

**ETERNIDAD DEL MUNDO, VOLUNTARISMO
TEOLÓGICO Y PROGRESO HISTÓRICO
EN EL *METHODUS* DE JEAN BODIN**

**ETERNITY OF THE WORLD, THEOLOGICAL
VOLUNTARISM AND HISTORICAL PROGRESS
IN JEAN BODIN'S *METHODUS***

JORDI BAYOD*

Universidad de Barcelona

RESUMEN: La intención inicial de este artículo era examinar la cuestión de la eternidad del mundo en el *Methodus* de Jean Bodin. Este problema nos condujo a prestar atención a uno de los rasgos más característicos del pensamiento del autor angevino: su radical «absolutismo teológico». La obra *Methodus* es también, por otra parte, el lugar donde Bodin despliega una de las primeras afirmaciones modernas de la idea de progreso. Intentamos asimismo arrojar alguna luz sobre el sentido que tal idea posee en Bodin y su relación con la preeminencia de la libertad divina.

PALABRAS CLAVE: Jean Bodin, razones necesarias, libertad divina, potencia absoluta de Dios, orden natural, concepción cíclica de la historia, progreso.

ABSTRACT: The initial aim of this paper was to examine the issue of the eternity of the world in Jean Bodin's *Methodus*. This subject has led us to pay attention to one of the most characteristic features of the Angevin author's thinking: his radical «theological absolutism.» The *Methodus* is also, on the other hand, the work in which Bodin deploys one of the first modern statements of the idea of progress. Finally, we will attempt to shed some light on the meaning of this idea in Bodin and its relationship with the pre-eminence of divine freedom.

KEY WORDS: Jean Bodin, necessary reasons, divine freedom, absolute power of God, natural order, cyclic conception of history, progress.

* E-mail: jbayod@xtec.cat

I

Hay tres clases de historia, sostiene Jean Bodin (1530-1596) al inicio del primer capítulo de su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566): la humana, la natural y la divina. Cada una de ellas está ligada a una distinta forma de asentimiento: probable, necesario y religioso, y se corresponde con un tipo de virtud: prudencia, ciencia y religión (pp. 114 B; 281 A-B)¹. Aunque el conocimiento de la historia divina o sagrada basta por sí solo para hacer sabio y feliz al hombre, Bodin precisa que el supremo bien humano se encuentra en la conjunción de estas tres virtudes. Por lo demás, el proceso educativo no debería empezarse por el plano religioso, dado que los espíritus infantiles e ignorantes, inmersos en lo sensible, no están preparados para abordar las difíciles nociones que atañen a Dios. Es mucho mejor transitar gradualmente de lo humano a lo natural y de lo natural a lo divino. Fundándose en la alegoría platónica de la caverna, Bodin plantea una vía de ascensión del espíritu a través de los diferentes tipos de historia que culmina en la «vera historia» o contemplación de Dios (pp. 114 B-115 A; 281 B-282 A)².

Cuando Bodin, mucho más adelante, en el capítulo VIII de su *Methodus*, afronta el tema de la creación del mundo, surge de nuevo el problema de la adecuación del discurso al interlocutor. Sólo que esta vez no se trata de conducir al ignorante inmerso en la vida sensible hacia lo religioso, sino de polemizar con el racionalista recalcitrante que no acepta otra guía que la razón. El filósofo angevino señala que el testimonio de «los libros sagrados de los hebreos y de los oráculos de la ley divina» es, en principio, más que suficiente para saber a qué atenerse en este asunto. Sugiere, incluso, que los incrédulos deberían ser condenados a muerte recordando que Moisés estableció la pena máxima para quienes violaban el Sabbat (hecho que Maimónides interpreta en ese sentido)³. Pero acepta recurrir a la razón para dar cumplida réplica a los arrogantes individuos que rechazan el argumento de autoridad y pretenden basarse tan sólo en demostraciones racio-

¹ BODIN (1951). Las referencias a la obra *Methodus* se incluyen en el cuerpo del texto: primero se anota la página del original latino (correspondiente a la segunda edición, de 1572) y después la de la traducción francesa de Pierre Mesnard (de la que a veces nos apartamos). Prudencia, ciencia y verdadera religión son presentadas como las tres «virtudes intelectuales» en BODIN (1986), vol. I, I, 1, p. 32.

² Sobre la alegoría de la caverna como texto implícito en esta página, cfr. COUZINET (1996), pp. 271-274. Véase un planteamiento análogo en BODIN (1986), pp. 33-34.

³ Cfr. MAIMÓNIDES (2001), II, 31, p. 327. El establecimiento de la pena de lapidación contra los transgresores de la ley del Sabbat se encuentra en *Números*, 15, 32-36.

nales —«gente perversa que no tolera someterse a esta autoridad y que calumnia temerariamente los oráculos divinos» (pp. 228 B; 431 A-B)—.

La tarea asumida por Bodin supone un desafío considerable: se trata de presentar razones certísimas, «argumentos necesarios» (pp. 228 B; 431 A), que sean capaces de forzar la adhesión del interlocutor impío en un problema que con frecuencia se ha considerado «neutro» desde el punto de vista racional y se ha dejado en manos de la fe y la autoridad de las Escrituras. Baste recordar, a este respecto, el célebre *dictum* de Santo Tomás: «Mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile». El Aquinate, convencido de que «la voluntad de Dios es ciertamente inescrutable para la razón humana, a no ser sobre aquellas cosas que es absolutamente necesario que Dios las quiera», advierte incluso del peligro de que algunos, jactándose de poder demostrar las verdades de fe, empleen razones no necesarias y de este modo den pie a los incrédulos («infidelibus») a reírse y a concluir que los cristianos fundan su doctrina en argumentos carentes de fuerza⁴.

Pero Bodin estima que también en este dominio existen «demostraciones [...] cuya luz es tan clara que arrancan una adhesión forzosa como si se hubiera sufrido un interrogatorio bajo tortura [ut velut adhibita quaestione ab invitis extorqueant assentionem]» (pp. 229 A; 432 A). El angevino recurre más de una vez, en efecto, a la inquietante imagen de la tortura para subrayar la irresistible fuerza que han de poseer los buenos argumentos filosóficos. En la dedicatoria del *Universae naturae theatrum* (1596), obra en la que la cuestión de la eternidad del mundo recibe también un amplio tratamiento (en el primer libro), afirma, es cierto, que «[...] el deber del filósofo no consiste en obligar abiertamente por la fuerza, sino en apremiar mediante razones [rationibus urgere] no tanto probables como necesarias [...]»⁵, pero sin dejar de subrayar que estas razones

⁴ TOMÁS DE AQUINO (2010), I, q. 46, art. 2, resp.; véanse advertencias muy semejantes en *Id.* (2007), II, 38, 8 y en DUNS ESCOTO (1982), d. 1, q. 3 n. 10; cfr. MAIMÓNIDES (2001), II, 16, p. 277.

⁵ BODIN (1596), «Epístola dedicatoria», no paginada; en la versión francesa, BODIN (1597), no figura esta carta dedicatoria. Como señala BLAIR (1997), p. 22, la metáfora de la tortura comparece también en otros lugares bodinianos; véase BODIN (1596), pp. 474 (contra los escépticos), 512 (contra quienes afirman el carácter completamente incorpóreo del alma), 538 (contra los epicúreos); y en la traducción francesa, BODIN (1597), pp. 684, 738, 776). En el *Colloquium Heptaplomeris*, una discusión religiosa anónima generalmente atribuida a Bodin, Toralba, el interlocutor que representa el punto de vista de la filosofía natural, expone asimismo su decisión de enfrentarse a los «epicúreos» mediante argumentos racionales invencibles, capaces de arrancar su acuerdo (BODIN, 1966, p. 193; *Id.*, 1998, p. 209).

necesarias deben ser lo suficientemente fuertes para arrancar el asentimiento sin oposición posible:

¡Qué importante es que aquellos que no puedan ser alejados de su inveterada locura, ni conducidos al culto de la verdadera divinidad por los preceptos de las leyes divinas y por los oráculos de los profetas, sean forzados mediante las certísimas demostraciones de esta ciencia, como si se les sometiera a tortura e interrogatorio [quasi tormentis et quaestionibus admotis] [...]! Dado que con frecuencia debemos entablar discusiones con quienes no tienen ningún sentido de la verdadera piedad, hay que forzarlos mediante la ciencia natural, cuyo poder es tan grande [...] que por sí sola es capaz de arrancar su acuerdo en contra de su voluntad [assensionem ab invitis extorquere sola possit]⁶.

