que domina en su doctrina es la concepción absoluta del soberano, carente de límites, y, por otra, que con posterioridad a la constitución de la sociedad civil, no se admitirá libertad alguna, ni se reconocerá ningún derecho individual.

Filmer, por su parte, sostiene que la verdadera autoridad pública deriva de la autoridad patriarcal. Al igual que Hobbes, mantiene que el poder del monarca no tiene que ser necesariamente más despótico que cualquier otro tipo de autoridad, y que la tiranía popular es el sistema más vejatorio. Llegando, en suma, a las mismas conclusiones que Hobbes en lo concerniente al poder

absoluto de la autoridad del Estado, y, como él, rechaza con gran vigor la idea de la soberanía popular. Conviene significar, a este respecto, que el título del capítulo II del "Patriarca" es como sigue: "Es antinatural que el pueblo gobierne o elija sus gobernantes", y en él se indica: "Pero aun cuando el gobierno del pueblo sea una cosa que no pueda soportarse, y menos aún defenderse, hay muchos hombres que se complacen en una opinión, según la cual, aunque el pueblo no pueda gobernar, sí puede, en cambio, participar del gobierno en unión con el rey, ... Pero la vacuidad de tal fantasía es evidente en exceso; se trata de una mera imposibilidad o contradicción, porque si el rey admite como compañero al pueblo, aunque sólo sea una vez, deja de ser rey y el Estado se convierte en una democracia; cuando menos, el rey deja de ser rey verdadero y se convierte en meramente nominal, que no tiene soberanía por sí mismo, puesto que lo que hace que un rey sea rey no es otra cosa que el poseer soberanía propia" (200).

Se puede afirmar que en el siglo XVII, la teoría de la soberanía popular es casi unanimemente rechazada. Incluso la mayor parte de los escritores calvinistas reconocen a la autoridad pública un poder absoluto. En 1685, en el mismo año de la revocación del edito de Nantes, un pastor refugiado, Eli Merlat, profesor de teología en Lausanne y adversario de Jurieu, publica en París un "Traité du pouvoir absolu du souverain", en el que da en cada una de sus páginas citas de Hobbes, y en el que rechaza firmemente la doctrina de la soberanía popular, manteniendo que nada puede limitar el poder del monarca.

Pero, pese a que la opinión dominante era la de que los reyes reunían todos los poderes, todos los derechos, todas las voluntades individuales, que eran superiores a las leyes y no tenían que observarlas aunque era mejor que se sometiesen a ellas, hay que tener en cuenta que la revolución de Inglaterra de 1688, e incluso la misma revocación del edicto de Nantes, modificaron profundamente las concepciones de un gran número de

protestantes, siendo el caso de Jurieu uno de los más notables. No obstante, Jurieu encontró contradictores, no sólo en la pluma de Bossuet, sino entre sus mismos correligionarios. En el "Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France", que Bayle publicó en 1690, se ataca severamente la teoría de la soberanía popular expuesta por Jurieu en sus "Lettres Pastorales": "¿Dónde está esa pretendida soberanía del pueblo que defiende tanto desde hace algunos meses, ese sueño favorito, el más monstruoso y pernicioso dogma que se pueda dar a conocer al mundo?. Lo ha resucitado de la tumba de Buchanan, de Junius Brutus, el infame apologista de Cromwell" (201).

Incluso Spinoza, para quien sólo existe el principio superior de la razón, atribuye a la autoridad pública un poder soberano. Para constatarlo nos es suficiente leer el Prefacio del "Tratado Teológico-Político", publicado en Holanda en 1670, donde nos dice: "A partir de ahí, demuestro que quienes detentan la potestad estatal, tienen derecho a cuanto pueden y son los únicos garantes del derecho y de la libertad, mientras que los demás deben actuar en todo según los decretos de aquellos" (202). Desarrollando posteriormente este principio en el capítulo XVI: "Ahora bien, como ya hemos probado que el derecho natural de cada uno sólo está determinado por su poder, se sigue que, en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro parte de su poder, le cederá necesariamente también, y en la misma medida, parte de su derecho. Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. Y sólo mantendrá ese derecho en tanto en cuanto conserve ese poder de hacer cuanto quiera; de lo contrario, mandará en precario, y ninguno que sea más fuerte, estará obligado a obedecerle, si no quiere" (203).

La sociedad para Spinoza, al igual que para Hobbes, surge de un pacto: "Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que

todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga el derecho natural, a condición que cada uno transfiera a la sociedad todo el derecho que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio" (204). Pero, contrariamente a Hobbes y a Bossuet, Spinoza sostiene que los súbditos no pueden ser privados de sus derechos naturales: "Más, como nadie puede privarse a sí mismo de su poder de defenderse, hasta el punto de dejar de ser hombre, concluyo de ahí que nadie puede privarse completamente de su derecho natural, sino que los súbditos retienen, por una especie de derecho de naturaleza, algunas cosas, que no se les pueden quitar sin gran peligro para el Estado. De ahí que, o bien les son concedidas tácitamente o ellos mismos las estipulan con quienes detentan la potestad estatal" (205). Además, y partiendo del derecho natural de cada individuo, Spinoza mantendrá que: "La libertad puede y debe ser concedida, sin menoscabo de la paz del Estado y del derecho de los poderes supremos, y que no puede ser abolida sin gran peligro para la paz y sin gran detrimento para todo el Estado" (206). Una de las principales metas que se propuso Spinoza cuando escribió su "Tratado" fué demostrar que la libertad de opinión "no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además, sólo se la puede suprimir, suprimiendo con ella la misma paz del Estado y la piedad" (207).

Para Spinoza el ideal de gobierno no es la monarquía absoluta. Sus ideas le llevan hacia la república y la democracia, pero cuando en su obra intenta determinar las condiciones más favorables para que una monarquía sea próspera y beneficiosa, muestra la ventaja que sería, el rodear al soberano de un consejo numeroso, compuesto por ciudadanos que participaran realmente en el gobierno. No obstante, Spinoza se muestra partidario, al igual que Bossuet y Hobbes, de la atribución de una autoridad soberana al Estado.

Por otro lado, y por lo que se refiere a las ideas expresadas por Bossuet sobre la monarquía absoluta, hemos de constatar que también éstas eran comunes entre sus contemporáneos. La apología de la monarquía se intentó más de una vez en Francia durante la segunda mitad del siglo XVII, y, especialmente, después de la mayoría de edad de Luis XIV, coincidiendo, a su vez, con la terminación de los disturbios ocasionados por la Fronda.

Desde el comienzo del gobierno personal de Luis XIV, Fortin de la Hoguette se esforzó en demostrar las excelencias del régimen monárquico en "Les éléments de la politique selon les principes de la nature", publicado en París, en el año 1663. Para Fortin, lo que representa la superioridad de la monarquía sobre cualquier otra forma de gobierno, es el hecho de ser única, y por consiguiente, la más conforme a la naturaleza. Lo que prueba su excelencia, es su duración, su persistencia, a pesar de todos los problemas que ha sufrido (208). La monarquía hereditaria es mejor que la electiva, no sólo por ser más conforme a la naturaleza, sino también porque el soberano se preocupa más por su reino que cualquier monarca a título vitalicio (209).

Por lo que se refiere a los orígenes de la sociedad y de la monarquía, mantiene ideas muy similares a las de Bossuet. Afirma que el fundamento de la sociedad es la familia; "el primer pueblo se constituyó por agregación de varias familias de una misma sangre", y de esta forma se crearon poco a poco los diversos pueblos. Sin embargo, apareció la violencia. Un hombre más dispuesto que los demás, se ofreció para poner fin al desorden. En ese momento, por exigencia del orden y de la necesidad, se prohibió por la ley el homicidio, el adulterio, el robo, el falso testimonio (210).

El carácter más importante de la autoridad monárquica es el de ser absoluta. Los reyes están obligados a observar las leyes naturales y divinas, pero pueden derogar "el derecho de gentes".

Es importante que el príncipe gobierne por sí mismo, y que no confíe a ningún ministro sus funciones reales (211).

El poder del rey es tal que sólo corresponde a él establecer las condiciones y las funciones de todos sus súbditos: "Esta subordinación de las condiciones y de los empleos a un jefe es una imitación de las diferentes etapas de la naturaleza en el universo, en donde se establece un vínculo necesario entre las cosas grandes y pequeñas bajo la dirección de su autor" (212). De ese poder deriva para el soberano la facultad de determinar todos los grados de la jerarquía social (213). Puede imponer su religión, ya que la unidad religiosa es necesaria para el mantenimiento del orden (214).

No obstante, el príncipe tiene que observar ciertos deberes: debe dominar sus pasiones; amar a sus súbditos; ser caritativo; y no admitir que se cometan injusticias (215). Debe, además, hacer todo lo posible para evitar la guerra, ya que los súbditos no podrán ser felices más que en la paz (216).

Al rey corresponde, según hemos visto en Fortín de la Hoguette, establecer las funciones de todos sus súbditos, y entre éstas se encuentra, indudablemente, la facultad de nombrar a sus ministros, por ello, no debe sorprendernos que los ministros de Luis XIV fuesen defensores del absolutismo, y entre ellos, especialmente. Colbert.

Colbert, considera que el poder legislativo "reside únicamente en la persona del soberano", y que la costumbre "no puede tener fuerza de ley sin el consentimiento del príncipe" (217). Mantiene que el rey, que es el único juez, no está sometido a ninguna de las leyes por él creadas. Para Colbert las libertades individuales no existen; los súbditos sólo tienen deberes, carecen de derechos, y todos ellos deben al soberano la misma sumisión. Si conviene cuidar al pueblo y ocuparse de su bienestar, es para que pueda pagar regularmente sus impuestos:

"Como es preciso que los pueblos tengan dinero antes de pensar en pagar sus impuestos, Su Majestad debe emplear toda su autoridad para ofrecer a los pueblos la facilidad de vivir y de pagar sus deudas" (218). Colbert afirma que el rey debe gobernar por sí mismo; los ministros no son más que sus servidores y se conforman recogiendo sus órdenes (219). Una de sus preocupaciones esenciales es la centralización; destruiría de buena gana todo lo que se opone a la unidad; no reconoce ninguna independencia a los Estados Provinciales; y contribuyó en lo que pudo a reducir sus atribuciones (220). En lo que concierne a política exterior, Colbert cree rotundamente que el rey debe ejercer un dominio universal, y que este dominio debe establecerse por la fuerza, tanto desde el punto de vista político, como desde el punto de vista comercial, llegando, por tanto, al desconocimiento total y absoluto del derecho de los pueblos. Se puede decir, en este aspecto, que el "mercantilismo" de Colbert se une estrechamente al conjunto de sus concepciones políticas.

Hay que destacar una vez más que la idea dominante en todo el pensamiento político del siglo XVII, es la del respeto sin límites a la autoridad. La mayor parte de los teóricos coinciden en atribuir al soberano, es decir, al Estado, un poder absoluto, y a condenar la concepción de la soberanía popular.

III.1.3.- EL DERECHO DIVINO.

Si el principio de la soberanía no se encuentra en el pueblo, como nos dice Bossuet, éste no podrá conferirlo, ya que no lo tiene, y, por tanto, habrá necesidad de buscarlo fuera del pueblo. Llegamos de esta forma a la segunda parte de la tesis de Bossuet sobre el fundamento del poder, la que trata del derecho divino.

Dios quiso que la humanidad pudiera perpetuarse y levantarse desde el fondo del abismo donde fué precipitada por culpa de

Adán.

Ya vimos al hablar del origen de la sociedad, que el principio "homo homini lupus" tenía un verdadero significado para Bossuet, debido a la maldad de los hombres. "La envidia produce tal cúmulo de pasiones y de intereses encontrados, que consigue eliminar la lealtad y la seguridad entre los hombres. Por esta causa se da con tanta frecuencia la crueldad en el género humano. No hay ser más brutal y sanguinario que el hombre". Pero, mientras Hobbes atribuía el origen de la sociedad sólo al temor y al interés, Bossuet añadía a estos dos principios la fraternidad universal. Los hombres son malos, pero conocen el bien.

Los hombres tienen deberes hacia sus semejantes, así como derechos reconocidos por la equidad natural, estando todos comprendidos en el mandato de Cristo señalado por Bossuet: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo... Esto lo repite con frecuencia para que sepamos conforme a qué modelo estamos formados, y para que nos amemos los unos a los otros en la imagen de Dios" (221).

Dios prescribió el amor. "El amor de Dios, nos dice Bossuet, obliga a que los hombres se amen los unos a los otros" (222). Para cumplir este mandato es necesario que el hombre viva en sociedad, será la única forma posible de cumplir lo ordenado por Dios, pero, sin gobierno, no hay pueblo, ni tampoco sociedad, solamente podemos encontrarnos con los efectos destructores de la anarquía.

Dios fué quien creó la sociedad y consagró, por tanto, la necesidad del poder. "Dios, al establecer la sociedad, quiso que en ella encontrase cada uno su bien, y permeneciese unido a ella por este interés" (223). Posteriormente, Bossuet, citando las palabras de San Pablo, nos dirá en el Libro II de la "Política": "Que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han

sido ordenadas" (224), incidiendo de nuevo sobre la misma cuestión en el siguiente Libro: "Ya hemos visto que todo poder procede de Dios" (225).

Para Bossuet, al igual que en San Pablo, todo poder tiene su origen en Dios. "Dios es el rey de los reyes: a él corresponde instruirlos y modelarlos como a ministros suyos" (226). "Dios es el verdadero rey. El gobierno de Dios es eterno, y por ello se llama el Rey de los siglos. El gobierno de Dios es absoluto" (227). "Dios ha ejercido su poder y autoridad sobre los hombres. Así lo hizo desde el principio del mundo. En aquel tiempo era el único rey de los hombres, y los gobernaba directamente" (228). Por consiguiente, todos los poderes humanos no son más que emanaciones del primer poder, y son legítimos porque lo representan en cierto grado. En esto consiste el fundamento de su respectivo derecho.

Sobre la base de lo expuesto, podemos afirmar que el poder del soberano temporal es únicamente una delegación de la autoridad divina, radicando en ello, precisamente, el principio del derecho divino: El soberano, príncipe o magistrado, recibe directamente de Dios su autoridad. De esta forma, el interés de la sociedad y la omnipotencia de la voluntad divina concurren, otorgando a la autoridad del Estado una omnipotencia sin límites, ya que, como nos dice Bossuet: "Dios fué el lazo de unión de la sociedad" (229), y todos los gobiernos son, por lo tanto, de derecho divino, porque todos son permitidos por Dios y todos, por la parte de autoridad que contienen, agradan a Dios, que quiere el orden, y los autoriza, porque mantienen la unidad y la paz en la sociedad. "Por ello, nos dirá Bossuet, Dios toma bajo su protección a todos los gobiernos constituídos, sin parar mientes en la forma en que han sido establecidos. El que intenta derribarlos no sólo es un enemigo público, sino también un enemigo de Dios" (230).

De cuanto antecede podemos deducir que el poder no fué

otorgado por la Iglesia, sino directamente por Dios. El poder civil existe al igual que el poder espiritual de la Iglesia. Tienen ambos su origen en la voluntad de Dios, pero son independientes el uno del otro. Volvemos a ver de nuevo, en el origen y demarcación de los dos poderes, al luchador infatigable, vemos en Bossuet al polemista, al defensor de la doctrina galicana, que hacía derivar directamente de Dios, sin intermediarios, el poder de los reyes.

Por el hecho de encontrarse bajo la protección de Dios todo gobierno constituído, sea cual fuere la forma en que se hubiese establecido: el del rey; el del magistrado; el de jefe; etc., el depositario de la soberanía, es sagrado, por tener su poder de Dios y por ejercerlo en su nombre. Pero, el poder de derecho divino se manifestó en la sociedad a través de medios humanos, de los que Bossuet nos habla, tras reconocer formalmente su existencia y validez: renuncia y transferencia de los derechos individuales en favor del príncipe o magistrado; conquista seguida del tácito consentimiento de los pueblos sometidos; y elecciones donde se manifiesta el consentimiento expreso del pueblo.

Ya hemos visto el mecanismo de la cesión de los derechos individuales a favor del magistrado.

En cuanto al derecho de conquista se refiere, preferimos estudiarlo en el epígrafe destinado a la pérdida del poder.

Por lo que se refiere a la elección, Bossuet nos indica lo siguiente: "Sin embargo, pronto aparecieron los reyes, bien por el consentimiento de los pueblos, bien por la fuerza de las armas... El mismo pueblo transmitió toda la autoridad de la nación a Simón y a su posteridad. El acta estaba redactada en nombre de los sacerdotes, del pueblo, de los grandes y de los senadores, que consintieron en hacerle príncipe (Mac. VIV, 28, 41). Por Herodoto sabemos que Deyocas fué rey de la misma manera"

(231). Vuelve a referirse al mismo tema en el Libro III: "Cuando se le confirió el soberano poder a Simón Macabeo, el decreto estaba concebido en estos términos: El pueblo le instituyó por príncipe..." (232). Y lo hace de nuevo en el Libro IV: "Cuando Simón Macabeo recibió la soberana autoridad, los términos en que el poder le fué concedido fueron estos: ...Todo el pueblo aprobó conferir a Simón estos poderes... Esta es la llamada ley real de Israel, en la que todo el poder de los judíos queda perfectamente explicado... De esta forma, para el bien de un Estado, se ha reunido todo el poder en una sola persona... Por tanto, no hay nada mejor que delegar todos los poderes del Estado en aquel que mayor interés tiene en su conservación y grandeza" (233). Por último, Bossuet, en la "Quinta Advertencia", al refutar las tesis de Jurieu, invocará el contenido del Acta en la que se transmite el poder supremo a Simón por parte del pueblo: "Pues aunque no se le diera a Simón el título de rey que sus hijos tomaron después, tenía todo el poder bajo el título de sumo pontífice y capitán; puesto que figuraba en el acta en la que los mandatarios y todo el pueblo le transmitían para él y toda su familia el poder supremo bajo estos títulos, que pone en sus manos las armas, las guarniciones, las fortalezas, los impuestos, los gobernadores y los magistrados; incluso las asambleas, sin que se pudiera convocar ninguna sin su consentimiento, y en una palabra, el poder absoluto en favōr de las necesidades del pueblo Santo; lo que generalmente significa las necesidades de un estado, tanto en la paz como en la guerra, sin que nadie pueda contradecirle, sea quien sea, mandatario u otro, bajo pena de ser declarado criminal" (234).

Pero, pese a reconocer formalmente, como acabamos de ver, la validez de la elección como cauce adecuado para la manifestación de un consentimiento expreso, Bossuet no trata con el rigor de costumbre la cuestión de la transmisión de la autoridad por parte del pueblo.

Hay que tener en cuenta, a este respecto, que Bossuet al

postular la doctrina del derecho divino de los reyes excluye la mediación del pueblo, oponiéndose, por tanto, a la doctrina tradicional de la Iglesia, en la que se admitía que el poder establecido venía siempre de Dios, pero se comunicaba a través de los hombres, per populum, como había precisado Santo Tomás de Aquino, y en la que se reconocía, por consiguiente, el derecho popular.

Nicole, contemporáneo a Bossuet y defensor de la doctrina del derecho divino, en sus "Essais de Morale", y en relación con el tema de la transmisión del poder por parte del pueblo, argumenta que en su origen el establecimiento de la monarquía ha podido depender del pueblo, pero una vez que éste se despoja de su autoridad, carece de facultades para cambiar este orden y nunca tendrá la posibilidad de rebelarse contra él (235).

Para concluir con el supuesto de la elección en el pensamiento de Bossuet, diremos que una vez efectuada ésta, terminará la soberanía del elector. La soberanía sólo podrá volver al pueblo cuando haya finalizado el efecto de la translación: extinción de la familia real; liberación del yugo extranjero que deja al pueblo sin jefe; etc. Es la tesis de la alienación, tal y como la sostiene Bodino, Grocio y Hobbes.

Bodino reconoce que al principio es el pueblo el que da la soberanía a los reyes. Pero este poder absoluto y perpetuo puede ser alienado a manos de un hombre y transmitido a sus descendientes. Una vez efectuada la cesión, ésta es irrevocable. "Examinemos ahora, nos dice Bodino, la otra parte de nuestra definición y veamos qué significan las palabras poder absoluto. El pueblo o los señores de una república pueden conferir pura y simplemente el poder soberano y perpetuo a alguien para disponer de sus bienes, de sus personas y de todo el Estado a su placer, así como de su sucesión, del mismo modo que el propietario puede donar sus bienes pura y simplemente, sin otra causa que su libertad" (236).

Grocio al igual que Bodino considera que una vez efectuada la cesión, ésta es irrevocable, y sostiene que la soberanía puede ser alienada mediante un contrato: "A cualquier hombre le es lícito entregarse privadamente como esclavo a quien quisiere, según se ve ya por la ley Hebrea, ya por la Romana: ¿por qué, pues, no ha de ser lícito a un pueblo libre entregarse a uno o a muchos, de manera que traspase a él enteramente el derecho de gobernarse, sin quedarse con parte alguna de ese derecho?" (237). Constatamos en estas palabras de Grocio no sólo la tesis de la alienación, sino también, la justificación de la servidumbre. Grocio, al considerar lícita la esclavitud, se une al pensamiento de Hobbes y de Bossuet, apartándose de la línea trazada un siglo antes por Bodino, como ya indicamos en este capítulo al exponer la Doctrina de Bossuet.

Ya hemos visto en qué consiste la alienación para Hobbes al hablar de las Doctrinas sostenidas por los contemporáneos a Bossuet, si bien cabe resaltar: que los ciudadanos carecen de facultad alguna en contra del poder soberano; que quedan obligados entre ellos al contratar entre sí, pero no el amo que se dan; que una vez concluído el pacto, es permanente, no pudiendo despojar al soberano de su poder sin su consentimiento.

Hasta ahora hemos explicado en qué consiste, para Bossuet, el derecho divino del poder. Es preciso que abordemos, para concluir con el tema, una segunda característica de ese derecho divino que concierne más particularmente a los reyes y es extensión del primero.

Los reyes, dice Bossuet, están obligados al respeto y mantenimiento de la religión, no sólo por la necesidad de conservar la unidad del pueblo y salvaguardar la tranquilidad pública, sino también por deber personal hacia Dios.

En efecto, "Los reyes y las casas reinantes han sido establecidos por Dios. Igual que da los reinos, los divide en dos

cuando le place. Dios determina el tiempo que deben durar las casas reales" (238).

Por otra parte, "Dios inspira obediencia a los pueblos, pero cuando quiere derribar tronos, también deja libre entre el pueblo el espíritu de rebeldía" (239). "El destino de los pueblos está en manos de Dios. Dios, cuando se irrita, derriba facilmente los tronos mejor asentados" (240). Por ello, "La casualidad no gobierna las cosas humanas, y la fortuna es una palabra vacía de contenido" (241).

"Existe una especial providencia, nos dice Bossuet, que rige las cosas humanas" (242), y "El rey, más que ningún otro hombre, debe ponerse en manos de la providencia divina" (243), ya que, "No hay poder que pueda escapar a los designios divinos" (244).

Nada escapa a la voluntad divina, Bossuet ya nos lo dijo en el "Discurso sobre la Historia Universal": "Dios tiene desde lo más alto de los cielos las riendas de todos los reinos; tiene todos los corazones en su mano; tan pronto refrena las pasiones como les afloja la brida; y con ello remueve a todo el género humano... Así es como reina Dios sobre todos los pueblos. No hablemos más del azar ni de la fortuna, o hablemos solamente de ella como si fuese sólo un nombre con el que encubrimos nuestra ignorancia. Lo que es azar respecto a nuestros consejos inciertos, es un designio concertado con un consejo más alto" (245).

"La confianza en la providencia divina llena el corazón de los reyes de verdadera piedad" (246), que les permitirá presidir felizmente los destinos de su pueblo. Pero abandonarse a Dios no significa pasividad. "La confianza en Dios debe ir acompañada de obras. Dos son las causas que pueden impulsar al hombre a entregarse en manos de la providencia divina: una de ellas tiene su origen en la piedad; la otra en la pereza. Ponerse en manos de Dios, esperándolo todo de su bondad, sin hacer nada por nuestra

parte, es cobardía y negligencia" (247).

Por último se referirá Bossuet a la penitencia indicando: "El príncipe que ha pecado no debe perder la esperanza, sino acercarse a Dios por medio de la penitencia. Dios se complace viendo cómo los grandes reyes y los monarcas más ensoberbecidos se humillan ante él. No es que considere a los grandes reyes con mayor importancia que a los demás hombres, porque ante sus ojos todos son iguales, sino que su humillación tiene una mayor ejemplaridad para el género humano" (248), y mantendrá que: "La religión da a los príncipes especiales motivos para hacer penitencia. El primero... dada la especial ofensa cometida contra Dios al pecar... El segundo consiste en que los príncipes al estar expuestos a mayores tentaciones, tienen también en su poder mayores medios concedidos por Dios para reparar sus pecados por medio de las buenas obras" (249).

POSICION DE LA ESCUELA ESPAÑOLA. REFUTACION DE LA TEORIA DEL DERECHO DIVINO.

La teoría de la Escuela española se distingue frente a las teorías teocráticas, como son el legitimismo monárquico sobrenaturalista y providencialista, en que el pensamiento de nuestros juristas está singularmente secularizado, y pese a tener un carácter democrático, no tiene una posición democrática ante el problema del fundamento del poder. La Escuela española ve en esta cuestión un problema de derecho natural: plantea y resuelve un problema de derecho natural. El derecho natural expresa lo que debe ser, pero no lo que debe ser en un sentido conjetural o apetitivo o decisionista, sino lo que debe ser por necesidad ética. Otro rasgo de la teoría de la Escuela española, es que en el tema del poder distingue dos cuestiones diferentes: a), ¿quién es el titular del poder político por derecho natural?, y b), ¿cuáles son las formas de su ejercicio, y de entre ellas, cuáles las admitidas por el derecho natural?.

Por lo que se refiere a la cuestión de la titularidad según el derecho natural, todos los escolásticos españoles convienen en reconocer que el sujeto titular de este poder es la comunidad civil. En este punto, el pensamiento de nuestra Escuela constituye una rotunda refutación de la teoría del legitimismo monárquico sobrenaturalista. Los escolásticos españoles no niegan que haya habido reyes de derecho divino. Reyes de derecho divino los hubo, ciertamente, en los casos excepcionales que constan históricamente por las Sagradas Escrituras. Pero fuera de estos casos, ningún monarca ni gobernante puede decirse instituído por voluntad de Dios, a menos que conste una revelación especial. Con frecuencia, los escolásticos españoles se refieren expresamente al principio "per me reges regnant" contenido en el "Liber Proverbiarum", sobre el que se han apoyado, siempre, las teorías de derecho divino. Los juristas de la Escuela española interpretan este principio en el sentido de que no otra cosa quiere decir sino que Dios, como autor del orden natural, confirió a la comunidad política el poder de gobernarse a sí misma, que ésta puede trasmitir a alguno o a algunos, si lo estima conveniente, para ser más prudentemente gobernada. Es la interpretación que del famoso pasaje bíblico da, por ejemplo, Domingo de Soto en "De Iustitia et Iure": "Más otra cosa son los monarcas y reyes seculares, porque éstos no han sido creados por Dios mismo, o como se dice, inmediatamente, a no ser Saúl y David y la descendencia de éste, a la cual él mismo entregó el cetro de su reino. Los reyes y gobernantes seculares son hechos por el pueblo, del cual reciben la jurisdicción y el poder, según consta en la ley Quod palcuit, y como se verá más claramente más adelante en el libro tercero, cuestión cuarta. Y así las palabras del sabio que se leen en los Proverbios, y ya anteriormente citadas. Por mí reinan los reyes, etc., han de entenderse solamente en el sentido de que de él, como autor del derecho natural, recibieron los hombres el don de que cada Estado tenga facultad para gobernarse a sí mismo; y de que después, cuando la razón, que es un soplo del mismo Dios, lo aconsejare, transmita dicha facultad a otro, para que con sus leyes sea sabiamente

gobernado" (250).

Por otra parte, todos los escolásticos españoles distinguen dos formas de comunidad, esenciales ambas a la vida humana: la política o Estado, y la religiosa o Ecclesia, y dos formas correspondientes de poder: el poder político o laical y el poder eclesiástico o espiritual. El fin del poder eclesiástico o espiritual es promover en este mundo la gracia, y más allá de él, la gloria; mientras que el fin del poder laico es, como dice Vitoria en "De potestate civili", el bien común: "Tenemos, pues, ya señalada la causa final y principalísima de la potestad civil y secular: la utilidad o más bien la ingente necesidad a la cual nadie contraría sino sólo los dioses" (251). Pero la diferencia más importante entre ambos poderes es la que afecta a su origen. El poder eclesiástico, sostienen todos los juristas de la Escuela, no ha sido conferido a la comunidad, sino a sus jefes. Y, además, este poder fué conferido en virtud de un acto especial de insititución divina. La Iglesia es, en este sentido, una monarquía de derecho divino. Su poder viene de lo alto. El poder de los reyes y de los gobernantes procede, en cambio, de abajo. Dimana del pueblo. Le pertenece a éste por derecho natural. Todos los escolásticos españoles conjugan estas ideas, y entre ellos, el dominico Domingo Báñez, en sus "Scholastica commentaria in Primam Partem et Secuñdam Secundae Angelici doctoris D. Thomae", publicados en Salamanca, en 1584, donde se pronuncia de la siguiente forma: "Debe ser tenido en cuenta que el poder que tiene el príncipe proviene por completo del pueblo, de donde le deriva, ya sea por elección, ya por sucesión. Y en ello se distingue del poder espiritual, tal como lo posee el Papa, porque el poder espiritual del Papa procede inmediatamente de Dios; pero el poder temporal de los príncipes dimana inmediatamente del pueblo mismo, tal como se ha dicho antes en la cuestión décima, y según es doctrina unánime de los discípulos de Santo Tomás" (252).

La refutación de la teoría del derecho divino de los reyes

aparece de forma directa y claramente articulada por Francisco Suárez en su "Defensio fidei". El capítulo II del Libro III de su obra lleva como título: "La autoridad política ¿viene inmediatamente de Dios? o sea ¿es de institución divina?". En él, Suárez se cuestiona el origen de la autoridad, recogiendo y refutando la tesis de Jacobo I, que, para probar su veracidad, debería aducir -según Suárez- un especial acto divino del cual resultare conferido el poder a los reyes. "El rey Jacobo, dice Suárez, opina que la autoridad política viene inmediatamente de Dios. Así pues, él afirma que el rey recibe su poder no del pueblo sino inmediatamente de Dios, y trata de persuadir su opinión con ciertos argumentos" (253), pero "¿Qué condiciones, pregunta Suárez, se requieren para que se pueda decir que un poder lo concede Dios inmediatamente? Pero aunque esta controversia no toque directamente a los dogmas de la fe, sin embargo debemos tratarla y explicarla cuidadosamente. Para demostrarlo, antes es preciso explicar qué significa el que un poder proceda inmediatamente de Dios, o -lo que es lo mismo- que Dios sea la causa inmediata y el autor de un poder. No basta que Dios confiera el poder como causa primera y universal, pues, aunque también de esa manera puede decirse que Dios de algún modo obra inmediatamente o que da cuanto depende de El como de causa primera, sin embargo, esta manera de acción inmediata no nos basta ahora, porque no existe ningún poder que no venga así de Dios como de causa primera y, por consiguiente, inmediatamente en esa línea. En ese sentido también el poder que dan inmediatamente los hombres, el rey o el Papa, lo da también Dios como causa que influye inmediatamente en ese efecto y en el acto de la voluntad creada que da a las inmediatas del poder; pero tal poder no se dice que venga a las inmediatas de Dios sin más, sino sólo bajo cierto aspecto, pues a las inmediatas lo concede el hombre y de él depende. Luego entonces se dice que un poder lo da Dios a las inmediatas sin más, cuando sólo Dios por su voluntad es la causa próxima y da por sí mismo tal poder. En este sentido hablamos ahora: en el otro el problema carecería de interés y sería inútil" (254).

Según Suárez, dos son los modos por los cuales Dios confiere inmediatamente un poder: "Una manera es dando el poder como necesariamente unido -por la naturaleza de la cosa- a una naturaleza que Dios mismo crea. Otra manera como Dios da inmediatamente un poder es -digámoslo así- por sí mismo y por donación especial, no como uniéndolo necesariamente a la creación de una cosa, sino como sobreañadiéndolo voluntariamente a una naturaleza o persona. La razón de la diferencia no es otra sino que los poderes mismos pueden ser de diversas clases u órdenes, y Dios es poderoso para obrar connaturalmente y también preternatural o sobrenaturalmente" (255). En el primer caso nos encontramos ante un poder natural. En el segundo, ante un poder sobrenatural. Pero en ambos casos tenemos un poder de indudable origen divino. Ahora bien, ¿el rey recibe su poder a través de alguno de estos dos modos? Suárez lo niega en el nº 4 del capítulo II del Libro III: "Puede afirmarse que la autoridad política viene inmediatamente de Dios, y que sin embargo, a los reyes y corporaciones soberanas se la han entregado inmediatamente no Dios sino los hombres" (256). Vuelve a negarlo en el nº 10 del mismo capítulo: "Ningún príncipe político tiene su autoridad inmediatamente de Dios. De esto, finalmente, se concluye que, de ley ordinaria, ningún rey o monarca tiene o tuvo la autoridad política inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad e institución humana" (257). Y, lo niega de nuevo en el nº 13 del capítulo indicado: "Ahora bien, el poder de que tratamos, de ninguno de estos modos -de ley ordinaria- se lo ha dado Dios a los reyes: no se les ha dado por especial voluntad de Dios inmediatamente, pues tal voluntad ni ha sido revelada ni ha sido dada a conocer a los hombres; tampoco solo el derecho natural por sí mismo dicta que ese poder deba residir en los reyes, según se ha demostrado; finalmente, Dios no ha hecho inmediatamente ninguna institución o determinación ni transferencia de este poder a los reyes, como consta por la práctica misma. Además, en ese caso tal institución sería inmutable, y todo cambio realizado por los hombres en ella, hubiese sido injusto. Más aún, todas las ciudades, reinos y

Estados deberían tener la misma institución, porque la misma razón existe para todos ellos y tan recibieron los unos como los otros tal institución por revelación divina. Por consiguiente, esta institución es humana, porque ha sido hecha inmediatamente por los hombres; luego son los hombres los que dan inmediatamente el poder a los reyes, y la dignidad de éstos ha sido creada por esa institución. Pero se dice que mediatamente es Dios quien da ese poder a los reyes: lo primero, porque se lo dió inmediatamente al pueblo, el cual lo transfirió al rey; lo segundo, porque Dios además consiente y coopera como causa primera y universal a la transferencia que a las inmediatas hace el pueblo; y finalmente, porque la aprueba y quiere que se mantenga" (258).

Pero no es al rey a quien Dios confiere el poder, indica Suárez, sino a todos los hombres congregados en comunidad política; es, en suma, al cuerpo todo de la comunidad, a la misma comunidad civil, a quién Dios confiere inmediatamente el poder político, según el primero de los modos indicados, esto es, no en virtud de una especial concesión sobrenatural, sino como un poder natural, como un poder conexo, por esencia y naturaleza, con el ser que lo tiene. Suárez, en este aspecto nos dice lo siguiente: "La soberanía civil Dios la da inmediatamente sólo a la comunidad perfecta. En primer lugar, la soberanía civil, mirada en sí misma, la dió Dios inmediatamente a los hombres reunidos en ciudad o comunidad política perfecta, no por una institución especial y -como quien dice- positiva, ni por una donación completamente distinta de la producción de tal naturaleza, sino por natural consecuencia en fuerza de su primera creación. Por consiguiente, en fuerza de tal donación, ese poder no reside en una persona ni en una determinada agrupación de muchas, sino en todo el pueblo perfecto o cuerpo de la comunidad... porque el poder político es natural, pues, aun sin la intervención de ninguna revelación sobrenatural o de la fe, por solo el dictamen de la razón natural ese poder sería reconocido en un Estado humano como absolutamente necesario para su conservación y para

la justicia; luego es señal de que existe en tal comunidad como una propiedad que se sigue de su naturaleza o creación y de su natural institución. Si, además de ésta, fuese necesaria una especial donación de Dios y una concesión no inherente a la naturaleza, no podría constar de ella por sola la razón natural, sino que, para que los hombres tuviesen certeza de ella, sería necesario que se manifestara por medio de una revelación, lo cual, sin embargo, es falso, como consta por lo dicho" (259).

El poder político es una propiedad de la naturaleza humana en cuanto que ésta se congrega en un cuerpo político. Dios confiere, pues, el poder directamente a la comunidad política misma. Entre la comunidad política y el Autor de la naturaleza no se interpola mediador alguno. Pero entre Dios y el rey, en las monarquías, media, en cambio, como titular primario, la comunidad. Suárez, literalmente expone este principio de la siguiente forma: "Y necesariamente hay que decir que este poder viene inmediatamente de Dios, porque las cosas que se siguen de la naturaleza las da inmediatamente el propio e inmediato autor de la misma; ahora bien, este poder es una propiedad que se sigue de la naturaleza humana en cuanto reunida en un cuerpo político; luego lo da inmediatamente Dios como autor y proveedor de tal naturaleza..., y respecto de tal comunidad no interviene entre Dios y ella -digámoslo así- ningún intermediario por medio del cual se dé. En efecto, por el mismo hecho de juntarse los hombres para formar el cuerpo de una ciudad o Estado, sin intervención de ninguna voluntad creada resulta en esa comunidad tal poder, tan necesariamente que la voluntad humana no puede impedirlo" (260).

