

Para un análisis de los antecedentes del pensamiento liberal

por Javier Bonilla Saus

En este trabajo, fundamentalmente destinado al análisis de los antecedentes filosóficos y políticos del pensamiento liberal, postularemos como punto de partida que, a partir de los siglos XIV y XV, el movimiento renacentista y uno de sus correlatos filosóficos inmediatos, el humanismo, fueron el inicio de una transformación radical del pensamiento político de Occidente. Esta transformación es, a su vez, el resultado de un largo proceso de reelaboraciones del pensamiento filosófico del mundo grecolatino y del desarrollo de la doctrina cristiana en una Europa que, además, pugnaba desde el siglo V por conciliar sus raíces romanas con el aporte germánico.

En efecto, se trata de la larga evolución teórica que, arrancando de la crisis de la ciudad-estado, a través de la expansión del estoicismo y de la fusión del cristianismo con el derecho natural, consolidó las ideas políticas de la Edad Media hacia el siglo XII. A partir de fines del siglo XV esa evolución sufrió una aceleración notable. Durante los siglos XVI y XVII, estas transformaciones se vieron reflejadas en la aparición de los elementos teóricos fundamentales de una nueva y revolucionaria concepción política que comenzó a expandirse, primero gradualmente y luego de manera arrolladora por Europa: *el liberalismo*.

La complejidad de este proceso y las peculiaridades de esta nueva doctrina política que caracterizaría la emergencia de la modernidad política en Europa han sido reiteradamente destacadas por diversos autores. En este trabajo aspiramos a rastrear la evolución de algunos conceptos fundamentales del proceso de constitución del pensamiento liberal. Analizamos algunos principios básicos del pensamiento político medieval y de las corrientes teóri-

El autor. Economista y sociólogo (universidades de París VIII y París X). Catedrático de Políticas Públicas y coordinador académico de la carrera de Estudios Internacionales de la Universidad ORT de Montevideo.

cas que, al final de la Edad Media y durante el Renacimiento, parecen impulsar con mayor fuerza el proceso de reconceptualización de la política. Es el caso de las obras de Lutero, Bodino o Grocio, que preparan la emergencia de los textos de Thomas Hobbes y de los ya clara y abiertamente liberales *Two Treatises on Civil Government* de John Locke.

I. Del Renacimiento al Siglo de la Autoridad

A mediados del siglo XV, la emergencia del Estado Moderno, primero absolutista¹ pero luego también rápidamente nacional,² comenzó a requerir una revisión teórica y el fraguado de nuevos conceptos (o bien de nuevos contenidos para viejos conceptos) que fuesen adecuando la reflexión filosófica y política a unos tiempos históricos que, a la postre, serían portadores de los cambios más rápidos y radicales que Occidente había conocido hasta la fecha.

Los siglos XV y XVI parecen ser el momento en el que se generó la *bisagra* ideológica mediante la cual se llevó a cabo el mencionado proceso de transformación. Como eje de esa *bisagra* ideológica, es necesario señalar la transformación del lugar y del papel de la religión en la Iglesia de Occidente y la

¹ La historia ha aceptado tradicionalmente como indicador del afianzamiento de las tendencias nacionales de las monarquías absolutistas en formación los reinados de Carlos VII y Luis XI en Francia, la conjunción de Castilla y Aragón mediante el casamiento de Isabel y Fernando, en España, y el reinado de los dos primeros Tudor en Inglaterra. Tomamos estas referencias como inicio del tránsito hacia la modernidad en la medida en que, en los tres ejemplos, parecen hacerse presentes los elementos fundamentales del proceso de consolidación de la monarquía absoluta: la eliminación por parte del rey de todo gran señor feudal con ambiciones regias viables (en Francia, la muerte del último de estos señores, Carlos el Temerario, duque de Borgoña, data de 1477 y coincide con la consolidación del proyecto de la monarquía «nacional» en la figura de Luis XI), la formación del primer ejército permanente en Europa (organizado por Carlos VII de Francia en 1445), una primera formalización de la recaudación tributaria centralizada (también coincide con Carlos VII y su apropiación como prerrogativa real permanente de la recolección de impuestos excepcionalmente autorizados por los Estados generales durante la guerra de Cien Años) y el inicio del crecimiento de una burocracia estable de funcionarios reales que se hace evidente a partir de Colbert.

² La idea de *patria* es bastante anterior a la emergencia de las tendencias absolutistas. Es así que no sólo puede rastrearse la existencia de una idea de *nación* desde los bárbaros, sino que, ya en el siglo X, el término *patrie*, cuya vinculación etimológica con *pater* es evidente, aparece referido a la unidad territorial diocesana y no a una unidad de carácter político. Las luchas feudales posteriores a las cruzadas y en especial el fin de la guerra de Cien Años incorporarán ya elementos «nacionales». Lo que en realidad será novedoso es la convergencia de la idea nacional con la idea estatal a partir de cierto grado de consolidación de las monarquías absolutas. (Cf. Jean Lejeune: «Liège et son pays, la naissance d'une patrie», en Jean Touchard: *Historia de las ideas políticas*, México: Rei, 1990, pp. 178 ss.).

correspondiente reformulación de lo profano que ello arrastraría. La Reforma protestante (y posteriormente, a su manera, la Contrarreforma) significaron el punto culminante de este proceso, puesto que llevaron hasta su clímax una serie de cuestionamientos del poder político del catolicismo y del Papado que se venían reiterando desde fines del siglo XIV en las sociedades europeas.

En efecto, los grandes conflictos políticos del siglo XVI se organizaron en torno a las disputas religiosas, ello con tal intensidad que muchas veces comprometió severamente la continuidad institucional, política e incluso cultural de algunos países europeos. En especial en Francia y en Escocia, la Reforma protestante avanzó poderosamente, si bien las fuerzas de la nueva religión reformada estaban lejos de predominar sobre el catolicismo. Allí se generó una suerte de *empate político* altamente peligroso para la estabilidad de las monarquías, que a lo largo del siglo XVI debieron luchar denodadamente para, finalmente, salir fortalecidas de las guerras de religión en el siglo XVII. En otros países como Inglaterra, España o los Países Bajos, también la situación política se deterioró de manera notoria, aunque en ellos el predominio más claro de alguno de los bandos religiosos hizo que los conflictos no tuvieran el dramatismo que habían adquirido en Francia o en Escocia.

El cuestionamiento de la Iglesia Católica y las luchas políticas que lo acompañaban eran también síntomas de la complejidad de las transformaciones sociales en marcha. Como se ha señalado, no resulta novedoso vincular la emergencia del protestantismo con las transformaciones económicas que acompañan el nacimiento del capitalismo y, por lo menos en el caso de Francia, la expansión de la Reforma con los sentimientos de resistencia a la autoridad eclesiástica, a la centralización y fortalecimiento del poder real, al establecimiento de una monarquía cada vez más nacional y al debilitamiento inevitable de los particularismos regionales tradicionales.

Quien examina el panorama de ese período histórico europeo no deja de sorprenderse ante la enorme fluidez de los cambios económicos, políticos y sociales en curso: a la revolución económica que el auge comercial y las sucesivas crisis del feudalismo habían desencadenado, se sumaban la revisión filosófica detonada por el Renacimiento y el Humanismo, el surgimiento del racionalismo y la incipiente mentalidad científica, el auge de monarquías cada vez más pujantes, el descubrimiento de América y sus efectos posteriores, etcétera. Un enfoque general de esta enorme transformación de las sociedades europeas no corresponde en este trabajo; por ello, nos limitaremos al análisis de las transformaciones del pensamiento específicamente político de la época y reduciremos al máximo las referencias históricas, filosóficas o religiosas en general.

En todo caso, se hace necesario explorar cómo se presentaron el pensamiento teológico y político y la situación política de la Iglesia en los albores de

los tiempos modernos en Europa. Dadas las características del período, es comprensible que estas cuestiones no fueran, todavía, específicamente *políticas*. Se trata de análisis, posiciones y disputas que discurrían aún en el terreno de la teología, puesto que se hallaban íntimamente entrelazadas con la problemática religiosa omnipresente, con las transformaciones del pensamiento filosófico en vías de emancipación y con el nacimiento de la mentalidad científica moderna. Sería en el seno de estas grandes disputas y núcleos temáticos donde arraigarían los orígenes del pensamiento liberal.

II. Las líneas de transformación del pensamiento político occidental

Los estudios de orientación económica han insistido, alternativamente, en el carácter determinante de la expansión comercial europea en las transformaciones del ciclo demográfico de la población o en la trascendencia del activismo económico de la monarquía absolutista naciente.³ Los trabajos de corte marxista, por ejemplo, tienden, con mayor o menor éxito, a centrar las causas últimas de las transformaciones del pensamiento político en factores «determinantes» de diversa índole económica. Algunos explican el tránsito del feudalismo al capitalismo sobre la base de las transformaciones tecnológicas de la estructura agraria de la Baja Edad Media; otros, los llamados *circulacionistas*, ven en el desarrollo del comercio la clave de dicho tránsito, mientras que otros autores marxistas privilegian como explicativas las transformaciones sociales vinculadas al crecimiento de las ciudades, el desarrollo de la burguesía o la transformación de los hábitos de consumo de las clases nobles.

Desde las ciencias políticas y jurídicas se pretende, en cambio, advertir en la derrota de los grandes señores feudales, en el proceso de centralización del poder de la monarquía y en la estructuración de los primeros aparatos estatales la razón determinante de los cambios acaecidos en el seno de un pensamiento filosófico y político que no tuvo más remedio que adecuar sus dispositivos teóricos a una realidad que se imponía históricamente. Desde la perspectiva de la Historia propiamente dicha, pueden mencionarse trabajos que, partiendo de una óptica a veces menos general y macroscópica que los anteriores, buscan la explicación del gran impulso transformador de la época en áreas, regiones o procesos históricos específicos de trascendencia inicialmente reducida, pero que, en última instancia, terminaron

³ Véase un buen resumen de la problemática en Douglas C. North: *Estructura y cambio en la historia económica*, Madrid: Alianza, 1984.

impactando a escala mayor y poniendo en marcha transformaciones históricas de magnitud universal.⁴

En nuestro caso, manteniéndonos en el terreno del análisis del pensamiento político, nos hemos limitado a identificar cuatro grandes ejes ideológicos a partir de los cuales parecen desprenderse las transformaciones posteriores del pensamiento político occidental y su evolución hacia la modernidad y el futuro planteo liberal. Sin embargo, estos cuatro grandes ejes ideológicos de transformación no pueden ser imaginados (si no es a efectos meramente analíticos) como simples *fuentes* o *raíces* del pensamiento político moderno y del futuro liberalismo.

En primer término, porque, aunque el pensamiento liberal proporcionaría, con el tiempo, el núcleo conceptual sólido de la concepción política de la modernidad, no es menos cierto que el universo de la política moderna resulta ser mucho más amplio que el ámbito estricto del liberalismo propiamente dicho.

En segundo lugar, en lo relativo al liberalismo, las metáforas de las *fuentes* o *raíces* resultan ser problemáticas. Dichas metáforas aluden a supuestos (continuidad y homogeneidad del proceso de transformación aludido, desarrollo relativamente lineal del tiempo, presencia del resultado final *en potencia* en el momento de inicio del proceso, etcétera) que inducen la falsa idea de una continuidad ideológica perfecta entre el origen del proceso de transformación del pensamiento occidental de los siglos XIV a XVI y el pensamiento liberal posterior.

En tercer lugar, tampoco es legítimo aplicar indiscriminadamente la denominación de *fuentes* del pensamiento liberal posterior a todos y cada uno de nuestros cuatro ejes de transformación del pensamiento de la época, ya que presentan diferencias importantes entre ellos. En efecto, dada su dispar naturaleza teórica, cada uno de estos ejes tiene características diversas. Así, por ejemplo, los aportes ideológicos del luteranismo no parecen ser una *fuerza* ideológica directa del liberalismo porque, *stricto sensu*, solo se trata del surgimiento de elementos de corte puramente religioso cuyo efecto transformador fundamental se dio, en primer término, en el seno del pensamiento teológico. En otros ejemplos, como es el caso del jusnaturalismo, es primordialmente el razonamiento jurídico el que registra los efectos transformadores de los nuevos discursos. En pocas palabras, aunque también existen nuevos discursos

⁴ Para señalar un clásico en la materia, recordemos el trabajo de Henri Pirenne, que data de 1939, en el cual se defiende la tesis de que el «cerramiento» del Mediterráneo por el islam y la posterior caída de Constantinopla, en 1453, bloquean el comercio europeo en dicho mar y obligan a Occidente a lanzarse a la conquista del Atlántico, poniendo así en marcha todo el proceso de tránsito a la modernidad. Véase *Mohammed and Charlemagne*, Londres: Allen & Unwin, 1939.

específicamente políticos (como aquellos justificadores del gobierno mixto y de la monarquía electiva) que pueden ser rastreados entre las cuatro líneas de transformación ideológica que hemos seleccionado, es necesario abandonar la tentación de reconstruir un *linaje* teórico de dudosa linealidad.

Por todo ello, parece necesario optar por una manera distinta de rastrear el impacto de estos cambios teóricos en el pensamiento político occidental: se trata de imaginar alguna metáfora más adecuada que la de *fuentes* o *raíces*. Para ello, proponemos echar mano a una analogía proveniente de la genética. Intentamos imaginar un proceso que, reconstruido retrospectivamente, se iniciaría con la emergencia totalmente asistemática de una gran cantidad de *materiales* ideológicos de origen diverso que, en una reordenación posterior, daría lugar a la compaginación y el establecimiento de un producto ideológico *genéticamente* novedoso, dotado de un código propio relativamente estable y reproducible: el pensamiento liberal.⁵

Desde esta perspectiva, en los cuatro ejes elegidos para rastrear el surgimiento del liberalismo se pueden encontrar *materiales* ideológicos que vienen a transformar una problemática hasta entonces tradicional o, a la inversa, proposiciones más bien tradicionales pero que se enfrentan a una cuestión estrictamente inédita. En otros casos, se trata de relecturas o actualizaciones de cuestiones religiosas, filosóficas o políticas cuya renovación implica transformaciones de envergadura en el nuevo contexto teórico en que serán reutilizadas. Por último nos encontramos, a veces, ante polémicas que constituyen una mezcla realmente original de elementos discursivos tradicionales con nuevas elaboraciones teóricas.