II

Con este afán, el angevino emprende en el capítulo VIII del *Methodus* una discusión técnica y prolija del problema de la eternidad del mundo, una discusión quizá, como se ha dicho alguna vez, «di scarsa originalità filosofica»⁷, pero representativa en todo caso de su vasta y ecléctica erudición. En primer lugar, asegura que entre las distintas tradiciones y escuelas filosóficas reina un consenso casi absoluto a favor de la tesis creacionista: es el argumento de la convergencia de testimonios⁸. El consenso, indica Bodin, se extiende hasta buena parte de los doctores árabes, incluso hasta el odiado Epicuro (pp. 229 A; 431 B). Sólo habría una excepción notable a tal acuerdo: la de Aristóteles, que abandona la lección de sus antecesores y de su maestro Platón para defender, por vez primera, la tesis de que el mundo es eterno. Y, aun así, la posición aristotélica no sería en realidad del todo firme, pues el propio estagirita reconoce en *De caelo* que sus argumentos sólo son probables, no necesarios. Aristóteles plantea la cuestión de la eternidad del mundo, cree Bodin (siguiendo a Maimónides), más a la manera del dialéctico («sed de re proposita dubitantium dialecticorum») que al modo del físico o el geómetra (pp. 229 A; 431 B-432 A)⁹.

⁶ BODIN (1596), «Epistola dedicatoria», no paginada. Cfr. BLAIR (1997), p. 22.

⁷ COTRONEO (1966), p. 176.

⁸ Cfr. CAVE (1999), p. 63, a propósito del tema de la brujería en otra obra de Bodin, *La demonomanie des sorciers*.

⁹ Cfr. MAIMÓNIDES (2001), II, 15, pp. 274-277, donde se cita ARISTÓTELES (1996), I, 10, 279 b (véase también MAIMÓNIDES, *ibidem*, II, «Introducción», *ad finem*). Pero el gran filósofo

La clave del planteamiento aristotélico se hace evidente, según Bodin, en la discusión sobre el célebre pasaje del *Timeo* (41 a-b) en el que Platón proclama que los cuerpos celestes, aunque destinados por su naturaleza a perecer, reciben el don de la inmortalidad por voluntad divina: «No sois en absoluto ni inmortales ni indisolubles [...]; sin embargo, no seréis destruidos ni tendréis un destino mortal, porque habéis obtenido en suerte el vínculo de mi decisión, aún mayor y más poderoso que aquellos con los que fuisteis atados cuando nacisteis»¹⁰. El mismo Platón, razona Bodin, acepta en otros lugares como imposición de la ley natural que todo lo que nace debe necesariamente perecer; sin embargo, en este caso invoca un decreto de la libre voluntad de Dios («iussu divino») para establecer una excepción (pp. 229 A; 432 A)¹¹. Este es el punto crucial para nuestro filósofo. Como resume Isnardi Parente, «[Bodin] donne à Platon une place particulière: Platon a compris le premier que la conservation du monde repose dans la libre volonté de son créateur»¹². Ni que decir tiene que la posición de Aristóteles es otra: que el mundo no haya de perecer probaría precisamente que no ha tenido comienzo, «pues las cosas que han tenido comienzo han de perecer en algún momento, y es necesario que las que perecen hayan tenido comienzo» (pp. 229 A; 432 A)¹³.

Bodin puntualiza que Platón comete un error, sin embargo, al sostener la conservación *in aeternum* del mundo por voluntad divina y negar su destrucción final. Más adelante, al ocuparse de nuevo de la tesis platónica, que cuenta con el apoyo de varias autoridades importantes, entre ellas el admirado Filón de Alejandría (pp. 232 A; 436 A), señala que en realidad las Sagradas Escrituras son claras al respecto: declaran que el mundo tendrá un fin como ha tenido un inicio —Bodin remite a Isaías, Esdras y Pedro— (pp. 232 A; 436 A)¹⁴. Sólo que

judío manifiesta estar de acuerdo con Aristóteles en que tales materias no pueden abordarse mediante métodos demostrativos (*ibid.*, p. 276); véase otra interpretación en ISNARDI PARENTE (1973), p. 45.

¹⁰ PLATÓN (1992), 41 b. M. A. Granada me recuerda que Giordano Bruno apela al mismo pasaje del *Timeo* para sostener la permanencia en el ser de los «mundos» (astros) *disolubles*, pero en la perspectiva de la eternidad del universo infinito; sobre este punto véase GRANADA (2013), p. 361 y la literatura allí citada.

¹¹ Cfr. BODIN (1596), p. 39; *Id.* (1597), pp. 42-43; *Id.* (1966), p. 26; *Id.* (1998), p. 30.

¹² ISNARDI PARENTE (1973), p. 42.

¹³ Cfr. ARISTÓTELES (1996), I, 10, 280 a 30 ss.; I, 12, 282 a 30 ss.

¹⁴ MESNARD (1951), pp. 128-131, conjetura que las referencias corresponden a tres escritos pseudoclementinos: el *Apocalipsis* de Pedro, la *Ascensión* de Isaías y el *Apocalipsis* de Esdras. Pero parece claro que la referencia a Pedro corresponde sin más a 2 Pedro, 3, 10-13, y la de Isaías podría recaer en *Isaías*, 65, 17 (cfr. BODIN, 1596, p. 40; *id.*, 1597, p. 43); en cuanto a Esdras, Bodin se refiere en efecto al *Apocalipsis* de Esdras (o Libro IV de Esdras), probablemente al mismo

los propios teólogos —Filón por un lado, Maimónides y Tomás de Aquino por otro— no coinciden en su interpretación. Es un motivo más para que el angevino se embarque en una sutil y prolija discusión racional dirigida a demostrar que el mundo tendrá un fin (pp. 232 A; 436 A).

En ella el argumento básico —y se trata de una de las ideas fuerza de Bodin— es la inconmensurabilidad entre lo finito y lo infinito. En efecto, entre lo uno y lo otro no puede haber ninguna relación, ninguna coherencia, ninguna «habitud»: «cum finiti ad infinitum nulla sit ratio, vel cohaerentia, vel habitudo» (pp. 232 B; 436 A)¹⁵. Ahora bien, Aristóteles y Averroes habrían caído de lleno en el error de asociar lo finito y lo infinito cuando pretenden que la causa primera infinita (en vez de una causa segunda finita) mueve el cielo finito. El estagirita une Dios al mundo, que es apenas un «corpúsculo», tan estrechamente como una esponja pegada a una roca (pp. 232 B; 436 B). Ante lo cual Bodin exclama: «¡Qué escándalo filosófico concebir una unión entre una causa eficiente infinita y un efecto finito a tal punto íntima que la existencia de una deba entrañar necesariamente la existencia del otro!» (pp. 232 B; 436 B). Entre lo infinito y el mundo no puede concebirse ninguna razón, ninguna relación, y por ello mismo «de lo infinito no puede emanar lo infinito» («infinitum ab infinito fluere non potest»): el mundo no ha podido recibir de Dios ni la eternidad ni la infinitud espacial. La infinitud sólo pertenece a Dios (pp. 232 B; 436 B).

En cualquier caso, volviendo a Platón y al célebre pasaje del *Timeo*, la afirmación voluntarista, el hecho de que el filósofo ateniense deje la pervivencia del mundo «en manos del arbitrio y la voluntad del sapientísimo creador»¹⁶, es para Bodin un elemento por sí mismo muy valioso. Estamos, insistimos, ante un punto crucial en el pensamiento del angevino: la absoluta libertad de la voluntad divina. ¿Cómo tener dudas entre un filósofo, Platón, que reconoce a Dios todopoderoso la facultad de disponer libremente de sus cosas («qui praepotenti deo liberam de rebus suis statuendi facultatem relinquit»), y aquel otro, Aristóteles, que, aun viendo en Dios al ordenador del universo, incluso su causa eficiente, «le retira todo

fragmento (del cap. 9) que se cita al margen de BODIN (1596), p. 39: «Omnia creata finem habitura sunt» (cfr. *id.*, 1597, p. 42; véase también nota 6 en *Id.*, 1966, p. 26).

¹⁵ BODIN (1966), p. 48; *Id.* (1998), p. 53. Cfr. ARISTÓTELES (1996), I, 6, 274 a 7-8; I, 7, 275 a 13, y HAMESSE (1974), p. 161 (*auctoritas* n.º 22).