A través del pensamiento de Suárez podemos advertir que no sólo se refuta la teoría del legitimismo monárquico sobrenaturalista, sino que se refuta, asimismo y de forma anticipada, la tesis del derecho divino de los reyes que aparecerá en el siglo XIX, es decir, la doctrina del legitimismo monárquico providencialista sostenida por De Maistre, De Bonald y Fénelon. Toda vez que Dios no interviene -según Suárez- en el

orden natural, al que, en definitiva, pertenece el Estado, como Deus ex machina, mediante actos encaminados a fundar y derribar regímenes políticos, sino sólo por medio de -causae secundae- causas secundarias, que, con respecto a lo político, son los actos humanos. "A los hombres -dice Suárez en su tratado "De legibus ac Deo legislatore"- no los gobiernan políticamente ángeles ni Dios mismo inmediatamente, el cual de ley ordinaria obra por medio de causas segundas proporcionadas; luego es necesario y natural que los gobiernen hombres" (261).

La tesis de que el poder político pertenece, por derecho natural, a la comunidad civil es unánime en el pensamiento de los componentes de la Escuela española. Sin embargo, Vitoria sostiene en un pasaje de su "Relectio de potestate civili", correspondiente al curso 1527-28, en contra de otra afirmación suya del mismo escrito y en oposición a toda la Escuela española, la teoría del derecho divino de los reyes. En uno de los textos, "De potestate civili, VII", Vitoria dice: "Por constitución, pues, de Dios tiene la república este poder. Y la causa material en la que dicho poder reside es por derecho natural y divino la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma, administrar y dirigir al bien común todos sus poderes" (262). En el otro pasaje, "De potestate civili, VIII", Vitoria afirma lo siguiente: "Nosotros, mejor y más sabiamente, establecemos con todos los sabios que la monarquía o regia potestad no sólo es legítima y justa, sino que los reyes, por derecho divino y natural, tienen el poder y no lo reciben de la misma república ni absolutamente de los hombres" (263). El contraste de textos es sorprendente, pero la contradicción no es más que de apariencia. Contradicción que puede justificarse al constatar que Vitoria trata de defender la legitimidad de la monarquía, la cual era negada totalmente por los escritores monarcómacos. Pero la explicación más convincente de la aparente contradicción de Vitoria la dió el jesuíta Juan de Salas en su "Tractatus de legibus in Primam Secundae S. Thomae", de 1611. Literalmente, Juan de Salas explica: "Vitoria, rectamente entendido, no se pone

en contradicción con lo que Diedro "De libertate christiana, c. 15" y Castro "De lege poenali, I, c. I" afirman, acerca de que la potestad real no es inmediatamente de derecho divino: porque es verísimo que, por lo general, como el poder de la república fué transferido al rey o comunicado a él, resulta de derecho humano en virtud de esta transferencia hecha por el pueblo y bajo este aspecto, aun cuando radicalmente o por su raiz, esto es, tal como era en el pueblo mismo, resulte de derecho divino natural (no de derecho divino positivo). Y así se confirma, pensando que el pueblo pudo elegir otro género o especie de gobernación, o que, incluso en el caso del régimen monárquico puro, pudo, a su arbitrio y discreción, conceder al rey mayor o menor autoridad; por consiguiente, esto es prueba de que tal autoridad proviene inmediatamente de la comunidad estatal, aunque mediatamente, y por su raiz, proceda de Dios y sea conforme a la voluntad divina... Inmediatamente, el poder de los reyes deriva, pues, de la comunidad civil, a la que el Autor de la naturaleza se lo confirió por derecho natural, aun cuando (mediate, radicaliter seu in radice) el poder de los reyes se pueda referir a Dios. Sólo en este sentido es lícito decir que los reyes tienen su poder de Dios, Y sólo en este sentido se debe entender también que escribió Vitoria las frases antes consideradas" (264).

Según la teoría sostenida por la Escuela española, la titularidad del poder político por derecho natural corresponde a la comunidad civil. Pero la comunidad no es, en cambio, causa eficiente de ese poder. Ese poder no procede de la comunidad. Ella no lo engendra.

Suárez, en el tratado "De legibus" perfila minuciosamente esta cuestión sobre el poder político. El poder político pertenece a la comunidad, como a su titular, por derecho natural. Pero, a pesar de que la constitución de la comunidad política depende de la voluntad de los hombres agrupados en ella, el poder no tiene origen humano, sino divino. Ahora bien: no origen divino sobrenatural, pues se trata de una propiedad connatural. Guardada

la debida proporción, ocurre aquí lo mismo -explica Suárez- que en el caso de la libertad del hombre. "Y lo mismo que la libertad se la ha dado a cada uno el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de una causa próxima, o sea, del padre que lo produce, así este poder se lo da a la comunidad humana el autor de la naturaleza, pero no sin la intervención de las voluntades y del consentimiento de los hombres en virtud de los cuales tal comunidad perfecta se ha reunido, Sin embargo, de la misma manera que en el primer ejemplo la voluntad del padre sólo es necesaria para engendrar, pero no se requiere una voluntad especial de darle al hijo la libertad ni las otras facultades naturales, las cuales por su naturaleza no dependen de una voluntad especial del que engendra sino que son una consecuencia natural, así, en el tema que tratamos, la voluntad de los hombres sólo es necesaria para formar una comunidad perfecta, pero para que esa comunidad tenga el dicho poder, no se necesita una voluntad especial de los hombres, sino que él se sigue por la naturaleza de la cosa y por la providencia del autor de la naturaleza: en este sentido con razón se dice que lo da El inmediatamente" (265).

Supuesto que el poder político, tal y como es reconocido en la comunidad, tiene su origen en Dios, Suárez se pregunta en el tratado "De legibus" en qué forma da Dios ese poder y cuándo aparece éste. Por lo que se refiere a la primera cuestión, Suárez responde diciendo "que ese poder lo da Dios a manera de una propiedad que se sigue de la naturaleza... Lo pruebo ante todo con que Dios no da este poder por una acción o concesión especial distinta de la creación; si lo diera así, debería constar tal concesión por una revelación, cosa claramente falsa, pues en ese caso tal poder no sería natural" (266). Por lo que se refiere a cuándo aparece el poder, Suárez responde que "este poder no aparece en la naturaleza humana hasta que los hombres se juntan en una comunidad perfecta y se unen políticamente", y lo prueba diciendo: "Este poder no se da en cada uno de los hombres tomados por separado, ni en el conjunto ni multitud de ellos como en confuso y sin orden ni unión de los miembros de un cuerpo; luego

antes de que haya entre los hombres ese poder, viene la formación del cuerpo político, porque antes del poder mismo tiene que existir el sujeto de ese poder, al menos según el orden natural" (267).

Si, según hemos indicado repetidamente, la primera de las dos grandes cuestiones que fueron distinguidas en relación al poder, esto es, la referente al origen, no admite, para la Escuela española, más que la solución democrática, tenemos, en cambio, que el segundo problema planteado en torno al poder político, es decir, el que atañe a su ejercicio, resulta susceptible de varias soluciones. Las principales soluciones son tres: monarquía (ejercicio del poder por uno solo), aristocracia (ejercicio del poder por unos cuantos elegidos), democracia (ejercicio del poder por muchos en general). Junto a estas tres formas de organización del poder, se admite por la gran mayoría de autores una cuarta posibilidad, considerada también como típica: el denominado régimen mixto, lo que Santo Tomás había llamado "régimen conmixtum", y que, en realidad, es el resultado de la combinación de las tres formas anteriores.

No obstante, y en relación con la cuestión apuntada, se advierte una particularidad muy señalada en el pensamiento de Suárez con respecto a los demás miembros de la Escuela. Lo peculiar en Suárez, en relación con la opinión general de la Escolástica española, es que ésta considera a la monarquía, a la aristocracia y a la democracia, como instituciones de derecho positivo, y, en cambio, Suárez considera, en su "Defensio fidei", como institución de derecho natural la democracia, en cuanto forma de ejercicio del poder y no sólo en cuanto razón de su titularidad: "Sentido en que la democracia es de derecho natural.-Por lo cual ese poder, tal como Dios lo da inmediatamente a la comunidad, conforme al modo de expresarse de los juristas puede llamarse de derecho natural negativamente, no positivamente, o, más bien, de derecho natural concesivo, no sencillamente preceptivo. Porque indudablemente el derecho

natural da de suyo e inmediatamente ese poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que dicho poder permaneza siempre en ella ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no determine otra cosa, o también mientras otro que tenga poder para hacerlo no introduzca mudanza legítima... Pues de la misma manera, la comunidad civil perfecta, por derecho natural, es libre y no está sujeta a ningún hombre fuera de ella; y toda ella tiene en sí el poder, y si éste no se mudase, sería democrático; sin embargo, o porque ella lo quiera, o por la obra de otro que tenga poder y justo título para hacerlo, ese poder le puede ser quitado y transferirse a una persona o grupo" (268). Ahora bien, "una vez transferido al rey el poder, continúa Suárez en el capítulo siguiente, el pueblo no puede restringirlo, ni abrogar sus leyes justas. No le es lícito al pueblo, una vez sometido, restringir el poder del rey más de lo que se restringió en la primera transferencia o convenio, porque esto no lo permite aquella ley de la justicia que enseña que los pactos legítimos deben cumplirse, y que una donación absoluta, hecha válidamente una vez, no puede revocarse ni en todo ni en parte, sobre todo si fué onerosa. Más aún, el pueblo tampoco puede, apoyándose en su propio poder, abrogar las leyes justas del príncipe, a no ser únicamente apoyándose en el consentimiento tácito o expreso del mismo príncipe, según enseñó Santo Tomás, antes citado, y según dije yo en otro lugar más extensamente. Por eso no es sencillamente verdad que el rey, en su poder, dependa del pueblo, por más que lo haya recibido de él: podrá depender en su adquisición y no depender en su conservación si lo ha recibido plenamente y sin condiciones. Por tanto, una vez que ha sido creado rey legítimamente, tiene poder soberano en todo aquello para lo cual lo ha recibido, y eso por más que lo haya recibido del pueblo, pues esto es lo que exige la ley de la justicia, según hemos explicado" (269).

Vemos, en estas últimas palabras citadas de Suárez, y que ponen fin a esta breve e interesante exposición del pensamiento de nuestros juristas teólogos del siglo XVI sobre la refutación

de la teoría del derecho divino, la tesis de la alienación, tal y como la sostienen Bodino, Grocio, Hobbes y Bossuet, por la que se consideraba, como ya indicamos en el apartado anterior de este capítulo, que una vez efectuada la cesión, que una vez concluído el pacto, era irrevocable y permanente, no existiendo, desde ese mismo momento, facultad alguna que pudiera despojar del poder al soberano sin su consentimiento.

III.1.4.- LIMITES DEL PODER.

Una vez determinado el fundamento del poder, es preciso que estudiemos una segunda cuestión, derivada de la anterior, y que se refiere a la extensión del mismo. Para ello, tendremos que preguntarnos en primer lugar, ¿si, verdaderamente, existen límites para el poder público?, y en segundo lugar, para el supuesto de que la respuesta fuere afirmativa, tendríamos que examinar, ¿cuáles son éstos?.

Al abordar estas cuestiones nos encontramos con uno de los problemas fundamentales del derecho público, el problema que se plantea bajo todas las formas de gobierno, el de la limitación de los derechos del Estado.

Bossuet, al igual que en ocasiones anteriores, lo resolvió contestando y refutando a Jurieu.

DOCTRINA DE JURIEU.

Partiendo del principio de que "el pueblo hace a los reyes y da la soberanía", Jurieu, al plantearse la cuestión de los límites del poder, realiza un estudio paralelo entre lo que significan, para él, los derechos de la voluntad popular y los derechos del rey.

Los límites de la soberanía popular son los siguientes: 1) Si, por cualquier razón, el soberano se extinguiese, el pueblo "entrará de nuevo en el ejercicio de la soberanía"; 2) Los pueblos no tienen ningún poder sobre las conciencias, y no tienen derecho a obligar "a creer y profesar una religión con preferencia a otra", por consiguiente, no pueden transferir ese derecho al soberano. Los particulares, por tanto, no están obligados a obedecer a un príncipe que "quiera oprimir las conciencias"; 3) El pueblo no puede dar al soberano una autoridad tendente a destruirle, sería un verdadero suicidio. El soberano no puede, por ello, disfrutar de esta autoridad. En consecuencia, no hay obligación de obedecer a un príncipe "que ordene contra las leyes fundamentales de un Estado, que ordene matar y masacrar inocentes, que ordene arruinar por los medios que fuere a la Sociedad" (270).

Jurieu, tras admitir la existencia del poder absoluto, lo distingue del arbitrario. "Se ve, pues, que el poder absoluto, y un pueblo puede dar siempre este poder al soberano, no es un poder sin límites. El poder absoluto es aquel que reúne toda la soberanía en uno solo, sin compartirla, pero no hay ninguna soberanía que no tenga límites". Los límites de toda autoridad, para Jurieu, son los siguientes: 1) El soberano sólo puede usar su poder para bien de la sociedad; 2) Como no somos amos absolutos de nuestra vida, ni de las de nuestras mujeres o nuestros hijos, "un pueblo no puede dar a su soberano un poder sin límites sobre los bienes, sobre la vida y sobre la libertad de sus hijos"; 3) "Como el poder infinito no puede pertenecer más que a Dios, si un hombre pretendiese usarlo, atentaría contra el derecho inalienable de la divinidad, cometiendo un sacrilegio" (271).

Si la autoridad no existe sin límites, dirá Jurieu, es porque el pueblo nunca se ha desprendido de la soberanía, incluso en el supuesto de haberla cedido a una monarquía hereditaria, sigue siendo el verdadero amo, ya que, sólamente la ha

comprometido: "se reserva de tal forma sus derechos sobre la soberanía, que ésta le revierte tan pronto como la persona o la familia a la que la había dado llega a faltar" (272). La meta de la transmisión de la soberanía detentada por el pueblo al soberano, es la protección de sus derechos. "Los pueblos únicamente dan a sus soberanos la soberanía, para conservación de sus bienes, de sus vidas y de su religión" (273).

DOCTRINA DE BOSSUET.

El fin que se intenta conseguir con la institución del gobierno, es el mismo que intentaban conseguir los hombres cuando renunciaron a su independencia individual primitiva, es decir, poner fin a la anarquía y procurar la salvación pública, protegiendo, de este modo, la vida de los súbditos y permitiéndoles un desarrollo normal en un medio social organizado, a través del cual se les facilitará el disfrute de los diferentes bienes.

El Estado, una vez creado, poseerá todos los poderes. El pueblo no tendrá derechos, salvo aquellos que de forma regular les sean reconocidos por el poder público. "En general, dice Bossuet, todo derecho proviene de la autoridad legítimamente constituída, y de esta forma nadie puede apoderarse de nada, ni tomar nada por la fuerza" (274). El derecho de propiedad es, por tanto, un derecho positivo y no un derecho natural. El Gobierno o el príncipe crea este derecho y se convierte en su único titular. El derecho de propiedad que ejerce el soberano, comprende, al mismo tiempo, cosas y personas.

No obstante, Bossuet reconoce que la omnipotencia del Estado tiene una serie de límites fijados no sólo por la razón y la equidad, sino también por el interés. "¿Querría el príncipe convertirse en rey de los árboles y de las casas sin habitantes?" (275).

Existen, por consiguiente, ciertos límites. "Pues sin hablar de los límites de la razón y de la equidad, están los límites del propio interés, que no dejamos de ver, y que nunca despreciamos cuando los vemos" (276). Por esto, porque ya existen, Bossuet no considera preciso fijarlos al soberano, ésto, para él, sería un inconveniente: "Es un gran error el creer como M. Jurieu, que se puede poner límites al poder soberano, reservándose sobre él un derecho soberano. Aquello que quereis debilitar para haceros el mal, por la condición de las cosas humanas, lo debilitais también en la misma proporción para haceros el bien" (277).

El Estado, para poder cumplir con sus fines, necesita de este poder absoluto y sin control, el cual no es susceptible de reparto. El pueblo que se da un amo, tiene que procurar que sea lo más fuerte posible. Además, los particulares, al efectuar la renuncia de sus derechos, reuniéndolos en la persona del magistrado, salen ganando, encontrando en la persona de aquel todos los poderes de la nación, mayores, por tanto, a los que delegaron al autorizarle: "El ciudadano, por la protección del gobierno, goza de mayor seguridad. El gobierno respalda y defiende a todos los ciudadanos por igual. Todos los poderes de la nación concurren en un solo hombre, y es el primer magistrado el único que puede reunirlos" (278).

Los súbditos no tendrán, por consiguiente, ningún derecho particular que no sea reconocido por la voluntad del primer magistrado.

Incluso si los soberanos son injustos, los súbditos deben obediencia. Tal fué la actitud de los primeros cristianos, los cuales, durante las persecuciones más crueles, nunca abandonaron su fidelidad y lealtad al imperio romano.

Bossuet pretende, al igual que Hobbes, que el rey o el Estado sea celoso de su autoridad. No tiene que ser débil. Tiene que hacerse querer, pero también temer: "El príncipe debe hacerse

temer de grandes y pequeños" (279). Su obligación es velar para que todo el bien de sus súbditos provenga exclusivamente de su persona.

Este poder absoluto no se contrapone a los intereses del pueblo. "De esta forma, nos dirá Bossuet, no es siempre abandono o debilidad el procurarse amos poderosos: es a menudo, según el genio de los pueblos y la constitución de los Estados, más sabiduría y más reflexión" (280). Y, en vez de poner límites al poder, afirma Bossuet, lo que procede es interesarlo en vuestra salvación: "y sin limitar el poder por la fuerza que os podríais reservar contra él, el medio más natural para impedirle que os oprima, es interesarlo en vuestra salud" (281).

Posteriormente, y abundando en la inconveniencia de fijar límites al poder, se referirá, una vez más, a las instituciones del pueblo romano: "No sé si hubo jamás en un gran imperio un gobierno más sabio y más moderado que el de los Romanos en las provincias. El pueblo Romano no imaginó ni por un momento que pudiera quedar un resto de soberanía en los pueblos sometidos, puesto que los había sometido por la fuerza, y una de sus máximas para establecer su autoridad, consistía en manifestar su victoria hasta convencer a los pueblos vencidos de su total impotencia a resistir al vencedor. Pero aunque hubieran llevado su poder hasta ese extremo, sin imaginar en esos pueblos ningún poder legítimo que pudieran oponer al suyo, el interés por el Estado los retenía en la justa medida. Se tenía sentido de no maltratar las fuentes públicas de ingresos, ni a aquellos de los que se obtenían recursos. Si alguna vez se olvidaban estas hermosas máximas; si el senado, si el pueblo, si los príncipes, cuando los hubo, sobrepasaban los límites del gobierno, sus sucesores volvían a los intereses del Estado, que en el fondo eran los suyos; los pueblos se restablecían, y ello, sin hacer más soberanos" (282).

Por otra parte, y refiriéndose a los límites del poder, Bossuet invocará la existencia de ciertas leyes fundamentales en

contra de las cuales no se podrá hacer nada que no sea nulo, diferenciándose, en este aspecto, del pensamiento de Hobbes, el cual preconiza un absolutismo total del poder y la inexistencia de leyes infranqueables: "Las monarquías más absolutas no dejan de tener límites insalvables en ciertas leyes fundamentales contra las cuales no se puede hacer nada que no sea nulo por sí. Arrebatar el bien de un súbdito para dárselo a otro, es un acto de esta naturaleza: no hay necesidad de armar al oprimido contra el opresor: el tiempo combate por él; y la violencia clama contra ella misma; y no hay hombre tan insensato como para creer asegurar la fortuna de su familia con tales actos. Incluso el príncipe tiene interés en impedirlo: se da cuenta de que es preciso que el gobierno se haga querer para que sea estable y duradero. Así como hemos visto que el verdadero interés de un pueblo consiste en interesar en su bienestar a aquellos que gobiernan; el verdadero interés de los que gobiernan es interesar en la conservación del gobierno a los pueblos sometidos. De esta forma el extranjero es rechazado con celo; el amotinado y sedicioso no es escuchado; el gobierno marcha solo y se sostiene, por así decirlo, por su propio peso. Sin temor a que se les obligue, los reyes hábiles se marcan ellos mismos límites para impedir que se les sorprenda o procese; se ciñen a ciertas leyes, porque el poder abusivo termina destruyéndose" (283).

Pero además de la razón, la equidad, el interés y la existencia de leyes fundamentales, Bossuet fija a la omnipotencia del Estado otro límite, consistente en lo que denomina sistema legislativo, es decir, en el conjunto de normas que establecerán las reglas generales de conducta: "Todo buen gobierno necesita un sistema legislativo. No basta con que el príncipe o el primer magistrado se limiten a resolver los casos a medida que se le presentan, sino que, para que el gobierno se mantenga constante y uniforme, hace falta establecer reglas generales de conducta: esto es, lo que conocemos con el nombre de sistema legislativo" (284).

Pasa, en la proposición II, del artículo IV, del Libro I, de la "Política", a hablarnos de los primeros principios de las leyes: "La primera de todas las leyes es la de la naturaleza, es decir, la de la recta razón y la equidad natural, y en ella se fundamentan todas las demás. Las leyes deben abarcar todas las cosas divinas y humanas, públicas y privadas, comenzando por la naturaleza. Las leyes deben establecer el derecho divino y humano, público y privado; en una palabra, la recta observancia de las cosas divinas y humanas entre los ciudadanos, por medio de los castigos y recompensas. Lo primero que debe hacer todo sistema legislativo es legislar los deberes para con Dios. Después deben legislarse los preceptos que se refieren a la sociedad" (285). Y, en la proposición III, establece la jerarquía de las leyes: "Existe un orden en las leyes. El primer mandamiento de las leyes es el reconocimiento de la divinidad, de la cual proceden todos los bienes y nuestro propio ser. Y el segundo mandamiento dice: Obra con tu prójimo como quisieras que él obrara contigo" (286). Vemos, pues, que el reconocimiento de la divinidad, se convierte, no sólo para Bossuet, sino también para Platón, en el primer mandamiento de la ley, ya que éste, en "La República", dijo: "Esta será, por tanto, proseguí, la primera de las leyes relativas a los dioses, y la primera norma que deberán observar los que hablen de esto, en sus discursos, o los poetas en sus poemas"¯(287).

"La ley, dice Santo Tomás de Aquino, no será otra cosa que una ordenación de la razón con vistas al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad" (288). Frente a la definición tomista de la ley, que responde a un concepto filosófico amplio, nos encontramos con la que nos da el Doctor Eximio, en su tratado "De legibus, I, 12". "La ley, dice Suárez, es un precepto justo y estable, suficientemente promulgado". Bossuet, partiendo del hecho de que los intereses y las pasiones corrompen a los hombres, y haciendo suyas las palabras del rey David, explica, con estas bellas palabras, el carácter de las leyes: "La ley es desinteresada y desapasionada. La ley carece de

doblez y de corrupción, habla sin engaño y sin lisonja, convierte a los niños en sabios. Es recta y alegra los corazones. Agrada ver que la ley es igual para todos, y que en medio de la corrupción conserva su integridad. Es clara como el día; en la ley brillan y resplandecen las luces más puras de la razón. Es verdadera y se justifica por sí misma, porque sigue los primeros principios de la equidad natural, con los que nadie, a excepción de los necios, puede estar en desacuerdo. Es más deseable que el oro y más dulce que la miel; de ella procede toda abundancia y descanso" (289).

"La ley, indica Bossuet, es sagrada e inviolable. Para comprender perfectamente la naturaleza de la ley debemos señalar que todos aquellos que la han estudiado a fondo, la han considerado en su origen, como un pacto o solemne tratado, mediante el cual los hombres acuerdan entre sí, basándose en la autoridad de los príncipes, lo necesario para establecer la sociedad" (290). Bossuet escribió este libro de la "Política" en 1679, y podemos constatar, sin lugar a dudas, que el concepto de pacto no tenía, para él, el mismo significado que tuvo cuando, once años más tarde, escribió la "Quinta Advertencia".

Mantendrá, posteriormente Bossuet, "el origen divino de la ley" (291) y se referirá, por último, a la inmutabilidad de las leyes fundamentales, y a la no conveniencia de modificar las que no tienen aquel carácter: "Existen leyes fundamentales que no se pueden cambiar: incluso resulta en extremo peligroso mudar sin necesidad las que no lo son. Es principalmente sobre estas leyes fundamentales de las que se halla escrito que al violarlas se conmueven los fundamentos del universo, después de lo cual no queda sino la caída de los imperios. Las leyes, en general, no son tales leyes si no hay en ellas algo inviolable. El apego a las leyes y a las máximas antiguas fortalece a la sociedad y hace a los Estados inmortales. Se pierde la veneración a las leyes cuando se las ve mudar con frecuencia. Las naciones parecen entonces vacilar, como trastornadas y presas de embriaguez. Se

cae en este estado cuando las leyes son variables y carecen de consistencia, es decir, cuando dejan de ser leyes" (292).

"No debe modificarse una ley humana, añade Santo Tomás, sino cuando las ventajas en orden al bien común, obtenidas con semejante modificación, compesan suficientemente los perjuicios que lleva consigo la derogación de esa ley. Esto acontece siempre que la modificación está exigida por una notoria y grandísima utilidad; o por una grave necesidad; o, finalmente, cuando la ley, en vigencia por largo tiempo, es, sin embargo, manifiestamente inicua, y su observancia sumamente perjudicial. Por eso escribe el jurisconsulto Ulpiano, que cuando se trata de introducir una novedad, la utilidad de la misma debe ser evidente; de otro modo no queda justificado el abandono de lo que por tanto tiempo fué considerado como equitativo" (293).

Podríamos resumir cuanto antecede, diciendo que el Estado, para Bossuet, posee un poder absoluto, el cual no es susceptible de reparto con ningún poder humano. Sin embargo, este poder omnipotente encuentra una serie de límites, como son: la razón; la equidad natural; el propio interés; ciertas leyes del Estado consagradas por el uso; y las leyes fundamentales.

Cuando el soberāno comete abusos, no respeta los límites ideales y morales trazados por la razón, la equidad, las leyes fundamentales o los principios generales que deben informar las leyes ordinarias, ¿tiene el pueblo derecho a reaccionar y a sublevarse?, ¿puede despojar al soberano de su poder cuando éste se convierte en tirano?, ¿puede ejecutarlo?.

Todas estas cuestiones, junto con el derecho de conquista, son las que serán objeto de estudio en el apartado siguiente de este capítulo, que titularemos: pérdida del poder.

III.1.5.- PERDIDA DEL PODER.

En relación con la cuestión de la pérdida del poder podríamos distinguir una serie de supuestos: A) Que se pierda el poder tras un levantamiento seguido de una guerra civil; B) Que se pierda éste por el consentimiento voluntario de su titular; C) Que se pierda por decisión del pueblo, el cual, conservando su soberanía, desee cambiar de soberano; D) Que se pierda tras la conquista de una nación extranjera.

El primero de los supuestos plantea, implícitamente, el derecho de resistencia contra la opresión, y, a su vez, el derecho de insurrección.

La pérdida del poder en estas circunstancias nos plantea un problema cuya solución presenta un gran interés, el de la legitimidad de los Gobiernos.

Jurieu, considera que el soberano puede perder el poder en dos casos: a) cuando el plazo fijado en el contrato realizado entre el pueblo y el monarca que gobierna haya finalizado; y, b) cuando el pacto mutuo es violado por el rey.

En el primer supuesto, el pueblo entrará de nuevo en posesión del poder y dispondrá de él con arreglo a su conveniencia. En el supuesto de la violación del compromiso, Jurieu admite el derecho de resistencia y el de insurreción, ya que la salvación y la protección del pueblo son la ley suprema.

Pero para Jurieu los derechos de los individuos están inmersos en los derechos del pueblo. No piensa que "le esté permitido a un particular resistir a los poderes, aunque el yugo que se le imponga sea injusto o violento". La salvación del pueblo es la ley suprema; ahora bien, un particular o varios particulares no son el pueblo. "El pueblo sólo tiene derecho a conservar aquello que signifique la seguridad y la salvación del

pueblo mismo, es decir, la sociedad; y, por consiguiente, no tiene derecho a hacer justicia de los atentados que el príncipe lleve a cabo, injustamente, contra la libertad y la vida de algunos particulares. Pidiendo razón de aquello, el pueblo perdería mucho más de lo que pudiera ganar, a causa de los frecuentes disturbios que ocasionaría" (294).

Para que pueda haber un levantamiento legítimo, según Jurieu, es preciso que los intereses de la sociedad estén en juego, ya nos dijo en la Carta XVI que no hay obligación de obedecer a un príncipe "que ordene contra las leyes fundamentales de un Estado, que ordene matar y masacrar inocentes, que ordene arruinar por los medios que fuere a la Sociedad". E incluso cuando el derecho de resistencia pueda ejercerse legítimamente, es preferible someterse, si la rebelión conduce a la guerra civil.

Antes de ejercer su derecho, nos dirá en la Carta XVIII, el pueblo tiene "que haber intentado todas las vías para vencer y sensibilizar el espíritu de los que gobiernan", y es preciso que se someta, "cuando las lesiones no sean graves y no vaya en ello la total subversión de las leyes y la pérdida de la vida", manifestando, además, su profunda aversión por el regicidio.

Veamos a continuación las ideas de Bossuet sobre los diferentes puntos de vista indicados anteriormente.

EL DERECHO DE RESISTENCIA.

Antes de estudiar el pensamiento de Bossuet, convendría exponer brevemente las diferentes concepciones emitidas sobre esta cuestión.

Por lo que se refiere a las clases de resistencia que se podrían emplear frente a un sistema tiránico, en principio y de

un modo general, distinguiríamos, de una parte, un derecho de resistencia pasiva, y de otra, un derecho de resistencia activa. Sistematizando lo anterior y desarrollándolo con más precisión, podemos decir que la resistencia puede ser de tres clases: pasiva, no ejecución de la ley injusta hasta que por medio de la fuerza se viere obligado uno a ello; defensiva, que consiste en rechazar la violencia de la ley injusta, con violencia, para contrarrestar los efectos de la injusticia de aquella ley; y agresiva, rebelión armada, insurrección colectiva, revolución en suma.

La resistencia es un paso previo a la revolución, son dos aspectos distintos y diversos de un mismo proceso de cambio. De ahí que el derecho de resistencia y el derecho de revolución tengan contenidos y características distintos, si bien contínuamente estén referidos el uno al otro en un mismo plano de analogías.

En cuanto a los orígenes, encontramos en el pensamiento griego una brillante aportación al problema de la tiranía; pero no así en lo que respecta al derecho de resistencia. El motivo de ello, según Lojendio, se debe a que el idealismo griego no representa siempre un acercamiento a la perfección, sino, por el contrario, una simple reacción de impotencia (295), de ahí, que toda la teoría de las revoluciones en Platón y Aristóteles, contenidas en los Libros VIII y IX de la "República" y en el Libro V de la "Política", vayan marcadas de este rasgo psicológico.

Es preciso esperar la llegada del siglo XII y XIII para que el derecho de resistencia adquiera su verdadero sentido. Con anterioridad a Santo Tomás de Aquino, Juan de Salisbury, en su "Policraticus", admite un derecho de resistencia pasiva, fundamentado en la confianza de Dios y en su justicia -la tiranía es una prueba enviada por El-, en la resignación y en el rezo, con la esperanza de que el tirano deje de serlo y de concitar con

su actitud, por añadidura, males numerosos sobre su pueblo. Pero, si el tirano ordena acciones claramente contrarias a la Ley divina, es lícito declinar la obediencia, porque "la fidelidad que se debe a Dios ha de ser preferida a la que se presta a cualquier hombre" (296), bien de forma pasiva, bien activamente, y entonces el derecho de resistencia viene a ser un instrumento de la voluntad divina contra el tirano, y puede ser esgrimido por cualquier persona: "Quitar la vida al tirano no sólo es lícito, sino equitativo y justo" (297). "El fin de todos los tiranos es miserable y Dios se venga de ellos si falla el poder humano" (298).

Precisamente el tema de la tiranía, es una de las cuestiones de la filosofía política que más llamó la atención a Santo Tomás de Aquino. Las repúblicas italianas de aquella época, sumidas casi constantemente en disturbios y cambios políticos violentos, y la frecuencia con que éstos traían y llevaban tiranos, suministraron a Santo Tomás suficientes motivos para despertar su interés por la consideración del problema.

Antes de adentrarnos en la doctrina tomista propiamente dicha, conviene tener en cuenta que lo esencial de la tiranía, según Santo Tomás, consiste en que el poder se ejercite en provecho particular de quien gobierna, con olvido de que se debe procurar el bien común, por tanto, el concepto de tiranía implica siempre que el poder político no se ejerza con miras al bien común, sino en provecho particular de quien lo detenta. Esta es la conclusión a la que podemos llegar tras el estudio de las concepciones sobre la tiranía expuestas, fundamentalmente, en "El régimen de los príncipes" y complementadas, a su vez, en los "Comentarios a la Etica de Aristóteles", en la "Suma Teológica" y en los "Comentarios a los cuatro libros sentenciarios de Pedro Lombardo". Recordemos también que en Santo Tomás la tiranía designa algunas veces la forma corrupta de la monarquía y, en otras ocasiones, equivale a forma corrupta de gobierno en general.

En el primer capítulo del Libro I de "El régimen de los príncipes", dice Santo Tomás: "Es diverso el fin que conviene a hombres libres y esclavos... Así, pues, si los hombres libres se ordenan en comunidad al bien común dirigidos por una cabeza, el régimen será recto y justo, cual conviene al hombre libre. Pero si en lugar de buscar el bien común su actividad se dirige a satisfacer el bien privado del gobernante, entonces tal régimen será injusto y perverso, por lo que el Señor recrimina a quienes así gobiernan: ¡Ay de aquellos pastores que se pastorean a sí mismos, buscando sus propios bienes!" (299).

Dos capítulos más adelante Santo Tomás incide sobre el tema: "Cuando el tirano, despreciando el bien común busca el privado, es lógico que sea gravoso a sus súbditos de diversas maneras, según se lo dicten sus pasiones, para satisfacer éste o aquel deseo. Pues quien se deja llevar por la pasión de la codicia, roba los bienes de los súbditos. Por eso dice Salomón: "El rey justo construye la tierra; el codicioso la destruirá". Si se deja llevar por la ira, derramará la sangre con cualquier pretexto, como dice Ezequiel: "Sus príncipes, como lobos rapaces para derramar la sangre de la presa". Y el sabio nos dice que hemos de huir de tal tipo de régimen: "Retírate del hombre que tiene el poder de matar", ya que mata no por justicia, sino para ejercitar su poder según el capricho, Y así no habrá seguridad alguna, sino todo será incierto, cuando se aparta de la justicia; ni puede estar firme nada que se pone en la voluntad, o mejor dicho capricho, de tal hombre. Un tirano grava no sólo las cosas temporales de sus súbditos, sino impide las espirituales, puesto que quienes más quieren aprovecharse que aprovechar, impiden todo el bien de los súbditos, juzgando todo lo bueno que tengan los súbditos como un perjuicio para su dominio. Para los tiranos, los buenos son más sospechosos que los malvados, ya que la virtud es temible para ellos. Por tanto los tiranos han de esforzarse por impedir que sus súbditos sean virtuosos, que tengan espíritu grande, porque temen no puedan sobrellevar su dominio injusto; temen igualmente que la amistad los una y que entre sí gocen de

paz; puesto que si ellos no se pueden unir, tampoco podrán demoler sus dominio. Por tanto siembra discordias entre ellos, fomenta divisiones, y prohíbe todo aquello que puede promover un pacto entre los hombres, como las reuniones y juntas, y todo aquello por lo cual los hombres suelen promover la confianza y familiaridad entre sí. Se esfuerzan porque no haya ricos ni poderosos, porque sospecha de la conciencia de los súbditos, ya que la suya es injusta, no vayan a usar de sus bienes o de su poder para dañarlo, y por ello temen que les sea nociva la riqueza o el poder de sus súbditos. Por eso dice Job sobre los tiranos: "El sonido del terror está siempre en sus oídos, y aun cuando haya paz, y ningún mal se intente contra ellos, siempre están sospechando traiciones". Suele también suceder que, cuando los presidentes tienen envidia de la virtud de los súbditos, que ellos mismos debían fomentar, y por ello más bien la impiden, se den en tales regímenes pocos hombres virtuosos. Pues, según el parecer del Filósofo, los hombres valientes se encuentran allí donde los más valientes son honrados, y como dice Tulio: "Todo aquello que se condena, siempre está decaído y sin vigor". También es natural que los hombres que se han nutrido de terror, degeneren hasta tener un ánimo servil, y se hagan cobardes para llevar a cabo cualquier acto viril y esforzado, lo cual es evidente si observamos las provincias donde hubo tiranía por algún tiempo. Por eso dice el Apóstol: "Padres, no provoquéis a vuestros hijos a ira, para que no se hagan de ánimo cobarde". Considerando tales perjuicios de las tiranías, dice el rey Salomón: "Ruina es para los hombres el reinado de los impíos", porque bajo los tiranos, los hombres virtuosos se apartan del bien, y añade: "Cuando los impíos asumen el gobierno, el pueblo gime como bajo esclavitud", y también: "Cuando surgen los impíos, se esconden los hombres para evitar la crueldad del tirano". Y no es raro, pues el hombre, despojado de la razón, se deja arrastrar por el instinto, como la bestia, cuando gobierna. Por eso dice Salomón: "Sobre el pobre pueblo se han echado el león rugiente, el oso sediento y el príncipe tirano". Por eso los hombres se esconden de los tiranos como de bestias crueles, y con ello

parece se somenten al tirano, como si se postraran ante una bestia, esclavizados" (300).