En consecuencia, la tesis que sostendremos es que el surgimiento del pensamiento político moderno y del dispositivo liberal posterior será el resultado de transformaciones paulatinas que se inician mediante la producción de elementos ideológicos diversos e inconexos (como los aportados por la Reforma protestante o el reflatamiento del constitucionalismo medieval), continúan a través de los trabajos de Bodino y Grocio (en los que se ensayarán las primeras sistematizaciones de los nuevos elementos generados a partir de fines del siglo XIV) y culminan cuando, a partir de estas sistematizaciones parciales, se esboza una nueva doctrina política e ideológica, sólo parcialmente articulada, hacia mediados del siglo XVII, en algún momento de difícil determinación entre la aparición de las obras de Hobbes y Locke.

⁵ Será necesario recalcar desde el inicio que no será posible hablar de *un* liberalismo. Al respecto sólo reconoceremos la existencia de una suerte de «código teórico» común, relativamente estable, que tendrá una primera formulación en la obra de Locke y que a posteriori dará lugar a los múltiples liberalismos que se desarrollarán a lo largo de las sucesivas etapas de la modernidad política universal.

1. La teoría luterana de los dos reinos

La influencia de la obra de Lutero en el proceso de transformación del pensamiento político occidental suele relacionarse con dos elementos fundamentales: La idea de la inviolabilidad de la conciencia y la teoría de la obediencia pasiva. En especial, los analistas han destacado la importancia de la segunda, que tanto en este autor como en Calvino sería la doctrina oficial de las iglesias reformadas para regular las relaciones de los nuevos creyentes con las autoridades políticas existentes.

Como veremos, esta doctrina fue un punto importante en la evolución del pensamiento protestante pero, rápidamente, la radicalización de la situación política europea obligó a una revisión profunda de sus supuestos. Sin embargo, en nuestra opinión, el aporte de Lutero fue decisivo con la formulación de la llamada *teoría de los dos reinos*. En efecto, esta teoría estableció las primeras bases conceptuales para una formulación moderna de la separación de la esfera de lo profano y la esfera de lo religioso. Cabe destacar que en dicha separación desempeñó un papel clave la noción de religiosidad concebida como experiencia íntima del creyente y, por lo tanto, como una instancia *inviolable* por autoridad alguna. Esta religión íntima visualizada por Lutero se oponía frontalmente a la religión concebida como pertenencia a un orden social fatal y autoritario que practicaba el catolicismo desde hacía siglos; era el primer paso (necesario pero seguramente insuficiente) para la emergencia del individualismo que caracterizaría a la modernidad occidental.

La *christianitas*⁶ de la Alta Edad Media era una idea según la cual las *dos espadas* (tanto la referida a los asuntos divinos como la que se ocupaba de

⁶ El proceso por el cual se define este concepto de *christianitas* es largo y complejo. Muy posiblemente el carácter «binario» de estas representaciones tenga sus orígenes en san Agustín y su *Civitas Dei* (413-426 d. C.). Las *dos ciudades* agustinianas, Jerusalén y Babilonia, constituyen una metáfora que, con sentidos cambiantes, puede ser rastreada en Occidente a lo largo de diez siglos. En san Agustín, el sentido original de la distinción entre Jerusalén («visión de Dios») y Babilonia («confusión») es bastante claro: En la primera, los ciudadanos utilizan a Dios para gozar del mundo. La misión de la Iglesia es construir la primera, mientras que Roma (que «por sus pecados» acaba de ser arrasada por Alarico tres años antes de que san Agustín inicie la redacción de la *Civitas Dei*) es la encarnación de Babilonia, porque allí se han desinteresado de la verdad y toleran todo tipo de sectas y religiones. Más adelante, la teoría agustiniana de las *dos ciudades* será reutilizada durante la Edad Media para justificar la necesaria preeminencia del poder espiritual sobre el temporal, y no pocos autores tenderán a identificar a la Iglesia con Jerusalén y al poder político con la corrupta Babilonia. Con el renacimiento carolingio y el posterior auge intelectual del siglo XII, la metáfora agustiniana volverá a transformarse. «A partir del momento en que no sólo todos los hombres, sino también hasta los emperadores, con alguna excepción, fueron católicos, me parece que escribí la historia no de dos ciudades sino, por así decirlo, de una sola ciudad, que yo llamo La Iglesia», escribe Otón de Freysing restableciendo un dispositivo unitario

los problemas seculares) debían estar en manos de la Iglesia. Aunque se entendía que en el seno de la Iglesia universal existían dos órdenes, el eclesiástico y el laico, estos órdenes no constituían reinos distintos, dadas la unicidad y universalidad de la Iglesia y la similitud de los métodos de gobierno aplicables para uno u otro orden. En especial, la *espada* era el método de gobierno aplicable tanto en materia terrenal como en cuestiones del alma. En la práctica, las diferencias entre los dos órdenes eran constatables únicamente por el hecho de que el pontífice encargaba o delegaba a los príncipes cristianos la gestión del orden temporal, mientras que no hacía lo mismo con la administración de los asuntos de orden espiritual o divino.

Lutero procedió a una revisión completa de esta concepción de la cristiandad. Fue en esa revisión donde tuvieron asidero algunas de las críticas más conocidas del autor a la Iglesia Católica y al Papado. Para él, los hombres se dividían en dos clases fundamentales: «los que pertenecen al reino de Dios y los otros al reino del mundo».⁷ De inspiración agustiniana, esta división de la humanidad entiende que la Iglesia es la asamblea de todos los creyentes en Cristo que existen sobre la tierra y adjudica la pertenencia al reino de Dios a los cristianos, mientras que «al reino del mundo o bajo la ley, pertenecen todos los que no son cristianos».⁸ Con esta escueta formulación quedaba constituida la que sería llamada *teoría luterana de los dos reinos*. Sus principales innovaciones fueron fundamentalmente dos, que implicaban una transformación radical de la cosmogonía heredada de la Edad Media.

En primer lugar, la idea tradicional de *christianitas* fue reemplazada en la obra de Lutero por una noción más universal, pero más difusa, que incluía a «los hijos de Adán y a todos los hombres».⁹ En segundo lugar, dentro de esta definición universal que incorporaba a *todos* los hombres, quedaba perfectamente establecida la existencia de dos *reinos* diferentes (y no ya dos órdenes

para la *christianitas* que ahora comenzará a subdividirse, internamente, en las *dos espadas* (la espiritual y la temporal). En un mismo sentido se pronuncian Hugo de Saint Victor y Bernardo de Claraval durante el período (véanse Jacques Le Goff: *Los intelectuales en la Edad Media*, México: Gedisa, 1987, p. 31; Jean Jolivet: *La filosofía medieval en Occidente*, México: Siglo XXI, 1974, pp. 25 ss. y 138 ss.). Este es el dispositivo que heredará Lutero de la tradición católica y que le servirá como materia prima para su teoría de los *dos reinos*.

⁷ Martín Lutero: «Sobre la autoridad secular», en *Escritos políticos*, Madrid: Tecnos, 1990, p. 28.

⁸ *Ibidem*, p. 30.

⁹ Sería necesario rastrear, en su momento, la importancia que tuvo el impacto de la expansión europea hacia el África, el Asia y América, y la necesidad de evolucionar de una concepción meramente binaria, en la que el Universo se encuentra poblado de *cristianos* e *infieles*, hacia una teorización —si se quiere, más plural— que permita explicar el problema de la naturaleza de esa multiplicidad de pueblos y de *hombres* que irrumpe en la historia europea como efecto de los grandes descubrimientos y que debe ser integrada al dispositivo teológico occidental.

dentro del cristianismo): uno destinado «a los que creen rectamente en Cristo y están bajo él» y el otro destinado a «todos los que no son cristianos».¹⁰ Consecuentemente, para cada uno de estos *reinos*, «los métodos de gobierno» habrían de ser radicalmente distintos.¹¹

Hay, en el fondo, un esfuerzo de refundación de la concepción religiosa de Occidente. Por un lado, se afirma la existencia de una *unidad* de los hijos de Adán que engloba tanto a creyentes como a no creyentes; por el otro, se señala la existencia de dos realidades diferentes cuyas respectivas formas de gobierno son radicalmente distintas pero que, ambas, son necesarias en el mundo. La solución propuesta consiste entonces en la aceptación de las realidades no cristianas y, simultáneamente, en su separación del mundo específicamente cristiano.¹²

Esta separación no es difícil de concebir, puesto que, para Lutero, aquellos que están en el reino de Dios no requieren «ninguna espada ni derecho secular. Si todo el mundo fuese cristiano, es decir, si todos fueran verdaderos creyentes, no serían necesarios ni útiles los príncipes, ni los reyes, ni los señores, ni la espada, ni el derecho».¹³ En cambio, «ya que son pocos los que creen y una parte aún más pequeña es la que se comporta cristianamente, no resistiendo al mal ni haciendo ellos mismos el mal, Dios ha establecido para aquellos otro gobierno distinto fuera del orden cristiano y del reino de Dios y los ha sometido a la espada para que, aunque quisieran, no puedan llevar a cabo sus maldades».¹⁴

Fundada esta radical separación entre ambos reinos, Lutero procedió a construir el razonamiento por el cual los cristianos, los verdaderos creyentes, debían, independientemente de su autonomía con respecto al reino de la espada, aceptar someterse gustosamente a ella. Las razones de este

¹⁰ Lutero: o. cit., pp. 28 y 30.

¹¹ «Dios ha establecido dos clases de gobierno entre los hombres: uno espiritual, por la palabra y sin la espada, por el que los hombres se hacen justos y piadosos a fin de obtener con esa justicia la vida eterna. El otro es el gobierno secular por la espada, que obliga a ser buenos y justos ante el mundo a aquellos que quieren hacerse justos y piadosos para la vida eterna». Martín Lutero: «Si los hombres de armas también pueden estar en gracia», en *Escritos políticos*, o. cit., pp. 134-135.

¹² «Es preciso, por tanto, distinguir con cuidado ambos regímenes y dejar que existan ambos: uno hace piadosos, y el otro, que crea la paz exterior e impide las malas obras. En el mundo no es suficiente el uno sin el otro». *Ibíd.*, p. 31.

¹³ *Ibíd.*, p. 28. Una consecuencia indirecta de esta idea de que los creyentes justos son capaces de gobernarse por sí solos y que, en el orden divino, sólo se puede gobernar por la palabra es la postura luterana que propone la supresión de la jerarquía eclesiástica y el reemplazo de la figura sacerdotal investida de «autoridad» por la de un cargo de «servicio a los cristianos».

¹⁴ *Ibíd.*, p. 30.

sometimiento ante el poder político estarían en «el amor al prójimo». En efecto, la relación entre los verdaderos cristianos y la autoridad de la espada se entendía por el principio de ese amor que todo cristiano debe a su semejante. Aceptar la autoridad, servirla, e incluso ejercerla, era para Lutero una forma de amor cristiano hacia el prójimo, especialmente hacia quien no atinaba a encontrar la vía de salvación puesto que para él estaba destinado el reino de la espada y de la autoridad.

Aunque el *reino del mundo* de Lutero no se reduce a la autoridad política ni se dirige prioritariamente a ésta, lo cierto es que, al replantear la cuestión de la unicidad del mundo —y no ya de la Cristiandad—, el autor produciría uno de los elementos decisivos para el desarrollo posterior¹⁵ del pensamiento político occidental: la idea de la posibilidad y la necesidad de fundar el reino de la autoridad política de manera distinta que el de la religión. Aquel debía encontrar su origen en *otro lugar* que la voluntad divina, la autoridad eclesiástica o sus derivaciones. La abierta separación del poder político y del eclesiástico, de la corona y de la mitra, que la iconografía de Hobbes, cien años más tarde, pretendería reunir en las todopoderosas manos de un multitudinario Leviatán, simultáneamente dotado de una espada y de un báculo, tiene evidentemente este trasfondo luterano.

2. De la obediencia pasiva a la readecuación del constitucionalismo medieval y el derecho de resistencia

La obra de Lutero no solamente significó la aportación de la teoría de los dos reinos y un primer paso en el camino de la autonomía de la esfera de la política secular; significaba también, como corolario, que la autoridad gobernante carecía de toda competencia para tratar los asuntos de la fe.¹⁶

Evidentemente, la formulación luterana induce el surgimiento de la problemática de las relaciones entre las dos instancias ahora separadas; mientras las *dos espadas* estuvieron en manos eclesiásticas, o cuando la espada

¹⁵ Ello no significa olvidar que después de Lutero surgieron doctrinas que tendían a replantear una concepción unitaria y por ello asfixiante para el poder político. Es, por ejemplo, el caso de los desarrollos políticos elaborados por los jesuitas y los calvinistas, que en última instancia siempre arguyeron por la primacía de la autoridad espiritual, por la dependencia directa de las iglesias nacionales de las autoridades eclesiásticas (supranacionales o no) y por la utilización de la autoridad política para apoyar los juicios de la autoridad eclesiástica, de manera tal que el gobierno secular haga suyos e imponga los principios de la ortodoxia y de la disciplina moral.

¹⁶ Véase Martín Lutero: «Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia», en *Escritos políticos*, o. cit., pp. 21-66.

secular era meramente una delegación del pontífice a los príncipes, la cuestión de las relaciones entre los respectivos gobiernos de las dos espadas era un problema retórico, puesto que la cabeza era siempre *una*: eclesiástica y de origen divino. Pero si se admite la existencia de dos reinos distintos, con lógicas, formas y objetivos de gobierno diferentes, entonces hay que abordar y resolver la cuestión de sus relaciones.

Si la autoridad política carece de competencia en los asuntos íntimos del hombre, en principio no debería ser un tema problemático el de la relación entre el cristiano y la autoridad. Pero Lutero entendía ya perfectamente que, en la Europa del siglo XVI, la cuestión de que la autoridad secular traspasase sus límites y se adentrara en asuntos no profanos nada tenía de retórica.¹⁷ Ante esta eventualidad y la injusticia que ello implica, Lutero recomendaría siempre «la obediencia pasiva» al buen cristiano.¹⁸ Lo mismo haría el calvinismo ginebrino en sus definiciones iniciales. Pero los calvinistas, a diferencia del luteranismo que rápidamente encontró autoridades políticas adeptas a su causa en Alemania, hubieron de enfrentarse con reyes y príncipes apegados al catolicismo, especialmente en Escocia y Francia, que desatarían medidas violentas contra ellos, con lo que pronto comprobarían las notorias limitaciones de la teoría de la obediencia pasiva.