¹⁶ Cfr. BODIN (1596), p. 39; *Id.* (1597), pp. 42-43.

poder para modificar su obra, de suerte que si quisiera alterar [quaterere] el mundo, no podría?» (pp. 229 B; 432 A)¹⁷.

III

Aristóteles afirma que el universo está regido por la ley de la necesidad y no por la voluntad divina: tal aserto constituye una injuria contra la majestad de Dios. Y, con todo, según Bodin el estagirita dista mucho de ser coherente. El necesitarismo absoluto que exhibe en *De caelo* queda restringido en otros lugares de su obra por el reconocimiento del papel del azar o la fortuna y sobre todo por el que atribuye a la libertad humana. En *De interpretatione*, por ejemplo, reconoce en los hombres un «juicio [arbitrium] desprovisto de cualquier necesidad». ¿Qué puede haber más impío, arrogante e insensato («furiosum»), se pregunta Bodin, que conceder la libertad al ser humano y negársela a Dios?¹⁸ Rehúsar a Dios la libertad acarrea consecuencias absurdas como hacer inconcebible que el todopoderoso pueda detener el curso del Sol, impedir la influencia de los astros, cambiar alguna cosa en la naturaleza o inclinar en un sentido u otro el corazón humano. Razón suficiente para que Bodin defienda sin ambages el gobierno de todas las cosas por la voluntad divina:

Ante tal desbordamiento de absurdos e impiedad, rechacemos la necesidad del mundo [de mundo tollamus necessitatem], de manera que Dios quede libre de todo sometimiento y gobierne todas las cosas por medio de su sola voluntad [Deum nulla vi obligari sed pura voluntate omnia gubernare] (pp. 229 B; 432 B).

Son numerosos los lugares de su obra donde nuestro filósofo hace hincapié en la preeminencia de la libertad de Dios frente a la ley o necesidad natural (a menudo subrayada mediante la fórmula civil «legibus solutus»)¹⁹. Pero ello no impide que defienda también la existencia de un orden natural estable fundado

¹⁷ Cfr. BODIN (1966), p. 19; *Id.* (1998), p. 23: «[...] La primera causa no está obligada a actuar necesariamente, sino que lo modera todo con libertad, de suerte que puede [...] alterar [quaterere] con un gesto todas las cosas y restablecerlas [erigere] de nuevo, si este es su deseo» (aquí y en otras ocasiones nos apartamos de la trad. de Primitivo Mariño); y BODIN (1596) p. 32; *Id.* (1597), p. 33, donde se atribuye a Dios la potencia de «cambiar la naturaleza de las cosas y alterar [quaterere] el mundo si quiere».

¹⁸ Cfr. también BODIN (1596), pp. 21 y 28; *Id.* (1597), pp. 17 y 27.

¹⁹ Cfr. Ulpiano, *Digesto*, I, 3, 31; I, 4, 1.

en las correspondientes leyes y series causales. Un orden natural que, a su vez, es objeto de estudio por parte de una ciencia de la naturaleza firme y segura. La posibilidad permanente de una intervención divina no implicaría la destrucción de los fundamentos del orden y la ciencia naturales. Así, en el primer capítulo del *Methodus* Bodin afirma que la historia natural (cuya correspondiente «virtud», como sabemos, es la ciencia) «presenta una serie necesaria y estable de causas salvo que lo impida la potencia divina [nisi divina potestate prohibeantur] o la abandone un breve instante para entregarla al príncipe de la materia y padre de todos los males» (pp. 115 A; 282 A). En un caso, debe hablarse de milagros; en el otro, de monstruos. Los primeros atañen a la religión; los segundos, a la superstición. En el *Theatrum* leemos igualmente: «Las cosas naturales siguen siempre el mismo curso a menos que lo impida la potencia divina [res naturales ... eodem tenore progrediuntur, nisi divina potestate prohibeantur]». Bodin añade en este punto que «el poder divino no destruye sino que completa la ciencia de la naturaleza» («quae potestas non destruit, sed astruit scientiam»), e ilustra así esta afirmación:

En efecto, si impido que una piedra caiga sosteniéndola con la mano, no por ello cancelo el principio natural [demonstratio naturalis] según el cual las cosas pesadas tienden siempre hacia abajo por su propia inclinación²⁰.

De nuevo en el *Methodus*, en un pasaje del capítulo VI Bodin se esfuerza asimismo en conciliar la estabilidad del orden natural con la tesis de la libertad de Dios. Lo hace insistiendo en que las leyes de la naturaleza no son sino decretos fijados por la voluntad divina que en modo alguno obligan a esta (de manera que puede cambiarlas a su antojo):

Aunque la providencia divina [prudentia divina] ha organizado [colligavit] todas las cosas con un orden, un movimiento, un número, una armonía y una forma admirables, los cambia de vez en cuando según su voluntad y albedrío [nihilominus eas voluntate, arbitrioque suo interdum mutat] [...]. Dios no se halla sometido a ningún número, a ninguna necesidad, sino libre de las leyes de la naturaleza [sed naturae legibus solutum], no por un senado o por el pueblo, sino por sí mismo. En efecto, dado que Él mismo ha impuesto [iusserit] las leyes de la naturaleza y ejerce su poder [imperium habeat] no por otro sino por sí mismo, es lógico que no esté sometido a sus

²⁰ Cfr. BODIN (1596), p. 34; *Id.* (1597), p. 35. Un pasaje paralelo en BODIN (1966), p. 24; *Id.* (1998), p. 28.

propias leyes [suis legibus esse solutum] y que pueda resolver sobre cosas idénticas de maneras diferentes (pp. 201 A; 394 B-395 A).

Y en el *Colloquium* Bodin establece una profunda analogía entre orden natural y orden político, de suerte que el primero habría de tomarse como «ejemplar y arquetipo» del segundo. En ambos casos se produciría una combinación de leyes estables e intervenciones extraordinarias:

Vemos también que en la naturaleza sucede lo que en una república bien constituida: que a veces se modifican leyes y se establecen guardianes extraordinarios en vez de los ordinarios, y ello, por cierto, para la salvación de la república. Así también se suspenden las leyes de la naturaleza y se originan nuevos portentos, prodigios, plagas, incendios, diluvios que son contra naturaleza [praeter naturam], para que nadie piense que Dios está ligado por necesidad alguna de las leyes naturales [...]. Pues, ¿qué sería más absurdo que decir que en la ciudad el rey está desligado de sus leyes y sus mandatos [suis imperis et legibus solutum], para poder corregir y enmendar las leyes según la variedad de circunstancias, y que Dios, el verdadero príncipe y padre del mundo, está ligado por sus propias leyes?²¹.

Estamos, qué duda cabe, ante una forma de lo que con Hans Blumenberg podemos llamar «absolutismo teológico»²². Y puede añadirse que a primera vista Bodin se vale de la tradicional distinción escolástica entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata* de Dios. Lo cierto, sin embargo, es que al menos en una ocasión descarta expresamente este esquema²³. En una interesante página del *Theatrum* se precisa, en efecto, que la potestad divina no debería considerarse como una potencia absoluta y no ordinaria («absoluta non ordinaria potestate»), por la razón de que tal concepto implica un Dios emancipado de sus propias leyes no por sí mismo sino gracias a una potencia extraña a Él («ab alio»). Esta idea es ajena a la doctrina escolástica sobre la distinción. Para Bodin obviamente Dios no debe su libertad a nada ni a nadie: «Se mantendrá siempre libre [semper solutus erit] respecto de las

²¹ BODIN (1966), p. 51; *Id.* (1998), p. 56; el motivo del «deus legibus solutus» aparece también en *Id.* (1966), p. 22; *Id.* (1998), p. 25.

²² Cfr. BLUMENBERG (2008).

²³ Cfr. BLAIR (1997), p. 119: «Bodin rejects the ordinary/absolute distinction as excessively constraining: instead, God's omnipotence is constantly operative in the world, even when God in fact abides by his own decisions». Véase también COUZINET (1997), p. 57; *Id.* (2007), p. 11.

leyes que Él mismo ha prescrito e impuesto a la naturaleza, no por el senado o el pueblo sino por sí mismo [sed a seipso]»²⁴.

