

## POLITIQUE Y SAVANT. JEAN BODIN FRENTE AL DESAFÍO DE LA TOLERANCIA

MANUEL TIZZIANI

*Universidad Nacional del Litoral*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*

<http://dx.doi.org/10.15304/ag.36.2.3735>

### Resumen

¿Qué actitud asumió Jean Bodin frente al conflicto confesional que asoló a Francia durante el siglo XVI? ¿Qué respuestas ofreció al desafío de la tolerancia? He ahí los interrogantes que guían nuestra indagación. Según nuestra tesis, en efecto, las respuestas de Bodin parecen haberse postulado principalmente en dos planos: el político y el filosófico. En el primero, el angevino habría intentado ofrecer mejores fundamentos jurídicos a la posición de los *politiques*, grupo de intelectuales que buscaba terciar entre hugonotes y católicos; en el segundo, habría propiciado el diálogo de los *savants*, únicos hombres capaces de deponer las pasiones a la hora de discutir sus diferencias religiosas. A través del análisis de dos importantes escritos del autor, *Les six livres de la République* (1576) y el *Colloque entre sept savants* (c.1593), buscaremos dar sustento a nuestra hipótesis de lectura.  
*Palabras clave:* *politique, savant, Bodin, tolerancia, religión verdadera.*

### Abstract

What attitude did take Jean Bodin in the face of the confessional conflict that ravaged France during the sixteenth century? What answers did he offer to the challenge of tolerance? These are the questions that guide our inquiry. According to our thesis, in fact, Bodin's answers seem to have been postulated mainly on two planes: the political and the philosophical. In the first, the Angevin would have tried to offer better juridical foundations to the position of the *politiques*, group of intellectuals who looked for intercede between Huguenots

---

*Recibido: 18/11/2016. Aceptado: 24/01/2017.*

and Catholics; in the second, it would have propitiated the dialogue of *savants*, the only men capable of depositing the passions when discussing their religious differences. Through the analysis of two important writings of the author, *Les six livres de la République* (1576) and the *Colloque entre sept savants* (c.1593), we will seek to support our reading hypothesis. *Keywords: politique, savant, Bodin, tolerance, true religion.*

## 1. Las diversas caras de Bodin

“BODIN (Jean), natif d’Angers, l’un des plus habiles hommes qui fusent en France au XVIe siècle” (Bayle 1740, p. 588). Aunque breve, el elogio con el que Bayle da inicio al artículo que le dedica en su *Dictionnaire historique et critique* no deja dudas; Jean Bodin (1530-1596) fue uno de los hombres más diestros que habitaron la Francia del XVI: abogado, historiador, economista, demonólogo, teórico político, filósofo de la religión, son algunos de los títulos que pueden adjudicarse a este polifacético personaje. Ahora bien, dado el propósito específico este artículo, sólo buscaremos echar luz sobre dos de esas caras: la política y la filosófica. Pues, según la tesis que intentaremos defender, estas dos perspectivas resultan cruciales para comprender cuál fue la actitud que asumió Bodin frente a los conflictos confesionales que asolaron a Francia durante “el siglo de la Reforma” (Lecler 1967), es decir, para entender qué respuestas ofreció al desafío de la tolerancia.

Según nuestra mirada, el primero de estos rostros, el *politique*, puede hallarse en las páginas de *Les six livres de la République* (1576), en donde Bodin asume una posición intermedia entre católicos y protestantes, anteponiendo la paz civil a pureza del dogma y presentando una solución novedosa para los conflictos confesionales. En efecto, a partir de la enunciación del principio de soberanía, Bodin sienta las bases jurídicas de un nuevo orden político: el soberano, poseyendo la *summa potestas*, se ubica por encima de cada una de las facciones, y los ciudadanos, aun de diversas confesiones, se hallan sujetos a ese poder superior y común. Bodin sortea de este modo el peligro de la sedición política por motivos religiosos, logrando establecer, al mismo tiempo, los fundamentos jurídicos de una teoría política de la coexistencia pacífica.

Sin embargo, Bodin no parece haberse contentado con postular sólo una solución propia de la *Realpolitik*, esto es, pergeñada en vistas a las inmoderaciones de los hombres que conforman la república. Por el contrario, parece haber propiciado también un desenlace puramente filosófico y

especulativo para la cuestión: una serie de debates acerca de las diferencias religiosas tan sólo aptos para los desapasionados ciudadanos la *Respublica literaria*. Este otro rostro, el del *savant*, es exhibido en el *Colloquium Heptaplomeres* (c.1593); obra en la que Bodin hace en dialogar a siete eruditos acerca de los más intrincados tópicos de la teología y la filosofía natural, y en la cual, a pesar de su aporético desenlace, podemos hallar una conclusión aleccionadora: dado que ningún hombre, por sabio que sea, parece estar en condiciones de convencer a los demás de la verdad de su religión, nada parece más razonable que aceptar la diversidad.

Indicado esto, y a fin de ofrecer pruebas textuales para nuestra tesis —a saber, que Bodin pergeña respuestas al desafío de la tolerancia en dos planos diferentes: el político y el filosófico— nos proponemos realizar un breve análisis de los escritos mencionados. Esto no sólo nos permitirá otorgar un mayor sustento a nuestra clave de lectura, sino también presentar una serie de textos no demasiado frecuentados en el ámbito filosófico hispanohablante. En vistas a ello, nuestro trabajo se encuentra dividido en dos secciones, cada una con dos apartados: en la primera nos posicionaremos en el terreno de la República, en aquel ámbito en el que Bodin intenta brindar una solución pragmática a la inestabilidad política que producen las disputas de poder entre las facciones confesionales; en la segunda, nos adentraremos en el territorio de la República de las Letras, ese espacio en el que la razón es capaz de sobreponerse a las pasiones, permitiendo que los eruditos puedan intercambiar sin peligro sus diferentes pareceres.

## 2. La solución *politique*

Según Pedro Bravo (1997, p. XXXII), un buen modo de “orientarse en el laberinto de casi un millar de folios que constituyen *Los seis libros de la República*, consiste en no perder de vista las consideraciones que, en apretada síntesis, hace Bodin en el prefacio de la obra”. En efecto, como observaremos con mayor detenimiento en el primer apartado de esta sección, Bodin nos brinda allí una serie de elementos indispensables para comprender cuáles fueron los motivos y las intenciones que dieron origen a su obra: una elocuente crisis de autoridad política, agravada por las rencillas confesionales, los consejeros *impiadosos* y el creciente peligro de quienes comenzaban a postular la posibilidad de desobedecer —e incluso de asesinar— a los monarcas que faltaban a sus deberes, son las causas principales de su preocupación. Frente a este estado de cosas, Bodin postula una solución

tan novedosa como radical: la instauración de un poder soberano cuyo rasgo principal se encuentra dado por su cariz *político*, y no por su religión (cf. Mairet, 1993, p. 15).

Luego de analizar las razones que llevaron a Bodin a redactar un *manual de navegación* que ayudara a superar la tempestad que asolaba a Francia, indicaremos algunos de los contenidos específicos de dicho manual, reconstituyendo los consejos que el angevino ofrece al príncipe que debe afrontar la difícil tarea de *gobernar entre facciones*.

### 2.1. Un manual para superar la tempestad

Tras el fracaso de la política de los Coloquios —cuyo último acto fuera representado por el de Poissy (1561)— y de las paradójicas consecuencias ocasionadas por el Edicto de enero (1562); luego de diez años de guerra civil y de la fatídica noche de san Bartolomé (1572), algunos intelectuales comenzarán a concebir que los males que se ceñían sobre Francia se debían tanto a los odios y a las intransigencias de los partidos como a la propia fragilidad de las instituciones: a los precarios cimientos sobre los que se encontraba constituido el orden político (cf. Cardoso 1996). Frente a ese escenario, se hacía preciso reorganizar el marco institucional sobre nuevas bases, lo que Bodin intentará realizar a partir de la instauración de un poder político que, antes que imponerse a las distintas facciones como un *primus inter pares*, pudiese sobreponerse a cada una de ellas. Y su intento de solución, expuesto con singular erudición en su *República*, no sólo sentará bases de la monarquía absoluta<sup>1</sup>, sino también las del propio Estado moderno (Skinner 2003, García Gestoso 2003).