En el capítulo XI del Libro I de la misma obra, Santo Tomás indica lo siguiente: "Los tiranos se privan de la mayor felicidad que se tributa a los reyes como premio; y lo que es peor, se ganan los peores tormentos como castigo. Pues si algún particular despoja a otro de sus bienes, o lo esclaviza, o lo mata, merece el máximo castigo, que es la pena de muerte infligida por los hombres, y la condenación de parte de Dios, ¿cuánto más ha de merecer un tirano que roba por todas partes, esclaviza a muchos, y mata a cualquiera para satisfacer sus caprichos? Y es raro que tales hombres se arrepientan, pues se llenan de soberbia, y rara vez pueden hacer penitencia, dejados de Dios y cegados por las adulaciones de los hombres. ¿Cuándo uno de ellos ha restituído lo que injustamente ha arrebatado? Y sin embargo nadie duda de que estén obligados a restituir. ¿Cuándo repararán los perjuicios a aquellos a quienes oprimieron o dañaron injustamente de alguna manera?" (301).

En otro pasaje del mismo Libro, Santo Tomás se refiere a la brevedad de la dominación del tirano: "El dominio de los tiranos no puede durar, siendo odioso al pueblo; pues no se puede conservar por largo tiempo lo que repugna a los deseos de la multitud, y rara vez habrá alguno que pueda pasar toda su vida sin perturbaciones. Y no faltará la ocasión de levantarse contra el tirano, y dada la ocasión, tampoco faltará entre la multitud alguno que se aproveche de ella. Y fácilmente seguirá el pueblo al que se levante, y no le faltará apoyo a éste, ya que lo hace con el deseo de la multitud... Esto es evidente, tanto por las razones dadas como por los hechos de la historia... Y así el Señor permitió que reinasen tiranos para castigo de los pecados del pueblo; y tal castigo de Dios solía llamarse "ira" en la Escritura: "Os daré un rey en mi ira". Infeliz, pues, el rey a quien Dios señala en su ira para su pueblo; pues su dominio no puede ser estable, porque el Señor no se olvidará de tener

misericordia, y una vez compadecido no durará su ira... Por tanto el Señor no permitirá que los tiranos dominen por largo tiempo, sino que tras la tempestad que ellos provocaren sobre su pueblo, El mismo traerá la tranquilidad rechazando al tirano" (302).

Por último, y antes de examinar los remedios que Santo Tomás preconiza contra la tiranía, no queremos pasar por alto esta breve cita del capítulo VI del Libro I, en la que junto a la seriedad que caracteriza el tratamiento del tema, no deja de vislumbrarse una agradable nota de humor: "Otras veces sucede que el pueblo logra derrocar a un tirano con ayuda de alguien. Mas ordinariamente éste suele acaparar el puesto del tirano, de modo que la situación posterior resulta peor que la primera, pues temiendo el nuevo tirano que le suceda lo mismo que al precedente, suele oprimir a los súbditos con mayor servidumbre. Así suele suceder en las tiranías que la postrera sea más grave que la primera, ya que no suele aquella quitar los gravámenes de la segunda, sino sólo añadir otros nuevos. Así sucedió con Dionisio, tirano de Siracusa: muchos deseaban su muerte; mas una anciana oraba para que se conservara sano y fuerte. Al saberlo el tirano le preguntó por qué lo hacía. Ella contestó: "Cuando yo era niña teníamos un tirano muy duro, y yo deseaba su muerte; mas cuando éste murió, otro más cruel lo sucedió, y yo seguía deseando que terminara su dominio; mas el tercero fué aún más nefasto que los anteriores, y ese eres tú. Así, pues, si te derrocaran, te sucedería uno peor" (303).

Por lo que se refiere a los remedios contra la tiranía y que se contienen en "El régimen de los príncipes", Santo Tomás cita, en primer lugar, el acierto en la promoción del rey, lo que implica, sin duda alguna, la monarquía electiva: "En primer lugar habrá que escoger un hombre de tales características para tal oficio de rey, que no sea probable que decline en tiranía" (304). El segundo remedio, consistirá en templar el poder mediante una organización adecuada para evitar excesos y desviaciones en su ejercicio: "Y una vez elegido el rey, se ha de controlar de tal

manera su gobierno que se le quite la ocasión de convertirse en tirano. De tal manera contrólese, pues, su poder, que no pueda degenerar fácilmente en tirano. Y para lograr ésto, se harán algunas consideraciones" (305). Estas consideraciones o medios para moderar el poder del monarca, quedaron sin determinar en "El régimen de los príncipes". En tercer lugar, Santo Tomás aconseja soportar la tiranía, si no fuese excesiva, antes que conspirar contra ella; pero sólo por algún tiempo y en evitación de males mayores, como serían su recrudecimiento, en el supuesto de que no fuera posible derrocar al tirano, o la aparición de otro tirano aún peor, o la disolución en partes de la comunidad política: "Sin embargo, si la tiranía no fuese excesiva, es más útil tolerar por algún tiempo tal tiranía, que al derrocar al tirano cometer muchas arbitrariedades, que serían más dañosas que la misma tiranía. Pues suele suceder que quienes intentan derrocar al tirano a veces no puedan hacerlo, y sólo lo provoquen a endurecerse más. Pero si alguno logra sobreponerse al tirano, con frecuencia se provocan disensiones entre el pueblo, o bien porque resurja de ahí otra tiranía, o porque el pueblo se divida respecto al nuevo régimen" (306).

En el supuesto de que la tiranía no fuese soportable para el pueblo, Santo Tomás reconoce el derecho de resistencia, e implícitamente la muerte del tirano, pero nunca a iniciativa privada, está rotundamente proscrito por Santo Tomás, sino por autoridad pública, distinguiendo en este punto dos supuestos: que el derecho de instituir al rey pertenezca a la comunidad o que no le pertenezca.

Sobre la condenación de la muerte del tirano por iniciativa privada, Santo Tomás indica lo siguiente: "Cuando la tiranía es en exceso intolerable, algunos piensan que es virtud de fortaleza el matar al tirano, exponiendose a sí mismo al peligro de muerte por el bien del pueblo... Pero ésto no está de acuerdo con la doctrina de los apóstoles, pues Pedro enseña que hemos de ser súbditos reverentes no sólo de los gobernantes buenos y humildes,

sino también de los señores díscolos. Y sólo por la gracia de Dios se pueden soportar los sufrimientos injustos con paciencia... Pues sería peligroso para los gobernantes y para el pueblo si alguno, por propia autoridad, atentara la muerte del presidente, aun siendo éste tirano" (307). Y sobre la posibilidad de destituir al tirano, se pronuncia en estos términos: "Más bien parece que se ha de proceder contra la maldad del tirano por autoridad pública, más bien que por presunción privada de algunos. En primer lugar, si por derecho toca a un pueblo el elegir su propio rey, sin injusticia puede el mismo pueblo destituir al rey elegido o recortar su poder, si abusa tiránicamente del mismo. Y no ha de pensarse que es infiel la multitud que derroca a un tirano, aun cuando desde mucho tiempo atrás le hubiese estado sujeta; porque él mismo, al no cumplir su oficio fielmente como lo exige su obligación regia, ha merecido que la multitud no le sostenga el pacto por el cual ha sido hecho rey... Mas si es derecho de algún superior el elegir rey para un pueblo, se debe esperar que él remedie la maldad de la tiranía" (308).

Pero la doctrina de la resistencia contra la tiranía tiene aún un complemento más en "El régimen de los príncipes". Cabe que ningún remedio de los indicados tenga lugar. En este caso, la única vía posible es el sufrimiento y la oración. "Si absolutamente no se pudiese tener auxilio humano contra la tiranía, dice Santo Tomás, habrá que recurrir al rey de todos, Dios, quien es el apoyo y la ayuda en las tribulaciones. Pues está en su mano el que el corazón cruel de un tirano se convierta, según dicen las sentencias de Salomón: "El corazón del rey está en manos del Señor, quien lo inclinará a donde quisiere". Pues El trocó en mansedumbre la crueldad del rey Asuero, que preparaba la muerte de los judíos. Y El convirtió de tal manera al cruel Nabucodonosor, que lo transformó en predicador del poder divino... Mas si el Señor juzgare indigno de convertirse de corazón a algún tirano, puede quitarlo de en medio, o reducirlo a un estado ínfimo, como dice el Sabio: "Dios

destruyó el trono de los jefes soberbios, e hizo sentar en su lugar a los humildes". El es quien, viendo la aflicción de su pueblo en Egipto, y oyendo su clamor, arrojó al mar al Faraón con todo su ejército. Y fué El quien no sólo arrojó de su trono al soberbio Nabucodonosor, sino también de todo consorcio con los hombres, reduciéndolo a vivir como las bestias. Y no se ha cansado su mano, de modo que no pueda librar a su pueblo de tiranos... Pero para que el pueblo pueda merecer de Dios tal beneficio debe dejar de pecar, porque los impíos reciben la potestad precisamente en castigo del pecado, pues dice el Señor por Oseas: "Te daré un rey en mi ira", y en Job: "Pone como rey a un hipócrita, para castigar los pecados del pueblo". Ha de quitarse pues la culpa, a fin de que cese la plaga de los tiranos" (309).

A finales del siglo XVI, el Padre Mariana publica "De rege et regis institutione", en donde define al rey junto al tirano como dos modelos que discurrirán a lo largo de toda la obra, uno como ejemplo de humanidad y otro como algo que está fuera de lo humano, desarrollando la teoría del tiranicidio en los capítulos V, VI y VII del Libro I, cuyos títulos son los siguientes: "Diferencia entre el rey y el tirano"; "Si es lícito matar al tirano"; y, "Si es lícito matar a un tirano con veneno" (310).

La doctrina del tiranicidio, que en ciertos aspectos se podría llamar el punto clave de la obra de Mariana, es común al pensamiento de sus predecesores en la Escuela española del siglo XVI: Vitoria, Azpilcueta, Navarro, Diego de Covarrubias, Sepúlveda, Márquez y Molina, así como al del inmediato Suárez. Una de las características primordiales de la Escuela fué la de que sus componentes incidieran y se pronunciaran sobre las mismas cuestiones, a las que aplicaron, con pequeñas diferencias de matiz, idénticas soluciones.

Las cuestiones a las que nos referimos, y en particular las doctrinas expuestas sobre el derecho natural de resistencia por

los componentes de la Escuela española, han sido objeto de estudio por Julio Gerardo Martínez Martínez en el volumen II de su obra "Avisos para tiranos, sistemas totalitarios, dictadores, reyes, príncipes, ministros y toda clase de hombres de Estado, tomados de muy buenos autores del pensamiento universal", en la que dedica el capítulo IV a las teorías de Covarrubias, Navarro, De Sepúlveda, Báñez, Molina, Vitoria y Francisco Suárez, refiriéndose en los dos siguientes a la cuestión en el Padre Mariana (311), razón por la que, al estar suficientemente contempladas, consideramos no es necesario detenernos en su desarrollo.

Bodino, con el que polemiza el Padre Mariana, traza un impresionante paralelo de la conducta noble del rey y de la infame del tirano: "La diferencia más notable entre el rey y el tirano estriba en que el rey se conforma a las leyes de la naturaleza y el tirano las pisotea. Aquél cultiva la piedad, la justicia y la fe; éste no tiene ni Dios, ni fe, ni ley. Aquél hace todo lo posible en provecho del bien público y seguridad de los súbditos; éste sólo tiene en cuenta su propio interés, venganza o placer. Aquél se esfuerza en enriquecer a sus súbditos por todos los medios imaginables; éste edifica su casa con la ruina de ellos. Aquél venga las injurias públicas y perdona las propias; éste venga cruelmente las suyas y perdona las ajenas. Aquél protege el honor de las mujeres decentes; éste se complace con su vergüenza. Aquél gusta de ser informado libremente y censurado cuando ha errado; éste aborrece al hombre grave, de espíritu libre y virtuoso. Aquél procura mantener a los súbditos en paz y unión; éste siembra la discordia para procurar su ruina y engordar con las confiscaciones. Aquél se complace en dejarse ver y oír en ocasiones por sus súbditos; éste siempre se esconde de ellos, como de enemigos. Aquél aprecia el amor de su pueblo; éste el temor. Aquél sólo teme por sus súbditos; éste los teme a ellos. Aquél grava a los suyos con los tributos imprescindibles y sólo por necesidad pública; éste bebe su sangre, roe sus huesos y chupa la médula para enflaquecerlos. Aquél busca personas

decentes para los cargos; éste los cubre con ladrones y malvados, para servirse de ellos como de una esponja. Aquél dona las dignidades y oficios, para evitar que el pueblo sea robado y exprimido; éste los vende al mejor postor, para darle ocasión de empobrecer al pueblo y después degollar a los ladrones y tener fama de justiciero. Aquél mide sus hábitos y acciones con la vara de la ley; éste pone las leyes al servicio de sus costumbres. Aquél es amado y venerado por todos sus súbditos; éste odia a todos y por todos es odiado. Aquél, en la guerra, recurre sólo a sus súbditos; éste sólo a ellos hace la guerra. Aquél recluta su escolta y guarnición entre los suyos; éste entre extranjeros. Aquél goza de un reposo seguro y de una gran tranquilidad; éste se consume en perpetuo temor. Aquél espera la vida beatífica; éste no puede apartarse del castigo eterno. Aquél es honrado en vida y recordado después de su muerte; éste es difamado en vida y después de su muerte" (312).

Posteriormente, pasa Bodino en el capítulo inmediato a plantearse si es lícito atentar contra el tirano y anular, después de su muerte, sus ordenanzas, distinguiendo, por el resultado, entre el príncipe absolutamente soberano y el que no lo es, así como entre los súbditos y los príncipes extranjeros: "En efecto, existe gran diferencia entre afirmar que el tirano puede ser matado lícitamente por un príncipe extranjero o por su propio súbdito. De igual modo que es muy honorable y justo usar de la fuerza para defender los bienes, el honor y la vida de quienes son injustamente atacados, cuando la puerta de la justicia está cerrada..., también es muy honorable y generoso que un príncipe tome las armas, para vengar a un pueblo injustamente oprimido por la crueldad de un tirano... En tal caso, poco importa que el príncipe virtuoso proceda contra el tirano mediante la fuerza, la astucia o la justicia... Por lo que se refiere a los súbditos, es necesario distinguir, según sea el príncipe absolutamente soberano o no. Si no lo es, la soberanía residirá necesariamente en el pueblo o en los señores. En tal caso, no cabe duda que es lícito proceder contra el tirano por

vía de justicia, si ello es posible, o recurrir al uso de la violencia y de la fuerza, si no se puede hacerle entrar en razón de otro modo... Si el príncipe es absolutamente soberano, como son los verdaderos monarcas de Francia, España, Inglaterra, Escocia, Etiopía, Turquía, Persia o Moscovia, cuyo poder no se discute, ni cuya soberanía es compartida con los súbditos, en este caso, ni los súbditos en particular, ni todos en general, pueden atentar contra el honor o la vida del monarca, sea por vías de hecho o de justicia, aunque haya cometido todas las maldades, impiedades y crueldades imaginables" (313).

Pero, si bien Bodino limita la muerte del tirano a los supuestos y condiciones indicados, no tiene reserva alguna en proclamar, netamente, la legitimidad del derecho de resistencia: "Afirmo, pues, que el súbdito jamás está autorizado a atentar contra su príncipe soberano, por perverso y cruel tirano que sea. Es lícito no obedecerle en nada contrario a la ley de Dios o de la naturaleza, y, en tal caso, huir, esconderse, evitar los castigos, sufrir la muerte, antes que atentar contra su vida o su honor" (314).

Cuatro años más tarde que Mariana, Althusius definirá jurídicamente al tirano en su "Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata", Herborn, 1603, y distinguirá dos formas tradicionales de tiranía (315).

Hobbes, por su parte, considera que el soberano goza de inmunidad, haga lo que haga, y sólo admite la sedición en el estado de naturaleza: "Ahora bien, una de las doctrinas -y la primera- que llevan a la sedición es que el conocimiento del bien y del mal pertenece a cada individuo. En el estado de naturaleza, en donde los individuos viven con igualdad de derechos y sin haberse sometido mediante pactos al poder de otros, hemos admitido la verdad de tal concepción; es más, la hemos demostrado en el capítulo I, artículo 9. Pero en el estado civil esa proposición es falsa... Antes que existieran los poderes

políticos, no existía lo justo y lo injusto, de modo que la naturaleza de lo justo e injusto depende de lo que está ordenado" (316).

No obstante, pese a ser Hobbes partidario de una obediencia absoluta, al tratar de las causas internas que pueden disolver un Estado, admite la posibilidad de matar al tirano que mande sin derecho, ya que según él, se da muerte a un enemigo y no a un tirano: "La tercera doctrina que deriva del mismo principio es que es lícito matar a un tirano. Es más, hoy en día muchos teólogos consideran el tiranicidio no sólo como lícito, sino incluso como digno del mayor elogio. Era también la opinión de todos los filósofos de la Antigüedad, como Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Plutarco y demás griegos y romanos defensores de la anarquía. Y bajo el nombre de tiranos entienden no sólo a los monarcas, sino a todos los que administran el poder soberano en cualquier forma de gobierno. En Atenas, por ejemplo, no llamaban tirano sólo a Pisístrato, que era el único en tener el poder, sino también a cada uno de los treinta hombres que, después de Pisístrato, reinaron juntos. Pero ese hombre, al que quieren matar en cuanto es tirano, manda con derecho o sin derecho. Si manda sin derecho, es un enemigo, y con derecho lo matan; pero entonces eso se debe llamar dar muerte a un enemigo y no a un tirano. Si ocupa con derecho el poder, es cuando resulta oportuna la pregunta de Dios: ¿Quién te reveló que era un tirano, si no has comido del árbol de que te prohibí comer? En efecto, ¿por qué llamas tirano al que Dios hizo rey, si no es que tú, simple ciudadano, te has reservado el conocimiento del bien y del mal? Es fácil entender cuán perniciosa es esa opinión para los Estados, pero sobre todo para las monarquías, dado que en base a ella cualquier rey, bueno o malo, se halla expuesto a ser condenado por el juicio de un solo sicario y muerto por su mano" (317).

Grocio, tras cuestionarse qué actos serían lícitos en contra del poder supremo, se muestra partidario de la resistencia

pasiva, considerando que el soberano poder tiene límites en el derecho natural y en los mandamientos de Dios: "Pero contra el poder supremo o contra los inferiores o agentes que obran por autoridad del poder supremo, pregúntase qué es lícito. Y ciertamente, es incontrovertible ante todos los buenos, que si mandan algo contrario al derecho natural o a los preceptos divinos, no se debe hacer lo que mandan. Porque al decir los Apóstoles que antes se debía obedecer a Dios que a los hombres, se refirieron a una regla certísima, grabada en los corazones de todos, la cual se hallará expresada en Platón casi con las mismas palabras... Y, en verdad, todos tienen naturalmente derecho de resistir para rechazar de sí la ofensa, según dijimos arriba" (318).

Jurieu, autorizándose en las excepciones apuntadas por Grocio para construir su doctrina, extremo que no pasó inadvertido a Bossuet y que no tardó en reprochar en varios capítulos de la "Quinta Advertencia", admite, como dijimos anteriormente, el derecho de resistencia y el de insurrección, ya que la salvación y la protección del pueblo son la ley suprema, pero proclama, claramente, su profunda aversión por el regicidio.

Locke, en el "Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil", realiza una verdadera teoría de la revolución, pronunciándose por la facultad que asiste al individuo de no obedecer al que ejercite el poder apartándose de lo establecido en las leyes: "Todo aquél que llegue a ejercer algún poder sirviéndose de medios que no corresponden a lo que las leyes de la comunidad han establecido, no tiene derecho a que se le obedezca, aunque el sistema político del Estado haya sido conservado; pues esa persona no será la que las leyes han aprobado, y, por lo tanto, será una persona a la que el pueblo no ha dado su consentimiento. Un usurpador así, o cualquier otro que descienda de él, no tendrá la menor autoridad legal..." (319).

En el capítulo siguiente, Locke, define la tiranía

contraponiéndola a la usurpación, diciéndonos que "es un poder que viola lo que es de derecho; y que un poder así nadie puede tenerlo legalmente"; significando, además, que no sólo la monarquía puede degenerar en tiranía, sino cualquier otra forma de gobierno: "Es equivocado pensar que este error es sólo achacable a las monarquías; otras formas de gobierno pueden caer también en esa falta. Pues siempre que el poder que se ha depositado en cualesquiera manos para el gobierno del pueblo y para la preservación de sus propiedades, es utilizado con otros fines y se emplea para empobrecer, intimidar o someter a los súbditos a los mandatos abusivos de quien lo ostenta, se convierte en tiranía, tanto si está en manos de un solo hombre, como si está en las de muchos"; afirmando, en suma, el derecho de resistencia no sólo frente al rey, sino contra cualquiera que, en una posición de autoridad, exceda el poder que le ha dado la ley y hace uso de la fuerza que tiene bajo su mando para imponer sobre los súbditos cosas que la ley no permite, ya que, "cesa en ese momento de ser un magistrado, y, al estar actuando sin autoridad, puede hacérsele frente igual que a cualquier hombre que por la fuerza invade los derechos de otro. Esto es reconocido cuando se trata de magistrados subalternos... Y si esto es así con los magistrados subalternos, ¿por qué no puede ser también aplicable a los superiores?... Pues exceder los límites de la autoridad que uno tiene, es algo a lo que no tiene derecho ni el gran ministro ni el pequeño funcionario; y no puede justificarse ni en un rey ni en un alguacil... ¿Podrán, pues, los súbditos oponerse a los mandatos de un príncipe? ¿Se le podrá ofrecer resistencia siempre que un súbdito se considere ofendido y crea que se le ha tratado injustamente?... A esto respondo diciendo que sólo puede emplearse la fuerza contra otra fuerza que sea injusta e ilegal; quien ofrezca resistencia en cualquier otro caso, hará recaer sobre sí la justa condena de Dios y del hombre" (320).

Veamos a continuación la doctrina de Bossuet sobre las cuestiones que anteceden, y para ello es preciso que tengamos en

cuenta lo que mantiene en la "Política", y lo que expone, once años más tarde, en la ""Quinta Advertencia".

El derecho de insurrección en los siglos XVI y XVII estaba íntimamente relacionado con las persecuciones religiosas. Los protestantes se encontraban naturalmente abocados a reinvindicarlo, y esa fué la postura que adoptó Jurieu en la novena de sus "Cartas Pastorales". Bossuet, por su parte, que no admite el derecho de insurrección, por considerarlo una utopía peligrosa y propicia para la sublevación de los Estados, afirmará que la única forma legítima de resistencia contra el poder impío consiste en una resistencia pasiva, según el ejemplo de los mártires.

Bossuet dedicó a esta cuestión varias proposiciones en su "Política": "Ni la impiedad del príncipe ni la persecución injusta eximen a los súbditos de la obediencia que le deben" (321); "Los súbditos no deben oponer a la violencia de los príncipes más que respetuosas amonestaciones, sin motines ni murmuraciones, y han de limitarse a rezar para su conversión" (322); "La conducta de David no deja el menor resquicio para la rebelión" (323); "Las guerras de los Macabeos tampoco dejan ningún resquicio a la rebelión" (324); etc., pero es en los capítulos XXXI, XXXII y XXXIII, fundamentalmente, de la "Quinta Advertencia", donde refutará la tesis proclamada por Jurieu y expondrá ampliamente sus puntos de vista sobre el problema.

La primera cuestión que Bossuet se plantea en la "Quinta Advertencia" es si le está permitido a los particulares alzarse en armas contra el príncipe en el supuesto de que, alejado de la razón, hiciere el mal a su pueblo, con lo que no sólo refuta a Jurieu, sino a Grocio, ya que aquel se servirá de los argumentos de éste en apoyo de sus máximas. La segunda cuestión que se propone es dejar sin efecto los extraños excesos introducidos por el ministro en contra del poder público, ya que, amparándose en el derecho de la propia conservación, y considerándolo

inalienable, faculta a todo particular atacado injustamente por la autoridad, a tomar las armas, y afirma, que nada ni nadie podrá hacer desaparecer ese derecho. La tercera cuestión que persigue es destruir el principio de rebelión, oculto en el seno de los pueblos, y, una vez desarraigado éste, ofrecer las posibles y adecuadas formas de oposición en contra del poder público.

Pero antes de adentrarnos en el estudio del contenido de la "Quinta Advertencia", conviene tener presente que Bossuet en la "Política", después de reconocer que: "No existe forma de gobierno, ni obra humana que sea perfecta", sienta el siguiente principio: "Debe haber adhesión hacia la forma de gobierno que esté establecida en el país", y aconseja: "Permanecer fieles al Estado que por más largo tiempo haya adoptado el pueblo" (325).

Es preciso significar que tal afirmación excluye, en principio, cualquier actuación contra un abuso de autoridad, y en el supuesto de que ésta se produjere, su resultado no tendría que ser, necesariamente, la creación de una autoridad legítima. No obstante, aunque éstas sean sus palabras, y estamos convencidos de que dice lo que verdaderamente quiere decir, no es éste el sentido que debemos dar a su pensamiento, ya que, tanto en el supuesto de una guerra civil que triunfa, como en el contemplado al tratar del derecho de conquista, que respectivamente veremos en este mismo epígrafe y en otro posterior e inmediato, Bossuet, siendo consciente de la realidad de los hechos y de las situaciones que éstos producen, admitirá que los imperios violentos, injustos y tiránicos en su origen, irán perdiendo su ilegitimidad poco a poco, convirtiéndose en legítimos, también paulatinamente, en la medida que vayan adquiriendo duración y permanencia. Por todo lo anterior, podemos afirmar que Bossuet lo que hace es combatir el principio, pero reconoce el hecho, y lo legitima con posterioridad aplicándole la figura de la prescripción.

Para Bossuet tienen poca entidad los posibles defectos del Gobierno. El criterio necesario y suficiente para que se respete al Gobierno es su larga duración consagrada por el uso. Además, para él, todas las formas de gobierno son válidas. Por ello, llevando este principio hasta su conclusión más lógica, afirma que incluso los reyes impíos deben ser objeto de una obediencia absoluta, ya que es Dios quien crea los poderes. "Dios, nos dice, toma bajo su protección a todos los gobiernos constituídos, sin parar mientes en la forma en que han sido establecidos. El que intenta derribarlos no sólo es un enemigo público, sino también un enemigo de Dios" (326).

En consecuencia con lo anterior, exigirá la obediencia de los gobernados: "Si el príncipe no es obedecido inmediatamente, se altera el orden público y se pierde la unidad. Por consiguiente, desaparecen la paz y la armonía en el Estado... Dios ha instituído a los reyes y a los príncipes como lugartenientes suyos sobre la tierra, convirtiendo su autoridad en sacrosanta e inviolable" (327).

Y será, después de sentar estos principios, cuando se cuestione si les está permitido a los particulares levantarse en armas contra el príncipe. "El estado de la cuestión, afirma Bossuet, es pues saber, no si el príncipe tiene derecho a hacer el mal, lo que jamás nadie ni siquiera ha soñado; sino en el caso de que lo hiciera y se hubiera alejado de la razón, si la razón permite a los particulares alzarse en armas contra él; y si no le es más útil al género humano que no le quede a los particulares ningún derecho contra el poder público. El ministro, que sostiene todo lo contrario, sólo puede alegar por todo apoyo un pasaje de Grotius, en el que se permite a la parte afligida, en algún supuesto, defenderse contra el príncipe y contra todo, exceptuando, no sé por qué, de esta defensa, a la causa de la religión. "Casi no me atrevo, dice este autor, (habla con voz temblorosa y no es tan firme como en otras ocasiones) no me atrevo, dice él, a condenar a los particulares y a la minoría del

pueblo que hubiera usado esta defensa en un caso de extrema necesidad, sin faltar a la atención que se debe tener con el (poder) público". M. Jurieu tomó de él los ejemplos de David y los Macabeos, cuya inutilidad le hemos demostrado. Después de haberle arrebatado las pruebas que Grotius le había suministrado, le dejamos examinar a él mismo, si el nombre de este autor le basta para apoyar su sentimiento, mientras que la autoridad y los ejemplos de la Iglesia primitiva no le bastan. Yo por mi parte, sostengo sin dudarlo, que es una contradicción y una ilusión manifiesta, el armar como dice Grotius, a los particulares contra el (poder) público, e imponerles al mismo tiempo la condición de tenerlo en cuenta; ya que todo esto enturbia las ideas, y pretende aliar a dos contrarios: la verdadera atención con el (poder) público, es que todo particular debe sacrificarle su propia vida" (328).

La segunda cuestión que se propone Bossuet en la "Quinta Advertencia" es contrarrestar los extraños excesos que contra el poder público siembran en la sociedad las máximas del ministro exiliado. "El derecho, dice él (Bossuet se está refiriendo a Jurieu), de la propia conservación es un derecho inalienable. Si es así, todo particular injustamente atacado por el poder público en su vida, tiene el derecho de tomar las armas, y nadie puede arrancarle ese derecho. No sirve de nada contestarle que habla de un pueblo; pues sin razonar aquí sobre esta quimera que él propone, saber lo que se podría hacer contra un tirano que quisiera matar a todo su pueblo y permanecer rey de los árboles y de las casas sin habitantes, le dá expresamente el mismo derecho a gran parte del pueblo que viera su vida injustamente atacada, y por esa razón sostiene que los Cristianos hubieran podido armarse contra sus príncipes si hubieran tenido los medios; y por la misma razón, que los Protestantes han podido hacerlo, aunque los unos y los otros, lejos de ser todo el pueblo, sólo fueron una minoría. ¿En qué se convertirán los estados si se establecen tales máximas? ¿En qué se convertirán, una vez más; si no es en una carnicería y en un perpetuo teatro,

siempre ensangrentado, de guerras civiles? Pues como la opinión tiene el mismo efecto en el espíritu de los hombres que la verdad, todas las veces que una parte del pueblo se imaginara que tiene razón contra el poder público, y que castigar su rebelión es atacar su vida injustamente, se creerá con el derecho a tomar las armas, y sostendrá que el derecho de conservación no le puede ser arrebatado. Que se nos muestre cuándo los Cristianos perseguidos hubieron pensado en ese pretendido derecho... Pero sin embargo no se decía en absoluto; ¿qué digo, no se decía en absoluto?, no les venía ni siquiera al pensamiento que les fuera permitido defender su vida contra el príncipe: bien al contrario se le hablaba a ese pueblo de la obligación de reverenciar al magistrado: se le decía que debía temer al mayor poder que hubo sobre la tierra, y que sólo le quedaba invocar al poder de Dios el único por encima de él... Los paganos por su simple razón natural se dieron perfecta cuenta que era necesario sufrir las violencias de los malos príncipes; desearlos mejores; soportarlos fuesen como fuesen; esperar mejores tiempos durante la tormenta, y comprender que la Providencia que no quiere la ruina del género humano ni de la naturaleza, no mantiene al pueblo eternamente oprimido por un mal gobierno, al igual que no castiga al universo con una tormenta permanente. Los buenos días podrán pues rehacer todo aquello que los malos estropearon, y es desear demasiados males al género humano, el añadir a los males un mal gobierno, un remedio peor que el mismo mal, como es la división interna. Por estas razones los paganos no permitían a todo un pueblo lo que M. Jurieu se atreve a permitir a la minoría contra la mayoría: ¿qué digo?, lo que se atreve a permitir a cada particular. "Un hombre tal, que dijera que un soberano tiene derecho a hacer violencia con la vida de parte de su pueblo, y que los súbditos no lo tienen para defenderse, ni pueden oponer la fuerza a la violencia, será rechazado por todos los hombres: ya que no ha habido nadie en absoluto que no crea estar en derecho a conservarse POR TODOS LOS MEDIOS cuando es atacado por una violencia injusta". He ahí pues que ya no sólo todo el pueblo o parte de él, sino más aún, todo particular legítimamente armado

contra el poder público, y con derecho a defenderse contra él por todos los medios, sin exceptuar nada, ni tan siquiera aquello que da más horror al pensarlo (Bossuet se refiere al regicidio)" (329).

Por otra parte, Bossuet, ante la posibilidad de ser considerado un adulador de la monarquía, se defiende de Jurieu y le hace observar, en el mismo capítulo de la "Quinta Advertencia" al que nos estamos refiriendo, la diferencia que hay entre los aduladores de los pueblos y los de los reinos: "M. Jurieu nos habla aquí de los aduladores de príncipes; y no piensa en los aduladores de pueblos. Todo adulador, sea el que sea, es siempre un animal traidor y odioso: pero si fuera necesario comparar a los aduladores de los reyes con aquellos que se dedican a adular en el corazón de los pueblos, ese secreto principio de indocilidad y esa libertad feroz que son la causa de las revueltas, no sé cuál de los dos sería el más denigrante. M. Jurieu ha tomado partido por estos últimos, y no se puede adular más bajamente ni más indignamente al populacho, que prodigando, ya no digo a todo el pueblo, sino a parte de él, e incluso a los particulares, el derecho a armarse contra el príncipe. Pero eso es una continuación necesaria de los principios que él establece. "Es en vano (Carta IX), dice él, que razonemos sobre los derechos de los soberanos; es una cuestión en la que no queremos en absoluto entrar, pero es preciso saber únicamente que los derechos de Dios, los derechos del pueblo y los derechos del rey son inseparables. El sentido común lo muestra, y por consiguiente un príncipe que atenta contra los derechos de Dios o los de los pueblos, por esa causa destruye los suyos propios". De este modo ya no es rey: no se le debe más acatamiento; ya que, prosigue el sedicioso ministro (Carta IX): "No se le debe nada a aquel que nada devuelve, ni a Dios ni a los hombres". No se puede llevar más lejos la temeridad, y es renovar ante todo el universo la tan detestable doctrina de Jean Wiclef y Jean Hus, que dicen que se deja de tener súbditos del mismo modo que se deja de ser súbdito de Dios. He ahí como el ministro no quiere entrar en la cuestión

del derecho de los reyes, mientras que decide tan temerariamente contra los derechos sagrados. Un resto de conciencia le retenía, y no se atrevía a adentrarse en una materia en la que se daba cuenta que tenía opiniones exageradas: pero en definitiva fué arrastrado por el espíritu que le poseía, y decide contra los reyes todo aquello que se puede adelantar de más ultrajante: pues sacó en conclusión temerariamente de sus principios, que los Cristianos súbditos del imperio Romano podían resistir por las armas a Diocleciano; puesto que, dice él, "si sus emperadores POR CAUSA DISTINTA a la de la religión les hubieren oprimido de la misma forma, habrían estado en derecho a defenderse". Sopesad esas palabras, por causa distinta: no es sólo por causa de la religión y la conciencia que se sitúa a los súbditos en contra de los príncipes, sino más aún, por causa distinta: ¿y qué es lo que no abarca una expresión tan general?" (330).

Y es, entonces, cuando el que se subleva contra esta herejía es Bossuet: "Máximas tan sediciosas sólo pueden llevar a la subversión de todos los imperios y a la degradación de todos los poderes establecidos por Dios" (331).

Ni siquiera para defender la religión, según Bossuet, cabe la posibilidad de tomar las armas, como lo demuestra la conducta de los primeros cristianos. Toda autoridad viene de Dios, y la palabra de Jesucristo: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", se convierte, para él, en el principio de la obediencia exigible a los gobernados, incluso en los momentos más difíciles, como fueron las persecuciones. No digamos "que no existe verdadera y legítima autoridad fuera de la verdadera religión y de la verdadera Iglesia, lo que estaría en contradicción con los pasajes ya analizados, en los que el gobierno de las naciones era sagrado, inviolable, instituído por Dios y obligatorio en conciencia, por muy idolátricos e infieles que fuesen" (332).

El principio de rebelión pone en peligro a todos los poderes

establecidos. Además, al comienzo de una rebelión siempre se encuentran los halagadores de los pueblos, que son, a su vez, halagadores de los tiranos y establecen la tiranía. "M. Jurieu, escribe Bossuet, no se sonroja al halagar a tal pueblo, y llama adversarios a aquellos que halagan a los reyes. Pero puesto que él encuentra que es más bonito halagar a los pueblos, debe pensar que las gentes de carácter tan bajo, bajo el pretexto de halagar a los pueblos, son en realidad halagadores de los usurpadores y de los tiranos. Pues haciendo un recorrido por las historias de los usurpadores se les verá casi siempre como halagadores de los pueblos, siempre se quiere o devolverle la libertad, o asegurarle sus bienes, o bien restablecer su religión. El pueblo se deja halagar y recibe el yugo. A ello desemboca el soberano poder con el que se le halaga; y sucede que esos que halagaban al pueblo son en realidad secuaces de la tiranía. Así es como los estados libres se dan monarcas absolutos, y se convierten insensiblemente, ¿pero qué digo?, se convierten manifiestamente en el anexo de una monarquía extranjera. Así es como los estados monárquicos se dan amos más absolutos, que aquellos a los que se le ha hecho expulsar con el pretexto de liberarles" (333).

Son estas consideraciones las que hacen que Bossuet se proponga, como indicábamos anteriormente, erradicar el principio de rebelión, ofreciendo, única y alternativamente, la oración y la paciencia como formas de oposición al poder público: "El principio de rebelión que se esconde en el corazón de los pueblos, sólo puede ser desarraigado sustrayendo hasta lo más profundo, al menos a los particulares en el número que fueren, cualquier opinión que les quede de la fuerza, y si se les deja únicamente la oración y la paciencia contra el poder público" (334).