Ahora bien, este rechazo, cuando menos nominal, del concepto de «potencia absoluta» de Dios surge en un contexto en el que se subraya con fuerza el carácter contingente del ser de las criaturas, su completa dependencia con respecto a la voluntad divina. El punto de partida es, de nuevo, el mencionado pasaje del *Timeo*. Bodin recuerda (con Juan Damasceno) que incluso los ángeles, al fin y al cabo criaturas y por tanto mortales por naturaleza, deben su inmortalidad a la potestad divina: «Ni siquiera los ángeles son eternos por su naturaleza, sino sostenidos y apoyados por el poder del creador [conditoris potestate]»²⁵. (Es posible que en este punto el angevino tenga también presente una rotunda y célebre afirmación que procede del mismo lugar de Damasceno: «Todo lo que proviene de la nada puede ser devuelto a la nada [*Omne quod est ex nihilo vertibile est in nihil*]»)»²⁶. A continuación señala que a su entender la expresión «manus omnipotentis», tomada de San Gregorio Magno, es mucho más apropiada que la de «potencia absoluta» (que, según Bodin, implica el sometimiento a una potencia ajena). La frase íntegra de Gregorio, no reproducida por el angevino, pero muy conocida, reza así (en una de sus versiones más divulgadas): «Todo volvería a la nada si no lo mantuviera la mano del Omnipotente» («*In nihilum omnia deciderent nisi ea manus omnipotentis contineret*»)»²⁷. Aunque parece que Bodin no tiene en cuenta el texto original de Gregorio (en realidad ligeramente distinto)²⁸, es sin duda interesante comprobar que este autor expresa tal idea al comentar *Job*, 23, 13: «*Ipsae enim solus est*» («Porque sólo Él es»). Ni que decir tiene que la frase da pie a San Gregorio a subrayar la poca propiedad con la cual se atribuye el ser

²⁴ BODIN (1596), p. 40; *Id.* (1597), p. 43.

²⁵ BODIN (1596), p. 40; *Id.* (1597), p. 43; casi las mismas palabras, sin mención de Damasceno, en BODIN (1966), p. 36; *Id.* (1998), p. 41. Cfr. DAMASCÈNE (2010-2011), II, 3 («*De angelis*»).

²⁶ TOMÁS DE AQUINO, por ejemplo, cita esta frase a menudo: cfr. (2010), III, q. 13, art. 2; y además *In I Sent.* d. 5, q. 2, art. 2; *In II Sent.* d. 19, q. 1, art. 1; etc.

²⁷ La frase de Gregorio Magno es citada a menudo (en versiones ligeramente distintas) por ejemplo en TOMÁS DE AQUINO (2010), I, q. 50, art. 5 (con referencia también al pasaje de Damasceno); I-II, q. 109, art. 2 ad 2; etc. No nos consta, sin embargo, que Duns Escoto utilice esa expresión exacta (aunque quizá sí otras similares como «*manus regiminis*» o «*manus dei*»; véase, por ejemplo, *De rerum principio*, q. II, art. 2).

²⁸ Cfr. GRÉGOIRE LE GRAND (1975), XVI, 45 (comentario de *Job*, 23, 13), p. 206, donde se lee: «[...] Et nisi gubernantis manu teneantur, [omnia creata] esse nequaquam possunt»; «*Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursus ad nihilum tenderet, nisi eam auctor omnium regiminis manu retineret*».

a las criaturas. No parece, en definitiva, que el rechazo de la expresión «potencia absoluta» de Dios obedezca a otra cosa que a un prurito nominal.

Hay otro aspecto en esta página que merece atención. Las notas al margen remiten por dos veces a un mismo lugar del *Comentario sobre las sentencias* de Duns Escoto, una sección dedicada al tema angelológico²⁹. Cabe preguntarse, pues, hasta qué punto puede hablarse de una presencia del doctor sutil en estos pasajes del *Theatrum* y, por extensión, en el voluntarismo teológico de Bodin. Isnardi Parente ha sostenido al respecto que el acercamiento de Bodin a Escoto tiene un carácter más bien genérico y superficial, al punto que podría incluso sospecharse un cierto «nicodemismo» por su parte³⁰. El hecho es que, si no nos equivocamos, las dos remisiones a Escoto que Bodin efectúa en esta página son inexactas: en el lugar indicado el doctor sutil menciona los libros de Damasceno y de Gregorio Magno aludidos por el angevino, pero sin que haya coincidencia alguna en cuanto a contenidos. Y, pese a todo, la teoría de Duns Escoto, que gozó de gran fortuna histórica, no parece irrelevante para entender la posición de Bodin. En ambos autores la potencia de Dios no está determinada por su entendimiento, sino por su voluntad; en ambos autores Dios no está sometido al ordenamiento que Él mismo fija libremente: actúa *de iure*, es decir, de acuerdo con este orden, en tanto que se somete voluntariamente a él, pero, merced a su potencia absoluta, también puede actuar en cualquier momento *de facto*, esto es, al margen de las reglas establecidas, fuera de la ley o en contra de ella³¹.

Se produce en la concepción teológica de Duns Escoto, dice Olivier Boulnois, «une oscillation infinie entre un ordre juridique institué et un pouvoir de fait qui n'est pas pour autant désordonné et immoral»³². En Bodin, como ya hemos sugerido, podría tal vez identificarse una combinación u oscilación semejante. Así, en el *Methodus* se recuerda que la voluntad que Aristóteles acaba por atribuir a Dios tiene un carácter meramente nominal, pues está sometida «a la condición de que no pueda cambiar nunca [ut mutari non possit]», cuando el propio estagirita sostiene que, en realidad,

²⁹ Se trata de DUNS ESCOTO (1982), d. 2 (sobre la duración de la existencia de los ángeles), q. 1, art. 2.

³⁰ ISNARDI PARENTE (1973), pp. 49 y 51; cfr. ROSE (1980), pp. 71-72, que interpreta las referencias a Escoto de Bodin como un intento de velar fuentes no cristianas. Subraya, en cambio, la probable influencia escotista en Bodin VASOLI (1990), pp. 489, 518.

³¹ Sobre el planteamiento de Duns Escoto, véase *In librum primum sententiarum*, d. 44; trad. en BOULNOIS (1994), pp. 279-285; cfr. *ibidem*, pp. 56-57, 65-66, 263-266; GRANADA (1993), pp. 43-44; *Id.* (1994), pp. 503-505; *Id.* (1999), p. 121. Sobre su gran fortuna histórica, véase RANDI (1987), cap. 2, y COURTENAY (1990).

³² Cfr. BOULNOIS (1994), p. 57.

no cabe hablar de voluntad si no se admite la posibilidad de cambio («ut nisi mutari possit»)³³. Pero si Dios es mutable, ¿cómo concebir la estabilidad de la naturaleza? (y si es inmutable, ¿cómo evitar la afirmación de la necesidad del mundo?).

La cuestión es abordada expresamente en una página del *Theatrum*. Bodin precisa que ni Dios está sujeto a cambios ni el orden natural es invariable. Postula la compatibilidad entre el Dios inmutable y su facultad para disponer libremente de sus asuntos (es decir, para modificar a su antojo el orden natural). Ahora bien, una vez Dios ha decidido, nada puede cambiar su decreto:

[...] Pero hay una gran diferencia entre el hecho de que Dios sea por esencia inmutable y esté exento de pasiones, y el hecho de que tenga la facultad de determinar libremente sus asuntos [de suis rebus]. Lo que ha decretado permanece invariable [Quae autem decrevit rata sunt]; pero ¿quién osaría afirmar qué es lo que Dios ha decretado? [sed quis affirmare ausit quid ille decreverit?]³⁴.

Los decretos divinos son sin duda de obligado cumplimiento: «Nada puede oponerse a sus decretos» («Nihil contra sua decreta stare potest»)³⁵. Pero parece que la ciencia humana calla ante ellos y hay que volverse hacia la revelación para descubrir en qué consisten: «¿Quién podría afirmar cuál es su voluntad [de Dios], sino aquel a quien se la ha descubierto? [Quis tamen de sua voluntate affirmare potest, nisi cui ab illo prodita sunt?]³⁶. Al parecer, lo divino empieza allí donde la razón natural no puede aportar sino ignorancia y silencio.

³³ BODIN (1951), pp. 229 B; 432 B. Cfr. MAIMÓNIDES (2001), II, 13, p. 270. En BODIN (1966), p. 25; *Id.* (1988), pp. 28-29, se atribuye a «los peripatéticos más recientes» la identificación del ser y el querer («velle et esse») en Dios; Bodin (en boca de Toralba) alega en contra: «Si la voluntad de Dios no puede cambiarse [si mutare nequit], no es voluntad, no es libre [...]». M. A. Granada me indica que también Bruno lleva a cabo la identificación rechazada por Bodin; cfr. BRUNO (1993), diálogo I, p. 118: «[...] El hacer [en Dios] coincide con el querer, poder y ser»; *Id.* (1879 ss.), I, 11, p. 242: «Consequenter in eodem idem est esse, posse, agere, velle, essentia, potentia, actio, voluntas».