En concreto, el angevino considera al *poder soberano* —absoluto, perpetuo e indivisible— como única causa formal de la existencia de la República. No es necesario, afirma Bodin (1993, pp. 94-95), que quienes conforman un mismo estado compartan leyes, idioma o religión; el único requisito indispensable es que todos se encuentren sometidos a un único imperio. Lo que Bodin ilustra a través de una metáfora naval:

Del mismo modo en que el navío sólo es madera sin forma de barco cuando se le quitan la quilla que sostiene los lados, la proa, la popa y el puente, así la república, sin el poder soberano que une todos los miembros y partes de ésta, y todas las familias y colegios en un solo cuerpo, deja de ser república. Siguiendo con la comparación, del mismo modo en que el navío puede ser desmembrado en varias piezas o incluso

<sup>1</sup> El principal ideólogo de esta representación de Bodin ha sido Julian Franklin (1973), aunque sus tesis han sido puestas en cuestión por autores como Yves-Charles Zarka (1997), Mario Turchetti (2007) y Sara Miglietti (2010).

quemado, así el pueblo puede disgregarse en varios lugares o extinguirse, aunque la villa subsista por entero. No es la villa, ni las personas, las que hacen la ciudad, sino la unión de un pueblo bajo un poder soberano (Bodin 1993, pp. 67-68).

Pero el soberano no sólo es el ingeniero que da forma al navío; es también el capitán que debe encargarse de conducirlo hacia el puerto de la *salvación*. En ese sentido, las diversas facciones que han conducido a la república al borde de la anarquía —en particular, los monarcómanos hugonotes y los fanáticos católicos de la Liga— se muestran como verdaderos incitadores del naufragio. Bodin, en tanto, integrándose a la tradición de los *Speculum Princeps*, busca poner a disposición del monarca un nuevo *manual de navegación*. Intención que el angevino declara explícitamente en el Prefacio su *République*.

Puesto que la conservación de los reinos e imperios, y de todos los pueblos, depende, después de Dios, de los buenos príncipes y sabios gobernantes, es justo que cada uno les ayude a conservar su poder, a ejecutar sus santas leyes o a llevar a sus súbditos a la obediencia, mediante máximas y escritos de los que resulte el bien común de todos en general, y de cada uno en particular. Esto, que siempre ha sido estimable y digno, nos es ahora más necesario que nunca. Cuando el navío de nuestra república tenía el viento de popa, sólo se pensaba en gozar de un reposo sólido y estable... Pero desde que una tormenta tan impetuosa ha agitado al navío de nuestra república con tal violencia que incluso el capitán y los pilotos están exhaustos por el trabajo continuo, se hace preciso que los pasajeros les presten una mano, ya sea en las velas, ya sea en la cuerdas, ya sea en el ancla, y que aquellos a los que la fuerza les falta, brinden algunas buenas advertencias, o presenten sus votos y plegarias a aquél que puede comandar los vientos y amainar la tempestad, pues todos corren el mismo peligro (Bodin 1993, pp. 45-46).

He allí la razón por la cual Bodin se dispone a sentar las bases de un nuevo orden político que permita evitar episodios que atenten contra la salud de la república. En efecto, dado que es inevitable que los estados sufran diversas mutaciones y modificaciones a lo largo de su existencia, lo más sensato es procurar “que el cambio sea pacífico y natural, si ello es posible, y no violento y sangriento” (Bodin 1993, p. 47). En ese marco, no es ya la verdad de una fe, sino la paz, el valor supremo que debe resguardarse con todo el celo del que se disponga. Y la paz no germina sino del orden, el que sólo puede garantizar un agente político capaz de sobreponerse a la agitación de los conflictos confesionales, es decir, por quien puede instituir una ley común a todos y reestablecer de ese modo la ansiada unidad. He allí la razón y la necesidad de instaurar un poder soberano, y de encarnar ese poder en la figura de un monarca, el que represente para la república y el mundo político lo que Dios representa para el orden de la naturaleza (cf. Bodin 1993, p. 49).

En ese marco, Bodin entiende que la república<sup>2</sup> de Francia tiene dos principales enemigos. Los primeros son los seguidores de Maquiavelo, autor muy “en boga entre los cortesanos de los tiranos” (Bodin 1993, p. 48); los segundos, quienes propician teorías acerca de las prerrogativas del pueblo sobre los monarcas. Los *maquiavélicos* no son otros que los miembros de la Liga, quienes han convencido al rey de llevar a cabo la matanza de san Bartolomé. Siguiendo las recetas prescriptas por Maquiavelo, estos consejeros han puesto “como doble fundamento de la república la impiedad y la injusticia” (Bodin 1993, p.48)<sup>3</sup>, creyendo que por ese camino alcanzarían el éxito. Sin embargo, señala Bodin, si se presta atención a las lecciones de la historia y se sopesa cuál ha sido la fortuna de los príncipes que han seguido las prescripciones del secretario florentino, se concluirá que dichos principios generalmente provocaron su colapso.

Las lecciones de Maquiavelo han conducido a Francia al borde de la tiranía, con todo lo pernicioso que eso resulta. No obstante, afirma Bodin, hay algunos otros principios que son incluso más dañinos y perjudiciales, y que entrañan un riesgo mayor: el de la anarquía (cf. Bodin 1993, p. 50). Bodin refiere aquí a los publicistas hugonotes<sup>4</sup>, cuyas tesis principales

<sup>2</sup> Vale aclarar aquí que, en el contexto histórico, intelectual y lingüístico de Bodin, el concepto de *república* no refiere a una forma de gobierno particular —como sí lo hace para nosotros, herederos del liberalismo—, sino una forma de *estado*. En tal sentido, como veremos, la república puede ser administrada bajo un gobierno popular, pero también bajo la forma aristocrática o monárquica.

<sup>3</sup> Bravo (1997, p. XLII) ha señalado con razón que este furioso “anti-maquiavelismo” expresado por Bodin en las páginas de su Prefacio “tendría un carácter polémico y circunstancial, sin ser necesariamente expresión de un desacuerdo teórico fundamental” entre el florentino y el angevino. En efecto, ya Roger Chauviré (1914) señaló posibles conexiones entre las obras de ambos, y no puede olvidarse que una de las acusaciones más usuales que recibirán los *politiques* será la de ser “discípulos de Maquiavelo”.

<sup>4</sup> Luego de la noche de san Bartolomé, estos publicistas abandonarán las esperanzas de alcanzar una medida de tolerancia por parte de la monarquía dirigida por Catalina de Médicis, y comenzarán a desarrollar una ofensiva teórica y política mucho más agresiva (Skinner 1993, pp. 248-249). El primero de los textos que incitó la *revolución* hugonota, editado por François Hotman en 1573, apareció bajo el título de *Francogallia*. Al año siguiente, Teodoro de Beza redactará, en un tono similar, la versión francesa de un texto titulado *Du droit des Magistrats sur leurs sujets* (1574), cuya versión latina aparecerá en 1576. A esos dos primeros opúsculos, en los que se defendía el derecho de los hugonotes a revelarse contra el tirano católico, le seguirán tres textos de carácter anónimo: el primero, en forma de diálogo, llevará por título *Le Politique* (1574); el segundo, también bajo esa forma, *Le Reveille Matin* (1574); el tercero, por su parte, será conocido bajo el título de *Discours Politiques* (1574), siendo “el más revolucionario de todos y presentando una teoría más anárquica de la resistencia que ninguna otra obra del pensamiento político hugonote” (Skinner 1993, p. 314). Por su parte, los tres volúmenes de las *Mémoires de*

(la defensa del derecho a la resistencia popular —incluido el tiranicidio— y la concepción de un régimen de gobierno mixto) resultaban tan perniciosas para la salud de la república como las de los ateos. Pues, al igual que estos, los monarcómanos incitan a los súbditos a dejar de lado verdades transmitidas por las Escrituras.

Nada es más frecuente en la Sagrada Escritura como la prohibición, no sólo de matar o atentar contra la vida y el honor del príncipe, sino también de los magistrados, aunque sean perversos... Responder a las objeciones y argumentos frívolos de quienes sostienen lo contrario, sería perder el tiempo. Al igual que quien pone en duda la existencia de Dios merece que se le haga sentir el peso de las leyes sin usar argumentos, trato semejante debiera darse a quienes han puesto en duda verdad tan evidente, llegando incluso a publicar libros donde defienden que los súbditos pueden justamente tomar las armas contra su Príncipe tirano y hacerlo morir por el medio que sea (Bodin 1993, p. 227).

En efecto, afirma Bodin, ningún súbdito tiene la potestad de desobedecer o de atentar contra la vida de un príncipe “absolutamente soberano”, ni siquiera cuando éste haya incurrido en las mayores “impiedades y crueldades imaginables” (Bodin 1993, p. 224). Así, dado que los súbditos no tienen ninguna “jurisdicción sobre su príncipe, del cual depende todo poder y autoridad” (Bodin 1993, p. 224), la única medida de *reacción* admisible contra la tiranía —es decir, siempre y cuando el monarca subvierta con su acción alguna ley natural o divina— es la de sustraerse a dicha autoridad por medio del *exilio*, interno o externo: o por medio de la *huida* hacia otro territorio, o por el retraimiento privado del *escondite* (cf. Bodin 1993, p. 229).