Por último, y terminando su exposición sobre la inadmisibildad del derecho de insurrección, establecerá el único principio que puede dar estabilidad a los Estados: "Concluiremos que el único principio capaz de fundamentar la estabilidad de los

estados, es que todo particular al azar de su propia vida, debe respetar el ejercicio del poder legítimo y la forma de los juicios públicos, o, para hablar más claramente, que ningún particular o súbdito, ni por consiguiente ninguna parte del pueblo sea cual sea, puesto que esa parte del pueblo no puede ser a los ojos del príncipe y de la autoridad soberana nada más que una masa de particulares y de súbditos; no tiene derecho de defensa contra el poder legítimo, y que mantener otro principio sería, así como lo hace M. Jurieu, resquebrajar los fundamentos del estado y declararse enemigo de la tranquilidad pública" (335).

Pero, pese al vigor con el que afirma el deber de obediencia de los pueblos hacia el soberano, Bossuet no pudo eludir el problema que se plantea a los cristianos cuando reciben órdenes del gobierno contrarias a la ley de Dios. En este único supuesto, Bossuet declinará la obediencia, autorizándose en la respuesta que los apóstoles dieron a los magistrados: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres". Por ello, en la "Política", afirma: "Sólo hay una excepción en la obediencia debida al príncipe: Cuando éste ordena algo contra la autoridad de Dios. Obedeced ya al emperador, como soberano; ya a los gobernadores, como delegados suyos... A cada uno se le debe obedecer según su jerarquía. No hay por qué obedecer al gobernador en contra de las órdenes del príncipe... De la misma manera que se debe obedecer al gobernador cuando sus órdenes no contradicen las órdenes del rey, debe ser obedecido el rey cuando no contradice las órdenes de Dios. Por la misma razón, el gobernador no debe ser obedecido contra las órdenes del rey, ni el rey obedecido contra las órdenes de Dios" (336).

Si al contenido de esta excepción, añadimos esta otra afirmación de Bossuet: "La Iglesia y el Estado son dos poderes independientes aunque estén unidos. El poder de la Iglesia en lo espiritual, y el poder del Estado en lo temporal, emanan de Dios. Pero el poder eclesiástico reconoce al poder temporal, de la

misma manera que los reyes, en lo espiritual, reconocen el poder de la Iglesia. El orden del mundo está basado en estos dos poderes, por lo cual uno y otro deben ayudarse mutuamente" (337), cabría que nos preguntásemos si la excepción apuntada por Bossuet de la obediencia debida al príncipe, se refiere exclusivamente a la esfera espiritual, ya que el poder de los príncipes, en lo temporal, y según su doctrina, no sólo es absoluto, por lo que no tendría que tener en cuenta para nada la voluntad de los súbditos, sino indepediente, como acaba de decirnos. No obstante, y pese a que Bossuet no distingue en esta cuestión, consideramos que su excepción está referida a los dos niveles, como se desprende del contenido de su obra, y en particular de la proposición II, del artículo III, del Libro VI de la "Política", en sus páginas 145 y siguientes.

Por otra parte, es preciso significar que Bossuet, y en esta cuestión no hay duda posible, con el contenido de estas máximas no sólo se opone a los escritores de la escuela protestante, sino que se aparta de la teoría de la subordinación de coronas mantenida por la escolástica, e impugna a la misma sede pontificia, de la que partieron en la Edad Media y en el siglo XVI numerosos anatemas contra la soberanía de los reyes.

El estudio sobre el derecho de resistencia contra la opresión plantea, a su vez, el del tiranicidio.

La opinión de Bossuet sobre esta cuestión no ofrece ninguna duda. Ni siquiera se lo plantea. Atentar contra la vida de un rey es cometer un sacrilegio, ya que su persona es tan sagrada como su función.

Pero, cabe la posibilidad de que se produzca una guerra civil en la que los sediciosos consigan la victoria. Bossuet, siendo consciente de que combatir el principio no significaba suprimir la posibilidad, y tratando de buscar posibles remedios a las situaciones producidas por los hechos concretos, recurrió

a la prescripción, como medio adecuado para dejar sin efecto la ilegalidad permanente y duradera del acto inicial, diciéndonos: "Que tanto para el bien de la paz, como para la seguridad de las cosas humanas, los reinos fundados primeramente sobre una rebelión, con el tiempo llegan a ser considerados como legítimos, bien por una continuada posesión, o bien por los tratados y el reconocimiento de los reyes vecinos" (338).

Además, "los reyes legítimos deben mostrarse siempre los más moderados, intentando atraer por medio de la razón a aquellos que se han apartado de sus deberes" (339).

PERDIDA DEL PODER POR EL CONSENTIMIENTO VOLUNTARIO DE SU TITULAR.

Bossuet no se refiere expresamente a esta cuestión, tan sólo lo hace una vez e indirectamente al final del Libro VI de la "Política" al tratar de las guerras entre los Macabeos y Antíoco el Ilustre, que constituye, por otro lado, un claro ejemplo de resistencia aportado por Bossuet: "Por consiguiente, no podían dejarse vender, ni desterrar, ni asesinar, pues en ese caso la ley de Dios les ordenaba claramente la resistencia" (340).

El pasaje en el que de forma sucinta se refiere a la abdicación, dice así: "Si los súbditos no deben ya nada a un rey que abdica de la realeza, abandonando completamente el gobierno, ¿qué pensaremos de un monarca que estaba dispuesto a verter la sangre de todos sus súbditos, y que cansado de matar vendería el resto a los extranjeros? ?Se puede renunciar más abiertamente a tenerlos por súbditos ni declararse con mayor claridad no ya rey y padre, sino enemigo de todo el pueblo?" (341).

Aunque Bossuet no dice nada más, de la lectura de la cita podríamos extraer varias conclusiones. La primera, y de forma general, consistiría en que es un hecho cierto y posible que el

titular del poder pueda despojarse del mismo de forma voluntaria. La segunda, sería la desaparición del vínculo existente entre rey y súbdito, no estando obligado en nada, desde el momento de la abdicación, el súbdito para con el rey. La tercera conclusión que podemos derivar del contenido de la cita, y refiriéndonos en particular a un príncipe que tuviere una conducta similar a la de Antíoco, es que Bossuet, al igual que hiciera Hobbes, lo rebaja de categoría, convirtiéndolo de rey y padre en enemigo del pueblo, si bien las consecuencias de esta degradación no son las mismas que en Hobbes, como ya vimos en el epígrafe anterior dedicado al derecho de resistencia, ya que, para Bossuet, "Un príncipe odiado por sus violencias está siempre en peligro de muerte. No se le considera como hombre, sino como bestia feroz... Se puede asegurar que vive en medio de enemigos. Como no ama a nadie, nadie le ama... No es que esté permitido atentar contra ellos; ¡a Dios no le place!, pero leemos en la Biblia que no merecen vivir y que tienen mucho que temer, tanto de los pueblos aniquilados por su violencia como de Dios, que ha dicho: Los hombres sanguinarios y dolorosos no llegarán a la mitad de sus días" (342).

No obstante, pese a que la abdicación tiene cabida en el sistema de Bossuet, su opinión discurre por caminos diferentes. Para él, el príncipe o magistrado, desde que fué investido no debe apartarse de su obligación, y, además, es de suma importancia que el acto de establecimiento del poder sea lo menos frecuente posible, prefiere que sea único en la vida del pueblo: "Siempre es una calamidad pública que un Estado cambie de mano... Para un Estado es un castigo de Dios cambiar a menudo de soberano... Es una desgracia para el Estado verse privado de los consejos y la sabiduría de un príncipe experimentado, y verse sometido a nuevos gobernantes, que suelen aprender la sabiduría a expensas del pueblo" (343), llegando a considerar no conveniente, incluso la muerte de un príncipe réprobo: "La muerte del príncipe, aunque haya sido un malvado y un réprobo, es siempre motivo de dolor para sus súbditos, y motivo de alegría

para los enemigos de la patria" (344). Por ello, mantendrá en la "Quinta Advertencia" que: "Es incluso bueno para un pueblo que el gobierno llegue a ser bastante asiduo; que se perpetúe de la misma forma que lo hace el género humano, y que vaya, por así decirlo, con la naturaleza. Así, los pueblos en los que la realeza es hereditaria, aparentemente se han privado de la facultad de elegir a sus príncipes; pero en el fondo es una ventaja más que se procuran: el pueblo debe ver como una ventaja el encontrarse al soberano ya hecho, y no tener, por así decirlo, que soportar tan gran esfuerzo" (345).

Mientras la normal constitución de un Estado asegura regularmente la transmisión y el ejercicio del poder, bien a través de la sucesión en la monarquía hereditaria, o de la elección, la toma de la soberanía por el pueblo es un atentado que hará responsables a sus autores ante Dios y ante los hombres.

Es más, en el supuesto de una república, para que la decisión de cambiar o modificar la forma de ejercicio del poder fuese válida, sería necesario el acuerdo unánime de todos sus componentes; bastaría que uno solo de ellos se negase, para que la decisión fuese ilegal.

Incluso en una democracia donde la asamblea del pueblo fuese soberana, ésta no podría cambiar legítimamente las formas tradicionales a través de las cuales se ejerce el poder. No podría tampoco destruirse a sí misma, renunciar a su poder, ni siquiera reservándose una supervivencia ideal como admiten los teóricos de la soberanía popular del pueblo. Su decisión sería ilícita y susceptible tanto de anulación, como de no ejecución.

Sin embargo, si este cambio tiene lugar, es al tiempo al que le corresponde otorgar legitimidad al nuevo gobierno.

SUPRESION DEL PODER A SU DETENTADOR POR PARTE DEL PUEBLO.

¿Tiene el pueblo facultad de apoderarse de la soberanía, arrebatándosela al que la detenta, con el propósito de conferirla a otro?

Bossuet rechaza esta posibilidad. El pueblo no tiene el poder. Incluso en el supuesto de que se admitiese que el pueblo tuvo la soberanía en un principio, desde el momento en que renunció a ella, transfiriéndola a favor del príncipe o magistrado, dejó de disponer de la misma, salvo en la hipótesis de que el depositario hubiese desaparecido, o que el efecto de la traslación regular hubiese terminado: familia real que desaparece; liberación del yugo extranjero que deja a un pueblo sin gobierno; etc.

Para Bossuet, una generación compromete a otra. Si no fuera así, habría que admitir el derecho de insurrección y la posibilidad de renunciar al poder por parte del magistrado, y ya hemos visto que niega ambos supuestos.

Hemos visto también, que mientras la normal constitución de un Estado asegure el ejercicio normal del poder, el pueblo no puede apoderarse de la soberanía, ni en una monarquía, ni en una república.

El poder es algo exterior y superior al pueblo que se creó con el gobierno y que no existía antes que él. El pueblo tampoco existía. No tenía, por tanto, ningún derecho sobre el poder. Tampoco puede tenerlo después. Incluso admitiendo en un principio la cesión de la soberanía, dicha cesión sería definitiva e irrevocable, como sostienen, además, Bodino, Suárez, Hobbes y Grocio, y ya expusimos al estudiar la cuestión de la alienación del poder.

EL DERECHO DE CONQUISTA.

En el Libro II de la "Política" y en el capítulo LI de la "Quinta Advertencia", Bossuet nos habla del derecho de conquista. "Sin embargo, pronto aparecieron los reyes, bien por el consentimiento de los pueblos, bien por la fuerza de las armas, donde se habla del derecho de conquista. La historia antigua nos habla ya de estas dos maneras de establecer reyes" (346).

"Jurieu, dice Bossuet, desprecia el derecho de conquista hasta el punto de decir que la conquista es pura violencia, lo que equivale a decir que toda guerra lo es; y en consecuencia, que no puede haber jamás justicia en la guerra, puesto que no hay nada que concuerde peor que la justicia y la violencia. Pero, si el derecho de servidumbre es verdadero, porque es el derecho del vencedor sobre el vencido, de la misma forma que todo un pueblo puede ser vencido hasta ser obligado a rendirse a discreción, todo un pueblo puede ser siervo, de manera que su señor pueda disponer de él como de un bien propio, hasta para donarlo a otros sin pedir su consentimiento" (347).

Ya que "el derecho de conquista existe desde antiguo y se halla atestiguado por la Escritura" (348), según afirma Bossuet, debemos intentar determinar sus consecuencias, y preguntarnos, ¿si sería legítimo el Estado que surge a raiz de la conquista?, y en función de lo anterior, ¿cuál debería ser la actitud del pueblo hacia el conquistador? El pueblo sometido, que pierde su independencia política, ¿debe actuar con el conquistador de la misma forma que actuaba con el gobierno legítimo que desaparece tras la conquista?

"Estos imperios, responde Bossuet, aunque violentos, injustos y tiránicos en principio, a través del tiempo, y por el consentimiento de los pueblos, pueden llegar a convertirse en legítimos; por ello han reconocido los hombres un derecho que se llama de conquista" (349).

"Para que el derecho de conquista resulte incontestable, prosigue Bossuet, debe añadírsele la posesión pacífica. Pero debemos señalar dos aspectos en este derecho de conquista: uno, que debe ir seguido de una posesión pacífica; otro, que para hacer este derecho incontestable, se le confirme con el ofrecimiento de un arreglo amistoso. Vemos así que este derecho de conquista, iniciado por la fuerza, queda reducido al derecho natural por el consentimiento de los pueblos y la posesión pacífica. Y se presupone que la conquista ha sido seguida del tácito consentimiento de los pueblos sometidos, los cuales se acostumbraron a la obediencia por un trato honesto, en el que hubiese intervenido algún acuerdo, similar al realizado entre Simón Macabeo y los reyes de Asia" (350).

Pero, no es Bossuet el único que recurre a la prescripción como medio para salvar la ilegitimidad inicial de un gobierno, ya que Suárez, antes que Bossuet, ya había utilizado esta figura como medio idóneo para subsanar este posible defecto en cuanto al modo de adquisición del poder político.

Efectivamente, Suárez en el tratado "De legibus" y en su "Defensio fidei" estudia detenidamente cuáles son los justos títulos para la adquisición del poder político. "La primera manera de conferir a un príncipe el poder, dice Suárez en "Defensio fidei", es por libre consentimiento del pueblo. Y este consentimiento puede entenderse de diversos modos. Uno es que se dé paulatina y como progresivamente según va creciendo el pueblo... En este modo, el poder real y la comunidad perfecta pueden comenzar a una. Otro modo puede ser cuando una comunidad, ya perfecta, voluntariamente elige un rey, al cual transfiere su poder. Este es un modo de suyo muy adaptado y conforme a la razón. Y después que esta transferencia se ha hecho de una manera decisiva y para siempre, no es necesaria posteriormente nueva elección o nuevo consentimiento del pueblo: basta el que se dió al comienzo del reino para que, en fuerza de él, la misma dignidad y poder real se transmita por sucesión" (351).

Tanto el consentimiento tácita y paulatinamente prestado por una comunidad política en gestación, como el consentimiento prestado de manera expresa por una comunidad ya perfecta, cuanto también la sucesión, son tres variantes del consentimiento voluntario.

"Pero además de esta manera voluntaria, continúa Suárez, suelen a veces las regiones o pueblos libres ser sometidos involuntariamente a reyes por medio de la guerra; y acontece que esto se hace unas veces justa, otras injustamente. Pues bien, cuando la guerra ha tenido un título justo, enntonces el pueblo en realidad es privado del poder que tenía, y el príncipe que ha prevalecido contra él, ha adquirido un verdadero derecho y dominio sobre tal reino, ya que, supuesta la justicia de la guerra, esa pena es justa... Por eso he dicho antes que el poder real se basa en un contrato o cuasi-contrato, porque el justo castigo de un delito hace las veces de un contrato en cuanto al efecto de transferir dominios y poderes, y por eso debe cumplir de la misma manera. Pero con más frecuencia acontece que un reino es ocupado por medio de una guerra injusta... En este caso, al principio no se adquiere el reino ni verdadero poder, a falta de un título de justicia; pero con el transcurso del tiempo acontece que el pueblo consiente libremente, o que el mando de los sucesores prescribe de buena fe: entonces cesará la tiranía y comenzará el verdadero dominio y poder real" (352).

Cabría, pues, decir que en Suárez, no en el supuesto de una guerra justa en el que se asimila la titularidad del poder político a un cuasi contrato, sino en el de una guerra injusta, la prescripción se convierte en un nuevo título de adquisición del poder político.

III.2.- LA AUTORIDAD: ORIGEN, NATURALEZA Y CARACTERES DE LA AUTORIDAD REAL.

Hemos visto, al hablar del derecho de resistencia, que para

Bossuet "no existe forma de gobierno, ni obra humana que sea perfecta", y que "Dios toma bajo su protección a todos los gobiernos constituídos, sin parar mientes en la forma en que han sido establecidos". Por ello, y sobre la base de estos dos principios, nos hará notar sus preferencias por la monarquía, diciéndonos: "La monarquía es la forma de gobierno más común, antigua y natural. El pueblo de Israel, por su propia iniciativa, aceptó la monarquía, por ser ésta la forma de gobierno universalmente admitida..., este gobierno resultaba tan natural, que es el primero que conocemos en todos los pueblos. Lo hemos visto en la historia sagrada; pero si observamos la historia profana, veremos que lo que llegó a ser república, anteriormente había sido monarquía. Roma empezó por la monarquía, y volvió finalmente a ella, como a su natural estado... Homero, en la Iliada, expresa con esta célebre sentencia la antigua tradición griega: No es bueno que haya muchos príncipes; sólo debe haber un príncipe y un rey. Actualmente no existe ninguna república que no haya estado con anterioridad sometida a algún monarca" (353).

Para Bossuet, el gobierno monárquico es el mejor. "Si es el más natural, será consecuentemente el más duradero y por ende, también el más fuerte. Asimismo es el que mejor se opone a la división, que es el mal esencial de los Estados y la causa más segura de su ruina, conforme a esta sentencia ya expuesta: Todo reino dividido en sí mismo, perecerá; toda ciudad y toda familia dividida en sí misma, no sobrevivirá" (354).

Pero de todas las monarquías, la que prefiere es "la sucesoria o hereditaria, sobre todo cuando se transmite de varón a varón y de primogénito a primogénito" (355).

La monarquía hereditaria cuenta para Bossuet con tres ventajas principales. "Tres argumentos nos demuestran que esta forma de gobierno es la mejor. El primero es que resulta la más natural, al perpetuarse por sí misma... está dentro de la naturaleza que el hijo suceda al padre... El hombre muere, pero

la institución permanece. El mejor de los gobiernos es el que está más alejado de la anarquía. El segundo argumento que avala esta forma de gobierno es la consideración de que se trata del más apropiado, para interesar en la conservación del Estado a los poderes que lo guían. El príncipe que trabaja en beneficio de su Estado, trabaja en beneficio de sus hijos y el amor a su reino le resulta natural al estar ligado con el amor a su familia. El tercer argumento está sacado de la dignificación de las casas en las que la corona es hereditaria. De esta forma los pueblos se sienten ligados a las casas reales. El recelo que naturalmente suscitan aquellos que están por encima de los demás, se torna en amor y respeto; los mismos nobles obedecen sin repugnancia a una casa que siempre ha sido dueña y señora y de la cual se sabe que ninguna otra llegará nunca a igualar" (356).

No obstante, y aunque el gobierno monárquico sea para Bossuet el mejor, no deja de constatar la existencia de otras formas de gobierno, diciéndonos en la conclusión del Libro II de la "Política" lo siguiente: "Sin embargo, no hemos olvidado que existieron en la antigüedad otras formas de gobierno sobre las que Dios nada ha prescrito al género humano; de forma que cada pueblo debe obedecer, como a mandato divino, al gobierno instaurado en su país, ya que Dios es un Dios de paz y quiere la tranquilidad de las cosas humanas" (357).

De la lectura de este pasaje, advertimos, una vez más, el gran respeto que profesa Bossuet a cualquier forma de gobierno instaurada en un país, sea cual sea, y que, fiel a la doctrina de la Iglesia, admite todos los poderes establecidos.

Efectivamente, tanto en la "Política, como en la "Quinta Advertencia", admite y reconoce otras formas de gobierno.

"Además de la monarquía, nos dice en la "Política", hubo otras formas de gobierno. La historia nos habla de numerosas repúblicas, entre las gobernadas por todo el pueblo eran llamadas

democracias, y las gobernadas por una minoría de nobles, aristocracias. Las formas de gobierno se mezclaron de diversas maneras, y formaron Estados mixtos... En determinados pasajes de la Escritura, encontramos que la autoridad reside en una comunidad" (358). Bossuet, al igual que hicieran Aristóteles, Santo Tomás y Bodino, establece y enumera las posibles formas de gobierno.

Años más tarde, refiriéndose de nuevo a la realeza en la "Quinta Advertencia", mantendrá lo siguiente: "No pretendo discutir que no pudiera haber otra forma, ni examinar si ésta es la mejor por sí misma; al contrario, sin perderme aquí en vanas especulaciones, respeto en cada pueblo el gobierno que el uso ha consagrado, y que la experiencia ha señalado como el mejor. Así, no me opongo a que varios pueblos hayan hecho o pudieran haber hecho excepción con el derecho común de la realeza, o si se quiere, imaginar la realeza de otra forma, y atemperarla más o menos según el genio de las naciones, y las diversas constituciones de los estados" (359).

Pero, pese a que Bossuet admite, reconoce y enumera otras formas de gobierno distintas a la monarquía, no se detiene lo necesario en ellas, justificándolo por la condición del lugar en donde escribe, por la persona para quien lo hace, y considerando que lo que va a exponer para el Estado monárquico será de aplicación al resto de Estados: "Pero como escribimos en un Estado monárquico y para un príncipe que espera la sucesión de un gran reino, dedicaremos, de ahora en adelante, todos los argumentos que saquemos de la Escritura a la forma de gobierno en que vivimos, aunque lo que expongamos sobre este Estado será posible aplicarlo también para los otros" (360).

Tras esta justificación, Bossuet dedicará los Libros III, IV y V al estudio de la naturaleza y de las propiedades de la autoridad real, dedicando el Libro VI, último de los utilizados en la instrucción del Delfín, a desarrollar los deberes de los

súbditos hacia el príncipe, deberes, que a su vez, se hallan establecidos en la doctrina precedente.

III.2.1.- ORIGEN Y NATURALEZA DE LA AUTORIDAD REAL.

Una vez constituída la sociedad en la forma y condiciones que expusimos al hablar de su origen, aparecieron los reyes, bien por el consentimiento de los pueblos, bien por la fuerza de las armas.

El origen de la autoridad real, nos dice Bossuet, se encuentra en Dios: "Dios ha ejercido su poder y autoridad sobre los hombres. Así lo hizo desde el principio del mundo. En aquel tiempo era el único rey de los hombres, y los gobernaba directamente" (361).

Del mismo modo que el origen de la autoridad está en Dios, la primera idea de mando y autoridad humana les llegó a los hombres a través de la autoridad paterna, permitiéndoles, no sólo apreciar las ventajas de la institución, sino también, darse cuenta de la necesidad que tenían de la misma: "Dios, al poner en nuestros padres una imagen del poder por el cual lo ha creado todo, les ha transmitido también una imagen del poderío que tiene sobre sus obras... De ello podemos inferir que la primera idea de mando y autoridad humana les vino a los hombres por medio de la autoridad paterna" (362).

De la autoridad paterna pasa Bossuet a la autoridad del patriarca, como figura que aglutina diversas familias, y en la que su unión se asemeja a la de un reino: "Los primeros descendientes de Adán disfrutaban de larga vida, como lo atestigua no sólo la Escritura, sino también las antiguas tradiciones, y sólo comienza a decaer la duración de la vida humana después del diluvio, al producirse grandes alteraciones en toda la naturaleza. Gran número de familias se vieron reunidas,

por este motivo, bajo la autoridad de un solo patriarca, y esta unión de tantas familias tuvo algún parecido con un reino" (363).

Posteriormente aparecerán los reyes, los cuales ocuparán el lugar que previamente habían ocupado los patriarcas: "Los hombres que habían visto, como ya se ha dicho, una imagen del reino en la unión de varias familias, bajo la dirección de un padre común, y que habían disfrutado paz con esta forma de gobierno, se apresuraron a fundar asociaciones de familias, bajo reyes que ocupasen el lugar que habían ocupado los patriarcas" (364).

De cuanto antecede, podríamos afirmar que la autoridad paterna o realeza patriarcal, en el pensamiento de Bossuet, ha servido de modelo a la realeza política.

Pero, además del consentimiento de los pueblos como medio adecuado para el establecimiento de la realeza, existe otra vía, consistente en la fuerza de las armas: "Los reinos formados por conquista son antiguos, puesto que comienzan poco después del diluvio, bajo Nemrod, nieto de Cam. Esta disposición ambiciosa y violenta se extendió pronto entre los hombres... Estos imperios, aunque violentos, injustos y tiránicos en principio, a través del tiempo, y por el consentimiento de los pueblos, pueden llegar a convertirse en legítimos" (365).

Estos orígenes de la institución real explican la diversidad y el gran número de reinos que existieron durante los primeros siglos: "Al principio existían una infinidad de reinos y todos eran pequeños. Según las Escrituras parece ser que casi todas las ciudades y comarcas tenían su rey... Nos basta con saber, afirma Bossuet, que los primeros reyes fueron establecidos pacíficamente, a ejemplo del gobierno paternal" (366). Hubo, además, otras formas de gobierno, como la democracia, la aristocracia o el Estado mixto, pero, "todo el mundo, añade Bossuet, ha comenzado por las monarquías, y casi todo el mundo se ha mantenido en ellas como en la forma de gobierno más natural.

También hemos visto que tiene su fundamento y modelo en el poder paternal, es decir en la propia naturaleza humana. Todos los hombres nacen vasallos, y el poder paterno que les habitúa a obedecer, les acostumbra también a no tener más que un jefe" (367).

Podríamos concluir diciendo que la autoridad paternal, primer peldaño del poder público, es natural, y que la realeza, a la que sirve de modelo, tiene, al igual que aquella, su origen en la Divinidad.

III.2.2.- CARACTERES DE LA AUTORIDAD REAL.

La autoridad real, escribe Bossuet, tiene cuatro caracteres o cualidades esenciales. Primero, la autoridad real es sagrada; segundo, paternal; tercero, absoluta; cuarto, sometida a la razón.

CARACTER SAGRADO DE LA AUTORIDAD REAL.

"Ya hemos visto, nos dice Bossuet, que todo poder procede de Dios, y fué Dios quien estableció a los reyes como ministros suyos y por medio de ellos reina sobre los pueblos. Los príncipes obran como ministros de Dios y lugartenientes suyos en la tierra. Por medio de ellos ejerce su mando. Esta es la razón de que hayamos visto que el trono real no es el trono de un hombre, sino el del mismo Dios", y utilizando las palabras de San Pablo, añade: "El príncipe es ministro de Dios para el bien. Pero si haces el mal, teme, que no en vano lleva la espada. Es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra mal" (368).

En la "Quinta Advertencia", y refiriéndose al carácter sagrado de la realeza, afirma: "Dios, Padre y Protector de la Sociedad humana, consagró a los reyes para defenderla, les llamó

sus Cristos, les hizo sus lugartenientes y les puso la espada en las manos para ejercer la justicia, quiso que la religión fuese independiente de su poder y se estableciera en sus Estados, a pesar de los esfuerzos que harían para destruirla" (369).

"De todo esto, continúa Bossuet, se deduce que la persona de los reyes es sagrada y que atentar contra ellos es un sacrilegio... Se da a los reyes el título de cristo, y por todas partes se les llama los cristos, o los ungidos del Señor... Dios los unge por medio de sus profetas con una unción sagrada... Pero incluso sin la aplicación externa de esta unción, son sagrados por su cargo, como representantes de la majestad divina... Los reyes deben ser guardados como algo sagrado y los que descuidan su guarda son reos de muerte... El que guarda la vida del príncipe, pone la suya bajo la protección del mismo Dios" (370).

Del carácter religioso y sagrado del soberano, así como de su función, se deriva, para los súbditos, la obligación de obedecer al príncipe por motivos de religión y de conciencia, y para los reyes, el deber de respetar su propio poder y emplearlo solamente para el bien público.

"Se debe obedecer al príncipe, mantiene Bossuet, por motivos de religión y de coñciencia. Incluso cuando se apartan de su deber, hay que respetar en ellos su dignidad y ministerio. Obedeced a vuestros amos, no sólo a los buenos y moderados, sino también a los malvados e injustos. Tiene algo de religioso el respeto que se debe al príncipe. El servicio de Dios y el respeto de los reyes van unidos, y San Pedro pone estos dos deberes juntos; Temed a Dios; honrad al rey. También Dios ha puesto en los príncipes algo divino. Os lo anuncio: Sois dioses e hijos del Altísimo. El mismo Dios pone estas palabras en boca de David" (371).

Admira Bossuet, por otra parte, la expresión de Tertuliano, que denomina -la religión de la segunda majestad- al culto

rendido a los reyes: "El espíritu del cristianismo procura el respeto de los reyes con una especie de religión, a la que el mismo Tertuliano llama muy bien, la religión de la segunda majestad. Esta segunda majestad es una prolongación de la primera, es decir, de la divina, que, para bien de la humanidad, ha querido hacer resaltar una parte de su esplendor sobre los reyes" (372).

Del carácter sagrado de la autoridad se deriva, a su vez, para los reyes, el deber de respetar su propio poder y emplearlo solamente para el bien público. "Al venirles el poder del cielo, escribe Bossuet, no deben creerse los amos para usar de él a su antojo; sino que deben servirse de él con temor y moderación, como de cosa que les viene de Dios y de la que Dios les pedirá cuentas. Porque el poder os fué dado por el Señor, y la soberanía por el Altísimo... Los reyes deben servirse con cuidado del poder que Dios les da, y pensar cuán horrible sería el sacrilegio si emplearan para el mal un poder que procede de Dios... Han de respetar su poder, porque no es su poder, sino el poder de Dios, del que deben servirse santa y religiosamente. San Gregorio Nacianceno dice a los emperadores: Respetad vuestra púrpura: reconoced el gran misterio de Dios en vuestra persona: El gobierna por sí mismo los cielos y comparte la tierra con vosotros. Sed dioses para vuestros súbditos. Es decir, gobernadlos como Dios gobierna, de forma noble, desinteresada, bienhechora; en una palabra, divina" (373).

Antes de continuar con los caracteres de la realeza, convendría que hiciésemos un pequeño paréntesis, y considerásemos, brevemente, lo indicado hasta ahora.

Bossuet nos ha dicho que la monarquía es la forma de gobierno más común, antigua y natural. Para él, el gobierno monárquico es el mejor, tiene su origen en Dios, pero se articula a través de la autoridad paterna y de la figura del patriarca. Cuando comienza el desarrollo de las propiedades de la autoridad,

no duda en asignar, como primer atributo a la realeza, su carácter sagrado, considerando a los príncipes como ministros de Dios y sus lugartenientes en la tierra.

En relación con lo expuesto, no podemos olvidar que ya Platón en el capítulo IX de "La República", consideraba a la monarquía como la mejor forma de gobierno (374), y que Bodino en "Los seis libros de la República", tras considerar a la monarquía como el régimen más conforme a la naturaleza, optaba por lo mismo: "No es preciso insistir mucho para mostrar que la monarquía es la forma de república más segura, si se considera que la familia, que es la verdadera imagen de la república, sólo puede tener una cabeza, como ya he mostrado. Todas las leyes naturales nos conducen a la monarquía... Todos los pueblos de la antigüedad no conocieron, cuando eran guiados por la luz natural, otra forma de república que la monarquía... Finalmente, si acudimos a las autoridades, veremos que las personalidades más excelsas consideraron a la monarquía como la mejor república: Homero, Herodoto, Platón, Aristóteles, Jenofonte, Plutarco, Filón, Apolonio, San Jerónimo, Cipriano, Máximo Tirio y muchos otros... Por todas estas razones, y otras muchas que no es necesario detallar, creo evidente que, de las tres clases legítimas de república, la monarquía es la más excelsa" (375). Filmer, por su parte, en el "Patriarca" nos dice que: "Las más grandes monarquías fueron formadas originariamente por la unión de grandes familias... Todos estos principales caudillos y padres tienen poder de consentir en la unión y de conferir a quien quieran sus derechos paternos de autoridad soberana; y el que es así elegido no ostenta el poder como un donativo del pueblo, sino como una delegación de Dios, de quien recibe su carácter real de padre universal, aún cuando esta delegación sea atestiguada por mediación de los príncipes del pueblo... Dios tiene el poder de dar y quitar los reinos" (376). Y, por último, no podemos silenciar, que un siglo antes de Bossuet, ya se advierte, en el siguiente pasaje de "Los seis libros de la República" de Bodino, el acento de la "religión real": "Dado que, después de Dios, nada

hay de mayor sobre la tierra que los príncipes soberanos, instituídos por El como sus lugartenientes para mandar a los demás hombres, es preciso prestar atención a su condición para, así, respetar y reverenciar su majestad con la sumisión debida, y pensar y hablar de ellos dignamente, ya que quien menosprecia a un príncipe soberano, menosprecia a Dios, del cual es su imagen sobre la tierra" (377).

CARACTER PATERNAL DE LA AUTORIDAD REAL.

"La autoridad real es paternal, y su carácter propio es la bondad". Este es el título que da Bossuet al artículo III del mismo Libro de la "Política", en donde se propone desarrollar el carácter paternal de la autoridad.

"Después de lo expuesto, indica Bossuet, esta verdad no necesita más pruebas. Hemos visto cómo los reyes ocupan el lugar de Dios, que es el verdadero padre del género humano. Hemos visto también cómo la primera idea de poder que existió entre los hombres fué la del poder paternal, y cómo los reyes se han constituído según el modelo de los padres. De todo esto se deduce que el nombre del rey es nombre de padre y que la bondad es el carácter natural de los reyes. Hagamos, sin embargo, a continuación una especial reflexión sobre verdad tan importante como ésta" (378).

A partir de aquí, y de forma honesta, sincera e intensa, Bossuet traduce la veneración que siente hacia su rey, coincidiendo, en suma, con el sentir general de la época, y realizando, a lo largo de las quince proposiciones de las que se compone el mencionado artículo, una verdadera apología de la realeza, de la que a continuación intentaremos esquematizar sus principales postulados.

a) La bondad es una cualidad real, y el verdadero atributo

de la grandeza. Dios refleja una imagen de su grandeza en los reyes, para obligarles a imitar su bondad. Les eleva hasta una situación en la que ya no tienen nada que desear para sí mismos. Lo que demuestra que el poder tiene por objeto el bien de los pueblos sometidos. No ha hecho a los grandes más que para proteger a los pequeños; no ha dado su poder a los reyes más que para procurar el bien público, y para ser el soporte del pueblo.

b) El príncipe no ha nacido para su bien, sino para el bien público. ¡Sepan los príncipes que su verdadera gloria no es la de laborar para sus personas, y que el bien público que hacen es su más digna recompensa sobre la tierra!

c) El príncipe debe proveer a las necesidades del pueblo. La obligación de mirar por los intereses del pueblo es el fundamento de todos los derechos que tienen los soberanos sobre sus súbditos.

d) Los ciudadanos más débiles han de ser los más favorecidos por el príncipe.

e) El verdadero carácter del príncipe es el de promover a las necesidades del pueblo, como el del tirano es el de no pensar más que en sí mismo. Aristóteles lo afirma así, y el Espíritu Santo lo corrobora con su anatema.

f) El príncipe que no se preocupa del bien de su pueblo recibe el mismo castigo que el malvado que lo tiraniza. La justicia divina tiene por norma castigar no solamente a los servidores tiránicos que abusan del poder que les ha dado, sino también a los servidores inútiles que no saben aprovechar el talento que les entregó.

g) La bondad del príncipe no debe ser influenciada por la ingratitud del pueblo.

h) El príncipe no debe dejarse llevar del resentimiento ni del enojo.

i) Un buen príncipe debe evitar el derramamiento de sangre.

j) Un buen príncipe debe aborrecer las acciones sanguinarias. La violencia y la crueldad, siempre detestable, lo son más en los príncipes, instituídos para impedirlas y castigarlas.

k) Los buenos príncipes arriesgan la vida por su pueblo, y sólo la conservan por amor a él.

l) El gobierno debe ser benigno. No seas como el león en tu casa ni te muestres caprichoso con tus servidores. Los únicos que deben temer al príncipe son los malvados. El gobierno es benigno por naturaleza, y el príncipe no debe ser violento, a no ser que se vea forzado por los delitos. Además, conviene que sea bondadoso, afable, indulgente, de forma que apenas se note su mandato. La mansedumbre ayuda a oír y enseña a contestar. Sé pronto para oír y lento para responder. Con mansedumbre se despachan mejor los asuntos y se adquiere gran gloria.

m) Los príncipes fueron instituídos para ser amados. El trono del Señor, sobre el que se asienta, hace que sea digno de amor y agradable de obedecer. Cada uno quiere al rey para sí; cada uno, enamorado de él, envidia a los demás la gloria de su posesión. Se desataría una revuelta si el príncipe, que en realidad es un bien público, no se diera a todos por igual. La presencia del soberano fascina a los pueblos, y nada es más fácil para él que hecerse amar apasionadamente. Un buen soberano es adorado por su pueblo. El poder es firme cuando es deseado por los pueblos.

n) Un príncipe odiado por sus violencias está siempre en peligro de muerte.

ñ) El príncipe debe abstenerse de palabras hirientes y ultrajantes. Hemos visto que el príncipe debe tener sus manos limpias de sangre y de violencia, pero también debe guardar su lengua, cuyas heridas no son menos peligrosas. Sus palabras no sólo no deben ser arrebatadas y violentas, sino ni siquiera desagradables. Es propio del príncipe bondadoso reprimir la maledicencia y las chanzas ultrajantes. El modo de hacerlo es bien sencillo: basta una severa mirada. El viento norte ahuyenta la lluvia; el rostro airado, la lengua detractora (379).