El abandono de esta doctrina se llevó a cabo, fundamentalmente, en el seno del calvinismo y ello sucedió por la vía de un viraje práctico consistente en la introducción de una serie de modificaciones doctrinarias y en la incorporación de elementos ideológicos pertenecientes al constitucionalismo medieval tradicional. El ejemplo clásico de este proceso de transformación de la doctrina calvinista puede ser rastreado en Escocia, donde la monarquía católica atacó duramente a los calvinistas.¹⁹ A la crítica específicamente religiosa

¹⁷ Resulta sintomático que Lutero no vea la posibilidad inversa; es decir, que la autoridad religiosa, aun la recientemente reformada, desborde sobre el ámbito de lo profano y de la autoridad política. Esa es la tentación calvinista y su tendencia a la *teocracia*, de la cual Ginebra será un ejemplo. Incluso desde esta perspectiva se explican experiencias políticas mucho más modernas, poderosamente influidas por el calvinismo, como el republicanismo radical de Ámsterdam en la época de Spinoza.

¹⁸ Más tarde, cuando el luteranismo empezó a ganar adeptos entre la gran nobleza y los príncipes alemanes, Lutero hubo de pronunciarse sobre el derecho de algunos príncipes a resistir las órdenes del emperador. Su primera postura, radicalmente opuesta a todo tipo de resistencia, se transformó y comenzó a admitir la posibilidad de la resistencia activa de aquellas personas que tienen funciones de autoridad, siempre que su acción esté fundada en el restablecimiento del orden divino.

¹⁹ «Porque ahora la cantinela común de todos los hombres es ‘debemos obedecer a nuestros reyes, tanto si son buenos como si son malos, pues Dios lo ha ordenado así’. Pero horrible ha de ser la venganza que caerá sobre tales blasfemos del santo nombre y ordenanza de Dios. Pues no es menos blasfemia decir que Dios ha mandado que se obedezca a los reyes

que apuntaba a poner en marcha el derecho de resistencia, vinieron a sumarse elementos de origen medieval, de corte secular, cuya importancia política práctica fue decisiva, en la medida en que se combinaron con el abandono de la doctrina de la obediencia pasiva por parte de los protestantes.

En efecto, desde muy atrás en la Alta Edad Media, las poblaciones germánicas sostenían la idea de que el derecho pertenecía a las comunidades y que el ámbito de su vigencia era el espacio social de la comunidad, independientemente de toda referencia espacial o territorial. La paz del pueblo se concebía como una suerte de propiedad comunitaria y, en virtud de ello, todo transgresor o criminal debía ser castigado en nombre de la comunidad misma: o bien mediante su expulsión, o bien mediante la imposición de compensaciones adecuadas a los lesionados a fin de conservar la paz comunitaria. Esta concepción del derecho comunitario (que es común en los pueblos seminómades de escaso desarrollo social y sin fuertes lazos con la tierra) era, desde luego, un derecho de carácter consuetudinario y de transmisión oral que el grupo transportaba consigo fuese adonde fuese.

Hacia los siglos VI y VII, cuando la movilidad geográfica de godos, ostrogodos, visigodos y francos disminuyó, comenzaron a aparecer los que la historiografía llamaría *códigos bárbaros*. Es decir, una primera tentativa de formalización de las costumbres bárbaras, redactada en latín, destinada a hacerlas inteligibles para las poblaciones de origen romano que, conviviendo con los bárbaros, aún se regían por las normas escritas del imperio. Sin embargo, las condiciones para la vigencia de un ordenamiento jurídico común a las poblaciones de origen romano y de origen germánico tardaron mucho en consolidarse. Había incompatibilidad entre un derecho como el germánico, concebido como un atributo de las personas integrantes de una comunidad, y un derecho como el romano, que se fundaba en la competencia de la autoridad sobre determinado territorio. Recién a mediados del siglo VII hay indicios de la existencia de un ordenamiento jurídico común para todos los súbditos en el reino visigodo de España y, hacia principios del siglo IX, en el Imperio Franco comenzaron a aplicarse normas basadas en un derecho territorial, mientras se abandonaban paulatinamente las prácticas derivadas del derecho de las comunidades.

No obstante, la diversidad de normas jurídicas persistiría por siglos y la única transformación importante durante la Alta Edad Media sería la paulatina *territorialización* del derecho de base comunitaria y la aparición de un derecho privado de base territorial exclusivamente local. En lo referente al derecho externo a la comunidad (es decir, el derecho de los señores sobre las

cuando ordenan la impiedad, que decir que Dios es, en su precepto, autor y mantenedor de toda iniquidad». John Knox, citado por G. H. Sabine: *Historia de la teoría política*, México: FCE, 1987, p. 276.

poblaciones y comunidades sometidas), este adquirió base territorial, desde un principio, en la medida en que estaba basado en la conquista.

La cuestión era que, tanto para un ordenamiento como para el otro, la Edad Media concebía que el derecho formaba parte de la *naturaleza de las cosas* y se confundía con la costumbre y los usos, a veces inmemoriales, en sociedades elementales y prácticamente estáticas. Y aunque no es posible sostener que el derecho medieval se generara solamente en la vida de las poblaciones, no es menos cierto que resultaba inconcebible un derecho, simultáneamente legítimo y operacional, que tuviese una fuente de legitimidad exterior al *estado de cosas* existente.

En materia política y siguiendo la tradición del derecho de las comunidades germánicas, se publicaban las capitulares de los reyes merovingios, todas ellas fundándose en la consulta a «nuestros hombres principales», a «obispos y nobles» o a «todo nuestro pueblo».²⁰ El propio Carlomagno decretó y ordenó «con el consentimiento de todos los fieles de la Iglesia Cristiana», y de allí en adelante se consolidó la creencia de que el derecho es algo que pertenece al pueblo, por lo que su modificación y aplicación por la autoridad requiere de la aprobación y el consentimiento de aquel.

Desde luego que esta creencia no implicaba ninguna idea de representación en el sentido moderno. En realidad, se partía de la base de una suerte de relación orgánica *natural* entre la comunidad, el pueblo o los *estados*, y la autoridad que ejercía el poder y dictaba las normas. Por ende, estaba asegurada una determinada consistencia (si no una identidad) fundamental entre el sentimiento popular y las autoridades en materia normativa. En el proceso de centralización que lentamente se instauró en las estructuras del feudalismo, los reyes, cada vez más poderosos, tomaron en cuenta al principio la opinión de *sus fieles vasallos*, es decir, tanto a los nobles subordinados como a los eclesiásticos, e incluso, a veces, a los simples súbditos, ya que todos ellos, en uno u otro momento, supieron hacer valer por la fuerza sus derechos establecidos.

Lo que es clave para comprender el proceso es que este derecho de la comunidad, que tantas veces se opuso a la voluntad de reyes y grandes nobles feudales, era sobre todo un derecho a que la autoridad *no trastocase el estado de cosas*, aunque no constituyó nunca un ordenamiento jurídico que codificase formalmente derechos en el sentido moderno. El rey no estaba facultado para modificar un orden social basado en *estados* que, además de ancestrales, tenían una sólida justificación religiosa,²¹ por lo que todo hombre

²⁰ Véase *ibídem*, pp.138 y ss.

²¹ «En este mundo unos oran, otros combaten y otros además trabajan»; «[...] desde sus orígenes, el género humano estaba dividido en tres: oradores, labradores y guerreros», según la célebre expresión de Adalberón, canónigo de Metz y obispo de Laon, hacia los

tenía derecho, por ley divina y humana, al trato, el estatus y la posición que sus antepasados habían tenido.

Pero simultáneamente a este respeto del rey al derecho de las comunidades, persistía el hecho evidente de la excepcionalidad (cada vez más marcada) de la preeminencia social del monarca. Esta peculiaridad del título regio sólo se entiende si se recuerda que, después de Carlomagno, se generalizó paulatinamente en Europa la opinión de que los reyes medievales lo eran en función de tres razones diferentes. En primer lugar el rey lo era *por herencia*, por ser el primogénito del monarca anterior; en segundo lugar, el rey lo era por ser «elegido» por los más importantes vasallos y súbditos si se había comprometido a respetar sus derechos establecidos, y, por último, el rey accedía a esa posición por la *gracia de Dios*.

En el pensamiento medieval estas tres dimensiones del mandato regio no fueron visualizadas como contradictorias y coexistieron por largo tiempo. En la medida en que la «elección» nunca pasó de ser una aprobación más o menos explícita de los grandes del reino, de los jefes eclesiásticos y/o de las líneas colaterales del entramado familiar de la nobleza, estos tres principios sobre los que se fundaba el título regio eran de fácil compatibilización en la práctica y sólo resultaron ser problemáticos cuando, por razones circunstanciales, se rompía la continuidad en la línea de la primogenitura o algún heredero resultaba resistido por los grandes nobles o por la autoridad eclesiástica. En la medida en que esta idea y estas prácticas nunca fueron normas formalizadas, subsistieron, con múltiples variantes regionales, en las diferentes doctrinas políticas de la Edad Media hasta el ulterior crecimiento de las monarquías absolutistas. En consecuencia, cuando las monarquías cada vez más fuertes teorizaron sus derechos, la tendencia que comprensiblemente adoptaron fue la de acentuar la dimensión divina del título regio y hereditario, en detrimento del componente «electivo» que también incluía la tradición medieval.

Sin embargo, este componente «electivo» y «popular» de la teoría del poder y del derecho regios recorrió consistentemente toda la Edad Media hasta aparecer, ya al borde del Renacimiento, bastante más formalizado en las obras de autores del siglo XIV y XV como Marsilio de Padua,²² Guillermo

años de 1027-31 aproximadamente. Véase la exposición, ya clásica, del proceso de fundamentación ideológica de los estados feudales u «órdenes» en Georges Duby: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona: Petrel, 1980, pp. 21-31.

²² «El legislador o causa eficiente primera y verdadera de la ley es el pueblo o la totalidad de los ciudadanos (*civium universitatem*) o la parte de más valor (*valentiorum partem*) de aquel». «Defensor Pacis», citado por Sabine, o. cit., p. 223. Leo Strauss («Marsilius of Padua», en Leo Strauss & Joseph Cropsey: *History of Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, pp. 276-295) parece haber advertido con particular

de Occam o Nicolás de Cusa.²³ Aunque estas obras se aplicaron más bien a examinar y poner en cuestión las relaciones entre el papa y los príncipes o entre éstos y la nobleza, su contenido genéricamente cuestionador de la autoridad no pasó desapercibido en el siglo XVI, siglo en el que la concentración del poder en manos de las monarquías nacientes constituyó el rasgo novedoso y predominante.

Por ello, no resulta sorprendente que los calvinistas, ya parcialmente liberados de la doctrina de la obediencia pasiva por la segregación a que los sometían las autoridades, cuando hubieron de enfrentar la persecución de los príncipes católicos, naturalmente recurrieran a esta tradición «democrática feudal» privilegiando la dimensión «electiva» del título regio, por la cual el rey lo era sobre la base del consentimiento de la comunidad y en función de su capacidad de gobernar, simultáneamente, de acuerdo con las normas divinas y con las leyes del derecho positivo. Para los calvinistas, en consecuencia, los derechos del monarca sobre la comunidad no eran absolutos (como lo pretendían cada vez más las monarquías absolutas nacientes), sino que estaban regulados por el derecho consuetudinario, por el derecho natural y por una serie de *pactos* o *contratos* implícitos que constituyeron, en infinidad de casos, el *modus operandi* político en las comunidades de la Alta Edad Media.

Sobre esas bases las iglesias reformadas en general, pero en especial el calvinismo, construirían una verdadera propuesta *contractualista* que se estructuró sobre la idea que los títulos de un gobierno se basaban en la existencia de un *doble pacto*. Un primer contrato establecido entre Dios por un lado, y el rey y el pueblo conjuntamente por el otro, por el cual la comunidad en su conjunto se convertía en iglesia y se comprometía ante Dios. Y, a su vez, un segundo contrato que se establecía entre el rey y el pueblo y que era un contrato específicamente político, en la medida en que obligaba a dos partes seculares (al rey a gobernar con justicia y al pueblo a obedecer) en el seno de la sociedad política que se estaba instaurando.

claridad la «modernidad» del *Defensor Pacis*: «[...] teaching that in every commonwealth, the fundamental political authority is not the government or the ruling part but the human legislator and that the human legislator is the people, the whole body of the citizens. To express this in the language of Rousseau, Marsilius asserts that the only legitimate sovereign is the people but that the sovereign is to be distinguished from the government».

²³ «[...] como por naturaleza todos los hombres son libres, todo principado...por el cual se impide a los súbditos obrar mal y se restringe su libertad para que obren bien por miedo a la pena, solo procede de la concordancia y consentimiento de los súbditos. [...] el verdadero y ordenado poder de uno [...] no puede establecerse sino por la elección y consentimiento de los otros, del mismo modo que la ley se establece también por el consentimiento». «De concordantia catholica», citado por Sabine: o. cit., p. 239.

3. Sobre la monarquía y su legitimidad

Con estos elementos, el protestantismo fue creando, por diversas vías, las condiciones para que apareciesen los primeros cuestionamientos explícitos a esta monarquía que tendió a transformarse rápidamente en absoluta. No fue, sin embargo, un proceso exclusivamente llevado adelante por los protestantes. En primer lugar, debe mencionarse que el desmesurado crecimiento de las monarquías y su práctica política intervencionista se estaban desarrollando sin ningún tipo de justificación ideológica precisa y contra siglos de prácticas políticas medievales. En segundo lugar, aun en el seno de los católicos,²⁴ pronto aparecerían también cuestionamientos al fortalecimiento monárquico.

Dentro de estas coordenadas estalló, hacia la segunda mitad del siglo XVI, la disputa en torno a la cuestión de la monarquía o, más precisamente, en torno a la cuestión de la legitimidad del poder monárquico. En esta disputa cristalizaron las tres posiciones —ya abiertamente políticas, si se quiere— que, en algún sentido, pueden ser calificadas a la vez como características de la coyuntura política (particularmente francesa) de ese momento histórico y, simultáneamente, como manifestaciones *clásicas* del pensamiento político europeo de la época.

Los monarcómanos

Paradójicamente llamada *monarcómana*, destaca, en primer término, la teoría que, basada en los antecedentes medievales señalados, fundamenta el poder real en la comunidad, en la sociedad y, en última instancia, en el pueblo. Para los monarcómanos, la monarquía debía ejercerse de acuerdo a derecho y, en consecuencia, existía la potestad de limitar la autoridad del monarca e incluso la de practicar, en contradicción con la concepción luterana inicial, la insurrección contra el príncipe.