De aquí podemos concluir que la *République* de Bodin está íntegramente dedicada a combatir a estas “dos clases de hombres que, mediante escritos y procedimientos en todo contrarios, conspiran a la ruina de las repúblicas” (Bodin 1993, p. 50), y que actúan de ese modo “no tanto por malicia como por ignorancia de los negocios del estado” (Bodin 1993, p. 50). En tal sentido, afirmando que la “ciencia política se encuentra oculta por tinieblas muy espesas” (Bodin 1993, p. 47), el autor de la *République* se propone redactar una obra capaz de esclarecer muchos de sus principios esenciales.

---

*l'estat de France sous Charles IX*, de Simon Goulart, apareció por primera vez hacia finales de 1576, siendo reimpresos en una versión “revisada, corregida y aumentada” en 1578. Finalmente, en 1579, verá la luz el más afamado de todos los textos producidos en esta época por los teóricos hugonotes: la *Vindiciae contra tyrannos* (1579), atribuido a Philippe Duplessis Mornay. En él, el autor ofrecerá al público letrado el resumen más completo de los principales argumentos desarrollados por los monarcómanos en el curso del período posterior a la agudización del conflicto confesional.

Quizás con la esperanza de que, de ese modo, “monarcómanos” y liguistas pudiesen rendirse ante las inobjetable evidencias esgrimidas en favor de una solución real de los conflictos<sup>5</sup>, es decir, de una solución *politique*.

## 2.2. Gobernar entre facciones

Siguiendo las palabras del traductor español, podríamos afirmar que “los libros IV y V de la *República* constituyen un tratado de pedagogía política, dirigido a exponer las reglas a las que debe acomodarse el gobernante que quiera conservar su Estado” (Bravo Gala 1997, p. LXV). Con ese marco de referencia, aboquémonos ahora al análisis del último capítulo del IV de la *République*, en el que Bodin expone una serie de consejos prácticos para aquel soberano que deba enfrentarse a una situación particular: la de verse obligado a gobernar una república en la que los súbditos se hayan divididos en facciones, situación que se condice con la que tempestad política que atravesaba Francia por aquellos años.

En primera instancia, Bodin pretende determinar si, acuciado ante esta situación, el príncipe debe tomar algún partido (obligando a sus súbditos a secundarlo en su decisión); o si, por el contrario, debe mantenerse en una posición neutral y equidistante respecto de los bandos en pugna (cf. Bodin 1993, p. 389). Iniciada dicha indagación, el angevino establece como regla general que la existencia de facciones resulta pernicioso en cualquier república, por lo que su surgimiento debe evitarse por todos los medios disponibles. Asimismo, si dicho surgimiento no ha podido impedirse en una etapa germinal<sup>6</sup>, deben buscarse todos los remedios necesarios para aliviar —y, si es posible, curar— el mal. En efecto, al igual que las pequeñas afecciones corporales pueden convertirse en una infección generalizada, el surgimiento de una facción puede derivar en una guerra civil, el peor de males políticos imaginables (cf. Bodin 1993, p. 390). En ese sentido, señala también Bodin, la “singularidad” de las repúblicas monárquicas reside en que brindan un mayor margen de acción ante este tipo de peligros, pues, a diferencia de las aristocráticas o las democráticas, el soberano, al ser una única persona, puede mantenerse neutral con mayor facilidad que un pequeño grupo de hombres, o que un gran número de ellos (cf. Bodin 1993, pp. 391-392).

<sup>5</sup> Cabe señalar aquí que el sesgo “anti-utopista” de Bodin es elocuente desde las primeras páginas (1993, p. 61).

<sup>6</sup> He aquí, probablemente, un ejemplo de las lecturas *maquiavélicas* de Bodin. En efecto, en el capítulo III del *Príncipe*, Maquiavelo (2003, pp. 69-70) había considerado que la capacidad de previsión era una característica distintiva de la *virtú*.

A continuación, Bodin traza una distinción entre dos diversas clases de sedición: aquellas en las que una facción “se dirige directamente contra el estado, o contra la vida del soberano” (Bodin 1993, p. 393) y aquellas que no implican un peligro directo para quien detenta la soberanía. En el primer caso, coincidente con el postulado teórico de los monarcómanos, el soberano “no puede tolerar que se atente contra su persona” (Bodin 1993, p. 392) y debe apaciguar las sublevaciones “a cualquier precio”; en el segundo, la decisión debe ser mucho más meditada y, en algún sentido, moderada. Así, retomando lo indicado en el inicio, Bodin reafirma que el soberano debe intentar apagar el fuego de la sedición antes de que se convierta en una hoguera, utilizando todas las herramientas que se hallen a la mano, e incluso ajusticiando con premura a los cabecillas de la revuelta (cf. Bodin 1993, p. 392). Pues del mismo modo que resulta más sencillo rechazar la invasión de un enemigo extranjero antes de que éste haya atravesado las fronteras, es más simple evitar la extensión de las insurrecciones y los conflictos entre facciones que ponerles fin una vez que se han desarrollado (cf. Bodin 1993, p. 393). Asimismo, en una observación que resulta de especial importancia para comprender el posicionamiento del angevino frente al desafío de la tolerancia, Bodin aconseja al soberano —y en particular a aquel que conduce una república monárquica— mantenerse neutral frente al conflicto. En una palabra, lo insta a no olvidar que el lugar que ocupa en el sistema político no se asemeja al de un abogado que defiende los reclamos de una de las partes, sino al del juez, que es quien debe dirimir las disputas desde un lugar equidistante y superior (cf. Bodin 1993 p. 394). En efecto, reafirma Bodin, el consejo de la neutralidad se vuelve todavía más importante cuando las causas de la sedición no son políticas, sino religiosas. En este caso, la posibilidad de granjearse enemigos particularmente acérrimos se convierte en un riesgo más que cierto, como lo enseña la historia reciente: “Pero si el príncipe soberano toma partido, dejará de ser juez soberano para convertirse en jefe de partido, y correrá riesgo de perder su vida, en especial cuando la causa de la sedición no es política. Como está ocurriendo en Europa desde hace cincuenta años, con motivo de las guerras de religión” (Bodin 1993, p. 398).

Sin embargo, sostiene Bodin, tanto la importancia práctica que ostenta la religión<sup>7</sup> como los interminables debates que pueden producirse si esos

---

<sup>7</sup> Nos encontramos aquí con otro elemento compartido con Maquiavelo, quien había señalado abiertamente el valor de la religión como *instrumentum regni* (cf. Maquiavelo 2008, p. 84 y ss).

principios “intangibles” son sometidos a crítica, o expuestos a la discusión pública, obligan al soberano de una república que goza de uniformidad confesional a disponer la prohibición de debatir sobre esos asuntos.

Cuando la religión es aceptada por común consentimiento, no debe tolerarse que se discuta, porque de la disensión se pasa a la duda. Representa una gran impiedad poner en duda aquello que todos deben tener por intangible y cierto. Nada hay, por claro y evidente que sea, que no se oscurezca y conmueva por la discusión, especialmente aquello que no se funda en la demostración ni en la razón, sino en la creencia. Si filósofos y matemáticos no ponen en duda los principios de sus ciencias, ¿por qué se va a permitir disputar sobre la religión admitida y aceptada? (Bodin 1993, p. 399).

Esa interdicción, añade Bodin, se asienta en la opinión común de todos los teóricos políticos, quienes coinciden en que ningún estado puede encontrar un sostén más sólido que el que le brinda la religión.

Incluso los ateos convienen en que nada conserva más los estados y repúblicas que la religión, y que ésta es el principal fundamento del poder de los monarcas y señores, de la ejecución de las leyes, de la obediencia de los súbditos, del respeto por los magistrados, del temor de obrar mal y de la amistad recíproca de todos. Por ello, es de suma importancia que cosa tan sagrada como la religión no sea menospreciada ni puesta en duda mediante disputas, pues de ello depende la ruina de las repúblicas. No se debe prestar oídos a quienes razonan sutilmente mediante argumentos contrarios, pues *summa ratio est quae pro religione facit*, como decía Papiniano (Bodin 1993, p. 400).