CARACTER ABSOLUTO DE LA AUTORIDAD REAL.

La monarquía es absoluta. Bossuet entiende el término del mismo modo que lo hacen Bodino y Hobbes. Los títulos de las proposiciones de los dos artículos que componen el Libro IV de la "Política", destinado al estudio de esta propiedad, lo muestran suficientemente.

No obstante, y ya desde el comienzo del Libro, se preocupa, ante posibles errores o interpretaciones inadecuadas, en apuntar la distinción existente entre lo que considera gobierno absoluto y gobierno arbitrario: "Para hacer odioso e insoportable este vocablo, muchos tratadistas fingen confundir el gobierno absoluto con el gobierno arbitrario. Pero no hay nada más distinto, como lo demostraremos cuando hablemos de la justicia" (380). Efectivamente, en el artículo II del Libro VIII, compuesto poco antes de su muerte, distinguirá, contraponiéndolos, las notas que acompañan a cada uno de ellos, como veremos a continuación en el próximo epígrafe.

El carácter absoluto de la realeza comprende, en suma, las siguientes condiciones para Bossuet: "El príncipe no tiene que dar cuentas a nadie de lo que ordena. Sin la autoridad absoluta no puede ni obrar el bien ni reprimir el mal. Su poder debe ser tal, que nadie pueda pensar en eludirlo... La sentencia del

príncipe no tiene apelación. Los juicios soberanos son atribuídos al mismo Dios... Es preciso obedecer a los príncipes como a la misma justicia, sin la cual no existe orden ni nada puede ser llevado a buen término. Los príncipes son dioses y tienen cierta participación en la independencia divina. Sólo Dios puede juzgar a sus personas y a sus juicios... El príncipe puede corregirse a sí mismo, cuando descubre que ha obrado mal, pero contra su autoridad sólo puede apelar su propia autoridad... No hay ninguna fuerza coactiva contra el príncipe. Llamamos fuerza coactiva al poder destinado a constreñir y limitar lo que se ordenó legítimamente. Sólo al príncipe pertenece el poder legítimo; a él solo pertenece también la fuerza coactiva... El príncipe es el único que debe llevar armas en el Estado; de lo contrario, todo es confusión y el Estado cae en la anarquía. La institución del soberano implica la posesión de todo, de la soberana autoridad de juzgar y de la totalidad de las fuerzas del Estado" (381).

Pero, a pesar de que los reyes pueden hacerlo todo e impunemente con respecto a la justicia humana, también están sometidos a la ley. "Esta ley, dirá Bossuet, no sólo comprendía a la religión, sino también a la ley del reino, a la que el príncipe estaba sometido tanto como los demás, o más aún, por su recta disposición. Por consiguiente, los reyes están sometidos, como los demás, a la igualdad de las leyes, ya que deben ser justos y deben dar ejemplo al pueblo de respetar la justicia; pero no están sometidos a la penalidad de la ley o, hablando en términos teológicos, están sometidos a las leyes no en cuanto a su coacción, sino en cuanto a su dirección" (382). Años más tarde, y refiriéndose de nuevo a esta cuestión en la "Quinta Advertencia", establecerá lo que entiende por "derecho real": "Dios quiere pues que el pueblo entienda que es al rey al que corresponde juzgar estos casos, y que si se excede en su poder, no debe dar cuenta a nadie: de manera que el derecho que él tiene no es el derecho de hacer lícitamente aquello que es malo; pero sí el derecho de hacerlo impunemente con respecto a la justicia humana, con la condición de responder de ello ante la justicia de

Dios, a la que permanece más sujeto, tanto más cuanto que ésta es más independiente que la de los hombres. He ahí lo que se llama con razón el derecho real, igualmente reconocido por los Protestantes y los Católicos, y así es al menos, como se reinaba entre los Hebreos" (383).

De lo indicado precedentemente, se desprende de forma indubitable, que Bossuet, si bien exime al soberano de la coacción penal de la ley, no es menos cierto que lo somete a su imperio. Los reyes también están sometidos a la ley, y esta ley no sólo comprende a la religión, sino también a la del reino, a la que están sometidos incluso más que sus súbditos. Por tanto, podemos advertir, en Bossuet, que el poder no está forzosamente legibus solutus, exento de las leyes, como mantuvieron Bodino y Hobbes.

Para Bodino, el rey de Francia es soberano; y no hay más soberano, por definición, que aquel que no tiene nada por otro; nada por el Papa, nada por el emperador; el que lo tiene todo por sí mismo; el que no está ligado por ningún vínculo de sujeción personal; aquel cuyo poder no es ni temporal, ni delegado, ni responsable hacia ningún otro poder sobre la tierra. Por ello, el rey no puede estar sujeto a sus leyes, sólo estará obligado a observar las leyes divinas y naturales, ya que carece de facultad para atentar contra ellas: "Puesto que el príncipe soberano está exento de las leyes de sus predecesores, mucho menos estará obligado a sus propias leyes y ordenanzas. Cabe aceptar ley de otro, pero, por naturaleza, es imposible darse ley a sí mismo, o imponerse algo que depende de la propia voluntad. Por esto dice la ley: Nulla obligatio consistere potest, quae a voluntate promittentis statum capit, razón necesaria que muestra evidentemente que el rey no puede estar sujeto a sus leyes... 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 majetad divina" (384).

Hobbes, por su parte, mantiene: "Nadie puede darse algo a sí mismo porque se supone que ya tiene lo que puede darse; ni obligarse consigo mismo, porque el obligado y el obligante serían una sola y misma persona, y como el obligante puede liberar al obligado, quien se obligara consigo mismo lo haría inútilmente, ya que puede liberarse a sí mismo a su arbitrio; y quien puede eso, ya es libre efectivamente. De ahí que el Estado no esté obligado por las leyes civiles, por ser las leyes civiles las leyes del Estado. Si estuviera obligado por ellas, estaría obligado consigo mismo. Tampoco puede obligarse el Estado para con su ciudadano, puesto que éste, si quiere, puede liberarlo de su obligación y lo quiere siempre que el Estado quiere (ya que para todo, la voluntad de cada ciudadano está contenida en la voluntad del Estado). El Estado queda libre cuando quiere, es decir, ya es libre efectivamente. Pero la voluntad de la asamblea o del hombre a quien fué entregado el poder soberano es la voluntad del Estado y, por lo tanto, abarca las voluntades de todos los particulares; se sigue que el soberano no está obligado por las leyes civiles (lo que equivaldría a estar obligado consigo mismo) ni por ninguno de los ciudadanos" (385).

Posteriormente, Bossuet, siguiendo con el desarrollo del mismo carácter de la realeza al que venimos refiriéndonos, justificará por qué, para él, "la institución del soberano implica la posesión de todo, de la soberana autoridad de juzgar y de la totalidad de las fuerzas del Estado". Esta justificación se encuentra en la necesidad que tiene el pueblo de vivir en paz, tranquilidad que no sólo requiere la ausencia de enemigos en el exterior, sino en el interior del Estado, pero eso sí, tranquilidad presidida en todo momento por la autoridad del príncipe: "Una vez instituído el rey, el pueblo no tiene más que vivir en paz bajo su autoridad. Si el pueblo se impacienta y se rebela, y se niega a vivir en paz bajo la autoridad real, el fuego de la división prenderá en el Estado y consumirá al rey y al pueblo... Para disfrutar de esta tranquilidad no sólo se precisa la ausencia de guerras, sino la paz en el interior bajo

la autoridad del príncipe" (386).

Además, ese poder absoluto de la realeza, aunque sometido a la ley, debe ir acompañado del temor. "El pueblo debe temer al príncipe, pero el príncipe no debe temer más que obrar mal... El temor es un freno necesario para los hombres, por culpa de su orgullo y de su natural indocilidad. Es necesario que el pueblo tema al príncipe; pero si el príncipe teme al pueblo, el Estado perece... El orden público debe obligar a los reyes a mantener a todo el mundo en el temor, y más a los grandes que a los ciudadanos particulares, ya que es por parte de los grandes por donde pueden sobrevenir las peores calamidades" (387).

Y, concluyendo el contenido del artículo I del Libro IV, añadirá sobre el carácter absoluto lo siguiente: "La autoridad real debe ser irrefutable. Nadie está seguro en un Estado donde existe alguna autoridad capaz de imponerse al orden público y poner trabas a su acción... La firmeza es uno de los caracteres esenciales de la realeza... Dios instituye a los príncipes robusteciendo su poder y ordenándoles que usen de él con firmeza... El príncipe debe mantenerse firme frente a sus propios consejeros y favoritos cuando quieren que sirva a sus intereses personales... Después de madura deliberación, ya no es necesario cambiar de idea. Toda la lentitud que debe emplearse para resolver, ha de tornarse en firmeza cuando se ha tomado la determinación con conocimiento" (388).

La firmeza es totalmente necesaria para Bossuet, ya que el gobierno de los hombres es difícil. Pero esta firmeza en las decisiones y en el comportamiento no significan necesariamente dureza. "Si la firmeza en el mando se lleva demasiado lejos, sin plegarse jamás, sin condescender nunca y sin hacerse flexible, empecinándose en querer ser obedecida a cualquier precio, puede llegar a convertirse en un terrible azote de Dios para los reyes y para los pueblos... Es preciso mantener la autoridad. Quien se deja comer el terreno desde el principio acaba siempre de mala

manera. Pero por encima de todo, es necesario estar al tanto de las circunstancias actuales y ceder ante la fuerza cuando no se la puede dominar. Las buenas máximas pierden su validez si están fuera de lugar. El que no quiere ceder nunca puede quebrarse de repente". Por todo ello, "El príncipe debe empezar por sí mismo a mandar con firmeza, dado que la indolencia e indecisión son enemigas del buen gobierno, y a dominar sus pasiones... Es absolutamente necesario resistir las propias pasiones y ser firme primeramente contra uno mismo... Todo esto demuestra que se carece de autoridad si no se es primero autoritario consigo mismo, y de verdadera firmeza si primero no se dominan las propias pasiones" (389).

Por último, al final del Libro IV, en la proposición final del artículo II, y después de haber desarrollado el contenido del carácter absoluto de la monarquía para su real alumno, con toda la serie de matices y peculiaridades que acabamos de ver, le instruirá sobre el contrapeso del poder. "El temor de Dios es el verdadero contrapeso de la autoridad: el príncipe le teme más que nadie porque de él sólo debe temer. Para establecer firmemente el orden público y consolidar un Estado, hemos visto que el príncipe ha debido recibir un poder independiente de cualquier otro poder que haya sobre la tierra. Pero por ello no debe ofuscarse ni olvidarse de que cuanta menor cuenta tenga que rendir a los hombres, mayor cuenta habrá de rendir a Dios... Dios trata a los reyes con el mismo rigor. La impunidad de que disfrutan ante los demás hombres, les hace acreedores de los más terribles castigos ante Dios. Ya hemos visto que la primacía en su dignidad trae consigo la primacía en su castigo... Dios es eterno; su cólera, implacable y siempre viva; su poder, inconmensurable; nunca olvida; jamás se cansa; nada escapa a sus ojos" (390).

DISTINCION ENTRE EL PODER ABSOLUTO Y EL PODER ARBITRARIO.

La autoridad real, por su naturaleza y función no puede ser

que absoluta. El príncipe no tiene que rendir cuenta a nadie. a autoridad se complementa con una obediencia total y sin erva por parte del pueblo.

Pero a este estricto deber de obediencia requerido a los ditos, Bossuet contrapone una serie de deberes, no menos rictos, para los reyes.

De todos los deberes que Bossuet impone al depositario del er público, el más importante es la justicia. "Lo que exige la ticia es la igualdad entre los ciudadanos, y que el opresor se inerme ante la justicia. Por eso castiga al opresor, iendo fuerza contra fuerza; y justicia contra iniquidad" .).

La justicia, para Bossuet, emana de Dios y es la que olida el trono del rey. Por consiguiente, no puede haber un r totalmente arbitrario, ya que, no existe poder sobre la ra que no esté sometido a la justicia divina. "La justicia enece a Dios, aunque conceda su administración a los reyes... a justicia reside el verdadero carácter del rey, y su trono consolida en ella... La justicia divina excluye el poder trario. Bajo la justicia de Dios no existe ningún poder e, por su naturaleza, de la ley natural, divina o humana").

Y Bossuet, siendo fiel al compromiso adquirido veintidós antes e indicado al comienzo del Libro IV de la "Política", inguirá, en el artículo II del Libro VIII, las cterísticas existentes en un gobierno arbitrario: "Son cuatro condiciones que acompañan al gobierno llamado arbitrario. La era se da cuando los ciudadanos han nacido esclavos, es r, cuando son verdaderos siervos, y no hay hombres libres e ellos. La segunda, cuando no existe propiedad privada, y pertenece al príncipe, no existiendo derecho de sucesión, ni iera de padres a hijos. La tercera, cuando el prícipe puede

disponer a su capricho, no sólo de los bienes, sino también de la vida de los súbditos, como si fuesen esclavos. La cuarta y última se da cuando no existe más ley que la voluntad del soberano. El poder que reune estas cuatro condiciones recibe el nombre de gobierno arbitrario. Aquí no queremos examinar si este tipo de gobierno es lícito o ilícito. Hay pueblos y grandes imperios que se rigen por él, y no consideramos oportuno inmiscuirnos en sus formas de gobierno. Nos limitaremos a decir que esa forma de gobierno es bárbara y tiránica. Las cuatro condiciones que le conforman son incompatibles con nuestro carácter, siendo esa la razón de que no se haya dado nunca entre nosotros" (393).

Además de indicar las condiciones que acompañan al denominado gobierno arbitrario, Bossuet, considerando que la cuestión no está lo suficientemente tratada, se esforzará por diferenciar el poder absoluto del arbitrario, realizando una neta distinción entre lo que acontece en uno y otro gobierno, y a este respecto añade: "Una cosa es que el gobierno sea absoluto, y otra que sea arbitrario. Es absoluto en lo referente al poder, ya que no existe ningún otro capaz de forzar al soberano, quien, en este sentido, es independiente de toda autoridad humana. Pero de esto no se deduce que el gobierno sea arbitrario, puesto que, aparte de que todo está sometido al juicio de Dios, lo que igualmente ocurre en el gobierno que acabamos de llamar arbitrario, existen leyes en el Estado contra las cuales todo lo que se hace está fuera de las normas jurídicas, por lo que siempre queda la posibilidad de apelar en contra, ya sea en otras circunstancias o en otro momento; de forma que cada uno quede siempre como legítimo poseedor de sus bienes, sin que nadie pueda pensar que es posible poseer nada en contra de las leyes, cuya vigilancia y acción frente a la injusticia y violencia es imperecedera, como ya lo hemos explicado anteriormente con mayor amplitud. Y esto es lo que define a un gobierno legítimo, por contraposición a un gobierno arbitrario" (394).

Sobre la base de esta exposición, podemos deducir que el

gobierno absoluto se caracteriza por lo siguiente: en primer lugar, ningún poder humano puede obligar al soberano, quien, en este sentido, es totalmente independiente; en segundo lugar, todo está sometido a las leyes y al juicio de Dios; en tercer lugar, existen leyes en el Estado, fundamentales, contra las cuales todo lo que se hace está fuera de las normas jurídicas, es decir, no hay posibilidad de contravenirlas; en cuarto y último lugar, cada uno es legítimo poseedor de sus bienes, sin que quepa la posibilidad de poseer nada en contra de las leyes, cuyo objetivo primordial estriba en impedir la injusticia y la violencia.

En las proposiciones II y III del mismo artículo que estamos comentando, analiza Bossuet las dos primeras condiciones del poder que ha convenido en denominar arbitrario, declinando el hacerlo en lo que respecta a las dos últimas, ya que, "se hallan tan contrapuestas a los principios generales de la humanidad y sociedad, que no merece la pena confrontarlas con ningún gobierno legítimo".

"En el gobierno legítimo, nos dice Bossuet, todos los hombres son libres. Nos limitaremos a recordar los pasajes en los que hemos dejado establecido que el gobierno era paternal y los reyes verdaderos padres, por lo que los súbditos recibían el nombre de hijos, diferenciándose de los esclavos en que nacían libres y sin trabas. El gobierno, como ha quedado demostrado anteriormente, ha sido instituído para librar a los hombres de toda opresión y violencia. Y sólo bajo él se disfruta de verdadera libertad, pues no hay nada en el fondo menos libre que la anarquía, la cual, al despojar a los hombres de toda pretensión de legalidad, no reconoce otro derecho que el de la fuerza" (395).

La segunda y última condición que analiza se refiere a la propiedad. El derecho de propiedad se justifica por su utilidad hacia la comunidad. En el gobierno legítimo el derecho de propiedad se impone por causa del interés general. En el gobierno

arbitrario se adolece de este derecho, no existe propiedad privada, todo pertenece al príncipe. Por ello, mantendrá Bossuet: "La propiedad privada es legítima e inviolable... pues la experiencia demuestra que no sólo lo que se posee en común, sino también lo que no tiene propiedad legítima e inconmutable, cae en el descuido y en el abandono" (396).

Podemos observar que Bossuet, en lo que al derecho de propiedad se refiere, se une al pensamiento de Bodino y se separa, claramente, de lo mantenido por Hobbes.

Ya hemos visto, al hablar del carácter absoluto de la realeza, que Bodino mantiene la primacía de las leyes de la naturaleza, reflejo de la razón divina, por encima de las leyes del soberano. Y entre estas leyes de la naturaleza figura en primer término el respeto a la libertad natural de los súbditos y de su propiedad. La monarquía que preconiza Bodino, "real o legítima", como él la llama, "es aquella en la que los súbditos obedecen las leyes del monarca y el monarca las leyes naturales, gozando los súbditos de la libertad natural y de la propiedad de sus bienes" (397), coincidiendo, por tanto, con las condiciones analizadas recientemente por Bossuet al contraponer el gobierno absoluto al arbitrario, es decir, "en el gobierno legítimo todos los hombres son libres y la propiedad privada es legítima e inviolable".

Bodino y Bossuet exigen del soberano el respeto del derecho de propiedad. Hobbes, en cambio, no ve en la propiedad más que una concesión del soberano: "Ahora bien, puesto que, como ya hemos demostrado, antes de constituirse el Estado todas las cosas son de todos y no hay nada que uno pueda llamar suyo sin que cualquier otra persona lo pueda reivindicar con igual derecho (cuando todo es común, nada puede ser propiedad de nadie), se deduce que la propiedad nació al mismo tiempo que los Estados y que cada uno posee en propiedad lo que las leyes y el poder del Estado, es decir, de aquel a quien fué entregado el poder

soberano, le permiten conservar" (398).

Podríamos afirmar, concluyendo con el contenido de la característica real que estamos estudiando en Bossuet, que el principio de soberanía absoluta del rey, su sumisión a las leyes naturales, divinas y humanas, el respeto por la propiedad y por la libertad de sus súbditos, se convierten en las leyes fundamentales de la monarquía.

Estas leyes fundamentales, cuya existencia, imperatividad e inquebrantabilidad invoca Bossuet, y a las que no sólo se refiere en el Libro VIII de la "Política", sino también en el artículo IV del Libro I, así como en el capítulo LVI de la "Quinta Advertencia", y que nosotros hemos mencionado al estudiar los límites del poder (véanse las notas 283 y 292), constituyen un verdadero freno contra el poder de los reyes. El soberano tendrá necesariamente que respetarlas, en otro caso se rompería el equilibrio del reino. Recordemos sólo unas palabras del capítulo LVI de la "Quinta Advertencia": "Las monarquías más absolutas no dejan de tener límites insalvables en ciertas leyes fundamentales contra las cuales no se puede hacer nada que no sea nulo por sí. Arrebatar el bien de un súbdito para dárselo a otro, es un acto de esta naturaleza".

Pero, ¿qué garantía tienen los súbditos de que serán respetadas estas leyes? y, ¿en qué se funda Bossuet para asegurar que la propiedad es inviolable? o dicho de otra forma, ¿en qué se sustenta para afirmar que la propiedad no tiene nada que temer de la voluntad de un rey omnipotente? Todo lo que se haga en contra de las leyes fundamentales, nos dice, es nulo; pero, ¿quién anulará los actos contrarios a estas leyes si no existe un poder moderador, un árbitro, un revisor en suma, por muy pequeña que sea su representación?

Bossuet, sin duda alguna, se dió cuenta de la importancia de estas cuestiones, y, por ello, en el último de los Libros de la

"Política", al tratar sobre "los inconvenientes y tentaciones que acompañan a la realeza, y los remedios que se les debe aplicar", confiesa sinceramente: "No hay tentación comparable con la del poder, ni nada más difícil que saberse negar algo a uno mismo cuando los hombres lo conceden todo" (399). Sin embargo, no acepta que los hombres busquen los medios de asegurarse contra las tentaciones de los príncipes, admitiendo únicamente lo que denomina remedios generales, es decir, el temor de Dios, la religión y la piedad: "Así pues, sin atormentarme vanamente en buscar auxilios que no tengan inconvenientes, y sin examinar los que los hombres han inventado para establecer los diversos gobiernos, hay que llegar a remedios más generales, ordenados por el mismo Dios a los reyes contra la tentación del poder, y cuyo origen reside en el propio príncipe" (400).

CARACTER RACIONAL DE LA AUTORIDAD REAL.

La autoridad real es absoluta, pero por muy absoluta que sea, nos dirá Bossuet, está siempre sometida a la razón, distinguiéndose, una vez más, del pensamiento de Hobbes.

En el sistema de Hobbes sólo se ven dos principios de gobierno: el temor y la fuerza; Bossuet añade a éstos, la razón. Hobbes no le habla al poder más que de sus derechos; Bossuet, en los cinco primeros libros de la "Política", únicamente nos ha hablado de los deberes del príncipe. Por ello, aunque ambos sostienen la misma causa, es decir, la del poder absoluto, si bien con distintos principios, podemos observar que la política de Bossuet tiene una fundamentación moral, y en ese sentido se diferencia de la de Hobbes.

La autoridad real está sometida a la razón. Bossuet dedica íntegramente el contenido del Libro V de la "Política" al desarrollo del contenido del cuarto y último carácter de la autoridad real. El Libro está dividido en cuatro artículos,

subdivididos, por su parte, en abundantes proposiciones que, como verdaderos corolarios, se desprenden las unas de las otras, encadenándose y complementándose de modo riguroso, constituyendo, como construcción intelectual, una estructura impecable, a la que su real alumno podrá recurrir en cada momento, pasando de lo simple a lo complejo, y del análisis a la síntesis.

En la primera proposición del primer artículo, subdividido en dieciocho, Bossuet afirma que: "El gobierno es un producto de la razón y de la inteligencia. Todos los hombres deben atender a razones. Pero especialmente vos, que debéis ser el alma y la inteligencia de un Estado, en quien se debe encontrar la razón primera de todas sus acciones y sobre el que descansa un gran pueblo, habréis de atender menos a las razones de los otros cuanta mayor sea vuestra razón e inteligencia... El mero hecho de conducir un caballo o apacentar un rebaño precisa ya de la razón. ¡Con cuánto mayor motivo se precisará de ella para conducir a los hombres!... No dejéis que os dominen las circunstancias, dominadlas vos con conocimiento; que la razón sea la que dirija todas vuestras acciones: habéis de saber todo lo que hacéis, y las razones por las que lo hacéis". En las restantes proposiciones, Bossuet examina cuanto se deriva del mencionado carácter y significa una serie de deberes para el príncipe, cuyo contenido, en forma resumida, es el siguiente: "La verdadera firmeza es fruto de la inteligencia... Tan necesaria es al buen gobierno la firmeza como la sabiduría. El principal carácter de la sabiduría es mantener una conducta constante; La felicidad del pueblo depende de la inteligencia del príncipe... Bajo el gobierno de un príncipe inteligente, todo es abundante: los hombres, los bienes terrenales, el oro y la plata. La paz trae consigo todos los bienes... Todo lo consigue un príncipe inteligente. Bajo su gobierno, las guerras son victorias, se establece la paz, reina la justicia, se respetan las leyes, florece la religión, el comercio y la navegación enriquecen el país; La sabiduría es mejor que la fuerza para la salvación del Estado... El combate es siempre dudoso, la guerra es una carga

penosa para ambas partes. La sabiduría, que todo lo prevé y no olvida ningún imponderable, tiene salidas no sólo más moderadas y razonables, sino también más seguras; Los sabios son moderados y respetuosos... Si la sabiduría hace que el príncipe sea respetado fuera de su país, no hay que asombrarse de que lo haga respetar dentro; Sólo Dios concede la sabiduría... Le dió la sabiduría (a Salomón), para que comprendiese la ley y los preceptos; la prudencia, para ponerlos por obra; una gran capacidad, para comprender las dificultades y pormenores del gobierno. Dios es el único que puede conceder todo esto; Hay que buscar la sabiduría. Es cierto que Dios la concede, pero la concede a los que la buscan; El príncipe debe estudiar y hacer estudiar las cosas útiles; El príncipe debe conocer la ley. El príncipe ha nacido para juzgar, y esa es la primera institución de la realeza... Indudablemente, el pueblo debe conocer también la ley, por lo menos en sus puntos principales, pues debe practicarla, e ir aprendiendo lo demás a medida de las circunstancias. Pero el príncipe debe conocer la ley mucho mejor, ya que tiene que ponerla en práctica con los demás y juzgar según sus decretos... La seriedad debe regir la vida del príncipe, y debe consultar sin cesar la ley. No hay nada entre los hombres más serio y grave que el oficio de rey; El príncipe debe conocer los asuntos de Estado... Es bueno y útil que el príncipe en persona discuta muy razonablemente, hasta donde sea posible, los asuntos de una cierta importancia. Si todo lo confía en los demás, se expone a que le engañen y a ver sus derechos postergados. Nadie comprende mejor los asuntos, que el que tiene mayor interés en ellos; El príncipe debe estar al tanto de todas las circunstancias. Es una de las partes principales de la ciencia política del príncipe, y todas las demás dependen de ella; El príncipe debe tener un gran conocimiento de los hombres..., debe conocer el carácter de su pueblo... Sobre todo el príncipe debe conocer a sus cortesanos..., y esperar en esta tarea la iluminación del Altísimo, pidiéndola con ardor, pues es asunto delicado y necesario; El príncipe debe conocerse a sí mismo. El príncipe, si bien debe conocer a los demás, ha de

conocerse a sí mismo mucho mejor que a nadie; El príncipe debe saber lo que ocurre dentro y fuera de su reino... Las noticias le llegan de todas partes para que él las examine y nada escape a su conocimiento... Así pues, el príncipe debe estar perfectamente informado, no ahorrando ningún esfuerzo para conseguirlo; El príncipe debe saber expresarse satisfactoriamente... No basta con pronunciar hábiles discursos, ni con decir cosas agradables, sino que es necesario decirlas en el momento apropiado; El príncipe ha de saber callar. Los asuntos de Estado deben mantenerse en secreto. El secreto de Estado es una imitación de la profunda e impenetrable sabiduría de Dios... Donde no hay secreto no existe seguridad... Si el demasiado hablar es característico de la locura, el saber callarse lo es de la sabiduría... El sabio, en vez de hablar suele preguntar... Por tanto, es absolutamente necesario saber hablar con comedimiento; El príncipe debe ser previsor. No basta con que el príncipe vea las cosas, necesita también preverlas... Lo que hay que tener no es una previsión llena de recelos e inquietudes, que cause trastornos en los momentos de buena fortuna, sino una previsión llena de precauciones, que impida que la mala fortuna nos coja de improviso... El hombre previsor pone gran cuidado en las cosas pequeñas, porque comprende que las grandes dependen de ellas... Es normal que los ciudadanos no se preocupen demasiado del futuro, pero el príncipe debe tener amplitud de miras y no encerrarse nunca en el momento presente... ¡Oh príncipe!, pensad en el futuro. Vos moriréis, pero el Estado permanecerá; El príncipe tiene que ser capaz de dirigir a sus ministros. La razón debe estar en la cabeza visible. El príncipe hábil hace a los ministros hábiles y los modela según sus máximas... Un príncipe hábil procura dar órdenes para que enseñen las leyes al pueblo, y él mismo se preocupa de instruir a sus ministros para que actúen siempre según la ley" (401).

En el artículo segundo, indica Bossuet "los medios de que debe valerse el príncipe para adquirir los conocimientos necesarios", los cuales, y también de forma sucinta, consisten

en: "Primer medio: Ser amante de la verdad y desear conocerla... El primer medio con que cuenta el príncipe para conocer la verdad consiste en amarla ardientemente y dar muestras de que la ama. De esta manera acudirá la verdad a él de todas partes, porque se sabrá que se complace en ella; Segundo medio: El príncipe debe ser atento y considerado... Este don de Dios no ha sido hecho para los que dormitan y no piensan en nada. Hay que estar siempre atento y vigilante... No hay que precipitarse... Para salvarse se necesita una atención constante... Con las muchas mentiras y artificios que reinan entre los hombres, lo único que puede evitar las sorpresas es la atención y la vigilancia... Sin embargo, no debe uno fiarse de las primeras impresiones. Hay apariencias engañosas y grandes fingimientos... El príncipe debe convertirse en el primer centinela de su Estado. Debe velar más que ningún otro; Tercer medio: Tomar consejo, dando entera libertad a sus consejeros... Quien es incapaz de ser aconsejado, es incapaz de gobernar. Tener un corazón prudente consiste principalmente en admitir los pensamientos de los demás, como muy bien dice el Eclesiástico: "Busca la compañía de los ancianos, y si hallas algún sabio allégate a él"... Así, pues, la mejor forma de descubrir la verdad y adquirir la verdadera sabiduría consiste en saberse aconsejar, dando plena libertad a los consejeros; Cuarto medio: Saber elegir el consejo. No descubras a cualquiera tu corazón (Eclo VIII,¯22). Y también: Si tuvieras muchos amigos, uno entre mil sea tu consejero (Eclo VI, 6)... Así, pues, el consejo del príncipe debe mantenerse en secreto y estar compuesto de muy pocas personas. Porque las palabras se escapan fácilmente y pasan con mucha rapidez de una a otra boca; Quinto medio: Hay que saber escuchar y saber informarse... El príncipe debe tomar consejo de muy pocas personas. Pero no debe reducir en este pequeño número a todos aquellos que puede escuchar, porque si acaeciera que existiesen justas quejas contra sus consejeros o hubiera cosas que ellos ignorasen o resolviesen callarle alguna, no tendría ningún medio de información; Sexto medio: Hay que saber de dónde procede la información y castigar a los falsos informadores... Hay que escuchar, pero no hay que creerlo todo,

es decir, hay que pesar las razones y no creer bajo palabra al primer advenedizo... Sobre todo, hay que tener cuidado con los falsos informes... Se os juzgará según las personas a las que deis crédito... El mejor remedio contra los falsos informes es castigarlos; Séptimo medio: Consultar el tiempo pasado y tener en cuenta las propias experiencias. El tiempo es excelente consejero para todo: descubre los secretos, crea las ocasiones, confirma los buenos consejos. Quien quiera conoce el futuro, que consulte los tiempos pasados. Si queréis saber lo que será bueno o malo para los siglos venideros, observad lo que de bueno y malo hubo en los siglos pasados. No hay nada mejor que la experiencia. "No traslades los linderos antiguos que pusieron tus padres" (Prov. XXII, 28). Observad las antiguas máximas sobre las que se fundó la monarquía, y sobre las que se sostiene. Imitad a los reyes de Persia, que tenían siempre junto a sí sabios consejeros instruídos en el derecho y las leyes antiguas... "Lo que fué, eso será. Lo que se hizo, eso es lo que se hará, no se hace nada nuevo bajo el sol. Una cosa de que dicen: Mira esto, esto es nuevo, aun ésa fué ya en los siglos anteriores a nosotros"... No prestéis oído a los vanos e infinitos razonamientos que no están fundados en la experiencia. Solamente el pasado puede enseñaros y garantizaros el porvenir... Por medio de la experiencia se saca provecho hasta de los mismos errores... Preocuparos, pues, ¡oh príncipe!, de adquirir la sabiduría. La experiencia os la dará por si sola, si permanecéis atento a lo que ocurra delante de vuestros ojos. Pero preocupaos cuanto antes, pues no hay que esperar a aprender cuando mayor lo que se puede aprender cuando niño; Octavo medio: Acostumbrarse a resolver por sí mismo. Para ello debemos tener en cuenta dos cosas: la primera, que hay que tener decisión; la segunda, que esta decisión ha de ser propia. A ambas cosas hay que acostumbrarse cuanto antes. Así, pues, en primer lugar, hay que saber decidir. Escuchar, informarse, tomar consejo, elegir consejeros y todas las demás cosas que ya hemos visto no tienen otra finalidad que ésta, es decir, la de decidir... Los hombres no pueden hallar la seguridad absoluta en sus juicios y asuntos. Después de haber considerado

razonablemente las cosas, hay que tomar el mejor partido y dejar lo demás en manos de la providencia. Por otra parte, cuando ya se ha visto claro y se ha tomado la decisión, no se debe uno volver atrás fácilmente... Escuchad a vuestros amigos y consejeros, pero no os abandonéis en sus manos. El consejo del Eclesiástico es admirable: "Apártate de tus enemigos y guárdate de tus amigos" (Eclo VI, 13). Tened cuidado de que no se equivoquen, y tened también cuidado de que no os equivoquen; Noveno medio: Evitar la tortuosa sutilidad. Repitamos esta aguda sentencia del Eclesiástico: "Hay varón prudente, maestro de muchos, pero inútil para sí mismo. Y hay sabio que con sus palabras se hace odioso y es excluido de todo festín" (Eclo XXXVII, 17, 21, 22, 23). A fuerza de sutilezas, se pierde el sentido de las cosas y todo se desvanece" (402).

Pasa, posteriormente Bossuet, a tratar en el artículo tercero, "las curiosidades y conocimientos peligrosos para el príncipe, y sobre la confianza que debe tener en Dios", indicando, a este respecto que: "El príncipe debe evitar las consultas supersticiosas y las ciencias ocultas", así como, que: "No se debe uno jactar de los consejos humanos ni de su sabiduría", aconsejándole, en suma, que confíe plenamente en Dios: "Aparte de consultar a Dios por medio de la oración, también debemos poner por nuestra parte todo lo posible y confiar en su ayuda. Ya hemos visto que es Dios el que da la sabiduría. Acabamos de ver que también es él quien se la quita a los soberbios. Debemos así, pues, pedírsela con humildad... Pero al pedir a Dios la sabiduría deben ponerse por delante todos los medios posibles para alcanzarla. Sólo con esta condición concede Dios su confianza. Lo contrario sería tentar a Dios, imaginándonos que enviaría sus ángeles a recogernos cuando nos viéramos precipitados en el abismo" (403).

Las cuatro propiedades de la autoridad real que acabamos de ver, confieren a los reyes la majestad, que debe ser objeto del respeto por parte del pueblo. El príncipe, ministro de Dios en la

tierra, representa al Estado. Su voluntad, comprende la voluntad de todo su pueblo.

"No llamamos majestad, dice Bossuet en el artículo IV y último del Libro V, a la pompa que rodea a los reyes ni al brillo externo que deslumbra al vulgo. Esos son reflejos de la majestad, y no la majestad en sí. La majestad del príncipe es una imagen de la grandeza de Dios. Dios es infinito, Dios es absoluto. El príncipe, en tanto que príncipe, no es considerado como ciudadano, sino como personaje público que representa a la totalidad del Estado, encerrando en su voluntad la voluntad del pueblo. Igual que Dios reúne en sí toda la perfección y toda virtud, el príncipe reúne en su persona el poder de todos los ciudadanos" (404).

Bossuet describe lo que denomina majestad real en estos términos: "Para hacernos una idea de lo que es la majestad real debemos repasar los diferentes conceptos sobre la autoridad, ya tratados a lo largo de las proposiciones anteriores. Nos encontramos así con la totalidad del pueblo reunida en una sola persona; con un poder sacrosanto, paternal y absoluto; con una razón secreta que gobierna el cuerpo del Estado, representada en una sola cabeza, y para finalizar, con la imagen de Dios encarnada en la persona de los reyes. Dios es pura santidad, pura bondad, poder absoluto, razón total. En estas cosas reside la majestad de Dios. Y en la imagen de estas cosas reside la majestad del príncipe" (405).

No obstante, pese a haber investido a los reyes de todo poder y majestad, no tarda Bossuet en recordarles su condición de hombres débiles y mortales, y que como tales deberán rendir cuenta a Dios de todos sus actos: "Yo lo he dicho. Sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo, pero moriréis como hombres, caeréis como cualquiera de los príncipes (Sal LXXXI, 6, 7). Es decir, en vuetra autoridad y sobre vuestra frente lleváis un carácter divino. El Altísimo ha instituído vuestro poder para

bien del género humano. ¡Pero estad atentos, dioses de carne y hueso, de polvo y barro, porque moriréis como hombres, caeréis como cualquiera de los príncipes! El poder separa a los hombres durante algún tiempo, pero un mismo final les iguala a todos. Así, pues, príncipes de la tierra, ejerced vuestro poder con comedimiento, porque es divino y favorable para el género humano. Pero el poder os viene de arriba. En realidad, seguís siendo débiles, mortales, pecadores, y vuestra responsabilidad ante Dios es enorme" (406).

