

de Millett de que “bajo su [la del género] égida, cada persona se limita a alcanzar poco más, e incluso menos, de la mitad de la potencialidad humana”. La importancia de la educación en la formación del psiquismo, el conflicto tradición-opresión, asunto que hemos llamado coeducación en lo que se refiere a la formación del ser humano independiente de su sexo.

Estructura psíquica moldeada políticamente desde el patriarcado y que, en plena discusión a la hora de abordar temas como la violencia de género, nos remite a evaluar el *grado de cumplimiento* de nuestra educación formal respecto a los cambios exigidos para que tal educación sea un verdade-

ro antídoto contra la formación de nuestra estructura psíquica que el camaleónico patriarcado sigue inoculando por diversos medios.

Por todo lo anterior, la obra que comento es de una justicia militante admirable, justicia al divulgar a una autora tan importante como desconocida y militante, pues las nuevas generaciones que se acercan masivamente al feminismo tienen a su disposición un texto tan claro como completo de uno de los hitos del feminismo del siglo XX.

Amalia González Suárez

ORCID.org/0000-0002-6358-7051

LA TRANSICIÓN DE LAS IDEAS POLÍTICAS DESDE BODINO A HOBBS

THE TRANSITION OF POLITICAL IDEAS FROM BODINO TO HOBBS

JUAN TRÍAS VEJARANO, *Del antiguo régimen a la sociedad burguesa. El cambio de visión de Bodino a Hobbes*, Madrid, Tecnos, 2019, 265 pp.

Juan Trías Vejarano, catedrático emérito de la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid, estudia en este libro la transición de las doctrinas políticas del antiguo régimen a la época liberal. La metodología empleada en su elaboración es la elección y análisis de algunas cuestiones consideradas fundamentales en esta transición (a saber, el paso desde el organicismo aristotélico a su rechazo, la secularización progresiva de los conceptos de justicia y ley, la soberanía y el pacto y, finalmente, la relación entre religión y polí-

tica) en cinco grandes teóricos políticos: Bodino, Altusio, Suárez, Grocio y Hobbes. La razón de la elección de estos pensadores es que son autores sistemáticos que han documentado en sus obras la secuencia histórica de este cambio de ideas políticas. A la cuestión de por qué queda excluido un autor como Maquiavelo, a quien muchos consideran el iniciador del pensamiento político moderno, responde Trías que ello se debe al hecho de que en la obra de Maquiavelo falta una teorización integral del orden socio-político como la que se da en los autores estudiados (cf. p. 16).

El libro es, ante todo, un estudio de la evolución del pensamiento político que se inscribe dentro de la lógica del análisis marxista de la historia y de sus conocidos nive-

les: “el orden económico, la estructura social, el aparato institucional y el entramado creencial” (p. 11). Ahora, como corresponde a una filosofía profundamente hegeliana como es el marxismo –en efecto, el marxismo es un hegelianismo invertido, en el sentido de que parte no de la *idea* sino de la *materia*–, la clave de bóveda de esta forma de pensar está en el *tiempo* que, si es humano, es *historia*. Por ello el énfasis de este libro está puesto constantemente en el movimiento y en las transiciones entre periodos del pensamiento político. De ahí también que en el apartado de reconocimientos Trías se refiera “a aquellos de los que aprendí a *pensar históricamente*, Karl Marx, Antonio Gramsci, José Ortega y Gasset, José Antonio Maravall y Pierre Villar” (p. 18).

El libro de Trías se divide en seis partes. Se abre con una breve Introducción (pp. 11-18). A continuación, el capítulo 1, titulado *Organicismo e individualismo. Del aristotelismo como referencia a su rechazo* (pp. 19-68), estudia en los autores elegidos las diversas formas de *organicismo político* y su posterior rechazo en Hobbes. El capítulo 2, de título *La concepción de la justicia como punto de ruptura. Las virtudes* (pp. 69-113), estudia, siempre según la metodología ya descrita, las nociones de justicia, derecho y ley. Especialmente sugerentes en este capítulo resultan los análisis de la impronta calvinista en las nociones de ley y derecho en Altusio. Con todo, las partes más interesantes, a las que dedicaremos después una presentación algo más detallada, son los capítulos 3 y 4. En efecto, el capítulo 3, que lleva por título *Soberanía y pacto* (pp. 115-197), además de la necesaria presentación de la *maiestas* o *soberanía* del poder de la República, contiene en particular información y análisis va-