³⁴ BODIN (1596), p. 30; *Id.* (1597), pp. 29-30. En BODIN (1966), pp. 21-22; *Id.* (1998), p. 25, Bodin asegura que declaraciones bíblicas como «Ego dominus aeternus [...] et non mutor» (*Malaquías*, 3, 6) y «Tu autem idem ipse es, semper tui similia» (*Salmos*, Vg. 101, 28) «significan que la majestad y naturaleza divina siempre es estable y eterna, pero no eliminan la voluntad libre de Dios, sino que más bien la confirman».

³⁵ BODIN (1596), p. 40; *Id.* (1597), p. 43; *Id.* (1966), p. 26; *Id.* (1998), p. 30.

³⁶ BODIN (1596), p. 39; *Id.* (1597), p. 42.

IV

Con cierta frecuencia Bodin ha sido presentado como uno de los pioneros del concepto moderno de progreso. Para decirlo con las palabras de John Bury en su estudio clásico, el angevino «se aproxima a la idea del progreso más de lo que nadie lo había hecho antes que él»³⁷. ¿Hasta qué punto esta «autoafirmación humana» es correlativa con el «absolutismo teológico» (y el consiguiente creacionismo) que acabamos de esbozar? Intentaremos dilucidar esta cuestión situándonos ahora en el capítulo VII del *Methodus*, que tiene por objeto la refutación de «quienes afirman las Cuatro Monarquías y el Siglo de Oro»³⁸. La profecía de los cuatro imperios o monarquías universales, como se sabe, está contenida en el Libro de Daniel, un escrito bíblico de carácter apocalíptico que al parecer data de la época de las persecuciones del rey sirio Antíoco IV Epifanio (165 a. C.)³⁹. La profecía se desprende del relato de un sueño en el que aparecen una estatua compuesta de cuatro metales y cuatro bestias feroces que representarían, según una interpretación habitual muy difundida en la Edad Media pero también en la generación de la Reforma, la sucesión histórica de los cuatro imperios o monarquías universales: Babilonia, Persia, Grecia y Roma.

A menudo se han asociado los materiales que componen la mencionada estatua (oro, plata, bronce, hierro y barro) a las cuatro o cinco etapas sucesivas por las que habría pasado la historia humana, de tal manera que esta sería vista como un proceso universal de degeneración. El angevino, sin embargo, no admite esta concepción de la historia y se opone vigorosamente a la creencia en una primitiva edad de oro (aceptada, en cambio, por ilustres coetáneos suyos como Ronsard y Montaigne), del mismo modo que lo hará Giordano Bruno unos años después. Alega que si nos remitimos a la realidad, y no a la mera poesía⁴⁰, descubrimos que la historia humana, como el conjunto de la naturaleza, se rige por un proceso cíclico («conversio»): «Los asuntos humanos están sometidos a una revolución semejante a la que se produce en la naturaleza de todas las cosas [parem esse in rebus humanis, atque in omnium rerum natura conversionem]»⁴¹,

³⁷ BURY (1971), p. 48.

³⁸ Cfr. DUBOIS (1977), pp. 485-495.

³⁹ Cfr. DUBOIS (1977), pp. 387-390.

⁴⁰ Cfr. MONTAIGNE (1998), I, 31, p. 206 y III, 13, p. 1066, que en los dos lugares atribuye la idea de la edad de oro a los poetas.

⁴¹ Cfr. ARISTÓTELES (1995), IV, 14, 223 b 24 ss.: «[...] Se dice que los asuntos humanos son un círculo, y que hay un círculo en todas las otras cosas que tienen un movimiento natural y están sujetas a generación y destrucción».

y que en definitiva, como ya dejó dicho Salomón, el viejo maestro de sabiduría, los diferentes períodos de la historia humana son perfectamente homogéneos: «Nada nuevo hay bajo el sol» (pp. 226 A; 427 B). Bodin sostiene, pues, una tesis que acaso juzgaremos difícilmente conciliable con su convicción creacionista y más afín a la idea del mundo necesario y eterno⁴².

El esquema cíclico, con sus presupuestos naturalistas, parece imponerse al esquema rectilíneo de origen teológico⁴³. Hacia el final del capítulo Bodin, de nuevo criticando la idea de una degeneración en la historia humana, insiste en la idea de la «conversio» y se refiere explícitamente a una sucesión cíclica de luces y tinieblas, virtud y vicio, ignorancia y ciencia, etc.:

Puesto que es así y por una ley eterna de la naturaleza la revolución de todas las cosas parece volver como trazando un círculo [cum aeterna quadam lege naturae conversio rerum omnium velut in orbem redire videatur], de modo que el vicio sucede a la virtud, la ignorancia a la ciencia, el mal a la honestidad, las tinieblas a la luz, es por tanto un error creer que el género humano no cesa de degradarse (pp. 228 A; 430 B)⁴⁴.

Pero lo cierto es que poco después de recordar la célebre sentencia del *Eclesiastés* el angevino complementa, si no corrige, tal visión de la historia. Según Dubois, se permite distorsionar y hasta traicionar su doctrina inicial⁴⁵. Sea distorsión o mera precisión, Bodin introduce la idea de un progreso gradual en la evolución humana desde una época antigua de salvajismo y barbarie (el rostro real de los supuestos siglos de oro y plata), en la que «los hombres vivían dispersos en los campos y en los bosques como verdaderos animales salvajes»⁴⁶, hasta la consecución de unas costumbres civilizadas y una sociedad ordenada como las que reinan en la época contemporánea (pp. 226 B; 428 B). Y Bodin, tras mostrar que la supuesta edad de

⁴² ARISTÓTELES establece expresamente la conexión entre mundo eterno y ciclos permanentes en *Meteorológicos*, I, 14, 353 a 15 ss. En la *Ciudad de Dios* de SAN AGUSTÍN la conexión se mantiene igualmente en pie (2009, XII, 13). En el siglo XVI insiste en el nexo que une las dos ideas, por ejemplo, VARCHI (1979), vol. I, pp. 40-41; *Id.*, «Lezzione prima nella quale si divide la poesia nelle sue parti» (1553), en *Id.* (1590), p. 594; cfr. BAYOD (2013), pp. 342-343. Para el caso de Bruno, véase GRANADA (2013), pp. 361-368.

⁴³ Cfr. COTRONEO (1966), p. 205.

⁴⁴ Cfr. este rápido apunte en BODIN (1951), I, pp. 115 B; 282 B: «[...] Las situaciones humanas que, como trazando un círculo, vuelven de tiempo en tiempo semejantes a ellas mismas [qui velut in orbem sui similes aliquando recurrunt].»

⁴⁵ DUBOIS (1977), p. 491.

⁴⁶ Cfr. LUCRECIO (1976), V, 925-932.

oro inicial estuvo habitada por personajes tan terribles como Cam, Saturno, Júpiter Bel o Nemrod, recuerda la práctica de los sacrificios humanos y los sangrientos juegos públicos (pp. 227 A; 429 A), y asegura que el progreso de la humanidad puede verse, por ejemplo, en el hecho de que los combates entre gladiadores de la Antigüedad han sido sustituidos en su tiempo por discusiones públicas referentes a todo tipo de disciplinas («de omnis disciplinis disputandi genus»). En la época de Bodin, según esta optimista visión, la Universidad y sus disputas ocupan el lugar que en otro tiempo correspondió a las luchas en la palestra (pp. 227 A; 429 A).

Acto seguido, el angevino se aplica a comparar de manera más amplia antiguos y «modernos» (el término no es suyo) para ratificar la igualdad, si no superioridad, de estos últimos. En cuanto a virtudes, ¿no es superior Carlomagno a Alejandro?, ¿no lo es San Luis a Antonino Pío? (pp. 227 A; 429 B). En cuanto a saberes y artes útiles, los antiguos destacaron por ejemplo en el campo astronómico (pp. 227 B; 430 A), pero ninguno de sus hallazgos puede compararse con descubrimientos como la brújula, con sus enormes consecuencias para la navegación, el comercio, la ciencia geográfica e incluso el sentido de la unidad humana⁴⁷, o como la imprenta, que ella sola, dice Bodin, «podría fácilmente igualar todas las invenciones de los antiguos» (pp. 228 B; 430 A-B). Frente a quienes pretenden que los antiguos lo habían ya comprendido o descubierto todo, Bodin invoca la inagotable plenitud de la naturaleza⁴⁸: «Porque la naturaleza contiene en su seno innumerables tesoros de ciencias escondidas que ningún siglo llegará agotar enteramente [Habet natura scientiarum thesauros innumerabiles, qui nullis aetatibus exauriri possunt]» (pp. 228 A; 430 B)⁴⁹.