Si quisiéramos sintetizar el contenido de la propiedad real que acabamos de analizar, tendríamos que convenir en que el poder absoluto con el que se reviste al soberano, que previamente es paternal, y que originariamente fué sagrado, ha de estar totalmente sometido a la razón. El poder ha de ser racional, indica Bossuet, ya que el gobierno es fruto de la razón y de la inteligencia, por ello, la felicidad del pueblo, de ese pueblo destinatario de los deberes del príncipe enumerados por Bossuet, dependerá de la inteligencia del titular del poder. Pero, ser titular del poder no basta para conseguir el bienestar del pueblo. Para conseguir el bienestar del pueblo es preciso dirigirlo con sabiduría, y sólo Dios la concede, no a todos, sólamente a los que la buscan, únicamente a los que aman la verdad, sólo a los que desean conocerla. De ahí, el establecimiento de los medios para alcanzar la sabiduría necesaria para gobernar: el esfuerzo; el estudio, fundamentalmente el de la ley, ya que el príncipe ha nacido para juzgar; saber aconsejarse; consultar el tiempo pasado; tener presente la propia experiencia; resolver por sí mismo con decisión; y, dejar lo demás en manos de la Providencia. Por último, al ofrecernos la idea de la majestad real, imagen de la majestad de Dios, termina Bossuet por aglutinar en la persona del príncipe, que no lo considera como ciudadano, sino como personaje público, todas las instituciones del Estado, concentrándose en él, no sólo la voluntad del pueblo, sino también, el poder de todos los ciudadanos.

III.3.- DEBERES DE LOS SUBDITOS HACIA EL PRINCIPE, ESTABLECIDOS EN LOS POSTULADOS ANTERIORES.

Chevallier, en "Los grandes textos políticos desde Maquiavelo hasta nuestros días", mantiene que "la concepción del siglo XVII francés, cristiano y monárquico, no era la de una distribución de derechos, sino la de una jerarquía de deberes, que se remontaba desde los súbditos hasta Dios, pasando por el soberano" (407). Efectivamente, Bossuet, en los cinco primeros libros de la "Política" le ha indicado al príncipe sus deberes, siendo necesario, con miras a completar su educación, que le hable de los deberes de sus súbditos. De ahí el contenido del Libro VI, último de los dedicados a la instrucción del Delfín, y que lleva por título: "De los deberes de los súbditos hacia el príncipe, establecidos en los postulados anteriores".

De las características de la autoridad real que acabamos de examinar, se derivan una serie de deberes para los súbditos.

Primero.- La persona del rey es sagrada. Debe ser, por tanto, objeto del mayor respeto por parte de su pueblo: "El príncipe debe ser amado como un bien público y su vida ha de ser objeto de la veneración de sus súbditos. Por esto existe el grito de: ¡Viva el rey!, quē ha sido transmitido por el pueblo de Dios a todos los demás pueblos" (408).

Segundo.- "El príncipe es un bien público que debe ser guardado celosamente. La vida del príncipe es la salvación del pueblo, por lo que todos deben cuidar de la vida del príncipe más aún que si se tratase de la suya propia. Un buen súbdito ama a su príncipe como al bien público, como a la salvación del Estado, como al aire que respira, como a la luz de sus ojos, como a su propia vida y más aún que a su propia vida. La muerte del príncipe es una calamidad pública y las gentes de bien la consideran como un castigo para el pueblo. Todo hombre de bien debe preferir la vida del príncipe a la suya propia, y arriesgar

la suya para salvar la del príncipe" (409).

Tercero.- "El Estado reside en la persona del príncipe. En el príncipe reside el poder y la voluntad del pueblo. Solo a él compete todo lo referente al bien público. Deben, pues, ser conjuntados, como cosas inseparables, el servicio que se debe al príncipe y el que se debe al Estado" (410).

Cuarto.- El Estado y el príncipe están íntimamente unidos, "no se puede ni imaginar que el pueblo pueda ser atacado sin ser atacado el rey, ni que el rey sea atacado sin que lo sea también el pueblo" (411).

Quinto.- "El príncipe ha de ser obedecido en servicio del Estado. El príncipe es la cabeza visible del Estado. Los que quieren servir al Estado sin servir al príncipe y le desobedecen, se atribuyen una parte de la autoridad real. Alteran de esa forma el orden público y la colaboración que todos los súbditos deben a su jefe. El príncipe tiene una visión más amplia sobre todas las cosas y se debe confiar en sus puntos de vista. Hay que obedecerle sin murmurar, puesto que la murmuración es la antesala de la rebeldía" (412).

Sexto.- "Los súbditos deben al príncipe entera obediencia. Si el príncipe no es obedecido inmediatamente, se altera el orden público y se pierde la unidad. Por consiguiente, desaparecen la paz y la armonía en el Estado. Todo lo que hemos analizado para demostrar que el poder de los reyes es sacrosanto confirma la verdad de lo que acabamos de decir. No hay nada que esté mejor fundado en la palabra de Dios que la obediencia debida, por principio de religión y de conciencia, a los poderes legítimos" (413).

No podemos silenciar, sobre el tema de la obediencia debida, que ya Bossuet se refirió años atrás a esta cuestión en su sermón sobre la "Providencia", pronunciado en la Corte, cuyo contenido

desarrolla, ampliamente, en el Libro VI de la "Política" al que ahora nos estamos refiriendo. En aquella ocasión nos dijo: "Si existe el arte de gobernar bien, existe también el arte de obedecer bien. Dios concede su espíritu de sabiduría a los príncipes para que sepan guiar a los pueblos, y da a los pueblos la inteligencia que les haga capaces para ser regidos con orden; es decir, que, además de la ciencia superior por la que el príncipe manda, existe otra ciencia secundaria que enseña a los súbditos a convertirse en dignos instrumentos de aquel gobierno; y es la relación entre estas dos ciencias la que sostiene el cuerpo de un Estado, por la correspondencia entre el jefe y los miembros" (414).

Bossuet sólo admite una excepción en la obediencia debida al príncipe, como ya vimos en el epígrafe destinado a la pérdida del poder, y es cuando éste ordena algo contra la autoridad de Dios, ya que ni la impiedad del príncipe ni la persecución injusta eximen a los súbditos de la obediencia que le deben.

Los súbditos sólo pueden oponerse a la violencia de los príncipes a través de respetuosas amonestaciones, sin motines ni murmuraciones. "Sólo el príncipe está armado en un Estado, contesta Bossuet a Basnage -el cual sostenía que las guerras de los reformados eran ¯justas- no hay ninguna fuerza que no esté bajo sus órdenes; sólo a él corresponde usar la espada que Dios puso en su mano para la venganza pública, ya que Jesucristo ordena enfundar cualquier espada que se pretenda usar en su contra. Así, las guerras civiles, con el pretexto de defenderse de la opresión, se convierten en verdaderos atentados" (415).

"El respeto, la fidelidad y la obediencia que se deben a los reyes, dice Bossuet, no pueden ser alterados bajo ningún pretexto. El Estado peligraría, y el orden público se tambalearía, si se permitiese aducir cualquier motivo para rebelarse contra el príncipe" (416). No obstante, cuando los súbditos dirijan sus quejas al príncipe de forma respetuosa, éste

tendrá la obligación de atenderlos: "Si hemos visto que los príncipes deben escuchar a los ciudadanos, con mayor razón deberán escuchar al pueblo que se dirige a él por el camino de la legalidad para presentar sus quejas. Al pueblo oprimido se le debe permitir que recurra ante el príncipe por medio de sus magistrados, siguiendo la vía legal, y siempre con el debido respeto. Las amonestaciones llenas de acritud y de protestas son la antesala de la sedición, que nunca está permitida" (417).

Séptimo.- "Hay que pagar tributo al príncipe. Si se debe arriesgar, como ya hemos visto, la vida por la patria y por el príncipe, con mayor motivo se debe entregar al príncipe una parte de la propia hacienda para coadyuvar al sostenimiento de la hacienda pública. Esto es lo que se llama tributo. Los tributos que se pagan al príncipe son un reconocimiento de su suprema autoridad, y se cae en la rebelión si se rehúsa su pago. Evidentemente, el Estado debe contribuir a las necesidades públicas, cuya provisión depende del príncipe. Sin esta contribución, el príncipe no puede sostener ni defender a los ciudadanos ni al Estado. El reino caería en la anarquía y los ciudadanos perecerían en medio de la ruina del Estado. En realidad, el tributo no es otra cosa que una pequeña parte de la hacienda particular que se paga al príncipe para que éste pueda salvaguardar el conjunto de bienes de la nación" (418).

Los deberes que acabamos de enumerar se desprenden, naturalmente, de la doctrina sentada en los libros precedentes, son consecuencias lógicas que se derivan de los caracteres asignados a la realeza. Para Bossuet, la persona del rey es sagrada; el príncipe debe ser amado como un bien público; el príncipe es un bien público que debe ser guardado celosamente; el Estado y el príncipe están íntimamente unidos. Todos estos atributos son los cauces necesarios que harán confluir en el pensamiento de Bossuet uno de los principios más significativos de su sistema: "El Estado reside en la persona del príncipe, y en el príncipe reside el poder y la voluntad del pueblo". Por esta

razón, el servicio que se debe al príncipe y al Estado es inseparable, y por ello, el príncipe ha de ser obedecido en servicio del Estado. De ahí, el principal deber impuesto a los súbditos, deber que, a su vez, engloba a los restantes: "Los súbditos deben al príncipe entera obediencia, ya que, no hay nada que esté mejor fundado en la palabra de Dios que la obediencia debida, por principio de religión y de conciencia, a los poderes legítimos".

Bossuet concluyó en 1679 los seis primeros libros de la "Política", terminando poco después su preceptorado. El Delfín de Francia el día 7 de marzo de 1680, tras adquirir la mayoría de edad, contrajo nupcias. Por tanto, las lecciones de filosofía, historia y política tocaron a su fin. No obstante, y dada su predilección por la "Política", Bossuet antes de su muerte escribió cuatro libros más en la forma y condiciones que ya vimos al hablar de la génesis de la obra. Estos cuatro libros, con cuyo contenido se completa el tratado según el gusto de la época, tienen menor importancia que los dedicados "ad usum Delphini". En los dos primeros, es decir, en los Libros VII y VIII, Bossuet aborda los deberes de los reyes, principalmente, en relación con la justicia, cuestión que ya hemos analizado al establecer en su doctrina la diferencia existente entre el poder absoluto y el arbitrario, y la situación de la Religión en el Estado, dedicando los Libros IX y X al estudio de los auxilios de la realeza o medios del poder, entre los que incluye de modo especial la economía.

NOTAS

(1) Dreyss, "Étude sur la composition des Mémoires de Louis XIV pour l'instruction du Dauphin", Paris, 1860.

(2) Floquet, "Études sur la vie de Bossuet", Paris, Didot, 1855, T. III, pág. 464.

(3) Floquet, "Bossuet précepteur du Dauphin", Paris, Didot, 1864, pág. 4.

(4) Floquet, obra citada, pág. 2.

(5) En relación con el número de autores ad usum Delphini, véase Floquet, obra citada, págs. 239 y sgs.

(6) Tallemant des Réaux, "Les Historiettes", Paris, Monmerqué, 1861, T. VII, pág. 84.

(7) Esprit, J., "La Fausseté des Vertus humaines", Paris, Guillaume Desprez, 1677-1678.

(8) La Rochefoucauld, "Oeuvres complètes", Paris, 1825, págs. 444, 448, 451 y 468.

(9) Cousin, "Madame de Sablé", Paris, 1865, págs. 118 y sgs.

(10) "Maximes politiques mises en vers par M. l'abbé Esprit", Paris, Barbin, 1669.

(11) Conti, "Les Devoirs des Grands", Paris, 1666.

(12) Esprit, J., "Maximes politiques mises en vers", Paris, Barbin, 1669, págs. 6 y sgs.

(13) "Oeuvres complètes de Bossuet", editadas por Olivier

Fulgence, Paris, 1846, T. XXVI, año 1672, pág. 25.

(14) "Oeuvres complètes de Bossuet", editadas por Olivier Fulgence, Paris, 1846, T. XXVI, año 1677, pág. 64.

(15) Petit, Nicolas, "Vie du duc de Montausier", Paris, 1729, T. II, pág. 95.

(16) Roux, Amédée, "Montausier, sa vie et son temps", Paris, 1860, pág. 255.

(17) "Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte à Mgr. le Dauphin", ouvrage posthume de messire Jacques-Bénigne Bossuet, Paris, 1709, préface, pág. XIX.

(18) Bausset, "Histoire de Bossuet, Pièces justificatives", cinquième édition, Paris, 1830, Libro IV, T. II, págs. 351 y 352.

(19) Ledieu, "Journal, Les dernières années de Bossuet", editado por Ch. Urbain y E. Lévesque, Bruges-Paris, 1928-1929, T. I, págs. 22 y 23, y T. II, págs. 89 y 166.

(20) Anónimo, "L'Art d'élever un Prince, dédié à Mgr. Le duc de Bourgogne", Paris, 1688, pág. 157.

(21) Cordemoy, "Divers Traités de métaphysique, d'histoire et de politique", Paris, 1691, págs. 99 y sgs.

(22) Ledieu, "Mémoires touchant la vie et les ouvrages de Bossuet", publiés par M. l'abbé Guettée, Paris, Didier, 1856, pág. 153.

(23) Bossuet, "Quinta Advertencia", Paris, Guillaume Desprez et Jean Desessarts, 1717, capítulo XLIX, pág. 319.

(24) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LXII, pág. 347.

(25) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo I, págs. 210, 211 y 212.

(26) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XXXVI, pág. 295.

(27) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XXXVI, pág. 295.

(28) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XLIX, pág. 318.

(29) Floquet, A., "Bossuet précepteur du Dauphin", Paris, Didot, 1864.

(30) Bossuet, "Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte", Paris, edición de 1709, préface, pág. II.

(31) Ledieu, "Journal, Les dernières années de Bossuet", editado por Ch. Urbain y E. Lévesque, Bruges-Paris, 1928-1929, T. I, pág. 209.

(32) Bossuet, "Correspondance", publicado por Ch. Urbain y E. Lévesque, Collection des Grands Ecrivains de la France, Paris, Hachette, 1909, T. II, págs. 159 y 160.

(33) Bossuet, "Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte", Paris, edición de 1709, préface, págs. XVII y XVIII.

(34) Lanson, G., "Bossuet: Extraits des oeuvres diverses", Paris, 1899, págs. 184-186.

(35) Velarque, V., "Bibliographie raisonnée des oeuvres de Bossuet", Paris, 1908, pág. 72, nota 1.

(36) Ledieu, "Journal...", T. I, pág. 155.

(37) Ledieu, "Journal...", T. I, pág. 159.

(38) Ledieu, "Journal...", T. I, pág. 164.

(39) Ledieu, "Journal...", T. I, págs. 173 y 176.

(40) Ledieu, "Journal...", T. I, págs. 168 y 173.

(41) Ledieu, "Journal...", T. I, pág. 187.

(42) Ledieu, "Journal...", T. I, pág. 186.

(43) Ledieu, "Journal...", T. I, págs. 180 y 182.

(44) Ledieu, "Jorunal...", T. I, pág. 182.

(45) Ledieu, "Journal...", T. I, pág. 186.

(46) Ledieu, "Journal...", T. I, pág. 209.

(47) Bossuet, "Correspondance", publicado por Ch. Urbain y E. Lévesque, Collection des Grands Ecrivains de la France, Paris, Hachette, 1909, T. XIV, pág. 355.

(48) Ledieu, "Journal...", T. I, pág. 211.

(49) Ledieu, "Journal...", T. I, pág. 233.

(50) Ledieu, "Journal...", T. I, pág. 285.

(51) Ledieu, "Journal...", T. I, pág. 286.

(52) Bausset, "Histoire de Bossuet, Pièces justificatives", cinquième édition, Paris, 1830, Libro V.

(53) Ledieu, "Mémoires...", págs. 136 y 137.

(54) Ledieu, "Journal...", T. II, pág. 114.

(55) Ledieu, "Journal...", T. II, pág. 159.

(56) Ledieu, "Journal...", T. II, pág. 212.

(57) Bossuet, "Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte", Paris, edición de 1709, préface, pág. XXI.

(58) Ledieu, "Journal...", T. II, pág. 352.

(59) Ledieu, "Journal...", T. II, págs. 140 y 141.

(60) Ledieu, "Journal...", T. II, págs. 377 y 378.

(61) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 152.

(62) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 164.

(63) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 83.

(64) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 93. El juicio de Le Pelletier puede verse, además, en la edición, tomo y página indicadas en la nota 47 de este capítulo.

(65) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 134.

(66) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 135.

(67) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 147.

(68) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 121.

(69) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 166.

(70) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 121.

(71) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 122.

(72) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 125.

(73) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 195.

(74) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 207.

(75) Ledieu, "Journal...", T. III, pág. 251.

(76) Bossuet, "Política sacada de las Sagradas Escrituras", traducción y prólogo de Jaime Maestro Aguilera, Madrid, Tecnos, 1974, Libro I, art. I, pág. 21. Esta es la edición que hemos utilizado para nuestro trabajo, por tanto, las referencias que se hagan en este capítulo a la "Política" se entenderán hechas a la indicada edición.

(77) Aristóteles, "Política", edición bilingüe y traducción por Julián Marías y María Araujo, introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, Libro I, cap. I, págs. 3 y 4.

(78) Aristóteles, "Etica a Nicómaco", edición bilingüe y traducción por María Araujo y Julián Marías, introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, Libro IX, cap. IX, pág. 151.

(79) De Aquino, Santo Tomás, "Del gobierno de los príncipes", traducción de D. Alonso Ordóñez das Seijas y Tobar, compuesta en 1624, revisada por Ismael Quiles, Buenos Aires, Editorial Losada S.A., 1964, Libro I, cap. I, págs. 17 y 18.

(80) De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", traducción y estudio introductivo por Carlos Ignacio González, México, Editorial Porrúa S.A., 1981, Libro I, cap. I, pág. 257.

(81) De Soto, Domingo, "De Iustitia et Iure - De la Justicia y

del Derecho", introducción histórica y teológico-jurídica por Venancio Diego Carro, versión española de Marcelino González Ordóñez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, Libro I, cuestión IV, art. II, pág. 31.

(82) Mariana, Juan, "De rege et regis institutione - La dignidad real y la educación del rey", edición y estudio preliminar de Luis Sánchez Agesta, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, Libro I, cap. I, pág. 19. Véase, no obstante, la autorizada opinión de Ernst Bloch en "Derecho Natural y Dignidad Humana", traducción del alemán por Felipe González Vicen, Madrid, Aguilar, 1980, págs. 36-37, y, en sentido contrario, la de Quentin Skinner en "Los fundamentos del pensamiento político moderno", traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, Tomo II, págs. 355 y 356.

(83) Mariana, Juan, "De rege et regis institutione", Libro I, capítulo 1, págs. 24 y 25.

(84) Grocio, Hugo, "De iure praedae - Del derecho de presa", edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Primitivo Mariño Gómez, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987, Libro I, cap. II, págs. 13 y 14.

(85) Suárez, Francisco, "Tratado de las Leyes y de Dios legislador", versión española por José Ramón Eguillor Muniozguren, introducción por Luis Vela Sánchez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967, Libro III, cap. I, 3, pág. 198.

(86) Suárez, Francisco, "De legibus", Libro III, cap. I, 12, pág. 201.

(87) Bossuet, "Política", Libro I, conclusión, pág. 43.

(88) Bossuet, "Política", Libro I, art. I, prop. II, III y VI,

págs. 21 a 24.

(89) Bossuet, "Política", Libro I, art. 1, prop. III, pág. 22.

(90) Bossuet, "Política", Libro I, art. I, prop. II, pág. 21.

(91) Bossuet, "Política", Libro I, art. I, prop. IV, pág. 23.

(92) Bossuet, "Política", Libro I, art. I, prop. V, pág. 23.

(93) Bossuet, "Política", Libro I, art. I, prop. V, págs. 23 y 24.

(94) Bossuet, "Política", Libro I, art. I, prop. V, pág. 24.

(95) Bossuet, "Política", Libro I, art. II, pág. 24.

(96) Bossuet, "Política", Libro I, art. II, prop. I, pág. 25.

(97) Bossuet, "Política", Libro I, art. II, prop. I, pág. 25.

(98) Bossuet, "Política", Libro I, art. II, prop. I, pág. 25.

(99) Bossuet, "Política", Libro I, art. II, prop. I, págs. 25 y 26.

(100) Hobbes, Thomas, "De cive", edición de Enrique Lynch, Barcelona, Ediciones Península, 1987, Nota Liminar, pág. 185.

(101) Hobbes, Thomas, "De cive", cap. 1, art. 2, pág. 198.

(102) Hobbes, Thomas, "De cive", cap. I, art. 2, pág. 199.

(103) Hobbes, Thomas, "De cive", Introducción, pág. 193.

(104) Hobbes, Thomas, "De cive", cap. I, art. 2, pág. 199.

(105) Grocio, Hugo, "De iure praedae", Libro I, cap. II, pág. 14.

Hugo Grocio escribió "De iure praedae" entre 1604 y 1605, pero apareció, en los fondos de una biblioteca y de forma incidental, en el año 1864 y se editó en 1868. En cambio, "De mare libero" que es una de las partes de "Del derecho de presa", se publicó -desgajada del conjunto de la anterior- en 1606, en La Haya, según nos dice Primitivo Mariño Gómez en la pág. VIII de la Introducción a la versión citada, citando, en su apoyo, las opiniones de Fruin y de Basdevant. No obstante lo anterior, Luis García Arias sostiene en la pág. 13 del Prólogo a "De la libertad de los mares", traducción de V. Blanco García y L. García Arias, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, que "De mare libero" se publicó en Leiden, en marzo de 1609.

(106) Bossuet, "Política", Libro I, art. II, prop. II, pág. 26.

(107) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XLIX, pág. 321.

Bossuet escribió la "Quinta Advertencia" en 1690. Para nuestro estudio hemos utilizado fundamentalmente la edición de Guillaume Desprez et Jean Desessarts publicada en París, en 1717, si bien hemos tenido que consultar en varias ocasiones la edición de Olivier Fulgence, "Oeuvres complètes de Bossuet", tomo XIV, publicada en 1846, y la edición de Lachat, "Oeuvres complètes de Bossuet", tomo XV, publicada en 1864, por tanto, las referencias que se hagan en adelante a la "Quinta Advertencia", se entenderán hechas a la edición de Guillaume Desprez et Jean Desessarts.

(108) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. IV, pág. 29.

(109) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. II, pág. 28.

(110) Tavenaux, R., "Jansénisme et politique", Paris, Armand Collin, 1965, pág. 93.

(111) Bossuet, "Política", Libro I, art. II, prop. II, pág. 26.

(112) Bossuet, "Política", Libro I, art. II, prop. III, pág. 27.

(113) Cicerón, M. T., "Las Leyes", traducción, introducción y notas por Alvaro D'Ors, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, Libro I, 15, 43, págs. 90-91.

(114) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. I, pág. 28.

(115) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. II, pág. 28.

(116) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. V, pág. 30.

(117) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. III, pág. 29.

(118) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. IV, pág. 29.

(119) Sée, Henri, "Les Idées Politiques en France au XVII^{e} siècle", Genève, Slatkine Reprints, 1978, Réimpression de l'édition de Paris de 1923, pág. 153.

(120) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. IV, pág. 29.

(121) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. II, pág. 44.

(122) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. III, pág. 45.

(123) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. III, pág. 46.

(124) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. IV, pág. 47.

(125) Filmer, Robert, "Patriarca o el poder natural de los reyes", estudio preliminar de Rafael Gambra, texto, traducción y notas de Carmela Gutiérrez de Gambra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, capítulo I, págs. 9, 11 y 14.

(126) Gambra, R., en Estudio preliminar a "Filmer: Patriarca", texto, traducción y notas de Carmela Gutiérrez de Gambra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, pág. XIX.

(127) Moreau, C., "Bibliographie des Mazarinades", Paris, Coll. de la Soc. de l'Hist. de France, 1850.

(128) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. I, págs. 246 y sgs.

(129) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. I, págs. 278-279.

(130) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. I, págs. 279-280.

(131) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. I, págs. 280 y sgs.

(132) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. I, págs. 387 y sgs.

(133) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. II, págs. 460 y sgs.

(134) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. I, págs. 437 y sgs.

(135) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. II, pág. 458.

(136) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. I, pág. 398.

(137) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. I, pág. 398.

(138) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. II, pág. 454.

(139) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. I, pág. 365.

(140) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. I, págs. 402 y sgs.

(141) Moreau, C., "Choix de Mazarinades", T. I, págs. 479 y sgs.

(142) Retz, "Mémoires", éd. A. Feillet, Paris, 1717, T. I, págs.

271 y sgs., y 294 y sgs.

(143) Joly, C., "Recueil de Maximes véritables et importantes pour l'institution du Roy contre la fausse et pernicieuse politique du Cardinal Mazarin, prétendu surintendant de l'éducation de Sa Majesté", Paris, 1663, capítulo V, págs. 130 y sgs.

(144) Joly, C., "Recueil de Maximes", capítulo V, págs. 134 y sgs.

(145) Joly, C., "Lettre apologuétique" en "Recueil de Maximes", págs. 28 y sgs.

(146) Joly, C., "Traité des restitutions des grands", Paris, 1665, págs. 39 y sgs.

(147) Joly, C., "Recueil de Maximes", capítulo II, pág. 18.

(148) Joly, C., "Recueil de Maximes", pág. 23.

(149) Joly, C., "Recueil de Maximes", pág. 30.

(150) Joly, C., "Recueil de Maximes", pág. 552.

(151) Joly, C., "Recueil de Maximes", capítulo X, págs. 423 y sgs.

(152) Joly, C., "Traité des restitutions des grands", págs. 38 y sgs.

(153) Joly, C., "Recueil de Maximes", capítulo XII, págs. 450 y sgs.

(154) Joly, C., "Recueil de Maximes", capítulo IX, págs. 364 y sgs.

(155) Joly, C., "Recueil de Maximes", capítulo V, págs. 68 y sgs.

(156) Joly, C., "Lettre apologétique" en "Recueil de Maximes", pág. 38.

(157) Al hablar de este período que ejerce una notable influencia en la vida y en las ideas de Bossuet, así como en la persona de Luis XIV, no podemos silenciar, aunque sea de pasada, la reciente obra de Boris Porshnev, "Los levantamientos populares en Francia en el siglo XVII", Madrid, Siglo XXI de España Editores S.A., 1978. El autor ha consagrado su estudio no a la historia misma de la Fronda, sino a su prehistoria, es decir, al curso de los acontecimientos acaecidos en los veinticinco años que precedieron al movimiento. Toma como base, para ello, la existencia, en uno de los depósitos de la URSS, de un precioso fondo de archivos que contiene manuscritos que arrojan nueva luz sobre la historia de los levantamientos populares en Francia antes de la Fronda, en los años 1630-1640. Los documentos existentes y depositados en la URSS son una parte de los archivos del canciller Séguier, conservados en el Departamento de manuscritos de la Biblioteca Gubernamental Pública Saltykov-Chtedrine, de Leningrado, que forma parte de la colección de autógrafos y cartas llamada también "Colección Dubrowsky".

(158) Bodino, J., "Les six livres de la République", selección, traducción e introducción de Pedro Bravo Gala, Barcelona, Ediciones Orbis S.A., 1985, Libro I, capítulo VIII, pág. 79. Hay otra edición de Pedro Bravo Gala, un poco más amplia que la anterior, publicada en Madrid, por Editorial Tecnos S.A., de 1992.

(159) Bodino, J., "Les six livres de la République", Libro I, capítulo VIII, pág. 82.

(160) Las "Cartas Pastorales" se publicaron en Holanda de 1686 a 1689. Forman, en su conjunto, tres volúmenes, de los que los dos

primeros aparecieron en 1688 y contienen las cartas escritas por Jurieu desde el 1 de septiembre de 1686 al 15 de agosto de 1688. En el tercer volumen se encuentran las cartas escritas desde el 1 de septiembre de 1688 al 21 de julio de 1689.

(161) Jurieu, P., "Lettres pastorales aux fidèles qui gémissent sous la captivité de Babylone", troisième édition, Rotterdam, A. Achier, 1688, deus parties en un volume in - 12.

(162) Jurieu, P., "Lettres Pastorales", Carta XVIII, pág. 417.

(163) Jurieu, P., "La politique du clergé de France", Rotterdam, 1682, pág. 47.

(164) Jurieu, P., "Lettres Pastorales", Carta XVI, págs. 363 y sgs.

(165) Jurieu, P., "Lettres Pastorales", Carta XVI, págs. 365 y sgs.

(166) Jurieu, P., "Lettres Pastorales", Carta XVII, pág. 391.

(167) Jurieu, P., "Lettres Pastorales", Carta XVI, págs. 307 y sgs.

(168) Jurieu, P., "Lettres Pastorales", Carta XVIII, pág. 419.

(169) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulos I y LXIV, conclusión.

(170) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XXXVI, pág. 295.

(171) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XLIV, pág. 311.

(172) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XLIX, págs. 319 a 323.

(173) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. V, págs. 29 y 30.

(174) Hobbes, Thomas "De cive", capítulo I, art. 10, págs. 201 y 202.

(175) Hobbes, Thomas, "Elementos de derecho natural y político", prólogo de Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, Primera parte, capítulo XV, sección II, pág. 210.

(176) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo V, arts. 6, 7 y 9, págs. 231 y 232; y, capítulo VI, art. 2, pág. 234.

(177) Hobbes, Thomas, "Leviatán", traducción de Antonio Escohotado, introducción de Carlos Moya, segunda edición, Madrid, Editora Nacional, 1980, Segunda parte, capítulo XVII, pág. 267.

(178) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo L, págs. 323 a 326.

(179) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LII, págs. 326 a 329.

(180) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LIII, pág. 329.

(181) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo VIII, arts. 1 y 3, pág. 253.

(182) Bodino, J., "Les six livres de la République", Libro I, capítulo V, págs. 70 a 72.

(183) Aristóteles, "Política", Libro I, capítulos IV a VII, págs. 6 a 12.

(184) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LV, págs. 332 y 333.

(185) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. V, pág. 30.

(186) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. V, pág. 30.

(187) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. VI, pág. 31.

(188) Grocio, Hugo, "Del derecho de la guerra y de la paz", versión directa del original latino por Jaime Torrubiano Ripoll, Madrid, Editorial Reus S.A., 1925, Tomo I, Libro I, capítulo III, VIII, 1, pág. 155.

(189) Grocio, Hugo, "Del derecho de la guerra y de la paz", Tomo I, Libro I, capítulo III, VII, 1, págs. 153 y 154.

(190) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo VI, art. 20, págs. 243 y 244.

(191) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo VI, art. 13, págs. 238 y 239.

(192) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo VI, art. 14, pág. 240.

(193) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo VI, art. 16, pág. 241.

(194) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo VI, art. 15, pág. 240.

(195) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo VI, art. 20, pág. 244.

(196) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo VII, art. 15, pág. 249.

(197) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo VII, art. 12, pág. 248.

(198) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo X, art. 17, pág. 269.

(199) Hobbes, Thomas, "Leviatán", Segunda parte, capítulo XX, pág. 293.

(200) Filmer, Robert, "Patriarca", capítulo II, págs. 46 y 47.

(201) Bayle, "Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France", Amsterdam, 1690, pág. 47.

(202) Spinoza, B., "Tratado Teológico-Político", traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza Editorial S.A., 1986, Prefacio, pág. 71.

(203) Spinoza, B., "Tratado Teológico-Político", capítulo XVI, págs. 337 y 338.

(204) Spinoza, B., "Tratado Teológico-Político", capítulo XVI, pág. 338.

(205) Spinoza, B., "Tratado Teológico-Político", Prefacio, pág. 71.

(206) Spinoza, B., "Tratado Teológico-Político", Prefacio, pág. 71.

(207) Spinoza, B., "Tratado Teológico-Político", Prefacio, pág. 65.

(208) De la Hoguette, Fortin, "Les éléments de la politique selon les principes de la nature", Paris, 1663, capítulo I, págs. 1 y sgs.

(209) De la Hoguette, Fortin, "Les éléments de la politique selon les principes de la nature", capítulo XVII, págs. 303 y sgs.

(210) De la Hoguette, Fortin, "Les éléments de la politique selon les principes de la nature", capítulo VI, págs. 91 y sgs.

(211) De la Hoguette, Fortin, "Les éléments de la politique selon les principes de la nature", capítulo XX, págs. 380 y sgs.

(212) De la Hoguette, Fortin, "Les éléments de la politique selon les principes de la nature", capítulo XIX, págs. 350 y sgs.

(213) De la Hoguette, Fortin, "Les éléments de la politique selon les principes de la nature", capítulo XIX, págs. 363 y sgs.

(214) De la Hoguette, Fortin, "Les éléments de la politique selon les principes de la nature", capítulo XV, págs. 265 y sgs.

(215) De la Hoguette, Fortin, "Les éléments de la politique selon les principes de la nature", capítulo XI, págs. 198 y sgs.

(216) De la Hoguette, Fortin, "Les éléments de la politique selon les principes de la nature", capítulo XXIII, págs. 457 y sgs.

(217) Colbert, "Lettres, instructions et mémoires de Colbert", Paris, 1665, Tomo VI, págs. 379 y 380.

(218) Colbert, "Mémoire au Roi sur les finances", Paris, 1670, Tomo VII, pág. 235.

(219) Colbert, "Instruction à Seignelay", Paris, 1671, pág. 60.

(220) Colbert, "Instruction à Seignelay", Paris, 1671, pág. 84.

(221) Bossuet, "Política", Libro I, art. I, prop. II, pág. 21.

(222) Bossuet, "Política", Libro I, art. I, prop. II, pág. 21.

(223) Bossuet, "Política", Libro I, art. I, prop. V, pág. 23.

(224) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. XII, pág. 52.

(225) Bossuet, "Política", Libro III, art. II, prop. I, pág. 55.

(226) Bossuet, "Política", Dedicatoria a su Alteza el Delfín,

pág. 19.

(227) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. I, pág. 44.

(228) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. II, pág. 44.

(229) Bossuet, "Política", Libro I, art. II, prop. I, pág. 24.

(230) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. XII, pág. 52.

(231) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. IV, págs. 46 y 47.

(232) Bossuet, "Política", Libro III, art. III, prop. III, pág. 60.

(233) Bossuet, "Política", Libro IV, art. I, prop. III, pág. 74.

(234) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XLVI, págs. 313 y 314.

(235) Nicole, "Essais de Morale", Paris, 1733, Tomo II, págs. 154 a 156.

(236) Bodino, J., "Les six livres de la République", Libro I, capítulo VIII, pág. 81.

(237) Grocio, Hugo, "Del derecho de la guerra y de la paz", Tomo I, Libro I, capítulo III, VIII, 1, págs. 155 y 156.

(238) Bossuet, "Política", Libro VII, art. VI, prop. I, págs. 185 y 186.

(239) Bossuet, "Política", Libro VII, art. VI, prop. II, pág. 186.

(240) Bossuet, "Política", Libro VII, art. VI, prop. III, pág. 188.

(241) Bossuet, "Política", Libro VII, art. VI, prop. V, pág. 189.

(242) Bossuet, "Política", Libro VII, art. VI, prop. VII, pág. 189.

(243) Bossuet, "Política", Libro VII, art. VI, prop. VIII, pág. 190.

(244) Bossuet, "Política", Libro VII, art. VI, prop. IX, pág. 190.

(245) Bossuet, "Discurso sobre la Historia Universal", traducción de la tercera y última edición revisada por el autor de Manuel de Montoliu, prólogo de B. Morales San Martín, Barcelona, Editorial Cervantes, 1940, págs. 529 y 530.

(246) Bossuet, "Política", Libro VII, art. VI, prop. X, pág. 191.

(247) Bossuet, "Política", Libro VII, art. VI, prop. XI, pág. 192.

(248) Bossuet, "Política", Libro VII, art. VI, prop. XII, pág. 192.

(249) Bossuet, "Política", Libro VII, art. VI, prop. XIII, pág. 193.

(250) De Soto, Domingo, "De Iustitia et Iure", Libro I, cuestión I, art. III, pág. 13.

(251) De Vitoria, Francisco, "De potestate civili", introducción de Antonio Gómez Robledo, traducción de P. Teófilo Urdanoz O. P., México, Editorial Porrúa S.A., 1974, V, pág. 6.

(252) Báñez, Domingo, "Scholastica commentaria in Primam Partem et Secundam Secundae Angelici doctoris D. Thomae", edición de L. Urbano, Valencia, 1934.

(253) Suárez, Francisco, "Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo", versión española por José Ramón Eguillor Muniozguren, introducción por Francisco Alvarez Alvarez, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, Libro III, cap. II, nº 1, pág. 217.

(254) Suárez, Francisco, "Defensio fidei", Libro III, cap. II, nº 2, pág. 217.

(255) Suárez, Francisco, "Defensio fidei", Libro III, cap. II, nº 3, págs. 217 y 218.

(256) Suárez, Francisco, "Defensio fidei", Libro III, cap. II, nº 4, pág. 218.

(257) Suárez, Francisco, "Defensio fidei", Libro III, cap. II, nº 10, pág. 220.

(258) Suárez, Francisco, "Defensio fidei", Libro III, cap. II, nº 13, págs. 221 y 222.

(259) Suárez, Francisco, "Defensio fidei", Libro III, cap. II, nº 5, págs. 218 y 219.

(260) Suárez, Francisco, "Defensio fidei", Libro III, cap. II, nº 6, pág. 219.

(261) Suárez, Francisco, "Tratado de las Leyes y de Dios legislador", Libro III, cap. I, 5, pág. 199.

(262) De Vitoria, Francisco, "De potestate civili", VII, pág. 7.

(263) De Vitoria, Francisco, "De potestate civili", VIII, pág. 8.

(264) De Salas, Juan, "Tractatus de legibus in Priman Secundae S. Thomae". Opus non solum theologis moralibus, sed etiam iuris utriusque consultis pernecessarium, Lyón. 1611, 1ª 2ª, q. 95, tractatus XIV, disp. 7, sect. II.