La primera expresión de esta teoría puede ser rastreada en 1550, en *La confesión* de los religiosos de Magdeburgo, buen ejemplo de lo que podríamos llamar un *luteranismo político*. Ante la amenaza del emperador contra

²⁴ Los cuestionamientos provenientes del bando católico tienen una historia compleja que no es posible desarrollar aquí en toda su dimensión. Erasmo de Rotterdam, así como Tomas Moro y su *Utopía*, son ejemplos privilegiados de estos cuestionamientos. En esta corriente se encuentran mezclados, en un primer momento, la tradición del humanismo renacentista (cuyo pensamiento específicamente político es en sí mismo relativamente débil), cargada de pacifismo y defensa de la libertad cristiana, con una vigorosa crítica social del *establishment* basada en un platonismo utópico y, seguramente, poderosamente retrógrado. Más tarde la Contrarreforma desarrollará una teorización crítica específica de las monarquías absolutistas, directamente orientada a la crítica de la monarquía nacional y a la defensa de las prerrogativas del Papado.

esta ciudad, los religiosos aplicaron la excepción luterana que permitía a una autoridad subordinada la sublevación contra la autoridad superior cuando ésta actuaba «contra Dios por inspiración diabólica».²⁵ Este antecedente encontró eco en el terreno calvinista, donde los fieles se encontraban enfrentados, sobre todo en Escocia, al acoso de los príncipes católicos. En 1558, John Knox, reinterpretando la doctrina de la obediencia pasiva, lanzó su *Appellation* «a la nobleza, a los Estados y al pueblo», y llamó a la resistencia contra los príncipes enemigos de la fe.²⁶

En Francia y en los Países Bajos, donde la situación política de los calvinistas también era comprometida, la evolución del pensamiento político fue, no obstante, algo más lenta. En Holanda, la presencia española y la represión desatada por el duque de Alba detonaron una reacción «patriótica» contra la ocupación extranjera que amalgamó la reafirmación protestante, ahora de corte político, contra el catolicismo, la tradición regional contra las costumbres extranjeras e, incluso, las reacciones de los nobles locales articuladas con las sublevaciones populares. En ese contexto, la obediencia al rey de España fue rápidamente asimilada a la sumisión a una tiranía y ello indujo el debilitamiento último de la doctrina de la obediencia pasiva. En Francia, el calvinismo osciló durante cierto tiempo. Solo la represión desatada durante la Noche de San Bartolomé haría que los calvinistas, ahora bautizados *hugonotes*, dieran el paso definitivo y cuestionaran abiertamente la autoridad monárquica.

La *Franco-Gallia* de 1573,²⁷ *Le Réveil-Matin des Français et de leurs voisins* de 1573-74, el tratado de Théodore de Bèze *Du cours des droits des magistrats sur leurs sujets* de 1575²⁸ y las *Vindiciae contra Tyrannos* que datan de

²⁵ Véase Touchard: o. cit., p. 220.

²⁶ La obra de John Knox y la de otros autores como John Ponet y Christopher Goodman resultan del mayor interés, puesto que realizan, en especial la del primero, el viraje del calvinismo religioso original a la toma de posición política de los calvinistas.

²⁷ Escrita inmediatamente después de la Noche de San Bartolomé por Francisco Hotman, la *Franco-Gallia* aborda históricamente la cuestión de la legitimidad de la monarquía sosteniendo que los reyes de Francia, en sus orígenes, eran resultado de un principio electivo por el cual eran seleccionados «[...] para ser reyes bajo ciertas leyes y condiciones que los limitaban y no como tiranos con un poder absoluto, excesivo e infinito». En consecuencia, en caso de no respetar el monarca las condiciones establecidas (la matanza de San Bartolomé era un ejemplo perfecto de ello), el pueblo podía destituir al rey. Hotman sostenía un modelo de *realéza revocable* llamado *gobierno mixto*, en el que la aristocracia era una suerte de *mediador* entre el pueblo y la monarquía, que, por definición, se concebían enfrentados entre sí.

²⁸ Théodore de Bèze hubo de dar prueba de su respeto y obediencia a la autoridad cuando intervino, con su *Traité de l'Autorité du magistrat*, en la justificación de la ejecución de Miguel Servet en Ginebra en 1554. Años más tarde, sin embargo, en el *Cours sur les droits des Magistrats sur leurs sujets*, que data de 1577, De Bèze precisará su teoría del Estado afirmando, con una argumentación de acentos sorprendentemente *jusnaturalistas*, que la finalidad de aquel es el orden y la prosperidad de los integrantes de la sociedad.

1579²⁹ son ejemplos conocidos de esta virulenta impugnación del poder monárquico absoluto y emblemas del cuestionamiento al fortalecimiento de la monarquía francesa desde fines de la segunda mitad del siglo XVI.

En esencia, esta corriente defendió abiertamente la posición de que el poder del monarca estaba sometido a derecho. Y ello en dos diferentes niveles: el rey dependía del derecho natural y del derecho positivo. Del primero, porque «todos los reyes son vasallos del Rey de Reyes», y como, desde Aquino, la ley natural era como un reflejo de la razón divina sobre las cosas de la Creación, todo monarca quedaba obligado a respetar las normas del derecho natural. Y del segundo, el derecho positivo, en la medida en que se postulaba (siguiendo en gran parte las formulaciones del constitucionalismo medieval) que el poder se originaba en (y derivaba de) la comunidad, por lo cual el ejercicio de este poder debía llevarse a cabo de acuerdo con el derecho de esa comunidad.

La monarquía de derecho divino

Frente al auge de las teorías que cuestionaron el fortalecimiento y la transformación de las monarquías hacia el absolutismo, se desarrolló a partir de mediados del siglo XVI, casi como reacción, una segunda posición destinada a defender el carácter divino de la investidura real.

Las obras de los juristas de la Edad Media, y la bibliografía que sobre ellas se apoya, parten de una aceptación natural de la autoridad existente y de la obediencia debida a los monarcas y señores. Correlato de estas construcciones cultas era la existencia de una suerte de «monarquismo popular» de raíz tradicional³⁰ que recorrió la Edad Media y subsistió largamente en la historia de Europa.

En 1519, obras como *La Grand' Monarchie de France*, de Claude de Seyssel, fueron intentos de fortalecer la institución monárquica e incluso de

²⁹ Posterior a la *Franco-Gallia* y al *Réveil-Matin...*, las *Vindiciae...* es la más importante de estas obras. Publicada en 1579 con el seudónimo de Stephanus Junius Brutus, posiblemente deba ser atribuida a Philippe du Plessis-Mornay. Quizás sea el antecedente más importante de la modernización de la teoría del contrato, que aparecerá más adelante en la obra de Althusio. Para las *Vindiciae...*, al igual que para este autor, la sociedad política se basa en el doble pacto ya mencionado. Sin embargo, a diferencia de la tradición pactista posterior, todavía subsisten los elementos teológicos, tanto en el primero como en el segundo contrato. En las *Vindiciae...*, y en consonancia con su origen calvinista, la razón fundamental del derecho a la rebelión que se pretende justificar es todavía de orden religioso. Es más: en la obra, el autor no visualiza claramente la contradicción existente entre el hecho de afirmar que el poder del soberano se funda en un contrato con su pueblo y el de sostener, simultáneamente, el origen divino de la monarquía.

³⁰ La expresión de Touchard (o. cit., p. 200) *monarquismo popular* refleja adecuadamente las profundas raíces sociales de la institución en las poblaciones europeas de la época.

dotarla de ingeniosas bases teóricas. Pero la obra de de Seyssel, quizás por temprana, estaba todavía animada por una concepción moderada de la monarquía. Su preocupación por los *frenos* al monarca (la conciencia del rey, el carácter cristiano de la monarquía, los parlamentos y la tradición) la ubica en una corriente defensora del dispositivo monárquico, pero todavía distante del pensamiento absolutista posterior. La obra de de Seyssel constituye un buen ejemplo de las teorías monárquicas tradicionales que, con un monarquismo tranquilo y moderado, son previas a la gran crispación que sufrió el tema con la expansión del *maquiavelismo* y los desarrollos críticos de los opositores protestantes. En realidad, el propio Maquiavelo no constituye un buen ejemplo de teoría del absolutismo monárquico, ya que su obra está más cargada de «patriotismo» florentino e «italiano», y de la voluntad de descifrar la coyuntura política de la península para fundar un estado estable, que animada de la intención de enfrentar explícitamente la cuestión de la naturaleza y los fundamentos de los títulos del poder monárquico.

En efecto, la reivindicación acentuada y dogmática de la dimensión divina del título *regio* fue una teoría estructurada a posteriori, como reacción a lo que eran considerados excesos de los monarcómanos protestantes.

En primer lugar, la teoría del derecho divino de los reyes recurrió a la antiquísima creencia de que toda autoridad tiene origen religioso y pretendió transformar esta noción en un principio político rector de la monarquía absoluta naciente. Esta noción del origen divino de todo poder arranca, entre otras fuentes, de san Pablo y su epístola a los romanos.³¹

En segundo lugar, la defensa de la monarquía de derecho divino se construyó a partir de una argumentación que pretendió transformar las modalidades prácticas de organizar la primogenitura durante la Baja Edad Media en el principio general de organización política de la sociedad. Las formas que adoptaron las reglas de la primogenitura, a su vez, tuvieron seguramente sus orígenes en la organización social de la protección y reproducción de la propiedad feudal sobre la tierra y en las formas de sucesión introducidas, para ello, por los germanos, en detrimento de la tradición jurídica romana y bizantina. En otros autores defensores del derecho divino la formulación fue más ambiciosa: partiendo de la primogenitura, se pretendió llegar al establecimiento de una suerte de *principio natural* rector por el cual el carácter hereditario de la monarquía era la vía de transmisión de una elección divina, y

³¹ «Sométase todo individuo a las autoridades responsables, ya que no hay autoridad que no provenga de Dios, y las constituidas lo han sido por Dios» (Romanos 12, 21). En este punto Pablo parece seguir la doctrina de los esenios, que puede ser rastreada en *La guerra judía* de Josefo. Allí, el iniciado jura que «cumplirá con la palabra dada a todos los hombres, en especial a los poderes constituidos, puesto que ningún gobernante llega a su cargo sino por voluntad de Dios».

ésta, a su vez, no era sino la confirmación de ese principio que sancionaba la potestad *natural* de Dios sobre los hombres, la de los reyes sobre vasallos y súbditos, la de los padres sobre sus hijos y la del primogénito sobre sus hermanos menores.³²

En tercer lugar, hubo un elemento de carácter práctico que convergió con los argumentos teóricos anteriores. Con particular énfasis en Francia, a partir de la muerte de Francisco I y durante el período de Catalina de Médicis y del *partido italiano*, se asistió al auge de lo que se dio en llamar el *maquiavelismo*. Es decir, el desarrollo por parte de Catalina y sus cortesanos de una práctica política, de corte instrumental y pragmático, fundada más en la *razón de Estado* que en los argumentos tradicionales que acompañaban la legitimación y el ejercicio del poder monárquico. Esta política no retrocedió ante la utilización de ningún expediente para lograr la consecución de sus fines —entre éstos, la consolidación de la unidad nacional— y rápidamente algunos admitieron el *derecho* de los monarcas a transgredir incluso normas de carácter natural, como el respeto a la vida de los súbditos, en aras, por ejemplo, de la seguridad del reino.³³

Hacia 1538 cabe señalar la aparición de un texto que puede ser tomado como el punto de inflexión hacia la consolidación de la teorización de la monarquía de derecho divino. Se trata de la obra de Charles de Grasaille,³⁴ para quien el rey, en tanto representante de Dios, está exento de todo control y es la fuente de la cual emana todo poder. Para Grasaille, el rey lo puede todo excepto modificar las normas hereditarias de la sucesión monárquica y enajenar la propiedad del reino. Como vimos, una postura parecida se encuentra en *La Grand' Monarchie de France*, que sostenía el carácter absoluto del poder de los reyes, si bien en ella todavía se reconocía que, en los hechos, este poder estaba limitado por el derecho consuetudinario.

³² La muy posterior y ya anacrónica defensa de la monarquía que propondrá sir Robert Filmer en *El patriarca o el poder natural de los reyes* (Madrid: Calpe, 1920), que será severamente criticada por John Locke, es un buen ejemplo de este tipo de teorización.

³³ Aunque seguramente el estilo político del partido de los Médicis en Francia no se caracterizó por su contenido humanitario, no es menos cierto que el autoritarismo no es de origen puramente italiano ni *maquiavélico*. Ya durante el reinado de Francisco I los funcionarios reales comienzan a utilizar la fórmula «*car tel est nôtre bon plaisir*» en los edictos emitidos en nombre del rey. Una comparación con la formulación de las resoluciones de Carlomagno citada anteriormente permite una buena evaluación de cómo ha evolucionado la concepción de la relación entre el monarca y los súbditos.

³⁴ *Regalium Franciae libri duo*, citado por Pedro Bravo Gala en la «Introducción» de *Los seis libros de la República* de Jean Bodin, p. XXXV. La Universidad de Toulouse albergará a un grupo de doctrinarios cuya actividad fundamental será escribir para el engrandecimiento de la casa de Valois mediante una serie de trabajos como los de Charles de la Grassaille. Es el caso de Jean Ferrault o Barthélémy de Chasseneuz, Cf. Touchard: o. cit., p. 201.

Aunque a mediados del siglo XVI todavía resulta difícil encontrar una teorización orgánica y generalmente aceptada de la teoría del derecho divino³⁵ —porque, pese a lo que algunos autores como Georges Sabine o, más moderadamente, Del Vecchio sostienen, Bodino no es, en nuestra opinión, un exponente típico de la doctrina—,³⁶ sí ya es posible rastrear el proceso de estructuración y rápida consolidación de esta postura teórica.

Algo más tarde,³⁷ hacia fines del siglo, puede verse en *Trew Law of Free Monarchies*, del propio Jacobo I Estuardo, una visión ya mucho más desarrollada de lo que en la época se entendería por *derecho divino*. Aunque la teorización es algo confusa, en resumidas cuentas para Jacobo «los reyes son imágenes vivas de Dios sobre la tierra». Como el pueblo es, sin el rey, una multitud acéfala, la alternativa relevante siempre se reduce a aceptar el dominio regio o zozobrar en la anarquía. Como para Jacobo los reyes existían antes que los rangos, los estamentos o la propiedad de la tierra (que no era sino una concesión real), y aun antes que las leyes, «síguese por necesidad que los reyes fueron los autores y creadores de las leyes y no las leyes de los reyes».