Pero es cierto, a su vez, que el angevino no establece de manera unívoca la realidad del progreso histórico y la superioridad de los contemporáneos. Como dice Cotroneo (repitiendo a R. Franchini), «non arriva a concepire un'idea di progresso di tipo moderno [...], cioè come una linea sempre avanzante, una costante nella storia della umanità»⁵⁰. Al plantear, por ejemplo, el tema de la evolución de las letras, recurre claramente a la concepción cíclica o vicisitudinal que por un momento parecía

⁴⁷ Sobre la defensa de la consanguineidad y fraternidad humanas por Bodin, cfr. GRANADA (2002), pp. 209-212. Es significativo el contraste con la denuncia por Giordano Bruno de unas navegaciones que tendían a confundir lo que la «providente» naturaleza había separado (véase, *ibidem*, cap. 5).

⁴⁸ Cfr. WEISINGER (1992), pp. 83-84.

⁴⁹ Una idea muy semejante está presente en la célebre *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (1575): LE ROY (1998), XII, p. 430; cfr. DUBOIS (1977), p. 93. Véase también MONTAIGNE (1998), III, 6, p. 907.

⁵⁰ COTRONEO (1966), pp. 206-207.

haber abandonado. En este campo, a su entender, no se produce un progreso lineal, sino distintos ciclos que tienen como fases ineludibles nacimiento, desarrollo, madurez y muerte. Al cabo, llega el olvido: «et oblivione diuturna sepeliantur». Y luego, vuelta a empezar (pp. 227 B; 429 B)⁵¹. De todo ello no parece desprenderse otra forma de progreso que el que se inscribe en el marco general de los ciclos históricos. El progreso no sería, pues, más que la fase ascendente en la marcha cíclica de la historia, una fase que será seguida inexorablemente por otra de declive.

Para Bodin, no faltan ejemplos históricos que muestran cómo tras el apogeo cultural sobreviene la decadencia y el olvido. En el caso de los griegos, el cambio ha sido tal que «uno se pregunta hoy si Grecia existió en el lugar donde la vemos» (pp. 227 B; 429 B; cfr. *Oratio*, pp. 8 A y 10 B; 34 B y 38 A). En cuanto a los romanos o latinos, «la invasión escita» (sin duda, la de los hunos), con sus incendios de las bibliotecas mejor surtidas y su destrucción de todos los monumentos antiguos, los precipitó en la barbarie (pp. 227 B; 429 B; cfr. *Oratio*, pp. 10 B; 38 A). Maquiavelo, en el capítulo II, 5 de sus *Discorsi*, atribuye la decadencia cultural de Roma a la deliberada acción destructiva de la «setta» cristiana⁵². Es una tesis que Montaigne, por su parte, parece suscribir al inicio del capítulo de los *Essays* titulado «De la liberté de conscience»⁵³. Pero Bodin, al menos aquí, no contempla la influencia del factor religioso en el declive de la cultura de Roma. Se limita a mencionar la responsabilidad de «la invasión escita». En otro lugar del *Methodus*, al inicio del capítulo IV, leemos, sin embargo, un curioso pasaje que lleva el asunto bastante más allá: explica el afán escita por destruir los monumentos y las bibliotecas de griegos y latinos como una respuesta al desdén con el que estos solían tratar los logros de los demás pueblos (pp. 124 A; 293 B). Es este un elemento que vale la pena subrayar: el marcado desapego que el angevino muestra hacia la cultura grecolatina, y su correlativo interés por la causa de los «otros pueblos».

Por lo demás, debe destacarse que en realidad Bodin confiere un sentido positivo a las fases de decadencia: son como la pausa, el reposo o el barbecho que prepara los campos para una nueva fertilidad, para una vuelta con fuerzas renovadas. De esta manera, la destrucción cultural y el olvido cobran un sentido histórico. La «barbarie», si se quiere decir así, cumple una función históricamente fecunda en los grandes ciclos históricos. La visión de Bodin, prefigurando en

⁵¹ Véase también, a propósito del renacimiento de las letras vivido en la Francia de Francisco I, *Oratio de instituenda iuventute*, 1559, en BODIN (1951), pp. 9 B-10 A; 37 B. Sobre esta obra escrita por Bodin en su juventud, véase ROSE (1980), pp. 19-41.

⁵² Cfr. MACHIAVELLI (2001), II, 5. Véase BARBUTO (2013).

⁵³ Cfr. MONTAIGNE (1998), II, 19, p. 668.

cierto modo —permítaseme la licencia— la dialéctica hegeliana, asume e integra el papel de la negación y la destrucción en la marcha de la historia. Como en Hegel, la negación prepara el terreno para una afirmación superior:

Esta revolución [conversio] de todas las cosas es tan cierta que indudablemente sucede lo mismo en los espíritus de los hombres que en los campos: que con el barbecho suelen volverse más fértiles [qui maiori ubertate gratiam quietis referre solent] (pp. 227 B; 430 A)⁵⁴.

V

A la luz de este complejo planteamiento, la pregunta parece inevitable: ¿cómo se concilia la visión cíclica de la historia aparentemente abrazada por Bodin y su defensa entusiasta de la superioridad moderna?, ¿cómo concuerda la afirmación del progreso con el «nihil novum sub sole» del *Eclesiastés*? ¿Cuál es el fundamento del «progreso»?

John Brown, autor de un estudio sobre la obra *Methodus* (1939), sostiene que para Bodin el concepto de progreso tiene un alcance más bien polémico, útil para atacar la idea de la edad de oro y de la constante degeneración histórica⁵⁵. Pero entre quienes se han detenido en el examen de esta obra lo más frecuente ha sido suponer que el angevino defiende un concepto de progreso «gradual» o «discontinuo». John Bury afirma en *The Idea of Progress* (1932) que para Bodin a lo largo de la historia humana «ha habido, a través de una serie de oscilaciones, un ascenso gradual»⁵⁶. Girolamo Cotroneo (1966) habla de «una serie continua di rinascenze attraverso le quali è possibile individuare un continuo miglioramento»; y precisa: «Il ciclo non ricomincia daccapo, ma riparte dai vertici a cui era giunto il ciclo precedente»⁵⁷. Claude-Gilbert Dubois (1977) introduce la «notion de progrès discontinu»: «[...] Mais Bodin ne songe plus à un progrès continu. C'est une évolution cyclique qu'il nous propose, conforme à la règle de l'éternel recommencement [...]»; «Chaque cycle de civilisation nouvelle ne part pas sur les mêmes données que le cycle précédent; il bâtit sur des décombres, plus haut, parce que les fondations sont faites»⁵⁸. Y, en un sentido similar,

⁵⁴ Cfr. BODIN (1951), pp. 11 A; 38 B. Véase DUBOIS (1977), p. 494; COTRONEO (1966), p. 217.

⁵⁵ BROWN (2006), pp. 397-398; cfr. *ibidem*, pp. 408-409.

⁵⁶ BURY (1971), p. 45.

⁵⁷ COTRONEO (1966), pp. 206 y 207.

⁵⁸ DUBOIS (1977), pp. 493 y 494.

Robert Nisbet declara que cada nuevo ciclo se halla «on a higher level»: «[...] Bodin sees the cycles of genesis and decay following one another at a constantly ascending level»; «And each later cycle reflects a higher level of achievement than its predecessor»⁵⁹. Puede pensarse, también, que la inagotabilidad de la naturaleza, ya aludida, garantiza la posibilidad de continuos avances en el campo de las artes y las ciencias⁶⁰ (aunque en rigor, parece que este principio asegura la continuidad de los logros humanos más que su progreso). Muy distinta es, en cambio, la perspectiva de M.-D. Couzinet, que atribuye a Bodin una concepción cíclica de la historia humana semejante a la planteada por Maquiavelo, sin progreso ni regresión, pero con la diferencia que «ce caractère correspond chez lui [Bodin] à un cadre providentiel et à une projection de la proportion harmonique à la surface de la terre»⁶¹.