Bodin elude explícitamente las discusiones acerca de la *religión verdadera* (cf. Bodin 1993 p. 400) —sólo posibles, como veremos, en el ámbito de la República de las Letras—, dando a entender que, en el terreno estrictamente político, no importa tanto cuál de todas sea la verdadera, sino que el príncipe esté convencido de que ella lo es. No obstante, si soberano cierto de su religión se encuentra ante la tarea de regir los destinos de una república en los que la sedición confesional ya se ha instalado —de modo tal que *herejía* no puede ser extirpada sin ocasionar la ruina de la república—, debe abstenerse de convertir a sus súbditos a través de la coacción. Por el contrario, el medio más efectivo que el soberano puede utilizar para atraer las voluntades de quienes no coinciden con su parecer, es la sinceridad de su propio ejemplo. Es ésta, en efecto, la manera más perfecta de conducir a una república dividida en facciones “al puerto de la salvación” (Bodin 1993, pp. 400-401).

Retomando un argumento ya presente en la *Exhortation aux Princes* (1551), opúsculo anónimo que anticipa la posición de los *politiques*, Bodin afirma que si el soberano utiliza la coacción para intentar *torcer* las conciencias de sus súbditos, o prohíbe la práctica de aquella religión con la que

no concuerda, no hará más que empujarlos hacia el abismo del ateísmo (cf. Bodin 1993, p. 402). El que representa la enfermedad más peligrosa que pueda aquejar al cuerpo de una república. En efecto, sostiene, si un príncipe se ve arrastrado hasta la posición de tener que decidir entre dos males, resulta claro que el de la superstición es preferible al de la irreligión. Pues por el mismo motivo en que “la tiranía más cruel no es tan miserable como la anarquía” (Bodin 1993, p. 402), es decir, por la misma razón por la que el peor de los órdenes es preferible al desorden generalizado, “la mayor superstición del mundo no es tan detestable como el ateísmo” (Bodin 1993, p. 402). Y esto por una simple razón: los supersticiosos, aun en su error y en sus excesos, siguen siendo temerosos de la justicia divina, último bastión del orden cuando se ha perdido el temor de los castigos prometidos por la humana. Por el contrario, poca injerencia podrán tener las leyes seculares en el ánimo de quienes ya no sienten miedo ante las amenazas ultraterrenas, ni revelan esperanzas al respecto (cf. Bodin 1993, p. 402). Así, concluye Bodin, dado que la incredulidad es concebida como una de las principales razones de la corrupción de las costumbres, el soberano “debe evitar el mal mayor [del ateísmo] si es imposible establecer la verdadera religión” (Bodin, 1993, p. 402).

Finaliza así el capítulo en la que la posición *politique* del angevino se revela con toda claridad. Resumamos sus puntos salientes, antes de trasponer las fronteras de la *République des Lettres*: cuando una confesión cuenta con la adhesión unánime de los súbditos de una república, el soberano debe impedir por todos los medios que se inicien debates que puedan mancillar dicha creencia. Por el contrario, si no ha contado con la previsión suficiente como para impedir la generalización de las divisiones, o si le ha tocado hacerse cargo del mando de una república ya dividida, debe desestimar el uso de la violencia, optando por convencer a los súbditos *descarriados* a partir de su propio ejemplo. En ambos consejos, Bodin nos revela una apreciación común: la verdad de la religión, al menos en el ámbito público, queda supeditada a la utilidad que de ella podamos extraer. Al ser un garante del orden, la religión asume un rol muy destacado en la administración de una república, por lo que, si resulta imposible mantener a los súbditos en la *verdadera*, al menos debe evitarse que caigan en el ateísmo, permitiendo que practiquen sin restricciones aquella confesión a la que libremente adhiera su conciencia. He allí, pues, la solución *politique* de Bodin.

### 3. El debate de los *savants*

En un texto en el que analiza los argumentos de Pierre Bayle, uno de los más destacados defensores de los derechos de la conciencia en el siglo XVII, Jean-Michel Gros (2002, p. 99) afirma:

Por supuesto, Bayle todavía cree que la “sana competencia” es necesaria en la búsqueda de la verdad, pero no en el terreno de las luchas religiosas, sino solamente en el seno de la República de las Letras. Allí, la guerra es fructífera, ya que se desarrolla en el campo que le es propio, el de la erudición y la ciencia, donde los “beligerantes” pueden someterse a un tribunal superior, aceptado previamente por cada uno: la experiencia, el razonamiento riguroso, un documento fehaciente, etc. Sin embargo, en el registro de las creencias religiosas, donde, por definición, una parte no racional es irreductible, el conflicto es estéril y sin fin.

Acertada o no, la conclusión de Gros posee una claridad inobjetable: las discusiones acerca de la verdad de la religión sólo son fructíferas en el ámbito de la República de las Letras<sup>8</sup>, en ese espacio filosófico en el que la erudición y la ciencia alcanzan su mayor desarrollo, relegando a un lugar secundario todos los aspectos no-rationales. La experiencia, el razonamiento riguroso, un documento irrefutable, son algunos de los jueces imparciales que los eruditos pueden reconocer, sin pasión y sin rencor, al momento de acabar con sus disputas. Por el contrario, no hay nada más estéril que incitar estas mismas discusiones en el ámbito de las “creencias religiosas”, en donde, debido a aquellos aspectos que poco tienen que ver con la lógica de la razón, los debates han solido convertirse en la chispa inicial de las hogueras más enormes de las que Occidente haya sido testigo.

Echando mano de esta reflexión, fijemos nuestra mirada en el rostro del Bodin *savant*. En efecto, según la interpretación que intentamos sostener, el angevino parece haber desarrollado una convicción similar a la que Gros atribuye a Bayle: las disputas confesionales resultan inútiles en el ámbito público, en donde las razones se hallan mixturadas con las pasiones, en donde el poder militar de las distintas facciones es, la mayoría de las veces, el juez máximo de las disputas, y en donde la única solución posible no parece provenir de un razonamiento riguroso, ni de la exhibición de un documento incontestable, sino de un poder político soberano capaz de sobreponerse a todos aquellos que pretenden imponer su perspectiva particular. Sabido esto, el único terreno en el que los debates acerca de la *verdadera religión* parecen poder desarrollarse sin inconvenientes es, precisamente, es

<sup>8</sup> Para considerar las particulares características de esta República, véase Hans Bots y Francoise Waquet (2005), o Anthony Grafton (2009). En castellano, pueden considerarse los textos de Fernando Bahr (2008) y Peter Burke (2011).

el de la República de las Letras; ese *otro* espacio habitado por los eruditos de múltiples nacionalidades y distintos credos, en el que las opiniones más disímiles y las ideas menos corrientes pueden ser proferidas en un marco de respeto y tolerancia. Pues, como nos lo hace saber el propio Bodin a través de Federico, el personaje luterano de su *Colloquium*, “emprender discusiones sobre religión en público e intentar brindar pruebas no es menos peligroso que criminal... Pero, entre gente letrada y en particular, he creído siempre que resulta de suma utilidad investigar los misterios divinos e intentarlos explicar” (Bodin 1984, p. 200)<sup>9</sup>.

No obstante estas consideraciones, las que podrían llevarnos a pensar que Bodin expresa su optimismo respecto de la posible explicación de los “misterios divinos”, la escena final del diálogo entre los eruditos nos revelará que, incluso en ese ámbito, el acuerdo respecto de los arcanos de la religión es humanamente imposible. Y, por tanto, que la tolerancia es tan necesaria en el mundo político como en el ámbito de la República de las Letras. En tal sentido, dejando ya de lado el conflictivo espacio de la *République*, nuestra intención será ahora la de presentar y examinar algunos de los argumentos desarrollados en el *Colloque entre sept savants*.

Realizaremos nuestro análisis en dos apartados: en primer lugar, haremos un repaso de las particularidades del escenario imaginario creado por Bodin, brindando especial importancia a la reconstrucción de las diversas posiciones que los eruditos sostienen en relación con la posibilidad de mantener discusiones acerca de la *religión verdadera*. Esas discusiones, en la que se enmarcará el debate de algunos puntos de notable importancia (la divinidad de Cristo, la ocurrencia de los milagros, la verdad o falsedad de las Escrituras sagradas), nos conducirán hacia un final tan paradójico como aleccionador: incapaces de encontrar una única verdad, los siete eruditos darán por concluidas las discusiones para continuar viviendo todos juntos en la morada del anfitrión católico, admitiendo que cada cual lo haga respetando su más íntima convicción confesional.