lios sobre las fuentes jurídicas medievales de romanistas y canonistas del pensamiento de Bodino. El capítulo 4, a su vez, titulado *Religión y política* (pp. 199-262), se dedica al estudio de las ideas religiosas de nuestros autores que han tenido de algún modo un efecto en la conformación de sus respectivas teorías políticas. A todos ellos (con la exclusión de Suárez) es común la idea de tolerancia religiosa, dada la fragmentación y heterogeneidad religiosa surgida en las comunidades políticas tras la Reforma. De particular relevancia, por lo que se refiere a la proyección en las ideas de la Ilustración venidera, son la tendencia irenista a un *credo mínimo* en vistas de la *pax christiana* y de la consecuente tolerancia religiosa *inter christianos*, especialmente nítidas en el *arminiano* Grocio y el anglicano Hobbes (y, en tal sentido, *latitudinario*). Quien escribe estas líneas se ve tentado a reenviar a su *Estudio introductorio* de John Locke, *La razonabilidad del cristianismo* (Madrid, Tecnos 2017, pp. XI-CXXIX), donde se aborda detalladamente esta misma cuestión en John Locke. Finalmente, la obra concluye con un epílogo, titulado *De un cosmos jerarquizado a un universo en movimiento* (pp. 263-265), donde se recapitulan los puntos más característicos de los autores estudiados.

Pero veamos con algo más de detalle los capítulos tercero y cuarto. El capítulo 3, acabamos de decir, titulado *Soberanía y pacto*, recoge las doctrinas al respecto de los autores elegidos, aunque aquí nos limitaremos a Bodino, Altusio y Hobbes. Según Trías, “la teoría de la soberanía [de Bodino] es inseparable del marco de las guerras de religión en Francia (y de las amenazas exteriores que se cernían sobre ella) [...] y con ella se busca reforzar la posición del rey, que estima la

garantía de la paz” (p. 116). Por otro lado, dicha teoría, “deudora de una larga tradición que tiene su filón doctrinal, a partir del núcleo bolloés, en la obra de canonistas y civilistas, glosadores y comentaristas del derecho romano justinianeo”, hunde sus raíces en “los conflictos jurisdiccionales entre papado e imperio al comienzo y después en la creciente afirmación de las monarquías territoriales frente a las pretensiones hegemónicas de las dos potencias universales” (p. 117). Como indica Trías, Giesey ha dado a conocer “la dependencia del autor angevino del *ius commune* y de sus comentaristas italianos de los siglos XIII al XV” (p. 117). No es casual, pues, la frecuencia de las citas en *Los seis libros de la República* I, 8 (donde precisamente se define la *soberanía*) de Baldo degli Ubaldi, Bartolo de Sassoferrato, Alejandro Tartagna y el Panormitano (Nicolás de Tudeschis). Cuatro quintos de las notas de este decisivo capítulo del libro de Bodino son de civilistas, canonistas y comentaristas tardomedievales (cf. 119). Como contrapunto a su propia tesis sobre Bodino como un sostenedor de una monarquía ordenada y fuerte, pero limitada por diversos frenos (la religión, la justicia, la conservación del patrimonio real, etc.) y en tal sentido no absolutista, presenta Trías la opinión de J. Franklin, según el cual Bodino supone el final del constitucionalismo medieval (cf. *Jean Bodin and the End of Medieval Constitutionalism*, en H. Denzer [hrsgb.], *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin-Tagung in München*, München 1973, ss. 151-166). Se comprende en cualquier caso que desde esta perspectiva Bodino no acoja la teoría del pacto para explicar el poder real. En efecto, “fuese cual hubiese podido ser su papel histórico, el rey de Francia no lo es por elección [popular] [...], sino en virtud de ley,

la llamada ley sálica, una de las leyes fundamentales del reino” (p. 132). Bodino limita, por tanto, la función de los estados generales, carentes de verdadero poder de decisión, a un simple medio de comunicación del pueblo con el soberano. Bodino, en efecto, no proclama nunca soberana a la república, sino al monarca. Concluye así Trías que, aunque con Bodino se asiste a un reforzamiento de la posición del monarca, ello no significa un abandono del constitucionalismo medieval. Desde luego, el propósito de su obra es “combatir a los que defendían la rebelión de los súbditos contra su legítimo príncipe y con ello abrían la puerta a la *licenciosa anarquía*”, que “en ese momento era el peligro máximo” (p. 146).