Aunque Bodin no llegue a tratar el problema expresamente en ningún sitio, creemos por nuestra parte que para arrojar alguna luz sobre él vale la pena volver al primer capítulo del *Methodus*. La «historia humana», afirma allí el angevino, depende en gran medida de la voluntad de los hombres. Ahora bien, esta se caracteriza, cuando no cuenta con la guía precisa, por su inconsistencia y mutabilidad:

La historia humana emana sobre todo de la voluntad de los hombres, que no es nunca igual a sí misma ni llega nunca a ningún resultado [nullum exitum habet]. En efecto, todos los días nacen nuevas leyes, nuevas costumbres, nuevas instituciones, nuevos ritos, y las acciones humanas incesantemente producen nuevos errores [semper erroribus implicantur] [...] (pp. 115 A; 282 A-B).

En rigor, por tanto, el progreso que cabe esperar de la acción autónoma de la voluntad humana, de la «autoafirmación humana», es escaso: ningún avance verdadero, tan sólo novedades sin sentido y errores. Pero las acciones humanas también pueden ser dirigidas, cree Bodin, por la «recta razón» o, cuando esta degenera, por la misma «providencia divina»: «*divina prudentia sine consequentibus causis*» (pp. 115 A; 282 B). Pensamos que el *Methodus* ofrece algu-

⁵⁹ NISBET (1980), pp. 122 y 123.

⁶⁰ Cfr. WEISINGER (1992), pp. 83-84; NISBET (1980), p. 123.

⁶¹ COUZINET (1996), p. 124. Couzinet defiende la tesis de la preeminencia de lo espacial sobre lo temporal en el *Methodus*; cfr., por ejemplo, *ibidem*, p. 310: «[La Providence] se manifeste plus dans l'ordre et l'organisation du monde (c'est-à-dire aussi dans des événements ponctuels) que dans leur succession historique».

nos indicios que muestran hasta qué punto Bodin está convencido de que la providencia divina guía las acciones humanas en el sentido del «progreso». Por un lado, contiene algunas significativas declaraciones generales sobre el papel del gobierno divino en los asuntos humanos. Así, en el capítulo IV, a propósito de la eterna ley de la naturaleza según la cual la supremacía pasa siempre de un poder injusto a otro más justo, Bodin hace referencia a «la bondad de Dios y el cuidado [procurationem] que aplica a las cosas humanas» (pp. 132 A; 304 A). En el capítulo VI, en un complejo contexto en el que se especula sobre la influencia de los números en las revoluciones de los Imperios, escribe: «Esto forzaría incluso a los epicúreos a reconocer que las cosas humanas no están entregadas al azar y a la suerte, sino regidas por la majestad y la providencia de Dios todopoderoso [praepotentis Dei majestate ac providentia]» (pp. 196 A; 389 A). Y de nuevo, unas páginas más adelante: «Las cosas humanas no están libradas al azar y a la suerte, como presumen los epicúreos, ni a un destino inviolable, como pretenden los estoicos, sino regidas por la providencia divina [prudencia divina]» (pp. 200 B; 394 B).

Por otro lado, no faltan alusiones más concretas a intervenciones divinas que han marcado de manera decisiva el curso de la historia humana. En el capítulo VII, en un pasaje notable, Bodin señala que la explicación más verosímil de la salida de la humanidad de la primitiva barbarie radica en el impulso de la bondad divina («impellente Dei bonitate»), y luego atribuye a un castigo divino el hecho de que durante un combate de gladiadores celebrado en la ciudad de Fidenas el hundimiento del precario anfiteatro produjera un gran número de víctimas entre los espectadores (pp. 227 A; 429 A)⁶². Poco después, Bodin destaca tres causas que explican no el progreso sino la decadencia de las letras: las guerras «demasiado prolongadas», el hastío que genera el exceso de producción (riesgo propio de su tiempo, según apunta) y, de nuevo, la intervención divina que castiga el mal uso de los saberes adquiridos (pp. 227 B; 429 B). En otro texto, en la *Oratio*, se mencionan también otros factores, entre ellos el propio curso natural, que afecta a las letras como a las restantes cosas («quod rerum omnium, sic literarum quoque sua quaedam est vicissitudo»), pero se evoca una vez más el castigo divino (pp. 9 B-10 A; 37 B).

Y aun en otro lugar del *Methodus*, en el muy interesante inicio del capítulo IX, tras condenar las pretensiones de autoctonía de los pueblos, que «destruyen el vínculo de la sociedad humana», y censurar la confusión entre «extranjeros»

⁶² Cfr. TÁCITO (1993), IV, 62.

(«peregrini») y «enemigos» («hostes»), así como el habitual uso del término «bárbaro» como arma arrojadiza (pp. 241 B; 448 B), Bodin se refiere al castigo divino por el que los pueblos dominados e injustamente tratados como «bárbaros» y «animales» se convierten «sucesivamente» («vicissim») en dominadores. Uno de los ejemplos aludidos corresponde al derrocamiento del Imperio romano por godos y escitas⁶³:

Percibo, pues, un castigo divino [divina ultione] en el hecho que los griegos se hayan visto sometidos a los latinos (a los que llamaban bárbaros) y los latinos sucesivamente [vicissim] a los godos y escitas (a los que anteriormente aborrecían como a animales), hasta que finalmente todos los pueblos lleguen a reconocer [...] su comunidad y consanguineidad [populi omnes confusi se consanguineos esse agnoscerent] (pp. 242 A; 449 A).

Reencontramos aquí un elemento sin duda importante en Bodin: su fuerte interés por los «otros pueblos», su concepción de que el protagonismo histórico corresponde, más allá del tradicional privilegio conferido a Grecia y Roma, a una multiplicidad de naciones, y en definitiva su sentido de la unidad humana. Probablemente, la base tanto de su distanciamiento con respecto al mundo grecolatino como de su apertura hacia otras culturas deba buscarse en la enorme simpatía que Bodin profesa hacia la cultura hebrea⁶⁴. Sea como fuere, es un aspecto que aparece también en otros lugares del *Methodus*. El capítulo VI, dedicado a examinar las vicisitudes de distintos Estados, ofrece una visión pluralista con arreglo a la cual, como subraya Kelley, «no national tradition could claim to represent humanity as a whole»⁶⁵. En el capítulo VII, el angevino observa que la profecía de Daniel, de la que ya hemos hablado, no debe aplicarse a la historia universal; al contrario, ha de entenderse como un hecho circunstancial, ligado a unas condiciones precisas. Apoyándose —como hace a menudo— en el historiador judío Flavio Josefo, Bodin sostiene que Daniel llama al imperio de Babilonia a medos, persas y griegos. En cuanto a los romanos, la profecía no dice nada de ellos (pp. 225 B; 427 B)⁶⁶. De hecho, la historia humana no puede reducirse, según el angevino, a la sucesión de cuatro monarquías olvidando la

⁶³ Cfr. GRANADA (2002), pp. 216-217, n. 43.

⁶⁴ Sobre la primacía de la cultura judía, cfr., por ejemplo, BODIN (1951), VIII, pp. 234; 438 B: «[...] Los hebreos que son los más sagaces observadores de la naturaleza [sapientissimi nature interpretes]»; *Id.* (1596), p. 48; *Id.* (1597), p. 54; *Id.* (1966), p. 70; *Id.* (1998), p. 76: «[...] Los hebreos, que han bebido los arcanos divinos de las fuentes y aguas sagradas mismas».

⁶⁵ KELLEY (1973), p. 134.

⁶⁶ DUBOIS (1977), p. 490; cfr. JOSEFO (1994), XI, 8, 5; X, 11, 7.

multiplicidad de pueblos y destinos. ¿Por qué no tener en cuenta, por ejemplo, a caldeos, medos, partos o árabes? (pp. 224 B; 426 A). Y en otra página, Bodin, imbuido de monogenismo adámico, defiende, a propósito del descubrimiento del Nuevo Mundo y contra los afanes monopolísticos hispánicos, la conveniencia de que reine el libre comercio entre las distintas naciones que forman la cosmopolis universal o «república mundana» (pp. 228 A; 430 B)⁶⁷. Pero ahora nos interesa sobre todo señalar el papel que Bodin atribuye a Dios en la historia humana. De la misma manera que, como hemos visto, la superación de la barbarie primitiva se explicaría verosímilmente, por el impulso de la bondad divina («impellente Dei bonitate»), en el citado texto del capítulo IX la humillación que experimentan sucesivamente las distintas naciones dominadoras se debería a una serie de «castigos divinos» que no cesarán «hasta que finalmente todos los pueblos lleguen a reconocer [...] su comunidad y consanguineidad» (pp. 242 A; 449 A). Son dos expresiones escuetas pero razonablemente claras, nos parece, que muestran la medida en que para el filósofo angevino el progreso que se produce en la historia humana puede tener como última explicación el impulso de Dios. Bodin está aún lejos, si no nos equivocamos, del sentido de autoafirmación humana del que ha hablado Blumenberg como característica definitoria de los tiempos modernos.