### 3.1. Los *savants* en escena

Siete *savants*, de religiones y nacionalidades diversas, reunidos en la ciudad de Venecia, en la casa de un humanista católico con ardientes deseos de conocer “los hábitos y las costumbres de los pueblos, incluso los más

<sup>9</sup> Aunque hemos tomado todas nuestras referencias de la edición del *Colloque* que fuera realizada por François Berriot (1984), también hemos tenido a la vista la traducción castellana de Primitivo Mariño (1998).

lejanos, y de llevar ordinariamente a su mesa a todos los extranjeros” (Bodin 1984, p. 2). Resulta difícil imaginar una escena en la que la pluralidad sea más explícita y elocuente que en la del inicio del *Colloquium*, el cual, a pesar de su realismo<sup>10</sup>, tampoco carece de elementos alegóricos: el católico Paul Coroni acoge en su propia morada (ubicada, quizás, en la única ciudad de Europa en la que una asamblea de este talante puede ser llevada a cabo sin peligro<sup>11</sup>) a distintos *savants* con los que, más allá de las diferencias religiosas, lo une profundo respeto por la palabra amistosa, lo que descarta la controversia y la animosidad desde el inicio mismo del diálogo. Friedrich Podamic, Hyerome Senamy, Diegue Toralbe, Anthoine Curce, Salomon Barcasse y Octave Fagnola, arribados cada uno desde Roma, Constantinopla, Augsburgo, Madrid, Amberes y París; he allí sus nombres y sus procedencias. Federico y Curcio serán, respectivamente, los representantes de dos de las confesiones cristianas llegadas al mundo con la Reforma: el luteranismo y el calvinismo; Salomón actuará como el portavoz del judaísmo, mientras que Senamo representará a lo largo del diálogo una posición escéptica y pagana. Diego Toralba, por su parte, dará cuerpo a una posición tan novedosa como influyente durante los siglos que seguirán al *Coloquio*: la de la religión natural. Octavio Fagnola, finalmente, se mostrará como un antiguo católico al que diversos motivos han llevado a abandonar esas creencias para convertirse en un seguidor de Mahoma.

Será precisamente Octavio quien obtenga un mayor protagonismo en el breve primer libro del *Heptaplomeres*, en el que se relata el modo en cómo este musulmán fue capaz de atravesar una peligrosa tempestad marítima. Metáfora a la que también se recurre en el párrafo inicial del diálogo, cuando el relator del Coloquio —esto es, el secretario de Coroneo— cuenta cómo fue capaz de llegar a Venecia escapando de las agitadas aguas de Europa:

---

<sup>10</sup> Retomando una historia que nos ha llegado del siglo XVII, Roger Chauviré (1914) ha afirmado que, según todo parece indicar, la escena del *Colloquium* no fue producto de la pura imaginación de Bodin: Guy Patin sería quien habría oído relatar a su amigo Gabriel Naudé la historia de una serie de coloquios realizados en Venecia entre cuatro personajes que, dos veces a la semana, se reunían a discutir sobre religión, y entre los cuales se encontraba un tal Coroni, proveniente de Rouen. El humanista Guillaume Postel, por su parte, habría servido de secretario a aquellos eruditos, y, tras su muerte, ocurrida en París en 1581, habría dejado aquellos *apuntes* a Bodin, quien se habría servido de ellos para componer su propia obra.

<sup>11</sup> Mathilde Bernard (2010) ha señalado que los eruditos reunidos para debatir se hallan resguardados por una doble barrera de protección respecto de los conflictos que se suceden en Europa: la primera es la ciudad de Venecia, la que a pesar de su decadencia política todavía conservaba, al menos en el imaginario de los humanistas, sus antiguos atributos de ciudad tolerante; la segunda es la casa de Coroneo, este “coleccionista filántropo” que posee un genuino interés por los temas más diversos.

Habiendo recorrido las costas del mar Adriático, luego de una larga y difícil navegación, llegamos finalmente a Venecia, refugio común de casi todas las naciones, o de casi todo el universo, porque a los venecianos no sólo les agrada ver y alojar a los extranjeros, sino también porque allí se puede vivir con mucha libertad. Más aun, en otras ciudades y otros países se padecen restricciones, sea a causa de las guerras civiles, sea por el miedo a los tiranos, sea por las duras exacciones de los impuestos, o bien por causa de las incómodas búsquedas de aplicaciones de cada uno; esta única ciudad, estando exenta de toda servidumbre, me parece más agradable y más segura que cualquier otra (Bodin 1984, p. 1).

En tal sentido, podríamos conjeturar que la aparición de esta metáfora en los inicios del *Coloquio* podría indicar que el texto también fue concebido como una suerte de *brújula*. Pero no ya como una brújula con la cual guiar a los gobernantes en los asuntos del estado, esto es, como un *manual de navegación* que ayudara al príncipe a timonear los destinos de la república hasta el puerto de la salvación, sino como una que fuera capaz de brindar orientación a los eruditos que osasen inmiscuirse en discusiones acerca de los arcanos últimos, y, principalmente, para quienes quisieran abordar la cuestión de la *vera religio*. En efecto, antes de internarse en los debates teológicos, los eruditos debatirán con interés, durante los libros II y III, acerca de una serie de cuestiones muy diversas, sobre todo relativas a los misterios del mundo natural. Este debate finalizará en las postrimerías del tercer diálogo, cuando Coroneo señale con inquietud que, antes de entrometerse en cuestiones más elevadas, es necesario “resolver si resulta lícito al hombre de bien el discurrir sobre la religión” (Bodin 1984, p. 176).

El cuarto diálogo, por su parte, se iniciará con una serie de consideraciones acerca de la proporción y la armonía, tópico en el que Marion Leathers Kuntz (1975, p. xliii) encuentra un elemento clave para el análisis del pensamiento religioso que Bodin expresa en los últimos tres libros del *Colloquium*. En tal sentido, señala también Skinner (1993, pp. 253-254), “la idea de que todos los hombres de creencias religiosas auténticas sin duda convendrán en las bases fundamentales de su fe”, logrando de este modo la tan ansiada concordia (cf. Fabbri, 2004), es el supuesto fundamental del cual parecen partir los eruditos en el inicio de sus discusiones teológicas. Una suposición de acuerdo análoga, aunque inversa, reaparecerá al final del último de los diálogos, en particular en la boca de Senamo. En efecto, en contraposición con aquella convención inicial —esgrimida por Toralba—, el escéptico pagano nos hará saber que el rasgo común que aceptan todos los participantes de la discusión no será “afirmativo”, sino “negativo”. Luego de largas intervenciones, y de debates que los llevarán a constatar su desacuerdo, los *savants* parecen concluir que la suposición

básica capaz de implicarlos a todos ya no refiere a una verdad subyacente a las distintas manifestaciones históricas de la religión, sino, por el contrario, a la inevitable incertidumbre que encierra el núcleo mismo de las creencias religiosas. Al menos, frente a las limitadas capacidades de conocimiento de los seres humanos.

No obstante, del mismo modo en que la primera suposición ofrecía un argumento muy claro a favor de la tolerancia, esta segunda no brindará menos elementos que la anterior. En la posición del defensor de la religión natural, la coacción no resulta una opción válida en tanto y en cuanto todas las creencias poseen una fuente común; en la del defensor del escepticismo pagano, la intolerancia es un signo de presunción y dogmatismo, pues sólo quien ignora que la cuestión de la *vera religio* es indecidible, es capaz de coaccionar a los demás para que compartan sus convicciones. En efecto, arriesgando una interpretación general, podríamos afirmar que, aunque este argumento haya sido puesto por Bodin en la boca de Senamo, todos los participantes del *Coloquio* parecen cada vez más dispuestos a aceptar ese punto de vista. Al fin al cabo, como veremos, todos reconocerán su incapacidad para persuadir a los demás interlocutores por medio de argumentos racionales; lo que los llevará a aceptar, también, que la verdad de la religión no parece un tópico posible de ser resuelto en el ámbito de la razón, ni siquiera entre los eruditos.

En tal sentido, la enseñanza moral que los *savants* extraerán de las consideraciones de Senamo y de la propia experiencia que les ha provisto el *Coloquio*, es la siguiente: dado que incluso los dogmas fundamentales de la religión resultan indecidibles para la inteligencia humana, es posible que los hombres sostengan de modo sincero opiniones religiosas conflictivas, y hasta incompatibles. Asimismo, tanto por las limitaciones del entendimiento humano como por la oscuridad propia de los dogmas, también es necesario tener en cuenta que dichos desacuerdos probablemente nunca puedan ser subsanados. Por lo que, si el desacuerdo no sólo es inevitable, sino que también se presenta como un fenómeno con el que habremos de lidiar mientras sigamos siendo humanos, lo más adecuado es tolerar que cada cual sea capaz de expresar sus creencias como las siente, siempre y cuando lo haga de un modo sincero, esto es, en conformidad con su conciencia. He allí el final del *Coloquio*, al que apresuradamente nos hemos conducido. Veamos ahora, con un poco más de detalle, el camino que nos conduce hasta ese desenlace.