Esta formulación rotunda de la teoría del derecho divino, basada en la afirmación de la naturaleza divina de la monarquía, revela una radicalización de la defensa de la monarquía absoluta y confirma su carácter *reactivo* ante los cuestionamientos contemporáneos que ésta padecía. En efecto, en las primeras etapas de centralización del sistema político feudal y de fortalecimiento de la monarquía, una fórmula así hubiese sido inaplicable, ya que la nobleza, poseedora de los mismos títulos sobre la tierra que el entonces

³⁵ Tampoco en la actualidad abundan los estudios analíticos de la teoría del derecho divino. Quizás uno de los análisis más completos disponibles sea *El derecho divino de los reyes*, de John Neville Figgis, un texto que data, en su primera edición inglesa, de 1896 (la primera edición española es de FCE, México, 1970). Para Figgis la teoría del derecho divino se fundamenta en las siguientes proposiciones: 1) la monarquía es una institución de ordenación divina; 2) el derecho hereditario es irrevocable; 3) los reyes son responsables ante Dios; y 4) la no resistencia y la obediencia pasiva son prescripciones divinas (o. cit., p. 16). En un período algo posterior, ya al filo de la consolidación del pensamiento liberal, la teoría en cuestión está precisa y sucintamente expresada en la alocución que le dirige la Universidad de Cambridge al rey Carlos II en 1681: «We will still believe and maintain that our Kings derive not their title from the people but from God; that to Him only they are accountable; that it belongs not to subjects, either to create or censure, but to honour and obey their sovereign, who comes to be so by a fundamental hereditary right of succession, which no religion, no law, no fault or forfeiture can alter or diminish». Citado por Neville Figgis: o. cit., p. 17.

³⁶ Véase Sabine: o. cit., p. 292, y Giorgio Del Vecchio: *Filosofía del derecho*, Barcelona: Bosch, 1991, p. 57.

³⁷ Existe alguna incertidumbre en torno a la fecha exacta de aparición de la obra de Jacobo I; para algunos autores es de 1603, mientras que para otros es de 1598.

primus inter pares, e incluso que otros sectores de la sociedad medieval, también se consideraba orientada en su actividad terrenal por la ley y voluntad de Dios. Más tardíamente, cuando avanzó el proceso de secularización de la sociedad, sólo los monarcas conservaron la posibilidad de justificar su posición y acción política en la *gracia de Dios*, y con ello el monarca absoluto —es decir, 'absuelto'— se transformó en el único intérprete de la ley divina. El absolutismo se definió, entonces, como aquella característica específica de la institución monárquica que *absolvía* al monarca de todas las leyes humanas en virtud de su peculiar vínculo con la divinidad.³⁸

En las postrimerías del siglo XVII, y a la sombra del auge del absolutismo francés, apareció la obra de Bossuet que también puede ser afiliada a esta corriente. Sin embargo, tanto su *Discurso sobre la Historia Universal* como la *Política sacada de la Santa Escritura* difícilmente podrían ser considerados como teorizaciones sólidas y estructuradas. En especial el segundo texto, explícitamente ideado para la educación del joven Luis XIV, es más bien una amalgama de elementos aristotélicos, católicos y hobbesianos organizados en un panegírico de la monarquía absoluta francesa y del futuro Rey Sol.³⁹

Los moderados

Entre las dos posiciones hasta ahora reseñadas, sólo es posible señalar la existencia de algunos intentos como el que en Francia trató de llevar adelante el *Partido de los Políticos* liderado por el canciller Michel de l'Hôpital. Por sus orígenes católicos, De l'Hôpital se encontraba enfrentado a los monarcómanos y, por su desconfianza hacia Catalina de Médicis y los italianos, rechazaba los métodos de los *maquiavélicos* encaramados en la corte del rey de Francia.⁴⁰

³⁸ Al respecto puede consultarse Karl Deutsch: *Política y Gobierno*, México: FCE, 1976, p. 94 *infra*.

³⁹ Para Bossuet, la monarquía es sagrada, absoluta, paternal y sometida a la razón. Estos dos últimos elementos, paradójicamente, dibujan una concepción del monarca menos arbitraria —pero no menos absoluta— que la que se puede encontrar en otras formulaciones. También es cierto que Bossuet escribe durante y para el auge de una monarquía absoluta ya triunfante y liberada de todo cuestionamiento político inmediato de envergadura.

⁴⁰ El partido de los políticos es ante todo un grupo de moderados que, en la brutal polarización que sufre la situación política de Francia después de la muerte de Enrique II, en 1559, trata de contener los efectos cada vez más nefastos de la guerra civil. Mientras los Guisa se ponen decididamente al frente del *partido católico*, los *hugonotes*, dirigidos por el almirante de Coligny, se apoyarán en la casa de Borbón. No solamente la importancia de los bandos y de las casas enfrentadas ponía en riesgo la unidad del reino; además, cada bando tenía aliados extranjeros y, en medio del caos político generalizado, la regente italiana se obstinaba en intentar resolver la situación mediante intrigas palaciegas. Catalina, celosa del poderío adquirido por Coligny, organizó conjuntamente con su tercer hijo, Enrique III, un

El Partido de los Políticos había aceptado como punto de partida irremediable el hecho de la escisión de la cristiandad y, por lo tanto, trató de desvincular la cuestión religiosa de la problemática de la legitimidad de la monarquía. Lo que intentaron los *políticos* fue romper el acoplamiento existente en cada bando entre opciones religiosas y posiciones políticas: por un lado, protestantes partidarios del poder restringido de la monarquía o gobierno *mixto*, y, por el otro, católicos que, con la excepción de las nuevas teorizaciones propuestas por los jesuitas, tendían cada vez más a alinearse con la idea del poder absoluto de derecho divino.

De esta posición *intermedia* (que apareció como tal, pero, más que intermedia, era sobre todo más moderna que las otras posturas contendientes) surgieron algunos de los problemas, ideas y textos decisivos para entender la futura reformulación del jusnaturalismo, la obra de Thomas Hobbes y el tránsito hacia las primeras versiones del liberalismo. El mejor ejemplo de este peculiar abordaje de la cuestión de la monarquía de derecho divino es *La República* de Jean Bodin.⁴¹

Publicada en 1576, *La República* es, en realidad, la obra jurídico-política más importante del siglo si tomamos en consideración que *El Príncipe* pertenece a otro género y Maquiavelo a otra estirpe.⁴² En ella encontramos, además de una teorización ambiciosa de la política «nacional» moderna, el desarrollo del relacionamiento conceptual más sólido realizado hasta esa fecha entre política y derecho en torno al concepto de *soberanía*, y todo ello basado en la tradición del estoicismo y de santo Tomás. Es decir, una propuesta de teoría política basada en el derecho natural. Pero no menos importante es que la teorización de Bodino se hizo desde una postura que, bastante más tarde, sería particularmente cara a Thomas Hobbes: la idea de que la crisis europea era, ante todo, una *crisis de autoridad*.

En efecto, tanto *La República* como gran parte de la obra de Bodino están en primer lugar orientadas por la voluntad de poner remedio «al naufragio de nuestra República».⁴³ Sin embargo, Bodino era consciente de que, para evitar este extremo, no bastaba refutar a los adversarios de los bandos

complot contra el jefe protestante que desembocaría en la tragedia de la Noche de San Bartolomé. Con ello, toda posición moderada perdió irremisiblemente capacidad de imponerse hasta mucho más tarde, cuando Enrique IV se reconciliara con la Iglesia Católica.

⁴¹ *Les Six Livres de la République*, París: Jacques du Puys, 1576 (hay dos ediciones españolas: *Los seis libros de la República*, Caracas: Imprenta Universitaria, y Madrid: Tecnos, 1992).

⁴² De quien dirá Bodino en su «Prefacio» que estando «de moda entre los tiranos [...] pone como fundamento doble de la república la impiedad y la injusticia y denuncia a la religión como enemiga del estado» (o. cit., p. 5).

⁴³ *Ibíd.*, p. 4.

enfrentados con argumentos de circunstancia. Para el autor, el tema que le preocupaba requería una verdadera propuesta que fuera teóricamente tan nueva como poderosa. Por ello, dentro del Partido de los Políticos, Bodino fue el único que intentó ir más allá de la simple toma de posición *partidaria*, y en ese intento organizó una propuesta doctrinaria⁴⁴ que, aunque claramente orientada por las necesidades de la coyuntura, tiene en realidad una trascendencia mucho más amplia. Se trataba de obtener, a partir del análisis histórico, algo que hoy llamaríamos una *teoría general del Derecho* y, a su vez, partiendo de ésta, reorganizar a la *princesa* de todas las ciencias: la política.

Esta reorganización tenía para este autor dos fuentes fundamentales: la historia y el derecho. Y ambas fuentes le sirvieron alternativamente para fundamentar su *Disertación* sobre la República. Al igual que para Hobbes, la obsesión de Bodino fue imaginar la existencia de una autoridad legítima indiscutida. Consciente de que el pluralismo orgánico que reinó durante el Medioevo había desaparecido definitivamente de la sociedad europea, la única idea capaz de aglutinar esa República que se destrozaba era la idea de *unidad*. La dificultad de esa idea era que, en esa coyuntura particularmente conflictiva de la realidad y del pensamiento políticos del siglo XVI, sus implicaciones y consecuencias resultaban todavía francamente revolucionarias.

Por un lado, la unidad política presente en la obra de Bodino sería, desde un principio, una unidad explícitamente nacional. Aunque la *República* vista en el texto de este autor los ropajes de la *polis*, lo cierto es que se trata de una república que ya ha dejado de lado toda similitud conceptual con la ciudad antigua. Esta unidad nacional, que es a la vez objetivo y base de la *República bien ordenada*, está concebida como una unidad política lograda en el seno de un dispositivo integrado por tres elementos fundamentales: «las familias», «el patrimonio común de la República» y «el poder soberano».

A pesar del carácter arcaico de la formulación del tema, a veces sorprende la modernidad de su contenido. Las familias y los individuos de la República podrán organizarse de acuerdo con un modelo de autoridad familiar único y los individuos, a su vez, sólo habrán de distinguirse entre sí según dos ejes

⁴⁴ «Bodino se alinea en las filas de un bartolismo remozado [...] menos preocupado por la pureza de los textos y más interesado en los problemas del Derecho vivo», dice Pedro Bravo Gala en el «Estudio preliminar» a *Los seis libros de la República*, aludiendo así a la polémica entre *tradicionalistas* y *bartolistas* que dividió a los juristas posteriores al humanismo en torno a la *interpretatio*. En esta polémica Bodino optará por defender la validez de una interpretación histórica de cada derecho como un ordenamiento específico frente a la imposición de la *autoritas* del derecho romano que tiende a ser presentado como *la razón escrita*. Los principios de un derecho universal solo son concebibles, en consecuencia, como resultado de una comparación sistemática entre el derecho romano y los otros ordenamientos jurídicos.

posibles de diferenciación. Así, la familia —«El recto gobierno de varias personas y de lo que les es propio, bajo la obediencia de un cabeza de familia»—⁴⁵ puede estar integrada por personas cuyas únicas características posibles son las de ser naturales o extranjeros, libres o esclavos, o combinaciones de estas categorías. Pocos textos logran significar de manera indirecta pero con tanta eficacia la desaparición de la sociedad estamentaria de la Edad Media. En efecto, aunque Bodino en ningún momento declara explícitamente la igualdad de los hombres entre sí,⁴⁶ tampoco se orienta a fundamentar sus diferencias; más bien, sólo se limita a constatarlas. Y en esta constatación las diferencias sociales resultan ser para él tan poco trascendentes, y sobre todo tan lejanas de la lógica de la sociedad privilegista medieval, que no es posible ignorar su acercamiento a los futuros textos jusnaturalistas. La distancia que todavía subsiste con relación a los autores que posteriormente reactualizarían el derecho natural se manifiesta en que, para Bodino, aunque las unidades constitutivas de la sociedad ya habían dejado de ser los estamentos o los órdenes de origen feudal, las células básicas de su República eran aún las familias. Es más: no es posible rastrear traza alguna de individualismo explícito en su modelo.

El segundo elemento decisivo en la construcción de esta República era «la presencia del patrimonio común». También aquí Bodino sorprende por la claridad de su planteo. Tomando como excusa a Platón, señala la improcedencia de la idea de que, en la *ciudad*, todos los bienes, incluso las mujeres, fuesen comunes.⁴⁷ Conviene advertir que todavía no hay aquí una teorización

⁴⁵ Bodino: o. cit., pp. 15-16.

⁴⁶ En el capítulo VI (pp. 41-42), Bodino se refiere «a las diferencias entre los súbditos entre sí» y señala la existencia de tres estamentos observables en toda Europa, así como de diferencias en las cargas e impuestos a los que están sometidos los súbditos. Concluye así su argumentación: «[...] nunca existió república, verdadera o imaginaria, [...] donde los ciudadanos fuesen iguales en todos los derechos y prerrogativas, sino que siempre unos han tenido más que otros». No es posible obviar la trascendencia del argumento en el que se basan las diferencias sociales para Bodino. En primer término, las diferencias entre los súbditos quedan reducidas, en el planteo, a diferencias exclusivamente patrimoniales y, aunque Bodino reconoce la existencia de diferencias «de acuerdo a derecho», no es menos cierto, en segundo término, que la categoría de súbdito o la de ciudadano son presentadas por él como las pertinentes para el análisis político, mientras que las otras categorías, vinculadas a las diferencias patrimoniales, resultan ser secundarias. Es igualmente del mayor interés el capítulo V, dedicado a la cuestión de la esclavitud («Del poder del Señor y si se deben tolerar esclavos en la República bien ordenada», o. cit., pp. 27 y ss.). En él, Bodino hace un recorrido harto prudente que se detiene ante una eventual declaratoria del carácter antinatural de la esclavitud y se contenta con una toma de posición antiesclavista por motivos evidentes de conveniencia política.

⁴⁷ «No se daba cuenta [Platón] que de ser así, desaparecía el atributo mismo de la República; no existe cosa pública si no hay nada particular, ni se puede imaginar nada de común si no hay nada de individual [...]. Tal república sería directamente contraria a la ley de Dios y de la naturaleza [...]» Bodino: o. cit., p. 18.

moderna de la propiedad privada, que en sentido estricto recién encontraremos en Locke, en su conocido vínculo entre trabajo individual y propiedad. Sin embargo, no es menos cierto que Bodino plantea con énfasis la importancia de la esfera privada y nos introduce en una tentativa de definición mutua y relación entre lo público y lo privado que no es posible encontrar en otros autores de su tiempo. Por un lado, el conjunto del texto de Bodino se sitúa resueltamente en el ámbito de lo público, ya que, en la tradición de la filosofía política, éste es el tema que le interesa tratar. En ese sentido «la república bien ordenada», «El recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con poder soberano», no guarda relación *moderna* con el ámbito de lo privado porque no es posible siquiera entrever la diferencia entre interés privado e interés público.⁴⁸ Es decir que todavía en el último cuarto del siglo XVI se estaba aún lejos de la revolucionaria inversión del dispositivo político por el cual, a fines del XVII, se procedería a definir, en primer término, al individuo y sus intereses, a imaginar el espacio de lo privado, y después a intentar la organización política del ámbito de lo público como la mejor manera de obtener la felicidad colectiva.