(265) Suárez, Francisco, "De legibus", Libro III, cap. III, 6, pág. 205.

(266) Suárez, Francisco, "De legibus", Libro III, cap. III, 5, pág. 204.

(267) Suárez, Francisco, "De legibus", Libro III, cap. III, 6, pág. 205.

(268) Suárez, Francisco, "Defensio fidei", Libro III, cap. II, nº 9, pág. 220.

(269) Suárez, Francisco, "Defensio fidei", Libro III, cap. III, nº 4, pág. 225.

(270) Jurieu, P., "Lettres Pastorales", Carta XVI, págs. 367 y sgs.

(271) Jurieu, P., "Lettres Pastorales", Carta XVI, págs. 374 y sgs.

(272) Jurieu, P., "Lettres Pastorales", Carta XVIII, págs. 415 y 416.

(273) Jurieu, P., "Lettres Pastorales", Carta XVIII, pág. 419.

(274) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. IV, pág. 29.

(275) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XXXI, pág. 283.

(276) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LV, pág. 333.

(277) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LVI, pág. 334.

(278) Bossuet, "Política", Libro I, art. III, prop. V, pág. 29.

(279) Bossuet, "Política", Libro IV, art. I, prop. VII, pág. 76.

(280) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LVI, pág. 334.

(281) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LVI, pág. 334.

(282) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LVI, págs. 334 y 335.

(283) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LVI, págs. 335 y 336.

(284) Bossuet, "Política", Libro I, art. IV, prop. I, pág. 31.

(285) Bossuet, "Política", Libro I, art. IV, prop. II, págs. 31 y 32.

(286) Bossuet, "Política", Libro I, art. IV, prop. III, pág. 32.

(287) Platón, "La República", versión, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, II, 380, pág. 72.

(288) De Aquino, Santo Tomás, "La Ley", versión castellana y notas explicativas de Constantino Fernández-Alvar, Barcelona, Editorial Labor S.A., 1936, pág. 149.

(289) Bossuet, "Política", Libro I, art. IV, prop. IV, pág. 32.

(290) Bossuet, "Política", Libro I, art. IV, prop. VI, pág. 33.

(291) Bossuet, "Política", Libro I, art. IV, prop. VII, pág. 33.

(292) Bossuet, "Política", Libro I, art. IV, prop. VIII, pág. 34.

(293) De Aquino, Santo Tomás, "La Ley", pág. 121.

(294) Jurieu, P., "Lettres Pastorales", Carta XVIII, págs. 412 y 413.

(295) De Lojendio, Ignacio María, "El derecho de revolución", Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1941, págs. 41 y 42.

(296) De Salisbury, Juan, "Policraticus", edición preparada por Miguel Angel Ladero, Madrid, Editora Nacional, 1984, Libro VI, capítulo 9, pág. 442.

(297) De Salisbury, Juan, "Policraticus", Libro III, capítulo 15, pág. 303.

(298) De Salisbury, Juan, "Policraticus", Libro VIII, capítulo 21, pág. 743.

(299) De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", traducción y estudio introductivo por Carlos Ignacio González, México, Editorial Porrúa S.A., 1981, Libro I, capítulo I, pág. 258.

(300) De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", Libro I, capítulo III, págs. 261 y 262.

(301) De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", Libro I, capítulo XI, pág. 276.

(302) De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", Libro I, capítulo X, págs. 274 y 275.

(303) De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", Libro I, capítulo VI, pág. 265.

(304) De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", Libro I, capítulo VI, pág. 265.

(305) De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", Libro I, capítulo VI, pág. 265.

(306) De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", Libro I, capítulo VI, pág. 265.

(307) De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", Libro I, capítulo VI, págs. 265 y 266.

(308) De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", Libro I, capítulo VI, pág. 266.

(309) De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", Libro I, capítulo VI, págs. 266 y 267.

(310) De Mariana, Juan, "De rege et regis institutione", edición y estudio preliminar de Luis Sánchez Agesta, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, Libro I, capítulo V, pág. 60; capítulo VI, pág. 70; capítulo VII, pág. 86.

(311) Martínez Martínez, Julio Gerardo, "Avisos para tiranos, sistemas totalitarios, dictadores, reyes, príncipes, ministros y toda clase de hombres de Estado, tomados de muy buenos autores del pensamiento universal", Vol. II, Granada, A. De Re Universa, 1982, capítulos IV, V y VI, págs. 91 a 280.

(312) Bodino, J., "Les six livres de la République", Libro II, capítulo IV, págs. 104 y 105.

(313) Bodino, J., "Les six livres de la République", Libro II,

capítulo V, pág. 106.

(314) Bodino, J., "Les six livres de la République", Libro II, capítulo V, pág. 107.

(315) Althusius, "Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata", Aalen, 1961, XXXVIII, 3-34.

(316) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo XII, art. 1, pág. 274.

(317) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo XII, art. 3, pág. 275.

(318) Grocio, Hugo, "Del derecho de la guerra y de la paz", Tomo I, Libro I, capítulo IV, 1, 2, 3 y II, I, págs. 208 y 209.

(319) Locke, John, "Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil", traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial S.A., 1990, capítulo XVII, 198, pág. 195.

(320) Locke, John, "Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil", capítulo XVIII, 199, 201, 202, 203 y 204, págs. 196 a 200.

(321) Bossuet, "Política", Libro VI, art. II, prop. V, pág. 139.

(322) Bossuet, "Política", Libro VI, art. II, prop. VI, pág. 140.

(323) Bossuet, "Política", Libro VI, art. III, prop. I, pág. 143.

(324) Bossuet, "Política", Libro VI, art. III, prop. II, pág. 145.

(325) Bossuet, "Política", Libro II, art. 1, prop. XII, pág. 52.

(326) Bossuet, "Política", Libro II, art. 1, prop. XII, pág. 52.

(327) Bossuet, "Política", Libro VI, art. II, prop. I, pág. 135.

(328) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XXXIII, pág. 289.

(329) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XXXI, págs. 283 a 285.

(330) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XXXI, págs. 285 a 287.

(331) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo I, pág. 211.

(332) Bossuet, "Política", Libro VII, art. II, prop. III, pág. 149.

(333) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LX, págs. 342 y 343.

(334) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XXXII, pág. 288.

(335) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XXXIII, pág. 290.

(336) Bossuet, "Política", Libro VI, art. II, prop. II, pág. 136.

(337) Bossuet, "Política", Libro VII, art. V, prop. XII, pág. 178.

(338) Bossuet, "Política", Libro IX, art. III, prop. VI, pág. 233.

(339) Bossuet, "Política", Libro IX, art. III, prop. VI, pág. 233.

(340) Bossuet, "Política", Libro VI, art. III, prop. II, pág. 146.

(341) Bossuet, "Política", Libro VI, art. III, prop. II, pág. 146.

(342) Bossuet, "Política", Libro III, art. III, prop. XIV, pág. 70.

(343) Bossuet, "Política", Libro VI, art. I, prop. V, pág. 133.

(344) Bossuet, "Política", Libro VI, art. I, prop. V, pág. 134.

(345) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LVI, pág. 334.

(346) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. IV, pág. 46.

(347) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo LI, pág. 326.

(348) Bossuet, "Política", Libro II, art. II, prop. I, pág. 53.

(349) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. IV, pág. 47.

(350) Bossuet, "Política", Libro II, art. II, prop. II, pág. 54.

(351) Suárez, Francisco, "Defensio fidei", Libro III, cap. II, nº 19, pág. 223.

(352) Suárez, Francisco, "Defensio fidei", Libro III, cap. II, nº 20, pág. 224.

(353) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. VII, págs 48 y 49.

(354) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. VIII, pág. 49.

(355) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. IX, pág. 50.

(356) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. X, págs. 51 y 52.

(357) Bossuet, "Política", Libro II, Conclusión, pág. 54.

(358) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. VI, pág. 48.

(359) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XLVIII, págs. 317 y 318.

(360) Bossuet, "Política", Libro II, Conclusión, pág. 54.

(361) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. II, pág. 44.

(362) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. III, págs. 45 y 46.

(363) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. III, pág. 46.

(364) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. IV, pág. 47.

(365) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. IV, pág. 47.

(366) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. V, pág. 48.

(367) Bossuet, "Política", Libro II, art. I, prop. VII, pág. 49.

(368) Bossuet, "Política", Libro III, art. II, prop. I, pág. 55.

(369) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo I, pág. 210.

(370) Bossuet, "Política", Libro III, art. II, prop. II, pág. 56.

(371) Bossuet, "Política", Libro III, art. II, prop. III, págs. 56 y 57.

(372) Bossuet, "Política", Libro III, art. II, prop. III, pág. 57.

(373) Bossuet, "Política", Libro III, art. II, prop. IV, págs. 57 y 58.

(374) Platón, "La República", IX, 587, pág. 340.

(375) Bodino, J., "Les six livres de la République", Libro VI, capítulo IV, pág. 181.

(376) Filmer, Robert, "Patriarca", capítulo I, págs. 14 y 15.

(377) Bodino, J., "Les six livres de la République", Libro I, capítulo X, pág. 90.

(378) Bossuet, "Política", Libro III, art. III, en su principio, pág. 58.

(379) Bossuet, "Política", Libro III, art. III, proposiciones I a XV, págs. 58 a 71.

(380) Bossuet, "Política", Libro IV, en su principio, pág. 72.

(381) Bossuet, "Política", Libro IV, art. I, proposiciones I a III, págs. 72 y 73.

(382) Bossuet, "Política", Libro IV, art. I, prop. IV, pág. 75.

(383) Bossuet, "Quinta Advertencia", capítulo XLIV, págs. 308 y 309.

(384) Bodino, J., "Les six livres de la République", Libro I, capítulo VIII, pág. 83.

(385) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo VI, art. 14, págs. 239 y 240.

(386) Bossuet, "Política", Libro IV, art. I, prop. V, págs. 75 y 76.

(387) Bossuet, "Política", Libro IV, art. I, proposiciones VI y

VII, págs. 76 y 77.

(388) Bossuet, "Política", Libro IV, art. I, proposiciones VIII a XI, págs. 77 a 82.

(389) Bossuet, "Política", Libro IV, art. II, proposiciones I a III, págs. 82 a 84.

(390) Bossuet, "Política", Libro IV, art. II, prop. IV, págs. 84 y 85.

(391) Bossuet, "Política", Libro VIII, art. I, prop. I, pág. 196.

(392) Bossuet, "Política", Libro VIII, art. I, proposiciones II a IV, pág. 197.

(393) Bossuet, "Política", Libro VIII, art. II, prop. I, págs. 198 y 199.

(394) Bossuet, "Política", Libro VIII, art. II, prop. I, pág. 199.

(395) Bossuet, "Política", Libro VIII, art. II, prop. II, pág. 199.

(396) Bossuet, "Política", Libro VIII, art. II, prop. III, págs. 199 y 200.

(397) Bodino, J., "Les six livres de la République", Libro II, capítulo II, pág. 101.

(398) Hobbes, Thomas, "De cive", capítulo VI, art. 15, pág. 240.

(399) Bossuet, "Política", Libro X, art. VI, prop. I, pág. 290.

(400) Bossuet, "Política", Libro X, art. VI, prop. II, pág. 290.

(401) Bossuet, "Política", Libro V, art. I, proposiciones I a XVIII, págs. 86 a 104.

(402) Bossuet, "Política", Libro V, art. II, proposiciones I a IX, págs. 104 a 118.

(403) Bossuet, "Política", Libro V, art. III, proposiciones I a III, págs. 122 a 126.

(404) Bossuet, "Política", Libro V, art. IV, prop. I, pág. 126.

(405) Bossuet, "Política", Libro V, art. IV, prop. I, pág. 127.

(406) Bossuet, "Política", Libro V, art. IV, prop. I, pág. 127. Véase, además, "Oración Fúnebre de Enriqueta María de Francia, reina de Inglaterra, en Oraciones Fúnebres de Bossuet", traducción de Francisco Navarro Calvo, tercera edición, Madrid, Espasa Calpe S.A., 1968, pág. 18 y sgs.

(407) Chevallier, Jean-Jacques, "Los grandes textos políticos desde Maquiavelo hasta nuestros días", traducción de Antonio Rodríguez Huescar, séptima edición, tercera reimpresión, Madrid, Aguilar, 1980, pág. 79.

(408) Bossuet, "Política", Libro VI, art. I, prop. IV, pág. 132.

(409) Bossuet, "Política", Libro VI, art. I, proposiciones IV, V y VI, págs. 133 y 134.

(410) Bossuet, "Política", Libro VI, art. I, prop. I, pág. 131.

(411) Bossuet, "Política", Libro VI, art. I, prop. III, pág. 132.

(412) Bossuet, "Política", Libro VI, art. I, prop. II, pág. 131.

(413) Bossuet, "Política", Libro VI, art. II, prop. I, págs. 135

y 136.

(414) Bossuet, "Sermones", traducción y prólogo de S. Juan Arbó, Barcelona, Luis Miracle editor, 1940, pág. 139.

(415) Bossuet, "Défense de l'Histoire des Variations contre la Réponse de M. Basnage", édition Lachat, oeuvres complètes de Bossuet, Paris, Vives, 1862-1866, Tomo XV, págs. 506 y 507.

(416) Bossuet, "Política", Libro VI, art. II, prop. IV, pág. 137.

(417) Bossuet, "Política", Libro VI, art. II, prop. VI, pág. 141.

(418) Bossuet, "Política", Libro VI, art. II, prop. III, págs. 136 y 137.

CONCLUSIONES

Nos hemos acercado a la vida y al pensamiento de Bossuet, plasmado a lo largo de su abundante y variada obra que se produce en el siglo XVII y en los primeros años del XVIII. La figura de Luis XIV domina con amplitud el contenido de este período, él es el Estado. Pero, ¿qué hubiera sido de ese Estado sin las doctrinas de Bossuet? Luis XIV lo eligió, entre otros muchos, para formar a su heredero. Quería que su sucesor contase con una instrucción a la que él no tuvo acceso y pretendía, a su vez, que su legado se perpetuase en el tiempo e imperase en épocas venideras con un poder incuestionable, avalado por una fe religiosa surgida de la unidad, cuya consecución hubo de pagarse a un alto precio.

Fué el poder temporal el que buscó al espiritual. El Estado llamó a la Iglesia y la puso, en cierto modo, a su servicio. Pero, de lo que no puede haber duda alguna, es de que a través de esa relación el poder temporal se vió fortalecido, y de que el espiritual, no sólo fundamentó la razón de ser de aquel poder, arrasando y anulando cualquier idea que intentase menoscabarlo, sino que lo modeló, lo templó -señalándose una serie de límites-, y lo adaptó a las circunstancias sociales de la época, fijando, en suma, las directrices morales del reino.

Luis XIV y Bossuet se relacionaron y compenetraron de tal forma, que hoy no podríamos imaginarnos la Francia del siglo XVII sin la concurrencia de ambos, ya que, el siglo de Luis XIV no hubiera existido sin el Rey Sol, y su reinado no hubiese sido el mismo sin Bossuet, su teórico. En este sentido, la obra de Bossuet no sólo se limita a efectuar la glorificación de la monarquía absoluta, sino que representa la síntesis de una trayectoria que ha llenado la especulación política europea en el transcurso de varios siglos.

Con nuestro estudio hemos pretendido aproximarnos al pensamiento de Bossuet, el cual es tan rico y complejo que nos ha obligado en algunos casos a tratarlo de manera esquemática. Asimismo, ha sido nuestra intención el ponerlo en relación con las doctrinas existentes en su época, así como con las que se produjeron antes de sus pronunciamientos.

Consideramos que en el sistema de Bossuet hay una idea que resalta por su especial significación. Esa idea se convierte en acción a lo largo de toda su vida. Nos estamos refiriendo, claro está, a la inviolable unidad de la Iglesia, de donde deriva, según Bossuet, la unidad política.

Bossuet amó profundamente la unidad. Creyó totalmente en la infalibilidad de la Iglesia y en la divinidad de su doctrina. Por ello, combatió sin descanso al protestantismo en el que veía un principio de división. Sustraerse a la fe del soberano era, para Bossuet, sustraerse a su poder. Los protestantes, al romper la unidad religiosa, rompieron también la unidad política.

Ya hemos visto que Bossuet dedicó una parte importante de su obra al ideal perseguido sobre la unión de las confesiones protestantes a la Iglesia Romana, comenzando en 1655 con la publicación de su primer libro, "Réfutation du Catéchisme de Paul Ferri", al que siguieron: "Exposition de la doctrine catholique sur les matières de controverse", impresa en 1671; "Traité de la communion sous les deux espèces" y la "Conférence avec M. Claude", publicadas ambas en 1682, y que culminó con la "Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes" en 1688, convirtiéndose, por ello, en el gran teólogo de la unidad del siglo XVII y comienzos del XVIII.

Pero, no sólo podemos ver en Bossuet a un gran obispo que se dedicó con todas sus fuerzas a mantener la integración del catolicismo, sino que como ciudadano, emprendió la tarea de mantener la integración del poder, bastión, entonces, del orden

social. Para él, el Poder Real era Francia. Defendiendo la autoridad del príncipe, defendía, al mismo tiempo, a su país.

Para Bossuet, la inviolable unidad religiosa asegura, como hemos indicado, la unidad política que deriva de aquella, y esta unidad política -que para nosotros constituye el segundo eje de su sistema-, la estructura de la siguiente forma:

- La primera cuestión que Bossuet se plantea en el Libro I de la "Política", es el origen de la sociedad. "El hombre ha sido creado para vivir en sociedad", diciéndonos que "la sociedad humana puede ser considerada bajo dos aspectos: o como una gran familia, que abarca la totalidad del género humano; o dividida en naciones o en pueblos formados por varias familias privadas, poseyendo cada una su propio derecho. La sociedad, considerada bajo el segundo aspecto, recibe el nombre de sociedad civil". La sociedad, considerada como el primero, es decir, anterior a la sociedad civil, "tenía como fundamento el amor, la fraternidad, el propio interés que une a todos los hombres y la mutua necesidad". De la asociación del género humano procede la sociedad civil: es decir, pueblos y naciones. Pero la transformación de la gran familia que abarcaba la totalidad del género humano en sociedad civil no se efectuó directamente, ya que, "los pensamientos del hombre se inclinan por todas partes al mal y la perversidad hace a los hombres insociables". "No hay ser más brutal y sanguinario que el hombre", nos dirá Bossuet y añadirá dos causas más a la división que las pasiones crearon entre los hombres: la diversidad de lenguas y países. Sin embargo, los hombres, movidos por un sentimiento de solidaridad fundado en la comunidad de suelo y de lengua, consideraron la posibilidad de ampliar esta sociedad sometiéndose a una autoridad con un poder análogo al del jefe de familia. La unidad del pueblo se produjo cuando el ciudadano renunció a su derecho y lo transfirió al magistrado. La autoridad del gobierno fué la base sobre la que se estableció aquella unidad entre los hombres. Por tanto, al mismo tiempo que se creó el gobierno, se creó el

pueblo, como cuerpo organizado.

- Aunque Bossuet acepte el principio de que el gobierno debe su origen al sacrificio individual, al sacrificio de la fuerza particular en favor de la soberanía, no admite, sin embargo, que la fuente de la soberanía sea el pueblo. Antes de la institución del gobierno sólo había anarquía. Suponer que el pueblo es soberano en ese estado, sería como declarar que en él existía cierto gobierno; algo regulador; algún derecho establecido. La soberanía comienza en el momento de acabarse la anarquía; es decir, el poder de todos y la pretensión de todos a todo; hasta ese momento no hay más que una multitud. Es cierto que esta multitud creó al soberano sometiéndose a él; pero aunque dió la soberanía, no la poseía: la soberanía es precisamente el poder y la renuncia que hace cada uno de su fuerza individual; la soberanía implica, pues, la sumisión necesaria y la abdicación completa de la multitud.

- Rechaza, además, la doctrina de los pactos, "no hay pactos mutuos sino obligaciones mutuas impuestas por Dios". Ve, por el contrario, en las naturales relaciones de las cosas y en el orden esencial de las criaturas la razón de su dependencia. "Dios que ha prescrito ciertos deberes a las esposas, a los hijos, a los esclavos, ha prescrito otros para los amos, padres y maridos: el poder público que engloba a todos los demás poderes, ha contemplado los deberes de unos y otros: y es que donde no hay ley, la razón que es la fuente de las leyes, es la que Dios impone a todos los hombres". Admitiendo, según estos principios, que hay obligaciones mutuas entre el príncipe y el súbdito; de tal forma que a este respecto no hay poder sin límites, puesto que todo poder está limitado por la ley de Dios y por la equidad natural.

- La sociedad civil, es decir, la sociedad organizada en Estado, surge del estado de naturaleza, tras la cesión, libremente consentida por los individuos, de su independencia y

de la renuncia al derecho de apoderarse por la fuerza de lo que les conviene. La meta de esta cesión fué la consecución del libre desarrollo de los hombres en la búsqueda de la felicidad, y su resultado, la creación del Estado, el cual detentaría la totalidad del poder, sin compartirlo con el pueblo. Este tendrá, únicamente, los derechos que provengan de la autoridad legítimamente constituída.

- Los hombres tienen deberes hacia sus semejantes, así como derechos reconocidos por la equidad natural, estando todos comprendidos en el mandato de Cristo señalado por Bossuet: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Dios prescribió el amor. El amor de Dios obliga a que los hombres se amen los unos a los otros. Para cumplir este mandato es necesario que el hombre viva en sociedad, será la única forma posible de cumplir lo ordenado por Dios, pero, sin gobierno, no hay pueblo, ni tampoco sociedad, solamente podremos encontrar los efectos destructores de la anarquía. Dios fué quien creó la sociedad y consagró, por tanto, la necesidad del poder. "Dios al establecer la sociedad, quiso que en ella encontrase cada uno su bien, y permaneciese unido a ella por este interés", por ello, verá Bossuet en Dios la fuente de toda autoridad: "Que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas".

- Para Bossuet todo poder tiene su origen en Dios. Por consiguiente, todos los poderes humanos no son más que emanaciones del primer poder, y son legítimos porque lo representan en cierto grado. En esto consiste el fundamento de su respectivo derecho. En virtud de lo expuesto, podemos afirmar que el poder del soberano temporal es únicamente una delegación de la autoridad divina, radicando en ello, precisamente, el principio del derecho divino: El soberano, príncipe o magistrado, recibe directamente de Dios su autoridad. De esta forma, el interés de la sociedad y la omnipotencia de la voluntad divina concurren, otorgando a la autoridad del Estado una omnipotencia sin límites, ya que, como nos dice Bossuet: "Dios fué el lazo de unión de la

sociedad", y todos los gobiernos son, por lo tanto, de derecho divino, porque todos son permitidos por Dios y todos, por la parte de autoridad que contienen, agradan a Dios, que quiere el orden y los autoriza, porque mantienen la unidad y la paz en la sociedad. "Por ello, afirmará Bossuet, Dios toma bajo su protección a todos los gobiernos constituídos, sin parar mientes en la forma en que han sido establecidos. El que intenta derribarlos no sólo es un enemigo público, sino también un enemigo de Dios".

- De cuanto antecede podemos deducir que el poder, en el sistema de Bossuet, no fué otorgado por la Iglesia, sino directamente por Dios. El poder civil existe al igual que el poder espiritual de la Iglesia. Tienen ambos su origen en la voluntad de Dios, pero son independientes el uno del otro. En este principio, en el origen y demarcación de los dos poderes, podemos observar la fidelidad de Bossuet a la doctrina galicana, en la que se hacía derivar directamente de Dios, sin intermediarios, el poder de los reyes, y su oposición a la doctrina tradicional de la Iglesia, en la que se admitía que el poder establecido venía siempre de Dios, pero se comunicaba a través de los hombres, per populum, y en la que se reconocía, por consiguiente, el derecho popular.

- Por el hecho de encontrarse bajo la protección de Dios todo gobierno constituído, sea cual fuere la forma en que se hubiese establecido: el del rey; el del magistrado; el del jefe; etc., el depositario de la soberanía, es sagrado, por tener su poder de Dios y por ejercerlo en su nombre. Pero, el poder de derecho divino se manifestó en la sociedad a través de medios humanos, que son señalados por Bossuet tras reconocer formalmente su existencia y validez: renuncia y trasferencia de los derechos individuales en favor del príncipe o magistrado; conquista seguida del tácito consentimiento de los pueblos sometidos; y elecciones donde se manifiesta el consentimiento expreso del pueblo, con la particularidad en este último supuesto, de que una

vez efectuada ésta, terminará la soberanía del elector, y sólo podrá volver la soberanía al pueblo cuando haya finalizado el efecto de la translación: extinción de la familia real; liberación del yugo extranjero que deja al pueblo sin jefe; etc.

- El Estado, una vez creado, poseerá todos los poderes. El pueblo no tendrá derechos, salvo aquellos que de forma regular les sean reconocidos por el poder público. "En general, dice Bossuet, todo derecho proviene de la autoridad legítimamente constituída, y de esta forma nadie puede apoderarse de nada, ni tomar nada por la fuerza". El derecho de propiedad es, por tanto, un derecho positivo y no un derecho natural. El Gobierno o el príncipe crea este derecho y se convierte en su único titular. El derecho de propiedad que ejerce el soberano comprende, al mismo tiempo, cosas y personas.

- Sin embargo, este poder omnipotente del Estado tiene una serie de límites, como son: la razón; la equidad natural; el propio interés; ciertas leyes del Estado consagradas por el uso; y las leyes fundamentales, de las que invoca su inmutabilidad: "Existen leyes fundamentales que no se pueden cambiar: incluso resulta en extremo peligroso mudar sin necesidad las que no lo son. Es principalmente sobre estas leyes fundamentales de las que se halla escrito que al violarlas se conmueven los fundamentos del universo, después de lo cual no queda sino la caída de los imperios. Las leyes, en general, no son tales leyes si no hay en ellas algo inviolable. El apego a las leyes y a las máximas antiguas fortalece a la sociedad y hace a los Estados inmortales. Se pierde la veneración a las leyes cuando se las ve mudar con frecuencia. Las naciones parecen entonces vacilar, como transtornadas y presas de embriaguez. Se cae en este estado cuando las leyes son variables y carecen de consistencia, es decir, cuando dejan de ser leyes", fijando, además, otro límite a la omnipotencia del Estado, consistente en lo que denomina sistema legislativo, es decir, en el conjunto de normas que establecerán las reglas generales de conducta.

- En relación con la cuestión de la **pérdida del poder**, y refiriéndonos en concreto al derecho de resistencia, diremos que Bossuet tras reconocer que: "No existe forma de gobierno, ni obra humana que sea perfecta", sienta el principio de que: "Debe haber adhesión hacia la forma de gobierno que esté establecida en el país", aconsejando: "Permanecer fieles al Estado que por más largo tiempo haya adoptado el pueblo". Para Bossuet tienen poca entidad los posibles defectos del gobierno. El criterio necesario y suficiente para que se respete al Gobierno es su larga duración consagrada por el uso. Además, para él, todas las formas de gobierno son válidas. Por ello, llevando este principio hasta su conclusión más lógica, afirmará que incluso los reyes impíos deben ser objeto de una obediencia absoluta, ya que es Dios quien crea los poderes. En consecuencia con lo anterior, exigirá la obediencia de los gobernados. Ni siquiera para defender la religión cabe la posibilidad de tomar las armas, como lo demuestra la conducta de los primeros cristianos. Toda autoridad viene de Dios, y la palabra de Jesucristo: "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", se convierte, para él, en el principio de la obediencia exigible a los gobernados, incluso en los momentos más difíciles, como fueron las persecuciones. Son estas consideraciones las que hacen que Bossuet se proponga erradicar el principio de rebelión, ofreciendo, única y alternativamente, la oración y la paciencia como formas de oposición al poder público, y que ni siquiera se plantee la cuestión del tiranicidio, ya que, atentar contra la vida de un rey es cometer un sacrilegio, dado que su persona es tan sagrada como su función.

- Pero, pese al vigor con el que afirma el deber de obediencia de los pueblos hacia el soberano, Bossuet no pudo eludir el problema que se plantea a los cristianos cuando reciben órdenes del gobierno contrarias a la ley de Dios. En este único supuesto, Bossuet declinará la obediencia, autorizándose en la respuesta que los apóstoles dieron a los magistrados: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres". Por ello, en la

"Política", sostendrá: "**Sólo hay una excepción en la obediencia debida** al príncipe: Cuando éste ordena algo contra la autoridad de Dios".

- De cuanto antecede podemos observar que en el sistema de Bossuet se **excluye**, en principio, **cualquier actuación contra un abuso de autoridad**, y en el supuesto de que ésta se produjere, su resultado no tendría que ser, necesariamente, la creación de una autoridad legítima. No obstante, aunque éstas sean sus palabras, y estamos convencidos de que dice lo que verdaderamente quiere decir, no es éste el sentido que debemos dar a su pensamiento, ya que, tanto en el supuesto de una guerra civil que triunfa, como en el contemplado al tratar el derecho de conquista, Bossuet, siendo consciente de la realidad de los hechos y de las situaciones que éstos producen, admitirá que los imperios violentos, injustos y tiránicos en su origen, irán perdiendo su ilegitimidad poco a poco, convirtiéndose en legítimos, también paulatinamente, en la medida que vayan adquiriendo duración y permanencia. Por todo lo anterior, podemos afirmar que Bossuet lo que hace es combatir el principio, **pero reconoce el hecho, y lo legitima con posterioridad** aplicándole la figura de la prescripción.

- En cuanto a la **pérdida del poder por el consentimiento voluntario de su titular**, tendremos que convenir, pese a que hace una breve referencia en la "Política" a la abdicación y, por tanto, ésta tiene cabida en su sistema, que su opinión discurre por caminos diferentes. Para él, el príncipe o magistrado, desde que fué investido no debe apartarse de su obligación, y, además, es de suma importancia que el acto de establecimiento del poder sea lo menos frecuente posible, prefiere que sea único en la vida del pueblo, llegando a considerar no conveniente, incluso la muerte de un príncipe réprobo. Bossuet considera que la normal constitución de un Estado asegura regularmente la transmisión y el ejercicio del poder, bien a través de la sucesión en la monarquía hereditaria, o de la elección, la toma de la soberanía

por el pueblo es un atentado que hará responsables a sus autores ante Dios y ante los hombres. Es más, niega la posibilidad de cambiar o modificar la forma de ejercicio del poder en el supuesto de una república, e incluso en una democracia donde la asamblea del pueblo fuese soberana. Sin embargo, si este cambio tiene lugar, es al tiempo al que le corresponde otorgar legitimidad al nuevo gobierno.

- Por otra parte, rechaza la posibilidad de supresión del poder a su detentador por parte del pueblo. El pueblo no tiene el poder. El poder es algo exterior y superior al pueblo que se creó con el gobierno y que no existía antes que él. El pueblo tampoco existía. No tenía, por tanto, ningún derecho sobre el poder. Tampoco puede tenerlo después. Incluso admitiendo en un principio la cesión de la soberanía, dicha cesión sería definitiva e irrevocable.

- Bossuet reconoce expresamente el derecho de conquista como medio adecuado para la adquisición del poder político, ya que la historia antigua habla de la fuerza de las armas como forma de establecer reyes y el derecho de conquista se encuentra atestiguado por la Escritura. En relación con la legitimidad del Estado que surge a raiz de la conquista, Bossuet responde que esos imperios, aunque violentos, injustos y tiránicos en principio, a través del tiempo, y por el consentimiento de los pueblos, pueden llegar a convertirse en legítimos, indicando además, que para que el derecho de conquista resulte incontestable, debe ir seguido de una posesión pacífica y se le confirme con el ofrecimiento de un arreglo amistoso.

- Pese a que Bossuet reconoce que no existe forma de gobierno, ni obra humana que sea perfecta, y que Dios toma bajo su protección a todos los gobiernos constituídos, sin parar mientes en la forma en que han sido establecidos, nos hará notar sus preferencias por la monarquía al decirnos que ésta es la forma de gobierno más común, antigua y natural, apoyándose en los

ejemplos de la historia sagrada y profana, afirmando, además, que no existe ninguna república que no haya estado con anterioridad sometida a algún monarca. Para Bossuet, el gobierno monárquico es el mejor. Si es el más natural, será consecuentemente el más duradero y por ende, también el más fuerte. Asimismo es el que mejor se opone a la división, que es el mal esencial de los Estados y la causa más segura de su ruina: "Todo reino dividido en sí mismo, perecerá; toda ciudad y toda familia dividida en sí misma, no sobrevivirá". Pero de todas las monarquías, la que prefiere es "la sucesoria o hereditaria, sobre todo cuando se transmite de varón a varón y de primogénito a primogénito", ya que ésta cuenta para Bossuet con tres ventajas principales: "Tres argumentos nos demuestran que esta forma de gobierno es la mejor. El primero es que resulta la más natural, al perpetuarse por sí misma... está dentro de la naturaleza que el hijo suceda al padre. El hombre muere, pero la institución permanece. El mejor de los gobiernos es el que está más alejado de la anarquía. El segundo argumento que avala esta forma de gobierno es la consideración de que se trata del más apropiado, para interesar en la conservación del Estado a los poderes que lo guían. El príncipe que trabaja en beneficio de su Estado, trabaja en beneficio de sus hijos y el amor a su reino le resulta natural al estar ligado con el amor a su familia. El tercer argumento está sacado de la dignificación de las casas en las que la corona es hereditaria".

- Aunque el gobierno monárquico sea para Bossuet el mejor, no deja de constatar la existencia de otras formas de gobierno y, fiel a la doctrina de la Iglesia, admite todos los poderes establecidos, profesando un gran respeto por cualquier forma de gobierno instaurada en un país. "Sin embargo, no hemos olvidado que existieron en la antiguedad otras formas de gobierno sobre las que Dios nada ha prescrito al género humano; de forma que cada pueblo debe obedecer, como a mandato divino, al gobierno instaurado en su país". Tanto en la "Política", como en la "Quinta Advertencia", admite, reconoce y enumera otras formas de

gobierno. "Además de la monarquía, dirá en la "Política", hubo otras formas de gobierno. La historia nos habla de numerosas repúblicas, entre las gobernadas por todo el pueblo eran llamadas democracias, y las gobernadas por una minoría de nobles, aristocracias. Las formas de gobierno se mezclaron de diversas maneras, y formaron Estados mixtos... En determinados pasajes de la Escritura, encontramos que la autoridad reside en una comunidad", y, refiriéndose de nuevo a la realeza en la "Quinta Advertencia", mantendrá lo siguiente: "No pretendo discutir que no pudiera haber otra forma, ni examinar si ésta es la mejor por sí misma; al contrario, sin perderme aquí en vanas especulaciones, respeto en cada pueblo el gobierno que el uso ha consagrado, y que la experienca ha señalado como el mejor. Así, no me opongo a que varios pueblos hayañ hecho o pudieran haber hecho excepción con el derecho común de la realeza, o si se quiere, imaginar la realeza de otra forma, y atemperarla más o menos según el genio de las naciones y las diversas constituciones de los estados".

- Pero, pese a que Bossuet admite, reconoce y enumera otras formas de gobierno distintas a la monarquía, no se detiene lo necesario en ellas, justificándolo por la condición del lugar en donde escribe, por la persona para quien lo hace, y considerando que lo que va a exponer para el Estado monárquico será de aplicación al resto de Estados: "Pero como escribimos en un Estado monárquico y para un príncipe que espera la sucesión de un gran reino, dedicaremos, de ahora en adelante, todos los argumentos que saquemos de la Escritura a la forma de gobierno en que vivimos, aunque lo que expongamos sobre este Estado será posible aplicarlo también para los otros".

- El origen de la autoridad real, nos dice Bossuet, se encuentra en Dios: "Dios ha ejercido su poder y autoridad sobre los hombres. Así lo hizo desde el principio del mundo. En aquel tiempo era el único rey de los hombres, y los gobernaba directamente". Del mismo modo que el origen de la autoridad está

en Dios, la primera idea de mando y autoridad humana les llegó a los hombres a través de la autoridad paterna, ya que, al poner Dios en nuestros padres una imagen del poder por el cual lo ha creado todo, les ha transmitido también una imagen del poderío que tiene sobre sus obras. De la autoridad paterna pasa Bossuet a la autoridad del patriarca, como figura que aglutina diversas familias, y en la que su unión se asemeja a la de un reino. Posteriormente aparecerán los reyes, los cuales ocuparán el lugar que previamente habían ocupado los patriarcas. De cuanto antecede, podríamos afirmar que la autoridad paterna o realeza patriarcal, en el pensamiento de Bossuet, ha servido de modelo a la realeza política, y concluir diciendo que la autoridad paternal, primer peldaño del poder público, tiene su fundamento en la propia naturaleza humana, y que la realeza, a la que sirve de modelo, tiene, al igual que aquella, su origen en la Divinidad.

- La autoridad real cuenta para Bossuet con cuatro caracteres o cualidades esenciales: primero, la autoridad real es sagrada; segundo, paternal; tercero, absoluta; cuarto, está sometida a la razón.

- Al proceder todo poder de Dios, fué Dios quien estableció a los reyes como ministros suyos y por medio de ellos reina sobre los pueblos. Los príncipes obran como ministros y lugartenientes de Dios sobre la tierra. Por medio de ellos ejerce su mando. Esa es la razón por la que el trono real no sea para Bossuet el trono de un hombre, sino el del mismo Dios, y que admire en el culto profesado a los reyes lo que Tertuliano denomina la religión de la segunda majestad, como prolongación de la primera, es decir, de la divina, que, para bien de la humanidad, ha querido hacer resaltar una parte de su esplendor sobre los reyes. Por otra parte, y refiriéndose al carácter sagrado de la realeza en la "Quinta Advertencia", afirmará: "Dios, Padre y Protector de la Sociedad humana, consagró a los reyes para defenderla, les llamó sus Cristos, les hizo sus lugartenientes y les puso la espada en

las manos para ejercer la justicia, quiso que la religión fuese independiente de su poder y se estableciera en sus Estados". De lo anterior, se deduce que la persona de los reyes es sagrada y que atentar contra ellos es un sacrilegio.