La discusión acerca de la armonía *ideal* conducirá a los eruditos a constatar por primera vez el desacuerdo *real* que existe entre la mayoría de los

hombres, e incluso entre aquellos que se profesan la amistad. El ejemplo que Bodin pone en boca del calvinista Curcio para hacer manifiesto ese hecho incontestable es el mismo que había utilizado, unos treinta años antes, en una carta al católico Jean Bautre des Matras: el mejor amigo de Cicerón no fue otro que el epicúreo Pomponio Ático; sin embargo, el orador nunca dejó de pertenecer “a la secta de los Académicos, declamando en todos sus escritos contra los Epicúreos” (Bodin 1984, p. 183). A lo que añade Toralba que “es cierto que las Sectas de Académicos, Estoicos, Peripatéticos, Epicúreos y Cínicos disputaban las unas contra las otras; sin embargo, ellas no afectaban la unión y la paz de la ciudad” (Bodin 1984, pp. 183-184). En efecto, afirma por su parte el luterano Federico: “Cultivar una amistad y guardar la concordia en medio de tan gran diversidad de sentimientos acerca de las cosas divinas y humanas me ha parecido siempre, entre las cosas del mundo, la más difícil de todas” (Bodin 1984, p. 184). Se mixturán en estas consideraciones dos cuestiones diferentes, como rápidamente lo entiende Curcio: “Cultivar una amistad es una cosa; guardar la unión y la concordia, es otra” (Bodin 1984, p. 184). El cultivo de la amistad pertenece al ámbito personal, privado; el bregar por la concordia y la unión de los ciudadanos refiere a la *res publica*, a un ámbito que excede las relaciones entre dos individuos particulares.

Dirigiendo su atención a este terreno político, y como ya lo había dejado en claro en su *République*, Bodin vuelve a señalar aquí que las divisiones — sobre todo religiosas— entre los ciudadanos pueden ocasionar la ruina del Estado; principalmente, dirá por boca de Curcio, cuando “en una república el pueblo se divide sólo en dos facciones” (Bodin 1984, p. 186). A esta opinión se añade la de Federico, quien expresa que “no hay nada más deseable, en un gran Reino o en una gran ciudad, que todos tengan una misma religión”, pues “desde mi punto de vista, he allí el fundamento más sólido de la amistad” (Bodin 1984, p. 186). Y la del católico Coroneo, quien afirma: “Ciertamente, debemos desear y pedir a Dios a la espera de que no haya en el mundo más que una religión, y que esa creencia sea la verdadera” (Bodin 1984, p. 187). Ahora bien, cuestiona Senamo, abriendo una nueva perspectiva de discusión: ¿cómo decidir cuál de todas es la verdadera, siendo que los miembros de las todas religiones afirman estar en lo cierto, y cuando todas ellas parecen producir “un mismo sentimiento” de certidumbre? En efecto, prosigue, ante la diversidad de opiniones que es posible observar en el mundo, resulta muy difícil decidir cuál de todas tiene la verdad. Por tal motivo, estableciendo una de las premisas básicas que recorrerá todo el *Colloquium*, dirige a sus interlocutores la siguiente pregunta: “¿Debido a que

los Pontífices de todas las religiones poseen un odio mortal los unos contra los otros, no es más seguro el recibir todas antes que escoger una (la cual puede ser falsa) y excluir y condenar a otra que puede ser la más verdadera de todas?” (Bodin 1984, p. 189).

Eludiendo momentáneamente la pregunta, Octavio volverá a internarse en el terreno de la *res publica*, indicando que “resulta muy peligroso para los Príncipes y magistrados el intentar abolir una religión recibida por mucho tiempo, y que ostenta un origen muy antiguo” (Bodin 1984, p. 189). Y no menos peligro existe, afirma Federico, en que una religión extranjera sea aceptada en el seno de un país con príncipes cristianos. No obstante, todos acuerdan en que la mayor de las amenazas no está dada por la religión, sino por la impiedad, la que se asume como corolario necesario del ateísmo. “Creo que todo el mundo está persuadido de que es mejor practicar una falsa religión ante que no tener ninguna” (Bodin 1984, p. 197), afirma Coroneo, del mismo modo en que no existe ningún gobierno tan malo que no sea preferible a la anarquía. En tal sentido, el católico expresa la opinión común de quienes prefieren cualquier superstición a la doctrina del “detestable Epicuro” (Bodin 1984, p. 197).

En ese marco, el anfitrión vuelve sobre aquella cuestión que había quedado inconclusa desde fin del tercer diálogo; la que refiere a la licitud discutir acerca de la religión: “Dado que insensiblemente hemos caído en los debates sobre la religión, antes de que vayamos más lejos, es necesario salir de la cuestión que fue propuesta ayer; a saber, si está permitido a un hombre de bien involucrarse en esta materia” (Bodin 1984, p. 198). Apoyándose en las opiniones de Platón, Cicerón y Horacio, será Toralba quien brinde la primera respuesta, afirmando que “el vulgo no sería capaz de contemplar el esplendor de las cosas elevadas con sus turbados ojos”, por lo que “resulta más conveniente callar (así como él [Platón] lo aconseja) que hablar a la ligera o poco dignamente de la cosa más santa del mundo” (Bodin 1984, p. 199). Salomón se suma a esta consideración, afirmando que encuentra “muy peligroso discutir sobre la religión”, no sólo porque resulta un crimen hablar con irreverencia de Dios, sino porque los “acontecimientos que les siguen [a esas discusiones] son siempre funestos cuando se ha pretendido hacer cambiar de religión a alguien sin haber tenido éxito” (Bodin 1984, p. 199). Senamo, por su parte, señala que aunque una nueva religión pueda ser mejor y más verdadera que una antigua, su introducción en una sociedad difícilmente provoque más beneficios que males, pues los cambios en dichas creencias no han suscitado más que guerras y tempestades. Octavio acompaña este sentir, afirmando que lo único que han producido esas

novedades son incertidumbres capaces de mancillar la piedad. Sin embargo, más allá de todas estas opiniones, Federico trazará una distinción fundamental, la que posibilitará que el propio *colloque entre savants* tenga lugar.

Emprender discusiones sobre religión en público e intentar brindar pruebas no es menos peligroso que criminal, a menos que uno sea capaz de hacerse escuchar a través de la voluntad de Dios, como Moisés, o por la fuerza de las armas, como Mahoma. Pero, entre gente letrada y en particular, he creído siempre que resulta de suma utilidad investigar los misterios divinos e intentarlos explicar (Bodin 1984, p. 200).

En efecto, continúa Coroneo, “siendo amigos como somos, y [estando] unidas nuestras voluntades, ¿podremos ofender o ser ofendidos por la discusión?” (Bodin 1984, p. 201). Y dirigiéndose directamente a Salomón, uno de los interlocutores más temerosos a la hora de aceptar la posibilidad de discutir sobre el tema, el anfitrión reiterará su compromiso con la amistad más allá de las divergencias que pudieran surgir: “Conjuro este miedo, mi querido Salomón; te prometo y doy fe por todos los demás que, seas tú vencedor o vencido, no seremos menos amigos por eso” (Bodin 1984, p. 202).

He allí la base sobre la que asienta el corazón teológico del *Colloquium*: los debates sobre la religión sólo serán posibles en privado, y entre aquellos hombres capaces de prometerse la concordia y la amistad aun en la divergencia teológica. En efecto, los abundantes diálogos que siguen a estas intervenciones —y que por motivos de espacio sería imposible reconstruir aquí— no harán más que poner de manifiesto el desacuerdo de pareceres que existe entre los eruditos. Este desacuerdo, finalmente, y más allá de los temores de Salomón, no implicará que uno de los siete pueda cantar victoria frente a todos los demás, sino todo lo contrario.

### 3.2. El desacuerdo y la tolerancia

“He aprendido de los Pontífices de Roma que, entre dos o más opiniones de los Doctores que discuten acerca de la religión, se puede tomar y seguir aquella que se considere más probable sin ser hereje” (Bodin 1984, p. 556). Con esta intervención de Senamo da inicio la que podríamos considerar como la sección final del *Colloquium* de Bodin. En efecto, responde Coroneo, esa libertad es posible siempre y cuando las “discusiones remitan a cosas indiferentes, pero no si ellas incumben puntos principales de la religión o artículos de nuestra fe” (Bodin 1984, p. 557). No obstante, responde Senamo, resulta muy difícil determinar “cuáles son esos artículos de fe”; lo que reafirma Toralba:

Veo que los judíos no acuerdan con los cristianos en materia de religión, y los mahometanos ni con los unos ni con los otros, e incluso entre los mismos mahometanos existen muchas opiniones diversas. Epifanio y Tertuliano contaron, en su tiempo, ciento veinte herejías entre los cristianos [...] Los Cristianos Griegos son diferentes de los Latinos, los Romanos de los Alemanes, los Suizos y los Franceses de los unos y de los otros, Lutero de Zwinglio, Calvino de Stancaró, Beza de Castellion; brevemente, cada uno mantiene una opinión contraria a la de los demás, y todos se lanzan mutuamente injurias e imprecaciones (Bodin 1984, p. 557).