Sin embargo, es importante constatar que la identidad de intereses entre el poder soberano y las familias está enunciada por el autor de una manera radicalmente nueva. Bodino ya no habla de la relación entre el rey y sus súbditos y de la necesaria preocupación del primero por la felicidad de éstos últimos, ni tampoco retoma el planteo protestante de la necesaria *pietas regia* como garantía de la relación entre príncipe y súbditos. Para él, la identidad de intereses entre el poder soberano, las familias y los individuos que habrá de caracterizar a la República bien ordenada es, en la tradición del humanismo de Erasmo y de Moro, de corte filosófico.⁴⁹ Sin embargo, ello no es óbice para que haya un interés muy peculiar por la materia privada de la República, aunque en la obra de Bodino ésta parece estar reducida, de manera algo arcaica, al *ius familiare*. En otros términos, Bodino parece haber abandonado la concepción tradicional de lo público como ámbito del *imperium* que, desde la autoridad constituida, se dirige hacia los súbditos. Este abandono se realiza sin que Bodino haya producido una verdadera propuesta para fundar la esfera pública a partir de los intereses privados. En el modelo de la República de Bodino, lo público y lo privado están ya netamente

⁴⁸ «[...] la verdadera felicidad de una república y la un de individuo son una y misma cosa y si el bien supremo, tanto en la república en general como de cada uno en particular, reside en las virtudes intelectuales y contemplativas [...]». *Ibidem*, pp. 9 y 12.

⁴⁹ «Es preciso [...] reconocer que un pueblo gozará del supremo bien cuando se propone, como meta, ejercitarse en la contemplación de las cosas naturales, humanas y divinas [...] Si reconocemos [...] que en ello reside el fin principal de la vida feliz del individuo, afirmamos igualmente que constituye el fin y felicidad de una república». *Ibidem*, p. 12.

separados, pero, aun así, sus relaciones no parecen estar resueltas todavía de manera moderna.

Quizás la respuesta a esta ambigüedad fundamental se encuentre en la preocupación política mayor que guía a toda la obra: la búsqueda de la unidad política del reino en peligro. La persecución de este objetivo fue probablemente lo que inhibió el desarrollo de la inversión teórica que realizarían el jusnaturalismo renovado y posteriormente el liberalismo. Por ello, la propuesta bodiniana parece detenerse en una república donde el *buen orden* es casi orgánico y donde, aunque ya están claramente diferenciados —tanto de las formulaciones medievales como entre sí—, individuos, familias y poder soberano, todos comparten los mismos intereses, lógicas y objetivos.

En cualquier caso, el tema primordial de la obra será la soberanía. La soberanía de Bodino es perpetua y absoluta. Sin embargo, en especial cuando se encarna en forma de monarquía —que es la preferida del autor—, ella debe diferenciarse claramente de la tiranía.⁵⁰ En realidad, la teorización sobre la soberanía que propone Bodino es un laborioso compromiso teórico que, cabe presumir, se basa a su vez en la necesidad del compromiso político práctico que el Partido de los Políticos había ensayado entre protestantes y católicos franceses.

La operación de Bodino consistió, en primer término, en evitar ingresar en la discusión sobre la legitimidad del título regio en los términos en que la cuestión agitaba a Europa. Su primera preocupación, en consecuencia, fue distinguir entre soberanía y poder absoluto. Así, por absoluto que fuera un poder, para Bodino era posible que no fuera un poder soberano en los términos por él concebidos. En efecto, todo poder que de alguna forma fuera delegado, comisionado o transferido, perdía toda posibilidad, más allá de la intensidad de su ejercicio, de ser considerado poder soberano.⁵¹

En esencia, la argumentación de Bodino se organizó sobre la base de dos únicas fuentes posibles de soberanía: o bien el poder soberano se basaba en el pueblo, o bien en Dios. El primer caso se verificaba cuando el príncipe recibía «del pueblo el poder soberano».⁵² No es difícil ver aquí perfilada la

⁵⁰ «[...] en cuanto a las leyes divinas y naturales, todos los príncipes de la tierra están sujetos a ellas, y no está en su potestad contravenirlas». *Ibídem*, p. 53.

⁵¹ La utilidad política práctica de la definición es obvia: ella les quita el atributo de la soberanía a todos los representantes, ministros, consejeros y burócratas reales, así como, en especial, a las regencias y a los soberanos en el poder por influencia de otro soberano extranjero o más poderoso.

⁵² «Si el poder absoluto le es dado pura y simplemente, no a título de magistrado o de comisario, ni en forma de precario, es claro que aquél es y puede llamarse monarca soberano, ya que el pueblo se ha despojado de su poder soberano para darle posesión e investirlo, poniendo en él todo su poder, prerrogativas y soberanías». Bodino: o. cit., p. 50.

figura de Leviatán, así como el germen de la idea de que el pueblo es la base de la de *soberanía*.

Bodino admite que, también, pueden existir príncipes soberanos «quien[es] solo está[n] obligado[s] a dar cuenta a Dios». ⁵³ En este segundo tipo de fuente de soberanía, la argumentación de Bodino está evidentemente sometida a la torsión de la situación política que motiva su planteo. En efecto, aunque teóricamente puede haber monarcas soberanos cuya soberanía se deriva directamente de Dios, cuando Bodino pasa a los ejemplos resulta obvia su voluntad de que, en los hechos, dicha situación teórica sea casi imposible en la práctica. ⁵⁴ En resumen, aunque la teorización de la soberanía de Bodino está lejos de ser consistente, no es menos clara su intención de resaltar todos y cada uno de los argumentos por los cuales el poder del príncipe está muy lejos, en la práctica, de adecuarse al modelo de soberanía absoluta que el autor nos propone. En los hechos, la obra de Bodino aparece como un intento de argumentación a favor de la monarquía limitada.

4. La actualización de la tradición jusnaturalista

El siglo XVII es el momento que condensa casi doscientos años de revisión y transformación conceptual del pensamiento político de Occidente. El realizar un rastreo exhaustivo de los elementos que influyeron en esa transformación desborda los límites de este texto.

En lo referente a las transformaciones sufridas por el pensamiento jurídico, donde la fusión entre la tradición romana y los aportes germánicos fue el resultado de una lenta y compleja convergencia, destaca, en las primeras

⁵³ *Ibíd.*, p. 49.

⁵⁴ Si «[...] la soberanía dada a un príncipe con cargas y condiciones no constituye propiamente soberanía, ni poder absoluto, salvo si las condiciones impuestas al nombrar al príncipe derivan de las leyes divina o natural [...]». La empresa de Bodino será demostrar que los príncipes, además de estar sometidos a la ley divina y a la ley natural, están en los hechos limitados por todo tipo de normas, costumbres, pactos o acuerdos explícitos o tácitos. Conviene recalcar que en su obra Bodino maneja esta distinción entre ley natural y divina como evidente. Para Bodino, en consecuencia, «Si el príncipe soberano promete a otro príncipe guardar las leyes [...] está obligado a hacerlo»; «Lo mismo decimos de la promesa hecha por el príncipe soberano al súbdito antes de ser elegido». Asimismo, el príncipe «queda obligado [...] a las justas convenciones y promesas que ha hecho con o sin juramento, como quedaría obligado un particular», ⁵⁵ o el rey no puede derogar las leyes que atañen al estado y fundación del reino por ser «añejas e incorporadas a la corona», ni «ningún príncipe del mundo tiene poder para levantar a su arbitrio impuestos sobre su pueblo, ni para apoderarse de los bienes ajenos». Por otra parte, «por lo que se refiere a las costumbres, generales o particulares, [...] se ha observado la costumbre de no alterarlas sino después de haber reunido [...] a los tres estados de Francia en general o a cada bailliazgo en particular». *Ibíd.*, pp. 56-57.

décadas del siglo XVII, el proceso de *aggiornamento*⁵⁵ que sufre la teoría del derecho natural. Este proceso requiere de un análisis somero porque está en la base de la reflexión hobbesiana, en la de los autores que enriquecen el pensamiento político previo a Locke y en la de este mismo autor.

La Patrística, desde los orígenes del cristianismo hasta *circa* 800 d. C., había retomado el legado jusnaturalista de los estoicos y de Cicerón⁵⁶ y lo transmitió (no sin notables dificultades de consistencia teórica, como en el caso en San Agustín) a la Escolástica. Mucho más proclive a la filosofía clásica que la Patrística, la Escolástica fundó su doctrina jurídica y política católicas en la distinción de tres tipos de leyes: *lex aeterna*, *lex naturalis* y *lex humana*.⁵⁷ Mientras que la ley eterna es la razón divina misma que gobierna al mundo, que nadie puede realmente conocer porque desborda la razón humana, la ley natural es directamente accesible a la razón de los hombres. Tiene un estatuto *intermedio* entre la ley eterna y la ley humana, por cuanto es el carácter racional del hombre el que permite la participación de la razón divina en el mundo a través de la criatura racional: el hombre. A su vez, la ley humana es una producción exclusivamente terrenal que, en principio, debería derivarse (*per modum conclusionem* o *per modum determinationis*) de la ley natural.

Estas tres leyes funcionan en el marco de un dispositivo aristotélico en el que se afirma el carácter naturalmente sociopolítico del hombre y la existencia de organizaciones sociales *naturales*, como la familia y la *polis*, que son las que aseguran a la vez la subsistencia y el perfeccionamiento de la existencia humana.

⁵⁵ Tradicionalmente se ha entendido que la vigencia de la escuela del derecho natural se extiende desde Grocio hasta la consolidación del derecho positivo sobre la base de las grandes codificaciones del siglo XIX. Norberto Bobbio cuestiona ambos límites, tanto el inicio grociano de la escuela como el momento de finalización de su vigencia. Señala, no sin razón, que es el surgimiento de la escuela histórica del derecho en Alemania y su correlato más general, el historicismo, lo que determina la «muerte» del jusnaturalismo. Cf. *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid: Debate, 1985. p. 73.

⁵⁶ «La premisa básica de la teoría del derecho natural es que existe una ley superior, «una razón recta [*recta ratio*] según la naturaleza», como lo expresó Cicerón (*De republica*, libro.3, capítulo 22). Esa razón invariable aplicada a la orden y la prohibición es *derecho* en la medida en que permite a la gente distinguir el bien del mal sin consultar más que a su mente y su corazón, su sentido moral interior. El propio Cicerón sugirió que existía cierto parentesco entre ese derecho natural y el derecho de las naciones, en realidad, una ley común de la humanidad». José G. Merquior: *Liberalismo viejo y nuevo*, México: FCE, 1993, p. 36. Cf., para el concepto de *derecho natural* y su transmisión por la Patrística, Del Vecchio: o. cit., pp. 28 y ss.

⁵⁷ Nos referimos exclusivamente a la *Summa Theologica* de santo Tomás por ser ésta el mejor resumen de la escolástica cristiana de corte aristotélico, así como el punto de referencia de la Iglesia Católica por largo tiempo. Véase Del Vecchio: o. cit., pp. 28 ss.

La concepción tomista fue por largo tiempo el eje de la escolástica en la Baja Edad Media. La oposición al tomismo señaló que, dadas las características del planteo, el poder de la Iglesia terminaría siendo en términos prácticos una suerte de poder político absoluto. El partido antitomista, *los gibelinos*, tendió en consecuencia a defender la importancia del Estado (en la versión clásica, es decir, bajo la forma del Imperio universal), frente al partido tomista, que hacía de la Iglesia universal la autoridad suprema. Dante, en su tratado sobre la monarquía, y posteriormente Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa, trataron de contrarrestar la tendencia del tomismo desarrollando, dentro del dispositivo escolástico, los argumentos para oponerse al poder papal y eclesiástico.

Pero, en términos generales, fue la ruptura de la unidad de la cristiandad,⁵⁸ a partir de la irrupción de Lutero y Calvino, la que requirió una revisión de lo que se concebía como *derecho natural* desde que se consolidó el pensamiento escolástico cristiano. Un primer resultado del proceso de escisión aparecido en el campo religioso fue que la reflexión en materia de filosofía política (que requería con urgencia de un pensamiento político capaz de unir y no de dividir, aún más, las facciones religiosas europeas) optó por *secularizar* su arsenal argumental para hacerlo compatible por los distintos bandos religiosos en pugna. Con el mundo cristiano unido, la aseveración de la existencia de una norma básica o natural, emanada de Dios, que funcionase como el respaldo último del derecho civil y del derecho positivo en general, tanto para súbditos como para gobernantes, no constituyó un problema particularmente

⁵⁸ El proceso de ruptura de la unidad de la cristiandad es un trámite lento. Aunque el surgimiento del protestantismo es tomado generalmente como el momento decisivo, en realidad, la unidad estaba perdida mucho antes. El traslado del papa a Avignon a partir de 1305, la política de los papas franceses y sus pretensiones de intervención en Alemania, etcétera, causaron una fuerte erosión en la imagen de la autoridad papal ante muchos príncipes europeos. El siguiente episodio significativo fue el Gran Cisma de 1378, que en un primer momento generó la existencia de dos papas simultáneos y «legítimos». A partir de 1409, en el Concilio de Pisa, que buscó restablecer la normalidad institucional, la cristiandad quedó sometida a la autoridad de tres papas. Esta situación se prolongó hasta el Concilio de Constanza (1414-1418) en el que, aparentemente, la unidad del poder papal se restableció. Sin embargo, la irrupción de la «herejía» husita en la Iglesia tcheca, antecedente directo de la Reforma protestante, y la incapacidad del Concilio para encarar una reforma radical del clero, hicieron que durante el resto del siglo XV la institución eclesiástica siguiera deteriorándose. En la segunda mitad del siglo, Europa vio la emergencia de los *cleros nacionales*, proceso que cristalizó el malestar de los príncipes ingleses y alemanes por el «afrancesamiento» pontificio del período 1305-1377, la desconfianza de bohemios y tchecos como resultado de las guerras husitas de 1419 a 1436, y el surgimiento en Francia del *galicanismo*, hacia 1438, como reacción de la monarquía por la pérdida del control sobre el Papado retornado a Roma. Hacia fines del siglo, las condiciones estaban dadas para que parte del norte y el centro europeos quedasen fuera del control de Roma.

conflictivo. Pero cuando la quiebra de la cristiandad debilitó la autoridad papal, cuestionó la función *mediadora* de la Iglesia e incluso inició un proceso de reinterpretación de las Sagradas Escrituras, todo el respaldo teológico que fundaba al derecho natural quedó cuestionado. ¿Cómo y dónde fundar ahora un derecho que fuese admisible para católicos y protestantes?