- Del carácter religioso y sagrado del soberano, así como de su función, se deriva, para los súbditos, la obligación de obedecer al príncipe por motivos de religión y de conciencia, y para los reyes, el deber de respetar su propio poder y emplearlo solamente para el bien público.

- "La autoridad real es paternal, y su carácter propio es la bondad". Esta afirmación es una realidad para Bossuet, ya que ha analizado cómo los reyes ocupan el lūgar de Dios, que es el verdadero padre del género humano, y también cómo la primera idea de poder que existió entre los hombres fué la del poder paternal, y cómo se han constituído los reyes según el modelo de los padres. De todo esto deduce que el nombre de rey es nombre de padre y que la bondad es una cualidad real y el verdadero atributo de la grandeza. Dios no ha hecho a los grandes más que para proteger a los pequeños; no ha dado su poder a los reyes más que para procurar el bien público y para ser el soporte del pueblo. La obligación de mirar por los intereses del pueblo es el fundamento de todos los derechos que tienen los soberanos sobre sus súbditos.

- La autoridad real es absoluta. El carácter absoluto de la realeza comprende, en suma, las siguientes condiciones para Bossuet: El príncipe no tiene que dar cuentas a nadie de lo que ordena. Sin la autoridad absoluta no puede ni obrar el bien ni reprimir el mal. Su poder debe ser tal, que nadie pueda pensar en eludirlo. La sentencia del príncipe no tiene apelación. Los juicios soberanos son atribuídos al mismo Dios. Es preciso obedecer a los príncipes como a la misma justicia, sin la cual no existe orden ni nada puede ser llevado a buen término. Los príncipes son dioses y tienen cierta participación en la

independencia divina. Sólo Dios puede juzgar a sus personas y a sus juicios. El príncipe puede corregirse a sí mismo cuando descubre que ha obrado mal, pero contra su autoridad sólo puede apelar su propia autoridad. No hay ninguna fuerza coactiva contra el príncipe que pueda constreñir y limitar lo que ordenó legítimamente. Sólo al príncipe pertenece el poder legítimo; a él solo pertenece también la fuerza coactiva. El príncipe es el único que debe llevar armas en el Estado; de lo contrario, todo es confusión y el Estado cae en la anarquía. Para Bossuet, la institución del soberano implica la posesión de todo, de la soberana autoridad de juzgar y de la totalidad de las fuerzas del Estado, encontrando su justificación en la necesidad que tiene el pueblo de vivir en paz, tranquilidad que no sólo requiere la ausencia de enemigos en el exterior, sino en el interior del Estado.

- Pero, a pesar de que **los reyes** pueden hacerlo todo e impunemente con respecto a la justicia humana, también **están sometidos a la ley**. "Esta ley, dirá Bossuet, no sólo comprendía a la religión, sino también a la ley del reino, a la que el príncipe estaba sometido tanto como los demás, o más aún, por su recta disposición. Por consiguiente, los reyes están sometidos, como los demás, a la igualdad de las leyes, ya que deben ser justos y deben dar ejemplo al pueblo de respetar la justicia; pero no están sometidos a la penalidad de la ley o, hablando en términos teológicos, están sometidos a las leyes no en cuanto a su coacción, sino en cuanto a su dirección". Para Bossuet el "derecho real" consiste no en la facultad de hacer lícitamente aquello que es malo, sino en la posibilidad de hacerlo impunemente con respecto a la justicia humana, con la condición de responder de ello ante la justicia de Dios, a la que el rey permanece más sujeto, tanto más cuanto que ésta es más independiente que la de los hombres.

- **El poder absoluto de la realeza**, aunque está sometido a la ley, **debe ir acompañado del temor**. El pueblo debe temer al

príncipe, pero el príncipe no debe temer más que obrar el mal. El temor es un freno necesario para los hombres, por culpa de su orgullo y de su natural indocilidad. Es necesario que el pueblo tema al príncipe; pero si el príncipe teme al pueblo, el Estado perece. La autoridad real debe ser irrefutable. Nadie está seguro en un Estado donde existe alguna autoridad capaz de imponerse al orden público y poner trabas a su acción. La firmeza es uno de los caracteres de la realeza. La firmeza es totalmente necesaria para Bossuet, ya que el gobierno de los hombres es difícil. Pero esta firmeza en las decisiones y en el comportamiento no significan necesariamente dureza, ya que si se lleva demasiado lejos puede llegar a convertirse en un terrible azote de Dios para los reyes y para los pueblos. No obstante, señalará que **el verdadero contrapeso de la autoridad es el temor de Dios**, ya que el príncipe sólo debe temer a Dios y temerle más que a nadie. Para establecer firmemente el orden público y consolidar un Estado, el príncipe ha recibido un poder independiente de cualquier otro poder existente sobre la tierra, pero no por ello debe ofuscarse ni olvidarse de que cuanta menor cuenta tenga que rendir a los hombres, mayor cuenta habrá de rendir a Dios.

- La autoridad real, por su naturaleza y función no puede ser más que absoluta en el sistema de Bossuet. Esta autoridad se complementa con una obediencia total y sin reserva por parte del pueblo. Pero a este estricto deber de obediencia requerido a los súbditos, Bossuet contrapone una serie de **deberes**, no menos estrictos, **para los reyes**. De todos los deberes que impone al depositario del poder público, el más importante es la justicia. La justicia, para Bossuet, emana de Dios y es la que consolida el trono del rey. Por consiguiente, no puede haber un poder totalmente arbitrario, ya que, no existe poder sobre la tierra que no esté sometido a la justicia divina. En relación con esta cuestión, y considerando inoportuno pronunciarse sobre la licitud o ilicitud del denominado gobierno arbitrario, limitándose a manifestar que es una forma de gobierno bárbara y tiránica, enumera las cuatro condiciones que lo acompañan. La primera se da

cuando los ciudadanos han nacido esclavos, es decir, cuando son verdaderos siervos, y no hay hombres libres entre ellos. La segunda, cuando no existe propiedad privada, y todo pertenece al príncipe, no existiendo derecho de sucesión, ni siquiera de padres a hijos. La tercera, cuando el príncipe puede disponer a su capricho, no sólo de los bienes, sino también de la vida de los súbditos, como si fuesen esclavos. La cuarta y última se da cuando no existe más ley que la voluntad del soberano. Analiza, posteriormente, las dos primeras condiciones indicadas, declinando al hacerlo en lo que se refiere a las dos últimas por considerar se hallan contrapuestas a los principios generales de la humanidad y sociedad, señalando, a este respecto, que en el gobierno legítimo todos los hombres son libres, y que la propiedad privada es legítima e inviolable.

- Además de indicar y analizar las condiciones que acompañan al denominado gobierno arbitrario, Bossuet se esfuerza por diferenciarlo del poder absoluto, realizando una neta distinción entre lo que acontece en uno y otro gobierno, y a tal fin añade: "Una cosa es que el gobierno sea absoluto, y otra que sea arbitrario. Es absoluto en lo referente al poder, ya que no existe ningún otro capaz de forzar al soberano, quien, en este sentido, es independiente de toda autoridad humana. Pero de esto no se deduce que el gobierno sea arbitrario, puesto que, aparte de que todo está sometido al juicio de Dios, lo que igualmente ocurre en el gobierno que acabamos de llamar arbitrario, existen leyes en el Estado contra las cuales todo lo que se hace está fuera de las normas jurídicas, por lo que siempre queda la posibilidad de apelar en contra, ya sea en otras circunstancias o en otro momento; de forma que cada uno quede siempre como legítimo poseedor de sus bienes, sin que nadie pueda pensar que es posible poseer nada en contra de las leyes, cuya vigilancia y acción frente a la injusticia y violencia es imperecedera".

- Podemos deducir, del contenido de la cita anterior, que el gobierno absoluto se caracteriza por lo siguiente: en primer

lugar, ningún poder humano puede obligar al soberano, quien, en este sentido, es totalmente independiente; en segundo lugar, todo está sometido a las leyes y al juicio de Dios; en tercer lugar, existen leyes en el Estado, fundamentales, contra las cuales todo lo que se hace está fuera de las normas jurídicas, es decir, no hay posibilidad de contravenirlas; en cuarto y último lugar, cada uno es legítimo poseedor de sus bienes, sin que quepa la posibilidad de poseer nada en contra de las leyes, cuyo objetivo primordial estriba en impedir la injusticia y la violencia. Y, podríamos afirmar, esquematizando cuanto hemos indicado del carácter absoluto de la autoridad real, que el principio de soberanía absoluta del rey, su sumisión a las leyes naturales, divinas y humanas, el respeto por la propiedad y por la libertad de sus súbditos, se convierten en las **leyes fundamentales de la monarquía**. No obstante, aunque Bossuet invoca la existencia, imperatividad e inquebrantabilidad de las leyes fundamentales, no nos dice quien anulará los actos de un rey omnipotente que sean contrarios a estas leyes, y no acepta que los hombres busquen los medios de asegurarse contra las tentaciones de los príncipes, admitiendo únicamente lo que denomina remedios generales, es decir, el temor de Dios, la religión y la piedad.

- **El poder absoluto** con el que Bossuet reviste al soberano, que previamente es paternal, y que originariamente fué sagrado, **ha de estar totalmente sometido a la razón**. El poder ha de ser racional, ya que el gobierno es fruto de la razón y de la inteligencia, por ello, la felicidad del pueblo, de ese pueblo destinatario de los deberes del príncipe enumerados por Bossuet, dependerá de la inteligencia del titular del poder. Pero, ser titular del poder no basta para conseguir el bienestar del pueblo. Para conseguir el bienestar del pueblo es preciso dirigirlo con sabiduría, y sólo Dios la concede, no a todos, sólamente a los que la buscan, únicamente a los que aman la verdad, sólo a los que desean conocerla. De ahí, el establecimiento de los medios para alcanzar la sabiduría necesaria para gobernar: el esfuerzo; el estudio,

fundamentalmente el de la ley, ya que el príncipe ha nacido para juzgar; saber aconsejarse; consultar el tiempo pasado; tener presente la propia experiencia; resolver por sí mismo con decisión; y, dejar lo demás en manos de la Providencia. Nada escapa a la voluntad divina, Bossuet ya nos lo dijo en el "Discurso sobre la Historia Universal": "Dios tiene desde lo más alto de los cielos las riendas de todos los reinos; tiene todos los corazones en su mano; tan pronto refrena las pasiones como les afloja la brida; y con ello remueve a todo el género humano... Así es como reina Dios sobre todos los pueblos. No hablemos más del azar ni de la fortuna, o hablemos solamente de ella como si fuese sólo un nombre con el que encubrimos nuestra ignorancia. Lo que es azar respecto a nuestros consejos inciertos, es un designio concertado coñ un consejo más alto".

- Por último, al ofrecernos la <u>idea de la majestad real</u>, imagen de la majestad de Dios, termina Bossuet por aglutinar en la persona del príncipe, que no lo considera como ciudadano, sino como personaje público, todas las instituciones del Estado, concentrándose en él, no sólo la voluntad del pueblo, sino también, el poder de todos los ciudadanos. Pero, no por ello, deja de recordarle su condición de hombre débil y mortal, y que como tal deberá rendir cuenta a Dios de todos sus actos: "Yo lo he dicho. Sois dioses, todos vosotros sois hijos del Altísimo. ¡Pero estad atentos, dioses de carne y hueso, de polvo y barro, porque moriréis como hombres, caeréis como cualquiera de los príncipes! El poder separa a los hombres durante algún tiempo, pero un mismo final les iguala a todos. Así, pues, príncipes de la tierra, ejerced vuestro poder con comedimiento, porque es divino y favorable para el género humano. Pero el poder os viene de arriba. En realidad, seguís siendo débiles, mortales, pecadores, y vuestra responsabilidad ante Dios es enorme".

- <u>Los deberes que fija Bossuet a los súbditos</u> se desprenden, naturalmente, de la doctrina sentada precedentemente y son consecuencias lógicas que se derivan de los caracteres asignados

a la realeza. Para Bossuet, la persona del rey es sagrada; el príncipe debe ser amado como un bien público; el príncipe es un bien público que debe ser guardado celosamente; el Estado y el príncipe están íntimamente unidos. Todos estos atributos son los cauces necesarios que harán confluir en el pensamiento de Bossuet uno de sus principios más significativos: "El Estado reside en la persona del príncipe, y en el príncipe reside el poder y la voluntad del pueblo". Por esta razón, el servicio que se debe al príncipe y al Estado es inseparable, y por ello, el príncipe ha de ser obedecido en servicio del Estado. De ahí, el principal deber impuesto a los súbditos, deber que, a su vez, engloba a los restantes: "Los súbditos deben al príncipe entera obediencia, ya que, no hay nada que esté mejor fundado en la palabra de Dios que la obediencia debida, por principio de religión y de conciencia, a los poderes legítimos".

Con estas últimas consideraciones sobre el pensamiento de Bossuet hemos llegado al final de nuestro trabajo. La política de Bossuet, a medida de que la hemos ido conociendo, nos ha parecido cada vez más generosa, más humana, más razonable y más práctica. Su título, que a primera vista podría habernos inducido a pensar que la obra versaría sobre el estudio de un sistema anacrónico, nos ha transportado al presente. Hemos visto que la fraternidad era apuntada en las primeras páginas del Libro y se convertía en una idea emblemática a lo largo de todo el Tratado. Hemos visto, también, que todos los ciudadanos eran iguales ante la Ley, que las personas eran libres y sus propiedades inviolables. Hemos constatado, en suma, que Bossuet hace trescientos años ya había esbozado los principios esenciales de la igualdad civil.

Quizás, antaño, no hubo forma de gobierno mejor que la monarquía hereditaria para asegurar el funcionamiento de todos los mecanismos del Estado. Hoy, en cambio, contamos con métodos más seguros para alcanzar el mismo objetivo, sin necesidad de alienar a perpetuidad la soberanía a una familia. Pese a ello, no cabe poner en tela de juicio, que la lección profesada por

Bossuet al hijo del gran rey, en el respeto a las leyes y en el amor a su pueblo, fué magistral.

Estamos dichosos por haber tenido la posibilidad de acceder a las obras de Bossuet, ya que, como dice De Bausset, "nadie hasta él había dado a la religión carácter tan augusto, a la razón acento tan elocuente, tanta profundidad a la política, ni tanta majestad a la historia", y seríamos muy felices compartiendo el mismo sentimiento con quienes quisieran conocer y profundizar, como hemos intentado nosotros, sus ideas. Pensaríamos, entonces, que nuestra meta ha sido alcanzada y que nuestro esfuerzo no ha sido en vano.

BIBLIOGRAFIA

Althusius, "Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata", Aalen, 1961.

Anónimo, "Doctrina espiritual de Bossuet extraída de sus obras", Tucumán, 1981.

Anónimo, "L'Art d'élever un Prince, dédié à Mgr. Le duc de Bourgogne", Paris, 1688.

Aristóteles, "Etica a Nicómaco", Madrid, 1981.

Aristóteles, "Política", Madrid, 1970.

Báñez, Domingo, "Scholastica commentaria in Primam Partem et Secundam Secundae Angelici doctoris D. Thomae", Valencia, 1934.

Baumann, E., "Bossuet", Paris, 1929.

Bausset, "L'Histoire de Bossuet", Paris, 1814.

Bayle, "Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France", Amsterdam, 1690.

Bloch, Ernst, "Derecho Natural y Dignidad Humana", Madrid, 1980.

Bloy, Léon, "Textes choisis", Friburgo, 1943.

Bodino, J., "Les six livres de la République", Barcelona, 1985.

Brémond, H., "Apologie pour Fénelon", Paris, 1910.

Brémond, H., "Bossuet", Paris, 1913.

Brunetière, Ferdinand, "Manuel de l'Histoire de la Littérature

Française", cinquième edition, Paris, 1897.

Buchanan, Jorge, "De lure regni apud Scotos", edición de Th. Ruddiman, Edimburgo, 1715.

Burigny, L., "Vie de M. Bossuet", Bruxelles, 1761.

Caldentey, Rafael, en Prólogo y Notas a "Bossuet: Meditaciones sobre el Evangelio", Barcelona, 1955.

Calvet, J., "Bossuet, l'homme et son oeuvre", Paris, 1941.

Calvet, J., "Bossuet: Oeuvres choisies", Paris, 1941.

Calvet, J., "Sermons de Bossuet", Paris, 1932.

Caparrós, M., en Estudio preliminar a "Voltaire: Filosofía de la Historia", Madrid, 1990.

Cassirer, E., "Filosofía de la Ilustración", México, 1950.

Cicerón, M. T., "Las Leyes", Madrid, 1970.

Cognet, L., "Le Crépuscule des Mystiques: Le conflit Fénelon-Bossuet", Tournai, 1958.

Colbert, "Instruction à Seignelay", Paris, 1671.

Colbert, "Lettres, instructions et mémoires de Colbert", Paris, 1665.

Colbert, "Mémoire au Roi sur les finances", Paris, 1670.

Collingwood, R. G., "Idea de la historia", México, 1965.

Conti, "Les Devoirs des Grands", Paris, 1666.

Cordemoy, "Divers Traités de métaphysique, d'histoire et de politique", Paris, 1691.

Cousin, "Madame de Sablé", Paris, 1865.

Croce, Benedetto, "Teoría e historia de la historiografía", Buenos Aires, 1955.

Crouslé, L., "Bossuet et le protestantisme. Etude historique", Paris, 1901.

Crouslé, L., "Fénelon et Bossuet", Paris, 1895.

Champailler, Ivonne, Cronologie de la vie de Bossuet en, "Bossuet: Oeuvres", Paris, 1961.

Chateaubriand, "El Genio del Cristianismo", Madrid, 1853.

Chevallier, Jean-Jacques, "Los grandes textos políticos desde Maquiavelo hasta nuestros días", séptima edición, tercera reimpresión, Madrid, 1980.

Davenne, François, "De la puissance qu'ont les rois sur les peuples et du pouvoir des peuples sur les rois", 1650.

De Aquino, Santo Tomás, "Del gobierno de los príncipes", Buenos Aires, 1964.

De Aquino, Santo Tomás, "La Ley", Barcelona, 1936.

De Aquino, Santo Tomás, "Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes", México, 1981.

De Beza, Teodoro, "Le droit des Magistrats sur les sujets", 1574.

De Caussade, "Instructions spirituelles en forme de dialogues sur

les divers états d'oraison suivant la doctrine de Bossuet", publiées por H. Brémond sous le tittre "Bossuet, maître d'oraison", Paris, 1931.

De la Hoguette, Fortin, "Les éléments de la politique selon les principes de la nature", Paris, 1663.

De la Rue, "Sermones", Paris, 1719.

De Lojendio, Ignacio María, "El derecho de revolución", Madrid, 1941.

De Maistre, J., "De l'Eglise gallicane dans son rapport avec le Souverain Pontife", Lyon, 1821.

De Salas, Juan, "Tractatus de legibus in Priman Secundae S. Thomae", Lyón, 1611.

De Salcedo, Andrés, en Prólogo a "Bossuet: Discurso sobre la Historia Universal", Valencia, 1766.

De Salisbury, Juan, "Policraticus", Madrid, 1984.

De Soto, Domingo, "De Iustitia et Iure - De la Justicia y del Derecho", Madrid, 1967.

De Vitoria, Francisco, "De potestate civili", México, 1974.

Déforis, en Prólogo a "Sermones del Illmo. Señor D. Jacobo Benigno Bossuet", Valencia, 1774-1776.

Del Valle Abad, Federico, en Notas biográficas, históricas y explicativas a "Bossuet: Le Discours sur l'Histoire Universelle", Granada, 1945.

Delplanque, A., "Fénelon et la doctrine de l'amour pur d'après sa

correspondance avec ses principaux amis", Lille, 1907.

Delumeau, Jean, "La Reforma", cuarta edición, Barcelona, 1985.

Díaz de Baeza, Juan, en Prólogo a "Bossuet: Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes", Barcelona, 1852.

Dilthey, W., "De Leibniz a Goethe", primera reimpresión en español, Méjico, 1978.

Dilthey, W., "El mundo histórico", primera reimpresión en español, Méjico, 1978.

Dilthey, W., "Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII", segunda reimpresión en español, Méjico, 1978.

Dreyss, "Étude sur la composition des Mémoires de Louis XIV pour l'instruction du Dauphin", Paris, 1860.

Dujovne, Léon, "La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII", Buenos Aires, 1959.

Dussault, "Notice sur Bossuet", en articles publiés dans le Journal des Débats (juin 1810, mai 1811).

Esprit, J., "La Fausseté des Vertus humaines", Paris, 1677-1678.

Esprit, J., "Maximes politiques mises en vers", Paris, 1669.

Fénelon, "Maximes des Saints sur la question de l'Oraison", Paris, 1697.

Fénelon, "Quatre Lettres à M. de Meaux", Paris, 1697.

Filmer, Robert, "Patriarca o el poder natural de los reyes", Madrid, 1966.

Floquet, A., "Bossuet, précepteur du Dauphin", Paris, 1864.

Floquet, A., "Études sur la vie de Bossuet jusqu'á son entrée en fonctions en qualité de précepteur du Dauphin (1627-1670)", Paris, 1855.

Freppel, Mgr., "Bossuet et l'éloquence sacrée au XVIII siècle", Paris, 1893.

Fueter, E., "Historia de la historiografía moderna", Buenos Aires, 1950.

Fulgence, Olivier, "Oeuvres complètes de Bossuet", Paris, 1846.

Gambra, R., en Estudio preliminar a "Filmer: Patriarca", Madrid, 1966.

Gandar, Eug., "Bossuet Orateur", quatrième édition, Paris, 1888.

García Arias, Luis, en Prólogo a "Hugo Grocio: De la libertad de los mares", Madrid, 1979.

Gérin, Ch., "Recherches sur l'Assemblée de 1682", Paris, 1869.

Ginard de la Rosa, Rafael, en Prólogo a "Bossuet: Oraciones Fúnebres", Madrid, 1879.

Giraud, Victor, "Bossuet", Paris, 1930.

González Blanco, E., en Introducción a "Bossuet: Tratado de la Concupiscencia", Madrid, 1928.

Goyet, Thérèse, "L'Humanisme de Bossuet", Paris, 1965.

Griselle, E., "Un fragment inédit de Ledieu sur l'éducation du Dauphin", Paris, 1900.

Grocio, Hugo, "De iure praedae - Del derecho de presa", Madrid, 1987.

Grocio, Hugo, "Del derecho de la guerra y de la paz", Madrid, 1925.

Hardy, Georges, "Le -De Civitate Dei- source principale du Discours sur l'Histoire Universelle", Paris, 1913.

Hazard, Paul, "La crisis de la conciencia europea", tercera edición, Madrid, 1975.

Hobbes, Thomas, "De cive", Barcelona, 1987.

Hobbes, Thomas, "Elementos de derecho natural y político", Madrid, 1979.

Hobbes, Thomas, "Leviatán", segunda edición, Madrid, 1980.

Hotman, Francisco, "Franco-Gallia", Ginebra, 1573.

Ingold, A.M., "Bossuet et le jansénisme", Paris, 1897.

Janssens, Cornelius, "Augustinus", Lovaina, 1640.

Joly, C., "Codicille d'or", Paris, 1665.

Joly, C., "Recueil de Maximes véritables et importantes pour l'institution du Roy contre la fausse et pernicieuse politique du Cardinal Mazarin, prétendu surintendant de l'éducation de Sa Majesté", Paris, 1663.

Joly, C., "Traité des restitutions des grands", Paris, 1665.

Joseph Fernandez, Miguèl, en Advertencia importante para la inteligencia de la presente historia a "Bossuet: Historia de las

Variaciones de las Iglesias Protestantes, y Exposición de la Doctrina de la Iglesia Catholica, sobre los Puntos de Controversia", Madrid, 1772.

Joseph Fernandez, Miguèl, en Prólogo a "Bossuet: Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes, y Exposición de la Doctrina de la Iglesia Catholica, sobre los Puntos de Controversia", Madrid, 1755.

Joseph Fernandez, Miguèl, en Prólogo a "Bossuet: Política deducida de las propias palabras de la Sagrada Escritura", Madrid, 1743.

Juan Arbó, S., en Prólogo a "J. B. Bossuet: Sermones", Barcelona, 1940.

Jurieu, P., "El verdadero sistema de la Iglesia", Rotterdam, 1686.

Jurieu, P., "La Política del clero de Francia", Rotterdam, 1682.

Jurieu, P., "Lettres pastorales aux fidèles qui gémissent sous la captivité de Babylone", troisième édition, Rotterdam, 1688.

La Rochefoucauld, "Oeuvres complètes", Paris, 1825.

Labrousse, Roger, en Introducción a "Bossuet: Traité du Libre Arbitre", Tucumán, 1948.

Lachat, "Oeuvres complètes de Bossuet", Paris, 1862-1866.

Lamartine, "Cursos familiares de literatura", Sevilla, 1868.

Lamy, "Collection complète des Sermons, Panègyriques et Oraisons funèbres de J. B. Bossuet", Paris, 1808.

Languet, Huberto, "Vindiciae contra tyrannos", Edimburgo, 1579.

Lanson, G., "Bossuet", Paris, 1891.

Lanson, G., "Bossuet: Extraits des oeuvres diverses", Paris, 1899.

Lanson, G., "Histoire de la Littérature Française", Paris, 1906.

Lanson, G., et Tuffrau, P., "Manuel Illustré D'Histoire de la Littérature Française", Paris, 1931.

Lebarq, "Oeuvres Oratoires de Bossuet", revues et augmentées par Ch. Urbain et E. Lévesque, Paris, 1914-1926.

Lebel, J. A., "Oeuvres complètes de Bossuet, évêque de Meaux", Versailles, 1815-1819.

Ledieu, F., "Journal, Les dernières années de Bossuet", éd. par Ch. Urbain et E. Lévesque, Bruges-Paris, 1928-1929.

Ledieu, F., "Mémoires touchant la vie et les ouvrages de J. B. Bossuet, évêque de Meaux", édition de l'abbé Guettée, Paris, 1856.

Lefèvre, "Chefs-d'Oeuvre Oratoires de Bossuet", Paris, 1854.

Leibniz, G. W., "Escritos de filosofía jurídica y política", Madrid, 1984.

Lequeux, Dom Déforis et Dom Coniac, "Sermons de Bossuet", Paris, 1772.

Lipsio, Justo, "Politicorum sive civilis doctrinae libri sex", Leiden, 1589.

Locke, J., "Ensayo sobre el entendimiento humano", Madrid, 1980.

Locke, J., "Primer libro sobre el gobierno", Madrid, 1966.

Locke, J., "Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil", Madrid, 1990.

Löwith, Karl, "El sentido de la historia", cuarta edición, Madrid, 1973.

Loysseau, Charles, "Traité des seigneuries", Paris, 1608.

Luis XIV, "Memorias sobre el Arte de Gobernar", segunda edición, Buenos Aires, 1947.

Macazaga Ordoño, César, en Introducción, Semblanzas y Bibliografía a "Vida de Jesucristo sacada de la Historia Universal", México, 1977.

Maestro Aguilera, Jaime, en Prólogo a "Bossuet: Política sacada de las Sagradas Escrituras", Madrid, 1974.

Manuel Calleja, Juan, en Introducción a "Bossuet: Discurso sobre la Historia Universal", Madrid, 1842.

Mariana, Juan, "De rege et regis institutione - La dignidad real y la educación del rey", Madrid, 1981.

Mariño Gómez, Primitivo, en Introducción y Notas a "Hugo Grocio: De iure praedae", Madrid, 1987.

Martimort, A., "L'établissemant du texte de la Defensio declarationis de Bossuet", Paris, 1956.

Martimort, A., "Le gallicanisme de Bossuet", Paris, 1953.

Martínez Martínez, Julio Gerardo, "Avisos para tiranos, sistemas totalitarios, dictadores, reyes, príncipes, ministros y toda clase de hombres de Estado, tomados de muy buenos autores del pensamiento universal", Granada, 1982.

Martínez Moles, Francisco, en Prólogo a "Bossuet: Meditaciones sobre el Evangelio", Madrid, 1770.

Maury, en Préliminaire a "Sermons Choisis de Bossuet", Paris, 1858.

Maury, "Reflexions sur les sermons nouveaux de Bossuet", Paris, 1772.

Maury, "Sermons choisis de Bossuet", Paris, 1858.

Merlat, Eli,"Traité du pouvoir absolu du souverain", Paris, 1685.

Moland, Louis, en Introducción a "Bossuet: Oraisons Funèbres et Panègyriques", Paris, 1878.

Mongrédien, Georges, "Luis XIV", Barcelona, 1971.

Morales San Martín, B., en Prólogo a "Bossuet: Discurso sobre la Historia Universal", Barcelona, 1940.

Moreau, C., "Bibliographie des Mazarinades", Paris, Coll. de la Soc. de l'Hist. de France, 1850.

Navarro y Calvo, Fr., en Noticias biográficas a "Bossuet: Oraciones Fúnebres", Madrid, 1911.

Nicole, "Essais de Morale", Paris, 1733.

"Oeuvres Oratoires de Bossuet", édition de Versailles, Paris, 1889.

Olivier, "Delicias de las Almas Afligidas o Cartas de Consuelo, tomadas entre otros de Bossuet, seguidas de una Exhortación de San Juan Crisóstomo y de la Doctrina de la Iglesia sobre la vida futura por Bossuet", Madrid, 1856.

Ortega, Ezequiel César, "La filosofía de la historia de Bossuet y las escuelas eruditas del siglo XVII", Universidad de La Plata, 1954.

Pascal, Blas, "Las Provinciales", París, 1656-1657.

Pérez de Urbel, Fr. Justo, en Estudio preliminar a "Pascal y Bossuet. Escritos Escogidos", Barcelona, 1951.

Petit, Nicolas, "Vie du duc de Montausier", Paris, 1729.

Phélippeaux, J., "Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du Quiétisme répandu en France", S. I., 1732.

Platón, "La República", México, 1971.

Porshnev, Boris, "Los levantamientos populares en Francia en el siglo XVII", Madrid, 1978.

Quesnel, Pascasio, "Reflexiones Morales", Bruselas, 1687-1692.

Reaume, Ch., "Histoire de Jacques Bénigne Bossuet et de ses oeuvres", Paris, 1869.

Rébelliau, A., "Bossuet", Paris, 1900.

Rébelliau, A., "Bossuet et le Jansénisme", Paris, 1898.

Rébelliau, A., "Bossuet, historien du Protestantisme", Paris, 1892.

Retz, "Mémoires", éd. A. Feillet, Paris, 1717.

Roger Charbonnel, J., "Oraisons Funèbres et Sermons de Bossuet", 15 ed., Paris, sin fecha.

Roncaglia, Constantino, "Compendio de la Historia de las Variaciones de las Iglesias Protestantes", Madrid, 1789.

Rossigneux, M. L., "Bossuet: Traité de la Connaissance de Dieu et de soi mème", Paris, 1900.

Roux, Amédée, "Montausier, sa vie et son temps", Paris, 1860.

Saavedra Fajardo, Diego, "La Idea de un Príncipe Político Cristiano representada en 100 empresas", Valencia, 1660.

Sainte Beuve, Camilo, "Cartas escogidas de Madame de Sévigné", Buenos Aires, 1944.

Sanson, H., "Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon".

Schmittlein, R., "L'aspect politique du différend Bossuet-Fénelon", Bade, 1953.

Sée, Henri, "Les Idées Politiques en France au XVII^{e} siècle", Genève, 1978.

Simon, Richard, "Traducción del Nuevo Testamento", Trévoux, 1702.

Skinner, Quentin, "Los fundamentos del pensamiento político moderno", México, 1986.

Spinoza, B., "Tratado Teológico-Político", Madrid, 1986.

Suárez, Francisco, "Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo", Madrid, 1970.

Suárez, Francisco, "Tratado de las Leyes y de Dios legislador", Madrid, 1967.

Tallemant des Réaux, "Les Historiettes", Paris, 1861.

Tavenaux, R., "Jansénisme et politique", Paris, 1965.

Terán, Juan, en Prólogo y Notas a "Doctrina espiritual de Bossuet extraída de sus obras", Tucumán, 1981.

Thomas, "Oraisons Funèbres de Bossuet", Paris, 1831.

Tierno Galván, Enrique, "Tradición y Modernismo", Madrid, 1962.

Touchard, Jean, "Historia de las ideas políticas", cuarta edición, Madrid, 1981.

Truchet, Jacques, Cronologie et Préface a "Bossuet: Discours sur l'Histoire Universelle", Paris, 1966.

Truchet, J., en Prefacio a "Bossuet: Sermon sur la Mort et Autres Sermons", Paris, 1970.

Tuffrau, P., "Manuel Illustré D'Histoire de la Littérature Française", Paris, 1931.

Urbain, Ch., et Lévesque, Eug., "Bossuet: Traité de la Concupiscence", Paris, 1930.

Urbain, Ch., y Lévesque, E., "Correspondance de Bossuet", Paris, 1909.

Vaillant, "Études sur les sermons de Bossuet, d'après les manuscrits", Paris, 1851.

Velarque, V., "Bibliographie raisonnée des oeuvres de Bossuet",

Paris, 1908.

Velat, B., "Bossuet: Oeuvres", Paris, 1961.

Voltaire, "El siglo de Luis XIV", México, 1978.

Voltaire, "Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones", Buenos Aires, 1959.

INDICE

INTRODUCCION: OBJETIVO Y METODOLOGIA ..... pág. 2

CAPITULO PRIMERO.- VIDA DE BOSSUET ..... pág. 5

I.- DESDE SUS ORIGENES HASTA EL PERIODO DE METZ .. pág. 6
II.- DESDE EL PERIODO DE METZ HASTA SU EPISCOPADO EN LA DIOCESIS DE CONDOM ..... pág. 26
III.- PRECEPTOR REAL ..... pág. 51
IV.- OBISPO DE MEAUX ..... pág. 64

CAPITULO SEGUNDO.- OBRA DE BOSSUET ..... pág. 101

1.- OBRA RELIGIOSA ..... pág. 102

A) OBRA ORATORIA ..... pág. 102
B) OBRA MORAL ..... pág. 115
C) OBRA ESPIRITUAL ..... pág. 118
D) OBRA DOCTRINAL ..... pág. 123
E) DIVERSAS OPINIONES EMITIDAS SOBRE LA OBRA RELIGIOSA DE BOSSUET ..... pág. 129

II.- OBRA HISTORICA ..... pág. 148

III.- OBRA POLITICA ..... pág. 156

CAPITULO TERCERO.- OBRA HISTORIOGRAFICA DE BOSSUET ... pág. 171

I.- EL DISCURSO SOBRE LA HISTORIA UNIVERSAL ..... pág. 173

II.- LA HISTORIA DE LAS VARIACIONES DE LAS IGLESIAS PROTESTANTES ..... pág. 216

CAPITULO CUARTO.- OBRA POLITICA ..... pág. 241
I.- CUESTIONES PRELIMINARES ..... pág. 243

II.- BREVE APUNTE HISTORICO SOBRE LA GENESIS DE LA "POLITICA SACADA DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS" . pág. 254

III.- ASPECTOS FUNDAMENTALES DE LA OBRA POLITICA ... pág. 267

1.- LA DOCTRINA DEL PODER EN BOSSUET Y SU RELACION CON EL IUSNATURALISMO Y EL ABSOLUTISMO ..... pág. 269

1.- EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD ..... pág. 269

2.- EL FUNDAMENTO DEL PODER ..... pág. 280
- Principales posiciones doctrinales ..... pág. 281
- Concepto de soberanía ..... pág. 296
- Doctrina de Jurieu ..... pág. 299
- Doctrina de Bossuet ..... pág. 303
- Doctrinas sostenidas por los contemporáneos a Bossuet ..... pág. 321

3.- EL DERECHO DIVINO ..... pág. 332
- Posición de la Escuela española. Refutación de la teoría del derecho divino ..... pág. 340

4.- LIMITES DEL PODER ..... pág. 352
- Doctrina de Jurieu ..... pág. 352
- Doctrina de Bossuet ..... pág. 354

5.- PERDIDA DEL PODER ..... pág. 361
- El derecho de resistencia ..... pág. 362
- Pérdida del poder por el consentimiento voluntario de su titular ..... pág. 388
- Supresión del poder a su detentador por parte del pueblo ..... pág. 391
- El derecho de conquista ..... pág. 392

2.- LA AUTORIDAD: ORIGEN, NATURALEZA Y CARACTERES DE LA AUTORIDAD REAL ..... pág. 394

1.- ORIGEN Y NATURALEZA DE LA AUTORIDAD REAL . pág. 398

2.- CARACTERES DE LA AUTORIDAD REAL ..... pág. 400
- Carácter sagrado de la autoridad real .... pág. 400
- Carácter paternal de la autoridad real ... pág. 404
- Carácter absoluto de la autoridad real ... pág. 407
- Distinción entre el poder absoluto y el poder arbitrario ..... pág. 412
- Carácter racional de la autoridad real ... pág. 418

3.- DEBERES DE LOS SUBDITOS HACIA EL PRINCIPE, ESTABLECIDOS EN LOS POSTULADOS ANTERIORES .... pág. 427

CONCLUSIONES ..... pág. 465

BIBLIOGRAFIA ..... pág. 486

INDICE ..... pág. 501