Pero a diferencia del escéptico, quien encuentra en estas interminables discusiones un argumento en favor del carácter indecible de la cuestión, Toralba insiste en que el único modo de evitar los altercados es volver a “abrazar esta pura y simple religión de la Naturaleza”, la cual se revela “como la más antigua y la más verdadera, y la cual nunca debería haber sido abandonada” (Bodin 1984, p. 557). Salomón se opondrá ello, principalmente porque una creencia de este tipo se vería desprovista de ceremonias, “sin cuales no es posible guiar hacia su fin al pueblo y al vulgo ignorante”. En efecto, continúa, “si no se les propone [a los hombres simples] más que una religión desnuda, ellos nunca creerán que se trata de la verdadera” (Bodin 1984, p. 558). Curcio reprocha esta consideración de Salomón, señalando su reprobación de las ceremonias, en tanto y en cuanto ellas se presentan como un resabio del paganismo. Coroneo, por su parte, ratificando la posición que asume a lo largo de todo el diálogo, afirma atenerse a las prescripciones de la autoridad católica: “Creo que los Papas de Roma, desde Jesucristo, verdadero Dios y hombre, sus Apóstoles y sus discípulos, hasta hoy en día, por una feliz vía, han enseñado cuál es la verdadera Iglesia” (Bodin 1984, p. 558). Y aun cuando no sea capaz de convencer a los hombres de esa verdad a la que presta su consentimiento, afirma que “no desespera”, ni que tampoco deja de elevar sus plegarias a Jesús “verdadero Dios y hombre”, ni a su santa Madre, para que Dios tenga en la misericordia a todos aquellos que no comparten la perspectiva católica.

Salomón retoma estas palabras, e insta a sus interlocutores a reconocer la obligación moral de imitar tal ejemplo de “piedad y de caridad”, aunque se pregunta si sería lícito que los allí presentes pudieran unirse “todos juntos en una plegaria, a pesar de las diferentes opiniones sobre el hecho de la verdadera religión” (Bodin 1984, p. 560). Senamo no lo duda, pues parece entender que no existe inconveniente en que todos los que están allí, “de buena fe”, se reúnan para “pedir ardientemente a Dios el continuar por nuestro camino si estamos en la buena vía, y, si no lo estamos, que pueda conducirnos hacia ella por su bondad y su gracia” (Bodin 1984, p. 560). En efecto, prosigue, más allá de las diferencias que se han puesto de manifiesto

a lo largo del coloquio, quizás sea posible encontrar un mínimo punto de contacto entre todos:

Todos los hombres, generalmente, desde mi punto de vista, reconocen a Dios por Padre de todos los otros Dioses... Salomón, Toralba y Octavio lo adoran únicamente, en detrimento de todos los otros. Federico y Curcio son de la misma creencia, excepto que sostienen que este mismo Dios, Padre de la Naturaleza, o, lo que es la misma cosa, su hijo coesencial y coeterno, fue revestido con nuestra carne en el vientre de una virgen y fue muerto por la salud del género humano, y son también de un mismo sentimiento en el resto de las cosas, menos en la Comunión, la confesión y las Imágenes. Coroneo, como es muy religioso, cree que es muy criminal el no adherir en todo momento y lugar a las ceremonias de la Iglesia romana. En cuanto a mí, a fin de no herir a ninguna persona, estimo mejor el aprobar todas las religiones antes que condenar una, la cual podría llegar a ser la verdadera (Bodin 1984, p. 561).

“Yo preferiría verte caliente o frío, antes que tibio, en materia de religión” (Bodin 1984, p. 561), reprende Salomón a Senamo, quien responde que han sido las controversias de los teólogos las que le han revelado lo difícil que resulta tomar partido. Es a causa de ellas, y a su natural propensión a rechazar tanto una “creencia ligera” como una “negación temeraria”, que ha optado por seguir el ejemplo de Pablo: “entre los judíos, soy judío; entre los gentiles, pagano, y entre aquellos que no tienen ley, como si yo no reconociera ninguna. Me he hecho complaciente con el todo el mundo, a fin de ganar a todo el mundo” (Corintios I, 9:20). Es por esa razón, continúa Senamo, revelando el verdadero potencial político de la posición que sostiene, “que la unión y la concordia de los habitantes de Jerusalén siempre me ha resultado muy agradable” (Bodin 1984, p. 562). Allí todos tienen sus templos, todos se sienten libres de expresar sus diversas creencias en un marco de tolerancia mutua, lo que no sólo redundaría en un beneficio para aquellos que adhieren a fe, sino también en otro mucho más importante: el de evitar el ateísmo. Así, Bodin pone en boca de Senamo la tesis de que la libertad para expresar las creencias religiosas es el mejor modo de evitar la hipocresía y la incredulidad, la que, al ser concebida como un sinónimo de impiedad, resulta el principal peligro para la salud del Estado. Teniendo esto en cuenta, vuelve a inquirir el pagano:

“¿Qué nos impedirá, entonces, mezclar nuestras plegarias en una, a fin de tocar a este Padre común de la Naturaleza y autor de todas las cosas, para que nos conduzca en el conocimiento de la verdadera religión?” (Bodin 1984, p. 562).

En efecto, refiriéndose ya estrictamente a las consecuencias políticas de hacer lugar a la multiplicidad, Senamo sostiene que, si resultara posible persuadir a “todo el mundo” de que “los votos de todos los que, con un alma sincera, se dirigen a Dios, les son agradables, o por lo menos no le

displacen, viviríamos en todas partes con misma tranquilidad con la que han vivido los Turcos y los Persas” (Bodin 1984, p. 564). Octavio expresa su total acuerdo con esa posición teológico-política, pues entiende que no “hay peste más peligrosa para las grandes ciudades que las disensiones entre los ciudadanos” (Bodin 1984, p. 564). Coroneo también acuerda con ello, afirmando que es posible dejar que cada cual viva libremente en su religión, siempre y cuando esa libertad no implique ningún peligro contra la tranquilidad pública del Estado. Sin embargo, manifestando una duda respecto de los límites de esa misma tolerancia, y trayendo a colación un argumento del que se han valido los perseguidores desde la época de san Agustín, el católico señala que “siempre debe preferirse la piedad a la utilidad pública, informándose de la religión de cada uno, e incluso obligando a los rebeldes a asistir al servicio divino a pesar de sí mismos, tal como lo ordena la Santa Iglesia romana por sus Decretos y siguiendo aquello que dice San Lucas, a saber: *Oblígalos a entrar*” (Bodin 1984, p. 564).

Ingresamos de este modo en los párrafos finales del *Colloquium*, en donde los *savants* que representan a las otras cuatro confesiones históricas presentes en el diálogo expresarán su desacuerdo con esa máxima de la Iglesia de Roma. El primero será el mahometano Octavio, quien se opondrá a esa interpretación alegórica que permite otorgar a la sentencia un valor general, señalando la paradoja y la incivilidad que implica el forzar a golpes o amenazar de muerte a los invitados que no desean asistir al banquete. El siguiente será el calvinista Curcio, quien, retomando un argumento muy extendido entre los adherentes del protestantismo, pondrá de manifiesto la imposibilidad de que un hombre adhiera sinceramente a una religión si es obligado a ello: “Tertuliano, siguiendo la misma opinión [expresada por Octavio], habló así: *No se puede coaccionar en materia de religión: ella debe abrazarse voluntariamente y no por la fuerza*” (Bodin 1984, p. 564). En efecto, continúa, “tal como lo han resuelto los Concilios de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia, no debe combatirse a los herejes con las armas, sino con la doctrina, y no se debe pretender arrancar la cizaña antes de la cosecha” (Bodin 1984, pp. 564-565). El judío Salomón es quien sigue en la lista de los opositores, señalando que “la ley de Dios manda a los hombres varones el presentarse ante él al menos tres veces al año con obsequios, pero no quiere que ninguna persona sea obligada a ello” (Bodin 1984, p. 565). En efecto, añade, el “verdadero crimen” no radica en dejar libres a quienes no desean adherirse a una creencia sino, por el contrario, en obligar a alguien a adorar a Dios en contra de su propia voluntad. El luterano Federico es quien finaliza la saga de opositores:

La respuesta de Teodorico, Emperador de los Romanos y de los Godos, merece ser inscripta en letras de oro sobre los frontispicios de los Palacios de todos los Príncipes de la tierra. Cuando fue invitado por el Senado a obligar a los Arrianos a seguir la religión Católica por medio de suplicios, él respondió lo siguiente: «No puede obligarse en materia de religión, porque no es posible forzar a ninguna persona a creer en contra de sí misma» (Bodin 1984, p. 568).