Altusio, a su vez, aunque deudor de la teoría de la soberanía de Bodino, representa la posición opuesta al autor francés, al defender la tesis de la soberanía popular. Las fuentes de Altusio al respecto son de origen calvinista e hispánico. Así pues, perteneciendo la soberanía a la comunidad, la teoría del pacto cobra un papel decisivo en la política de Altusio. En efecto, la soberanía pertenece al *regnum*, tras constituirse como *consociatio universalis*. Ahora bien, como la comunidad soberana no puede gobernarse a sí misma, transfiere posteriormente a ministros y rectores el poder necesario para ejercer su cargo. El gobernante adquiere así el poder de manos de la comunidad. “Por derecho natural todos [los hombres] son iguales y no están sujetos a la jurisdicción de nadie, a no ser por el consentimiento o hecho voluntario, con el que se someten a poder ajeno y transfieren a otro sus derechos” (*Politica methodice digesta*, XVIII, 18). Los autores mencionados por Altusio en sustento de este principio son principalmente Vázquez de Menchaca y Covarrubias. Frente a cualquier pretensión de

un origen divino directo del poder del rey, Altusio declara que el origen y la sede del poder soberano es el pueblo. De ahí que si el rey se aparta de la fe debida al pacto suscrita con el reino, el pueblo, bajo la guía de los *optimates* o *éforos*, pueda legítimamente resistirle. Altusio dedica el penúltimo capítulo de la *Politica* a la cuestión de la tiranía y sus remedios. Así, el contraste entre Bodino y Altusio no puede ser mayor: mientras para el primero no cabe más remedio frente al monarca soberano devenido tirano que “huir, esconderse, evitar los castigos o sufrir la muerte, antes que atentar contra su vida o su honor” (*Seis libros* II,5,80), según Altusio el derecho de resistencia siempre asiste al pueblo frente al rey que ha incurrido en tiranía, bien deponiéndolo, bien incluso dándole muerte, aunque siempre por medio de los éforos, no privadamente (cf. p. 160).

En Hobbes el pacto es de naturaleza muy distinta –sostiene Trías– a como se presenta en Altusio. Siguiendo a C. Schmitt, distingue Trías netamente las *estipulaciones medievales* y el *pacto constituyente moderno*. El pacto en Hobbes, a diferencia del de Altusio, es ya moderno. De un lado, es un pacto entre individuos, no entre las familias o sociedades previas a la *civitas*. De otro, el pacto es de cada uno con cada uno, “para disipar cualquier duda de un pacto con el soberano, al estilo del pacto tradicional del rey con el pueblo” (p. 190). El pacto no es con el soberano, sino para constituir al soberano. Con ello Hobbes pretende asegurar la independencia del soberano frente a los que le constituyen como tal.

El capítulo 4, titulado *Religión y política* como sabemos, aborda aquel “punto crucial, con el que se abre una época de agudo conflicto religioso que se entreteje con otro

político” (p. 199). La Iglesia, que en la sociedad feudal juega un papel fundamental, es desplazada en la época moderna por las instituciones civiles. En esta lenta, pero imparable acción de sustitución los dos grandes actores son la monarquía absoluta y la Reforma. Para limitarnos a los autores que hacen las propuestas más interesantes nos ceñimos a Grocio y Hobbes.