Si esa era la problemática desde el punto de vista religioso, desde una perspectiva más filosófica (que no puede ser radicalmente desvinculada de la primera) el panorama no era sencillo. La quiebra del universalismo religioso desató el desarrollo de una suerte de *relativismo ético*, del cual Montaigne fue uno de los mejores exponentes, que atacó frontalmente las teorías jusnaturalistas.⁵⁹ Debe destacarse, como señalamos, que Europa asistía a una suerte de alumbramiento cultural de proporciones colosales. No solamente el relativismo ético estaba alimentado por el desmoronamiento del universalismo religioso: el entorno físico y cultural en el que Europa había asentado tradicionalmente su cosmovisión acababa de ser modificado radicalmente. La caída de Constantinopla y, posteriormente, el descubrimiento de América fueron una razón más para dudar,⁶⁰ para cuestionar las certezas heredadas y, por lo tanto, para aferrarse al único instrumento confiable que se perfilaba en el horizonte cultural moderno europeo: la razón.

Quizás haya sido Grocio el autor que con más fortuna sorteó estos obstáculos⁶¹ y que inició la primera adecuación del derecho natural a la nueva realidad cultural, religiosa y política europea. Si la reflexión cristiana (es decir, hasta ese momento, católica) estaba en cuestión, se hacía necesario fundar el derecho natural en alguna tradición que fuese capaz de adecuarse a los nuevos tiempos, sortear las disputas de los bandos religiosos en pugna, enfrentar al relativismo ético y, simultáneamente, adelantar una propuesta que

⁵⁹ «Resultan además verdaderamente divertidos cuando, para dar alguna certeza a las leyes, sostienen que existen unas cuantas estables, perpetuas e inmutables, a las que llaman naturales y que están impresas en el género humano [...] Ahora bien, tienen tan poca suerte [...] que de esas tres o cuatro leyes escogidas no hay una sola que no sea contradicha y desmentida no por un único pueblo, sino por muchos». Michel de Montaigne: *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 1987, p. 770. Conviene señalar que Montaigne se expresaría siempre con particular deferencia hacia la obra de Bodino. Véase ibidem, «Ensayos», libro II, capítulo XXXII, «Defensa de Séneca y Plutarco», p. 478.

⁶⁰ Véase como ejemplo Tzvetan Todorov: «Colón hermeneuta», en *La conquista de América. La cuestión del otro*, México: Siglo XXI, 1987, pp. 23-41, y la conmovedora tentativa del almirante de interpretar sus vivencias como una reconfirmación de sus creencias y no como una experiencia subvertidora de ellas.

⁶¹ Quizás por ello, para muchos, Grocio debe ser considerado el *fundador* del derecho natural en el sentido moderno del término. Esta idea, expresada tempranamente por Pufendorf, ha sido cuestionada en la actualidad. Véase Norberto Bobbio: «Hobbes y el iusnaturalismo», en *Estudios de historia de la filosofía*, Madrid: Debate, 1985, pp. 151 y ss.

fuese universalmente aceptable. La tradición clásica de la Antigüedad, con su concepción de *naturaleza* bastante más lejana de la divinidad que en la tradición judeocristiana, fue la cantera donde Grocio encontró los materiales para revitalizar al derecho natural.

Grocio, como más tarde, Pufendorf, procedieron a una *laicización* de la noción de naturaleza con base en la tradición clásica. El derecho se apartó así de la religión y la política se separó a su vez de la teología.⁶² Era «la naturaleza misma del hombre que, aunque no le faltase nada, nos llevaría a las relaciones mutuas de la sociedad, [...] [que] es la madre del derecho natural».⁶³ Esta *naturaleza* no es para Grocio indiferente a la voluntad divina, pero no se confunde nunca con ella.⁶⁴ Como puede advertirse, la naturaleza del *hombre* fundaba a la sociedad humana sin necesidad de referirse a *Dios*.⁶⁵ Obviamente, detrás del recurso a la Antigüedad, acompañando la evidente laicización del derecho natural, no puede dejar de advertirse el empuje racionalista propio de la época,⁶⁶ pero el acotamiento de la importancia de la voluntad divina siempre estaría presente: «Así como ni siquiera Dios puede hacer que dos por dos no sean cuatro, tampoco puede hacer que lo que es intrínsecamente malo no lo sea».⁶⁷

En los autores posteriores veremos cuán importante sería esta rotunda (y, sin duda, abrupta para las mentalidades de la época) asimilación entre entendimiento humano y mandato divino. Su aceptación abría, entre otros espacios intelectuales, la posibilidad de que toda proposición fundada en la razón humana pudiese gozar del *a priori* de no contradecir la voluntad divina.

⁶² «El derecho que reclamamos es tal que ni el rey lo debe negar a sus súbditos, ni el cristiano a los no-cristianos. De la naturaleza se engendra lo que es parte de todos; para todos la naturaleza es generosa, ya que se extiende hasta sobre aquellos que gobiernan las naciones y entre ellos son los más santos los que más avanzaron en la piedad». Hugo Grocio: *Mare liberum*, citado por Touchard: o. cit., p. 255.

⁶³ Hugo Grocio: «Prolegómena...», sec. 16. (trad.de Kelsey), citado por Sabine: o. cit., pp. 312 y ss.

⁶⁴ «El hombre es, sin duda, un animal, pero un animal de especie superior, mucho más distante de las demás especies de animales que ninguna de éstas de cualquier otra [...] Pero entre las cosas que son propias del hombre está el deseo de sociedad, esto es, de comunidad, pero no de una comunidad de cualquier clase, sino de una comunidad pacífica y organizada con arreglo a su entendimiento, con seres de su propia especie; a esta tendencia social denominaron los estoicos 'sociabilidad'. Ibídem.

⁶⁵ Es «[...] el mantenimiento de la sociedad [...] que es consonante con el entendimiento humano, [que] es la fuente del derecho propiamente dicho». Ibídem, sec. 8.

⁶⁶ «El derecho natural es un dictado de la recta razón, que señala que una acción, según que sea o no conforme a la naturaleza racional, tiene en sí una calidad de fealdad moral o necesidad moral; y que, en consecuencia, tal acto es prohibido u ordenado por el autor de la Naturaleza, Dios». Ibídem, libro 1, cap. I, sec. X, 1.

⁶⁷ Ibídem, libro 1, cap. I, sec. X, 5.

Por este intersticio fue por donde Occidente logró desarrollar el pensamiento científico y a través del cual los autores que nos ocupan sentaron las bases de la futura reflexión liberal.

Un segundo elemento presente en la obra de Grocio que sería de importancia en el resurgimiento del jusnaturalismo es su relación, en términos éticos, con la reafirmación del racionalismo. Ante el embate del relativismo, urgía iniciar la fundación de una ética racional, ya que la teología tradicional parecía claudicar ante las nuevas realidades ¿Cómo refundar una nueva universalidad de los principios de la conducta humana si no era mediante la crítica racional de sus fundamentos?

III. Hacia la estructuración del pensamiento liberal

Tal como ha podido apreciarse, el período que va del siglo XIV al XVII es un lapso de más de trescientos años durante el cual se echaron las bases del pensamiento político moderno y liberal. En realidad, lo que se puso en marcha fue la reflexión política moderna, pero, en la medida en que el liberalismo fue, al menos a partir de mediados del siglo XVII, abiertamente sinónimo de modernidad política, podemos aceptar provisoriamente la identidad entre ambos procesos. De Lutero a Grocio es posible rastrear la emergencia de una serie de elementos teóricos que, a medida que avanzaba la crisis política generada por la afirmación de la monarquía absoluta, articularían los nuevos discursos filosóficos, políticos y jurídicos que serían de trascendencia para el surgimiento del pensamiento político específicamente liberal entre mediados y fines del siglo XVII.⁶⁸

Simultáneamente, las estructuras económicas y sociales de Europa vivieron transformaciones de envergadura. Sin embargo, aquí sólo interesa rescatar las líneas fundamentales del proceso por el cual, partiendo de los componentes ideológicos que la Edad Media heredó de la Antigüedad clásica, del cristianismo y de la influencia germánica, se generaron los elementos constitutivos del futuro dispositivo teórico del liberalismo.

La dificultad radica en que, precisamente durante este período, las transformaciones acaecidas implican una reformulación de las fronteras mismas del conocimiento y de las disciplinas que lo ordenan y articulan. No es casual

⁶⁸ El problema de la identificación de un *origen* del dispositivo teórico del pensamiento liberal no es una cuestión menor. En este trabajo nos contentaremos con la posición, sensata pero algo ligera, expresada por J. G. Merquior (o. cit., p. 16): «Por consenso de los historiadores el liberalismo (la cosa aunque no el nombre) surgió en Inglaterra en la lucha política que culminó en 1688 en la Gloriosa Revolución contra Jacobo II».

que debamos recurrir a expresiones tales como *elementos teóricos* o *discursos*; términos que, aunque apropiados, pecan de generalidad por cuanto aluden simultáneamente a cambios en el ámbito teológico, religioso, filosófico y cultural que afectan el estado de la doctrina en cada uno de esos terrenos. En realidad, dichas transformaciones son de difícil comprensión porque van a hacer surgir del espacio cultural heredado de la Baja Edad Media acontecimientos teóricos tan novedosos como el advenimiento de una filosofía racionalista y laica, la emergencia del pensamiento científico y la aparición de una reflexión política que hará caducar los enfoques *teológico-políticos*⁶⁹ previos.

El redimensionamiento político de Occidente⁷⁰ fue tan importante en el período, que prácticamente todas las herramientas teóricas del antiguo espacio discursivo *teológico-político* se transformaron o desaparecieron. Conviene resaltar por lo menos dos de estas grandes transformaciones de las coordenadas generales en que se piensa la política de la época.

1. En primer término, el impacto de la revolución filosófica racionalista sobre el terreno político se concretó en la emergencia de la noción de *método*, que tendió a imponerse, a veces de manera no muy consistente, en casi toda la producción teórica de la época. Y no es que se pusiera en marcha nada parecido a un programa político del cartesianismo, puesto que Descartes, *chef de file* del racionalismo pero también corresponsal privilegiado de varias soberanas, se caracterizó siempre por su prudencia y moderación políticas. Se trata de que el pensamiento de Occidente en conjunto había emprendido el camino del razonamiento científico, y que para ello debía *demostrar*.

Quizás haya sido Spinoza el que explicitó mejor, aunque tardíamente, la nueva actitud a la que aludimos.⁷¹ *Demostrar* pasó a ser la vía real para el

⁶⁹ Aunque seguramente no fue inventada por él, la expresión se comienza a generalizar a partir de Spinoza y su *Tratado*. Nosotros la tomamos para poder expresar ese peculiar proceso que Pierre Manent (*Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires: Emecé, 1990, p. 20) describe con acierto: «[...] el desarrollo político de Europa sólo puede comprenderse como la historia de las respuestas dadas a problemas planteados por la Iglesia —asociación humana de un género enteramente nuevo—, pues cada respuesta institucional plantea a su vez problemas inéditos y apela a la invención de nuevas respuestas». A falta de otra mejor, conservamos la expresión *teológico-político*, ya que, a pesar de su vaguedad, sirve para señalar la indiferenciación existente entre la reflexión teológica y la lenta emergencia del pensamiento político posterior.

⁷⁰ Nos referimos a un redimensionamiento que va mucho más allá del inducido por el descubrimiento de América. La importancia de esta ampliación del horizonte europeo será sin duda decisiva (en lo geográfico, en lo económico, en lo cultural y en lo conceptual), pero entendemos que ésta es más bien resultado y efecto de un redimensionamiento cognoscitivo anterior que organiza las condiciones para la emergencia del paradigma moderno. Véase Alexandre Koyré: *Del mundo cerrado al universo infinito*. México: Siglo XXI, 1979.

⁷¹ «Así, pues, cuando me puse a estudiar la política no me propuse exponer algo nuevo o inaudito, sino demostrar de forma segura e indubitable o deducir de la misma condición de

análisis de la política, entre otras cosas porque la geometría se había revelado como un camino altamente fructífero para el ejercicio de la razón. Pero, como bien ha señalado Bobbio,⁷² la *demonstratio* no es un enfoque del conocimiento que se haya podido desarrollar e imponer sin conflictos. Se trata de una *nova methodus* que, para ser viable, ha debido dejar de lado, en primer lugar, la idea (basada nada menos que en el Aristóteles de la *Ética Nicomachea*) que existe una diferencia insalvable entre el conocimiento matemático, que puede ser certero, y el conocimiento «de lo justo y de lo injusto», que nunca habrá de serlo.

Sobre esa idea hubo de construirse el trabajo característico de la retórica: el método de interpretación. Por ello es que el uso de la demostración en esta *nueva* política resultó revolucionario; porque, en lugar de interpretar, comentar o glosar textos existentes, los autores de la época optaron por construir. Se volcaron a la estructuración de sistemas filosóficos e instituciones (y de teorías y sistemas políticos) concebidos más como objetos razonados y razonables que como versiones de las realidades existentes. Este viraje resultó decisivo para la estructuración del dispositivo del nuevo jusnaturalismo que, contradiciendo muchas veces la experiencia histórica, recurrió abiertamente a la noción hobbesiana de *artificio* y propuso una pura construcción conceptual como solución racional para la superación de los problemas de legitimidad que aquejaban al absolutismo.

2. Pero, simultáneamente, así como el método para abordar la política implica una revisión epistemológica radical, también la modalidad espacial de *residencia* de la política se renovó. Hasta finales de la Baja Edad Media, la conceptualización del espacio político en Occidente osciló entre la forma *imperio* y la forma *ciudad-estado*. Es decir que, discursivamente, la doctrina política en Europa tendió a ignorar, a partir del siglo IX, el modelo político que en realidad se hacía vigente: el feudalismo. Ello no sorprende, porque, desaparecido el Sacro Imperio Romano Germánico, todas las fórmulas políticas feudales que fueron surgiendo estuvieron fuertemente marcadas por la nostalgia, primero del imperio y luego, cuando la Antigüedad clásica se reafirmara como modelo, de la *polis*.

Ambas tenían en su haber un pasado cultural en Occidente. De igual manera, la *polis* y el imperio habían proijado ejemplos ilustres en el pasado cercano. Si Carlomagno marcó el momento más significativo con el Sacro

la naturaleza humana sólo aquellas cosas que están perfectamente acordes con la práctica. Y, a fin de investigar todo lo relativo a esta ciencia con la misma libertad de espíritu con que solemos tratar los temas matemáticos, me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino entenderlas». Baruch de Spinoza: *Tratado político*, Madrid: Alianza, 1986, cap. I («Del método»), 4, p. 80.