Bibliografía

Fuentes

- AGUSTÍN, S. (2009). *La ciudad de Dios; Vida de San Agustín*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ARISTÓTELES (1995). *Física*, trad. G. R. de Echandía, Madrid: Gredos.
- (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. M. Candel, Madrid: Gredos.
- BODIN, J. (1596). *Universae naturae theatrum*, Lyon: Roussin.
- (1597). *Le Théâtre de la nature universelle*, trad. F. de Fougères, Lyon: Pillehotte.
- (1951). *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, en Id., *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Mesnard, París: PUF.
- (1951). *Oratio de instituenda iuventute*, en Id., *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Mesnard, París: PUF.

⁶⁷ Cfr. GRANADA (2002), pp. 209-213. Véase asimismo GLIOZZI (1977), pp. 326-331, que subraya el interés político que hay detrás de la posición adoptada por Bodin.

- (1966). *Colloquium Heptaplomeres*, ed. L. Noack, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fr. Frommann.
- (1986). *Les six livres de la république*, París: Fayard, 6 vols.
- (1998). *Coloquio de los siete sabios sobre arcanos relativos a cuestiones últimas (Colloquium heptaplomeres)*, trad. P. Mariño, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- BRUNO, G. (1879 ss.). *De immenso*, en Id., *Opera latine conscripta*, ed. F. Fiorentino y otros, Florencia-Nápoles: Le Monnier-Morano, vol. I, 1.
- (1993). *Del infinito: el universo y los mundos*, trad. M. A. Granada, Madrid: Alianza.
- DUNS SCOTUS (1982). *Lectura in librum secundum sententiarum: a distinctione prima ad sextam*, en Id., *Opera omnia*, XVIII, Ciudad del Vaticano: Typis Vaticanis.
- GRÉGOIRE LE GRAND (1975). *Morales sur Job*, XV-XVI, ed. A. Bocognano, París: Cerf.
- JEAN DAMASCÈNE (2010-2011). *La foi orthodoxe*, ed. P. Ledroux, París: Cerf, 2 vols.
- JOSEFO, F. (1994). *Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos. Contra Apión*. Madrid: Gredos.
- LE ROY, L. (1998). *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, París: Fayard.
- LUCRECIO (1976). *De rerum natura / De la naturaleza*, trad. E. Valentí Fiol, Barcelona: Bosch, 2 vols.
- MACHIAVELLI (2001). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. F. Bausi, Roma: Salerno editrice.
- MAIMÓNIDES (2001). *Guía de perplejos*, ed. D. González Maeso, Madrid: Trotta.
- MONTAIGNE (1988). *Les Essais*, ed. P. Villey-V. L. Saulnier, París: PUF, 3 vols.
- PLATÓN (1992). *Timeo*, trad. Fr. Lisi, Madrid: Gredos.
- TÁCITO, C. (1993). *Anales*, trad. Cr. López de Juan, Madrid: Alianza.
- TOMÁS DE AQUINO, S. (2007). *Suma contra los gentiles*, ed. L. Robles y otros, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2 vols.
- (2010). *Suma teológica*, Fr. Barbado Viejo, ed., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 6 vols.
- VARCHI, B. (1590). «Lezione prima nella quale si divide la poesia nelle sue parti», en Id., *Lezioni di M. Benedetto Varchi... lette da lui pubblicamente nell'Accademia fiorentina, sopra diverse materie poetiche e filosofiche*, Florencia: F. Giunti.
- (1979). *L'Ercolano, dialogo nel quale si ragiona delle lingue, ed in particolare della Toscana e della Fiorentina*, Milán: Reprint Cisalpino-Goliardica, 2 vols.

Estudios

- BARBUTO, M. A. (2013). «Memoria mendace e imitatio: Reflexiones sobre *Discorsi*, II, 5, 2-16», *Endoxa*, 31, pp. 299-320.
- BAYOD, J. (2013). «Montaigne y la inmensidad del mundo: “una perpetua multiplicación y vicisitud de formas”», *Endoxa*, 31, pp. 321-348.
- BLAIR, A. (1997). *The Theater of Nature. Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton: Princeton University Press.
- BLUMENBERG, H. (2008). *La legitimación de la edad moderna*, trad. P. Madrigal, Valencia: Pre-textos.
- BOULNOIS, O. ed. (1994). *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, París: Aubier.
- BROWN, J. L. (1939). «The Major Themes of the *Methodus*», en J. H. Franklin, ed., *Jean Bodin*, Aldershot: Ashgate, 2006, pp. 395-428.
- BURY, J. (1971). *La idea del progreso*, trad. E. Díaz y J. Rodríguez Arramberri, Madrid: Alianza.
- CAVE, T. (1999). *Pré-histoires: textes troublés au seuil de la modernité*, Ginebra: Droz.
- COTRONEO, G. (1966). *Jean Bodin: teorico della storia*, Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane.
- COURTENAY, W. J. (1990). *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bérgamo: Pierluigi Lubrina.
- COUZINET, M.-D. (1996). *Histoire et méthode à la Renaissance. Une lecture de la Methodus de Jean Bodin*, París: Vrin.
- (1997). «La logique divine dans les Six livres de la République de Jean Bodin», en L. Foisneau, ed., *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, París: Kimé, pp. 47-70.
- (2007). «Hasard, providence et politique chez Jean Bodin», www.cesr.univ-tours.fr, pp. 1-18.
- DUBOIS, Cl.-G. (1977). *La conception de l'histoire en France au XVIe siècle (1560-1610)*, París: Nizet.
- GLIOZZI, G. (1977). *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Florencia: La Nuova Italia.
- GRANADA, M. A. (1993). «Introducción» a G. Bruno, *Del infinito: el universo y los mundos*, Madrid: Alianza.

- (1994). «Il rifiuto della distinzione fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* di Dio e l'affermazione dell'universo infinito in Giordano Bruno», *Rivista di Storia della filosofia*, 3, pp. 495-532.
- (1999). «Los laberintos de la potencia divina», en E. Lledó y otros, *Historia de la Filosofía*, Barcelona: Santillana, pp. 117-121.
- (2002). *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona: Herder.
- (2013). «Giordano Bruno y la eternidad del mundo», *Endoxa*, 31, pp. 349-373.
- HAMESSE, J. (1974). *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Lovaina-París: Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts.
- ISNARDI PARENTE, M. (1973). «Le Volontarisme de Jean Bodin: Maïmonide ou Duns Scot», en H. Denzer, ed., *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin-Tagung in München*, Munich: C. H. Beck, pp. 39-51.
- KELLEY, D. R. (1973). «The Development and Context of Bodin's Method», en H. Denzer, ed., *Jean Bodin: Verhandlungen der internationalen Bodin-Tagung*, Munich: C. H. Beck, pp. 123-150.
- MESNARD, P. (1951). «Jean Bodin et le problème de l'éternité du monde», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4, pp. 117-131.
- NISBET, R. (1980). *History of the Idea of Progress*, Nueva York: Basic Books.
- RANDI, E. (1987). *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla «Potentia absoluta» fra XIII e XIV secolo*, Florencia: La Nuova Italia.
- ROSE, P. L. (1980). *Bodin and the Great God of Nature: the Moral and Religious Universe of a Judaiser*, Ginebra: Droz.
- VASOLI, C. (1990). «Note sul *Theatrum naturae* di Jean Bodin», *Rivista di storia della filosofia*, XLV, 3, pp. 475-537.
- WEISINGER, H. (1992). «Ideas of History during the Renaissance», en *Renaissance Essays from the Journal of the History of Ideas*, ed. P. O. Kristeller y P. P. Wiener, Nueva York: University of Rochester Press, pp. 74-94.

Recibido: 17/ 12/ 2013

Aceptado: 03/02/2014