Finalmente, luego de que Toralba y Senamo expusieran sus pareceres, y tras estas cuatro elocuentes intervenciones en favor de la tolerancia, todos se mostraron de acuerdo con la proposición sostenida por Federico. Incluso el católico Coroneo, quien, ya desligado de Lucas, convocó un coro de niños para que realizara un cántico titulado *Ecce quam bonum et quam jucundum cohabitare fratres in unum*. Luego de ello, los distintos *savants* “se abrazaron mutuamente en caridad” y decidieron continuar viviendo todos juntos en aquella afable y segura morada provista por Coroneo; lo que hicieron “en una unión admirable, y exhibiendo una piedad y una forma de vida ejemplar, tomando sus comidas y estudiando siempre en común. Pero no discutieron nunca más de religión, aun cuando cada uno permaneció firme y constante en la suya, perseverando hasta el fin y en una santidad del todo manifiesta” (Bodin 1984, p. 569). He allí, pues, el rostro del Bodin *savant*.

#### 4. *Politique y savant*

La religión de Bodin ha sido, sin dudas, uno de los aspectos más controvertidos de su vida y de su obra. Entre sus contemporáneos, por caso, Jacques Gillot supo decir que Bodin había muerto “sine ullo sensu pietatis”, no siendo ni judío, ni turco, ni cristiano, mientras que el jesuita Martín del Río se limitó a afirmar que sus opiniones resultaban ambiguas. Entre los exégetas clásicos, por su parte, muchos han intentado vincular al autor con alguna de las figuras de su obra: Pierre Mesnard (1929) sostuvo que Bodin se había mantenido siempre dentro de los márgenes del catolicismo, lo que se evidenciaba en cierta simpatía por las posiciones de Coroneo; Paul Rose (1980) afirmó que era Salomón, el personaje judío del *Colloquium*, quien representaba su verdadero sentir; a diferencia de él, Guhrauer (1841), Baudrillard (1853) y Noack (1857) se inclinaron a pensar que era Toralba quien mejor coincidía con el parecer del angevino, mientras que Marion Leathers Kuntz (1975) creyó ver representados, en cada uno de los distintos personajes del *Heptaplomeres*, los diversos sentimientos que el propio Bodin experimentó a lo largo de su existencia.

Eludiendo explícitamente esta discusión, nuestra intención ha sido mostrar que, más allá de cuál fuera su convicción más profunda, resulta indudable que Bodin intentó dar respuestas a los desafíos políticos, filosóficos y teológicos que le presentaba su época; siempre inclinando la balanza, además, en favor de una actitud abierta y tolerante. En tal sentido, mientras que la *République* puede ser concebida como un modo de afrontar el posible naufragio político de Francia, sólo capaz de ser evitado por un capitán de autoridad soberana indiscutible, el *Colloquium* también podría ser comprendido como una suerte de *manual de navegación*, un manual sólo apto para el uso de los *savants*. En efecto, mientras que aquella primera obra parece haber buscado ilustrar a los príncipes y magistrados que debieran *gobernar entre facciones*, esta segunda fue quizás concebida como un modo de instruir a los hombres de letras sobre la enorme dificultad a la que se enfrenta todo ser humano que pretenda elucidar la difícil cuestión de la *religión verdadera*.

## Bibliografía

- Bahr, F. (2008), "El poder intelectual en la Europa moderna. Esbozo de una historia de la República de las Letras", en J. De Zan y F. Bahr (ed.), *Los sujetos de lo político en la Filosofía moderna y contemporánea*, Buenos Aires, UNSAM, pp. 57-79.
- Baudrillart, H. (1853), *J. Bodin et son temps*, Paris, Librairie de Guillaumin et Cia.
- Bayle, P. (1740), *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, Chez P. Brunel, v. 1.
- Bernard, M. (2010), "Le *Colloquium Heptaplomeres* ou l'exil de la tolerance", *Papers on the French Seventeenth Century Literature*, 37/73, 395-406.
- Berriot, F. (1994) "Jean Bodin et le *Colloquium heptaplomeres*", en F. Berriot (ed.), *Spiritualités, hétérodoxies et imaginaires. Etudes sur le Moyen Age et la Renaissance*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, pp. 287-302.
- Bodin, J. (1984), *Colloque entre sept savants qui sont de different sentiments des secrets cachez des choses relevées*, ed. François Berriot, Genève, Droz.
- Bodin, J. (1993), *Les six livres de la République*, ed. Gérard Mairet, Paris, LGF.

- Bodin, J. (1998), *Coloquio de los siete sabios sobre los arcanos relativos a cuestiones últimas*, trad. Primitivo Mariño, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bots, H.; Waquet, F. (2005), *La Repubblica delle lettere*, Bologna, Società editrice il Mulino.
- Bravo Gala, P. (1997), “Estudio preliminar”, en J. Bodin, *Los seis libros de la República*, Madrid, Tecnos, pp. IX-LXXX.
- Burke, P. (2011), “La república de las letras como sistema de comunicación (1500-2000)”, *IC. Revista Científica de Información y Comunicación*, 8, 35-49.
- Cardoso, S. (1996), “«Uma Fé, um Rei, uma Lei». A crise da razão política na França das guerras de religião”, en A. Novaes. (Org.). *A crise da razão política na França das guerras de religião*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 173-193.
- Chauviré, R. (1914), *Jean Bodin. Auteur de la République*, La Fleche, Eugene Besnier.
- Fabbri, N. (2004) “La concordia nel Colloquium heptaplomeris di Jean Bodin”, *Rinascimento*, 44, pp. 297-324.
- García Gestoso, N. (2003), “Sobre los orígenes históricos y teóricos del concepto de soberanía: especial referencia a los *Seis libros de la República* de J. Bodino”, *Revista de Estudios Políticos*, 120, 301-327.
- Grafton, A. (2009), “A Sketch Map of a Lost Continent: The Republic of Letters”, *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, 1, 1-18.
- Gros, J.-M. (2002), “Bayle: de la tolérance à la liberté de conscience”, en Y.Ch. Zarka, F. Lessay y J. Rogers (dir.), *Les fondements philosophiques de la tolérance. Tome I: Etudes*, Paris, PUF, pp.295-311. <https://doi.org/10.3917/puf.bayl.2002.01.0295>
- Franklin, J. (1973), *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge, Cambridge UP.
- Leathers Kuntz, M. (1975), “Introduction”, en J. Bodin, *Colloquium of the Seven About Secrets of the Sublime*, Princeton, Princeton University Press, pp. vii-xic.
- Lecler, J. (1967), *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*. España, Ed. Marfil, 2 v.
- Mairet, G (1993) “Présentation”, en J. Bodin, *Les six livres de la République*, Paris, LGF, pp. 5-38.
- Malcolm, N. (2006), “Jean Bodin and the Authorship of the *Colloquium Heptaplomeris*”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 69, 95-150.

- Maquiavelo, N. (2003), *El Príncipe*, trad. Roberto Rascella, Buenos Aires, Losada.
- Maquiavelo, N. (2008), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada.
- Mesnard, P. (1929), “La pensée religieuse de Bodin”, *Revue de Seizième Siècle*, 16, 3-47.
- Miglietti, S. (2010), “Amitié, harmonie et paix politique chez Aristote et Jean Bodin”, *Astérion* (En ligne), 7, 2010, URL: <http://asterion.revues.org/1660>.
- Rose, P. (1980), *Bodin and the Great God of Nature: the Moral and Religious Universe of Judaiser*, Genève, Droz.
- Skinner, Q. (1993) *Fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE, v.2: “La Reforma”.
- Skinner, Q. (2003), *El nacimiento del Estado*, Buenos Aires, Gorla.
- Turchetti, M. (2007), “Jean Bodin théoricien de la souveraineté, non de l’absolutisme”, en A. Prosepri et al. (Eds.), *Chiesa cattolica e mondo moderno, Scritti in onore di Paolo Prodi*, Bologna, Il Mulino, pp.437-455.
- Zarka, Y-C. (1997), “Constitution et souveraineté selon Bodin”, *Il pensiero politico*, 30/2, 276-286.