⁷² Bobbio: o. cit., pp. 80 y 81.

Imperio Romano Germánico, Venecia y Florencia, motor económico y marítimo de las aventuras cristianas en Palestina la primera y cuna del Renacimiento la segunda, no le iban en zaga en trascendencia histórica.

La *ciudad* ha sido sinónimo de comercio y cultura. Irremediablemente vinculada a la idea cosmopolita (porque la ciudad, allí donde florece y triunfa, es un espacio de convocatoria para hombres de todas las latitudes), la ciudad siempre existe como unidad definida respecto a un *Hinterland* no urbano, a otras realidades sociales y políticas que le son ajenas. La ciudad, como forma política, presupone una suerte de pluralismo originario que, en su forma clásica, la *polis* supo organizar en torno a sí misma. De ahí que la ciudad sea tendencialmente un espacio social y político a la vez igualitario y plural. Lugar de cercanías obligatorias, el espacio urbano siempre fue más bien proclive a los ejercicios democráticos;⁷³ no en vano *cívico* remite a *ciudad*. La idea de la ciudad es desde siempre en Occidente la referencia a un espacio compartido entre sus habitantes, los *ciudadanos*. Es un espacio que, casi naturalmente, es público y deliberante, ya que sus habitantes comparten una *res pública* de dimensiones atendibles. Simultáneamente, la ciudad fue siempre lo más cercano a la idea de comunidad⁷⁴ que tuvo la Europa medieval, ya que, mientras las viejas estructuras tribales germánicas claudicaron ante las transformaciones sociales desatadas por la gran invasión, la ciudad, en cambio, sobre todo en el sur de Europa, supo permanecer y adaptarse al cataclismo que destruyó al Imperio Romano.

Frente a ella siempre estuvo presente el *imperio*, la forma más desarrollada de *lo universal* político, puesto que, por definición, el imperio (sea éste el de Roma, Carlomagno, Federico II o Carlos V) es el agrupamiento bajo un solo poder político de todo el universo conocido. Por ello la idea de *imperio* apareció, frente a la de *ciudad*, como tendencialmente más autoritaria, más unitaria y más orgánica.

¿Por qué razones dejaron de operar estas dos modalidades clásicas, probadas y reiteradamente exitosas, e hizo irrupción el *espacio nacional* en el imaginario político del Occidente?

En primer término, no es complejo imaginar las dificultades que planteaba la idea imperial a finales del siglo XV. La noción del imperio está vinculada, como vimos, a la idea de Jerusalén y Babilonia, ciudad de Dios y ciudad del

⁷³ Un buen ejemplo tardío de Polis «democrática» sería la Ámsterdam de Spinoza y de Jean de Witt con su proyecto político de racionalismo radical. Véase L. S. Feuer: *Spinoza and the rise of Liberalism*, Boston: Beacon Press, 1964.

⁷⁴ De ello puede dar fe la fantasía rousseauiana que, a la búsqueda de *la comunidad* en pleno siglo XVIII, oscilará siempre entre el modelo natal de la teocracia ginebrina y la nostalgia de la *polis* de la Antigüedad.

caos, dos realidades definidas para san Agustín, por la predestinación de sus miembros, a quienes espera o bien la salvación o bien la condena. Durante la Alta Edad Media el carácter divino de ambas ciudades no fue puesto en duda, hasta el punto de que el Imperio Romano Germánico de Carlomagno fue ante todo *Sacro* y sería consagrado por el papa.

Esto es decisivo porque, a partir de la generalización del cristianismo, la idea universal está irremisiblemente vinculada a la noción de Iglesia universal y, por otro lado, la idea romana de imperio, que es ante todo una concepción política, resulta cada vez más impracticable. No es, como se ha sostenido, que el carácter universal de la Iglesia impidiese la existencia de una forma política universal.⁷⁵ La tendencia recurrente a la gestión eclesiástica de los asuntos terrenales no es nueva; nació con la necesidad de gestionar los restos desarticulados del Imperio Romano, y, precisamente, la *teoría de las dos espadas* permitía a la Iglesia gestionar al mismo tiempo ambos frentes: el espiritual, directamente; el profano, *por delegación*. Así que, en teoría, nada impedía que, una vez puesto en marcha el proceso de centralización del mundo feudal, la idea imperial se actualizara. Es más, Federico II Hohenstaufen y el propio Carlos V lo intentaron, con resultados conocidos.

Pero la idea imperial para organizar el espacio político moderno era impracticable por dos razones fundamentales. En primer lugar, las dimensiones de *todo el universo conocido* habían crecido tanto (más allá del *Mare Nostrum*, más allá de la Europa atlántica), que planteaban insuperables dificultades prácticas para la organización imperial del espacio político profano. Por otro lado, la idea unitaria de imperio terrenal que conoció la época carolingia suponía la idea de la vigencia de una unidad eclesiástica que la fundamentaría. Sin embargo, a partir de Lutero y de Calvino, Roma estaba radicalmente impedida de fundar nada unitario. ¿Cómo imaginar y desde dónde estructurar una unidad política imperial sobre todo lo profano conocido, si la ciudad de Dios se había escindido?⁷⁶

⁷⁵ Pierre Manent (o. cit., p. 25) sostiene que «[...] hay que tener en cuenta una realidad espiritual: el lugar del Imperio-universal ya está ocupado por la Iglesia».

⁷⁶ Conviene señalar que, en esta perspectiva, Ignacio de Loyola y la Contrarreforma son, más que tentativas de restaurar la *christianitas* perdida, un intento de adecuación al nuevo estado de cosas que supone la aceptación del estallido de la unidad de la Iglesia. Para Roberto Belarmino, quizás el mejor teórico católico de la Contrarreforma conjuntamente con Juan de Mariana y Francisco Suárez, el papa no tiene autoridad alguna en cuestiones seculares porque el poder de los príncipes no proviene de Dios —ni directamente ni por intermedio del papa— sino que surge de la comunidad misma. Por ello, para los jesuitas, el papa sólo puede reclamar el carácter de autoridad universal en materias exclusivamente religiosas. Con esta reactualización del tomismo, Belarmino buscaba, en primer término, ensayar «la recuperación de almas» atrayendo nuevamente a los cristianos reformados y, en segundo término, conservar para el papa la autoridad espiritual que en los hechos ya le

Esta inviabilidad o, si se quiere, este anacronismo de la forma imperial ante el nacimiento de la modernidad es señalado o intuido por múltiples autores. El propio Braudel, que dedicó su obra a lo que llama, siguiendo la tradición, el *imperio* de Felipe II, señala las dificultades para concebir nuevamente dicho imperio.⁷⁷

Quedaba la idea de *ciudad*, pero el seguimiento de las razones de su inviabilidad histórica en el espacio político de la modernidad es más complejo. En efecto, resulta sorprendente que, mientras todo el movimiento histórico de transformación de la Europa medieval en una Europa moderna parece girar en torno al eje impulsor de las ciudades (ciudades italianas del *Quattrocento*: centros financieros, comerciales, militares, artísticos y culturales del Mediterráneo; ciudades nórdicas de la Liga Hanseática: potencias comerciales y, posteriormente, cuna de los desarrollos manufactureros más sorprendentes; *ciudades-mercados* de la Baja Edad Media que, en Bourgogne, Picardie o Flandes, indican la incipiente revolución agrícola que anuncia el capitalismo naciente, etcétera) no se haya intentado en ningún momento una suerte de *aggiornamento* del modelo de la *polis* como forma de organizar el espacio de la política moderna.

Y no es que el modelo de la ciudad resultase demasiado particular o escasamente universal para competir con el modelo imperial. Es que la ciudad italiana del *Quattrocento*, y sobre todo la ciudad hanséatica, no solamente ya no se parecían en nada a la *polis* clásica; en realidad, eran hijas de otra historia.

Habían surgido en la periferia —o, si se quiere, en los *poros*— de la sociedad feudal en paulatina descomposición a lo largo de la Baja Edad Media. Mientras que el modelo político de la *polis* suponía una sociedad y una economía cuyo centro era efectivamente la ciudad, y fuera de esta no había sino otras ciudades, las ciudades europeas nacieron presuponiendo la existencia de un poder político de origen no urbano, externo y adverso, y la vigencia de una sociedad feudal que, por extraña que pudiese resultarles, no por ello era menos determinante del *Hinterland* que las englobaba.

era disputada por los protestantes y por los monarcas que se habían erigido en cabezas de las iglesias nacionales. Para ello aceptaba abandonar Babilonia y dejar la regulación de lo profano en manos de los príncipes siempre que Jerusalén volviese a manos del Papado. En los hechos, el planteamiento de los jesuitas no prosperó. Aunque el saneamiento que desencadenó en el seno de la Iglesia detuvo el avance de la Reforma, la cesión de las potestades terrenales a los monarcas no logró contener los apetitos de éstos en materia de administración de las iglesias nacionales.

⁷⁷ «Todo imperio supone una mística y en la Europa Occidental no hay (ya) imperio posible sin esa mística prestigiosa de la cruzada, de su política que flota entre el cielo y la tierra». *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México: FCE, 1987. Véase el tomo II, pp. 12 ss., y la descripción de los imperios de Carlos V y Felipe II como «imperios frustrados».

En ese sentido, el modelo político de la *polis* resulta radicalmente inoperante y por ello inaplicable para las propias ciudades, cuya principal actividad durante los siglos XII y XIII fue obtener su emancipación del poder feudal (laico o eclesiástico). Más adelante, cuando la modernidad había desarticulado totalmente el mundo feudal, las ciudades europeas pudieron incorporar al modelo político en vías de construcción su tradición comunitaria, democrática y autonómica; incluso su radicalismo igualitario y antiautoritario. Sin embargo, en ningún caso la ciudad posmedieval pudo proporcionar a los tiempos modernos una *Weltanschauung* del tipo imperante en la Antigüedad clásica. Pese a eventuales equívocos etimológicos, el modelo político de los burgueses habitantes de las ciudades renacentistas y posrenacentistas no tenía aún un carácter *burgués*. Su espacio de constitución sería nacional, pero su primer modelo político privilegiado fue la monarquía absoluta. Ningún autor expresó con mayor contundencia las limitaciones políticas de la forma *ciudad* como Maquiavelo, en su temprano clamor por la unidad de Italia y en su reivindicación (llena de indisimulado rencor y admiración por las nacientes naciones de Francia y España) de la monarquía absoluta.

Ante la necesidad de organización política del mundo profano que impuso la crisis y el repliegue del universalismo eclesiástico, ni el imperio ni la ciudad parecían modelos viables. Sería la monarquía nacional el modelo que habría de permitir la reorganización del *topos* político europeo. Ni universal ni particular, más bien como articuladora entre el universalismo religioso y el particularismo secular en su formato de monarquía de derecho divino, la monarquía absolutista *nacional* sería la primera forma de la modernidad política occidental. En ese sentido su discurso constituiría, también, uno de los supuestos del futuro liberalismo.

Bibliografía

- BOBBIO, Norberto: *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci*, Madrid: Debate, 1985.
- BODIN, Jean: *Les Six Livres de la République*, París: Jacques du Puys, 1576 (dos ediciones españolas: *Los seis libros de la República*, Caracas: Imprenta Universitaria, y Madrid: Tecnos, 1992).
- BRAUDEL, Fernand: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México: FCE, 1987.
- CHEVALIER, Jean Jacques: *Los grandes textos políticos*, Buenos Aires: Aguilar, 1989.
- DEL VECCHIO, Giorgio: *Filosofía del derecho*, Barcelona: Bosch, 1991.
- DEUTSCH, Karl W.: *Política y gobierno*, México: FCE, 1976.
- DUBY, Georges: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona: Petrel, 1980.

- FEUER, Lewis S.: *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston: Beacon Press, 1964.
- FIGGIS, John Neville: *El derecho divino de los reyes* (primera edición inglesa, 1896), México: FCE, 1970.
- FILMER, Robert: *El Patriarca o el poder natural de los reyes*, Madrid: Calpe, 1920.
- GROCIO, Hugo: *Prolegómena*.
- GROCIO, Hugo: *De Juri Belli ac Pacis* (1645).
- JOLIVET, Jean: *La filosofía medieval en Occidente*, México: Siglo XXI, 1974.
- KOYRÉ, Alexandre: *Del mundo cerrado al universo infinito*, México: Siglo XXI, 1979.
- LE GOFF, Jacques: *Los intelectuales en la Edad Media*, México: Gedisa, 1987.
- LUTERO, Martín: *Escritos políticos*, Madrid: Tecnos, 1990.
- MANENT, Pierre: *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires: Emecé, 1990.
- MAQUIAVELO, Nicolás, *El Príncipe*, México: Alianza, 1991.
- MERQUIOR, José Guilherme: *Liberalismo viejo y nuevo*, México: FCE, 1993.
- MONTAIGNE, Michel de: *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 1985.
- NORTH, Douglas C.: *Estructura y cambio en la historia económica*, Madrid: Alianza, 1984.
- PIRENNE, Henri: *Mohammed and Charlemagne*, Londres: Allen & Unwin, 1939.
- SABINE, Georges H.: *Historia de la teoría política*, México: FCE, 1987.
- STRAUSS, Leo, & Joseph CROPSEY: *History of Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- SPINOZA, Baruch: *Tratado Político*, Madrid: Alianza, 1986.
- TODOROV, Tzvetan: *La conquista de América. La cuestión del otro*, México: Siglo XXI, 1987.
- TOUCHARD, Jean: *Historia de las ideas políticas*, México: Rei, 1990.

Resumen

Este artículo se propone rastrear el desarrollo de algunos conceptos básicos en el proceso de constitución del pensamiento liberal. Para ello toma como punto de partida algunos principios del pensamiento político medieval y repasa las corrientes y los autores que más tarde impulsarían el proceso de reconceptualización de la política. Postula que la larga evolución teórica que comenzó con la crisis de la ciudad-estado sufrió una marcada aceleración a fines del siglo XV, que durante los dos siglos siguientes se plasmaría en los elementos fundamentales de la revolucionaria concepción política que fue el liberalismo.

Palabras clave: Liberalismo.

Abstract

This article sets out to trace the development of some basic concepts in the process of constitution of liberal thought. For it, uses as starting point some principles of medieval political thought and goes over the streams and authors who would later thrust the process of re-conceptualization of politics. It states that the long theoretical evolution that started with the crisis of the city-state suffered a sharp acceleration in the late XVth century, which during the following two centuries would be imprinted on the fundamental elements of liberalism, a revolutionary political conception.

Key words: Liberalism.

Copyright of Prisma is the property of Universidad Catolica del Uruguay Damaso Antonio Larranaga and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.