Grocio es poco conocido como exegeta y teólogo, a pesar de que son estas precisamente las materias a las que dedica más obras. Sus obras teológico-políticas más destacables son: *De imperio summarum potestatum circa sacra* (1614-1617), *De servanda per mutua tolerantiam Ecclesiarum concordia* (1614), y finalmente *De veritate religionis christianae* (1627) y *Via ad pacem ecclesiasticam* (1642). Según Trías, “partiendo de una firme fe religiosa encuadrada en el calvinismo arminiano, [Grocio] defendió un cristianismo racionalista e integrador de las diferentes confesiones en pugna, que tenía muchos elementos de religión natural, huía del dogmatismo y predicaba la tolerancia” (p. 238). Se trata de un *cristianismo ecuménico* en el que prevalece la dimensión práctica sobre la doctrinal y que debía reducirse a lo esencial, dejando de lado las cuestiones polémicas, de ordinario llenas de intrincadas y sutiles teorías teológicas (cf. p. 238). La de Grocio es por ello una religión pacífica y sencilla que quiere convencer, no perseguir, a los que yerran. La principal obra al respecto es el *De imperio summarum potestatum circa sacra*. En ella se parte de la noción de *poder soberano* (*summa potestas*): “Huius ergo summae potestatis ita definitae imperium decimus, non ad profanum tantum, sed ad sacra quoque extendi” (p. 240). Según Grocio, aunque el po-

der supremo es uno, desempeña diversas funciones, entre las que se incluyen las sagradas. Es verdad que circunscribiendo el poder del soberano solo a las *acciones exteriores*, sean profanas o sagradas, se salvaguardan los derechos de la conciencia. El derecho de resistencia es abordado entonces. Grocio lo rechaza: “imperia juri divino repugnantia etsi ad agendum non obligant, obligare tamen ad vi non resistendum et unde ea obligatio” (p. 242). Para someter a su vez las funciones sagradas a las políticas, Grocio distingue entre un *juicio directivo* (intelectual), que corresponde a las diversas instancias eclesiásticas, y un *juicio imperativo* (de natural volitiva), que compete al soberano. Tanto la *legislación* (de naturaleza general) como la *jurisdicción* (de naturaleza particular) son siempre del soberano. Ni la Iglesia ni los pastores disponen de ellas. Grocio niega así el *ius puniendi* a las instancias eclesiásticas. Incluso la jurisdicción sobre los asuntos eclesiásticos se reserva al soberano. Al sacerdocio no compete jurisdicción alguna. Contra la doctrina católica de los *tria munera*, Grocio restringe las funciones de los pastores solo a la fe y los sacramentos, excluyendo de ellas toda forma de gobierno y jurisdicción.

También en Hobbes la cuestión de religión y política es decisiva. De ahí que le dedique dos de los cuatro libros del *Leviathan*: el libro tercero (*El Estado cristiano*), y el cuarto (*El reino de las tinieblas*). Como Grocio, también Hobbes sostiene un *minimalismo doctrinal* acompañado de un nítido *erastianismo* de fondo. Trías afirma lúcidamente que el pensamiento teológico-político de Hobbes se apoya en dos principios: la fusión de Estado e Iglesia cristianos (tal como ya ocurría en la praxis de la *Iglesia de Inglaterra*) y la reducción del cristianismo a unas creencias fundamen-

tales mínimas, junto con la admisión de una amplia libertad religiosa (cf. pp. 251-252). Desde luego, en un mismo territorio no pueden coexistir dos soberanías, una civil y otra espiritual. No existe una Iglesia universal como entidad jurídica separada cuya cabeza sea el obispo de Roma. En realidad, existen tantas iglesias cristianas como comunidades políticas tengan como cabeza un soberano cristiano. Afirma Hobbes: “Gobierno temporal y espiritual no son sino dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y confundan a su soberano legítimo” (p. 253). En realidad, “en esta vida no hay más gobierno ni del Estado ni de la religión que el temporal” (p. 253). El soberano, pues, es un único poder con competencia en ambos órdenes. Hobbes ataca también a las Universidades sobre las que se ha asentado el *Reino de las tinieblas* al definir ideas contaminadas de la filosofía natural aristotélica. Por otro lado, anticipando algunas ideas cruciales de Locke, rechaza las especulaciones teológicas, advirtiendo que “todo lo NECESARIO para la salvación se contiene en dos virtudes: fe en Cristo [como Mesías prometido] y obediencia a las leyes” (p. 258).

En suma, el libro de Trías es un concienzudo, lúcido y fundamental trabajo de análisis, cotejo y valoración histórica de algunos conceptos políticos particularmente relevantes en algunos autores en cuyo pensamiento se asiste al tránsito de la filosofía política a la Modernidad.

Leopoldo José Prieto López

Departamento de Humanidades, Universidad

Francisco de Vitoria (UFV)

leopoldojose.prieto@ufv.es

ORCID.org/0000-0002-0990-6445